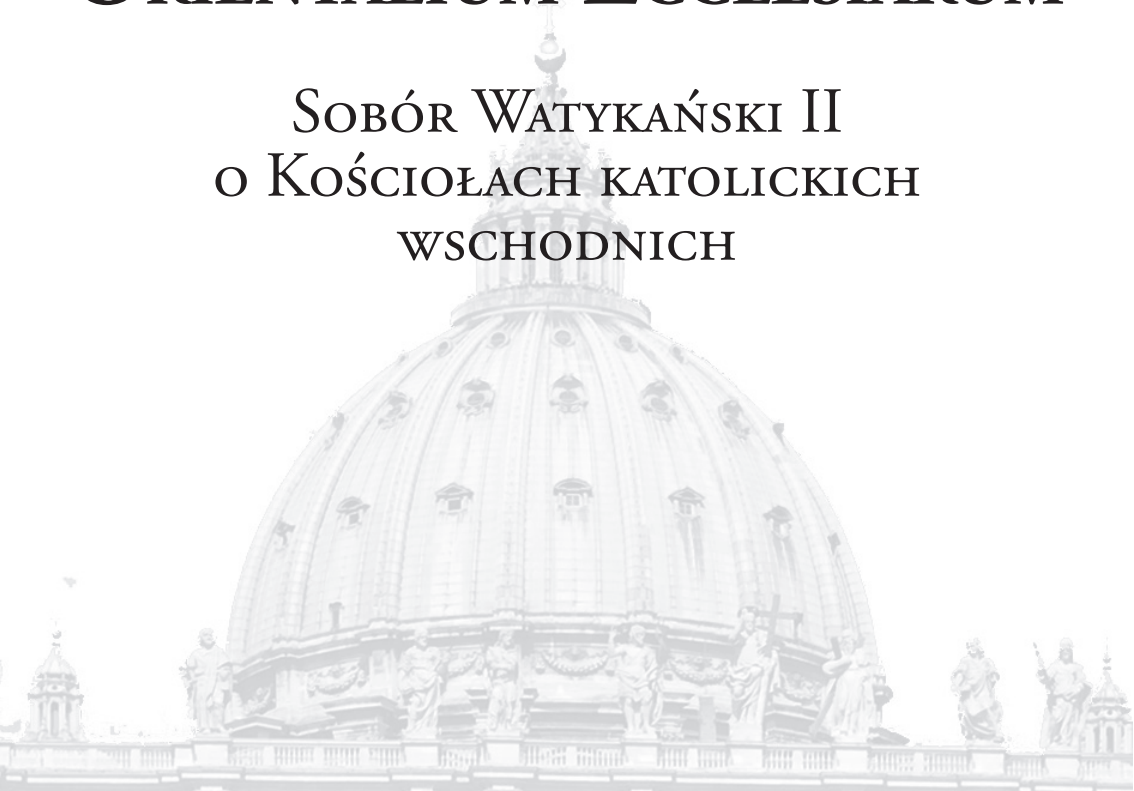


Marek Gilski ♦ Damian Wąsek
Marek Blaza SJ

ORIENTALIUM ECCLESIARUM

SOBÓR WATYKAŃSKI II
O KOŚCIOŁACH KATOLICKICH
WSCHODNICH



IV

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŻNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

IV

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

IV

W serii ukazały się:

Damian Wąsek, Marek Gilski, *Optatam totius*, Kraków 2021, ss. 252.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Antoni Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae*,
Kraków 2024, ss. 468.

Damian Wąsek, Marek Gilski, Tadeusz Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio*,
Kraków 2024, ss. 616.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Marek Blaza SJ, *Orientalium Ecclesiarum*,
Kraków 2025, ss. 462.

Marek Gilski ♦ Damian Wąsek
Marek Blaza SJ

ORIENTALIUM ECCLESIARUM

SOBÓR WATYKAŃSKI II O KOŚCIOŁACH KATOLICKICH WSCHODNICH

Wydawnictwo «scriptum»
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Kraków 2025

© Copyright by Marek Gilski, Damian Wąsek, Marek Błaza SJ, 2025

© Copyright by Wydawnictwo «scriptum», 2025

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Recenzje naukowe

ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdzyk

ks. dr hab. Przemysław Artemiuk, prof. UKSW

Recenzja wydawnicza

s. dr Tereza Huspeková CHR



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



NAUKA DLA
SPOŁECZEŃSTWA

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu
Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa II”
nr projektu Nds-II/SN/0050/2023/01, kwota dofinansowania 512 600,00 zł,
całkowita wartość projektu 512 600,00 zł.

Korekta

Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki

Tomasz Sekunda

Wydanie I

ISBN 978-83-68252-59-0 (druk)

ISBN 978-83-8370-073-1 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383700731>

Wydawnictwo «scriptum»

tel. 604 532 898

e-mail:

scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

<https://monografie.upjp2.edu.pl>

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	8
----------------------	----------

Wstęp	9
--------------	----------

Rozdział I

Kontekst historyczny	17
-----------------------------	-----------

1. Zarys historyczny powstania i rozwoju katolickich Kościołów wschodnich	19
1.1. Katolickie Kościoły wschodnie niemające odpowiedników wśród niekatolickich Kościołów wschodnich	20
1.2. Kościoły katolickie wywodzące się z Asyryjskiego Kościoła Wschodu	25
1.3. Kościoły katolickie wywodzące się z Kościołów przedchalcedońskich	28
1.3.1. Kościoły tradycji zachodnio-syryjskiej (antiocheńskiej)	28
1.3.2. Kościoły tradycji aleksandryjskiej	31
1.3.3. Ormiański Kościół Katolicki	34
1.4. Kościoły katolickie wywodzące się z Kościoła prawosławnego	36
1.4.1. Sobory unijne	39
1.4.2. Unia brzeska (1596) i Kościoły z niej się wywodzące	47
1.4.3. Kościoły wywodzące się z unii użhorodzkiej (1646), mukaczewskiej (1664) i marmaroskiej (1713)	52

1.4.4. Unia w Alba Iulia (1700) i Kościół Rumuński	
Zjednoczony z Rzymem	55
1.4.5. Melchicki Kościół Greckokatolicki	57
1.4.6. Inne Kościoły katolickie tradycji bizantyjskiej	59
2. Zarys historyczny wzajemnych relacji między katolickimi	
Kościółami wschodnimi a Rzymem	62
2.1. Od Wielkiej Schizmy do XV w.	63
2.2. Od czasów Reformacji do pontyfikatu Benedykta XIV	70
2.3. Pontyfikat Piusa IX i Sobór Watykański I	77
2.4. Od pontyfikatu Leona XIII do Piusa XII	82

Rozdział II

Geneza dokumentu	91
1. <i>Vota</i> nadesłane na Sobór	91
1.1. Episkopaty lokalne	92
1.1.1. Europa	92
1.1.2. Azja	99
1.1.3. Afryka	117
1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa	124
1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania	137
1.2. Wyżsi przełożeni zakonni	140
1.3. Kongregacje Kurii Rzymskiej	146
1.4. Uniwersytety	148
1.5. <i>Vota</i> z Polski	161
2. Prace w komisjach i dyskusje nad schematami	162
2.1. Pierwsza sesja Soboru	166
2.2. Między pierwszą a drugą sesją	172
2.3. Druga sesja Soboru	175
2.4. Trzecia sesja Soboru i promulgacja dokumentu	176
3. Wnioski	211

Rozdział III

Analiza lingwistyczna	213
1. Obrządek (<i>ritus, interritualis</i>)	213
2. Patriarchat (<i>patriarchatus, patriarchalis, patriarcha</i>)	216
3. Tradycja (<i>traditio, traditionalis</i>)	218

4. Starożytność (<i>antiquitas, antiquus</i>)	221
5. Dziedzictwo (<i>patrimonium</i>)	222
Podsumowanie	224

Rozdział IV

Analiza i ewaluacja dekretu	227
1. Wstęp (<i>Proemium</i>) (1)	232
2. Kościoły partykularne albo obrządki (OE 2–4)	237
3. Potrzeba zachowania dziedzictwa Kościołów wschodnich (OE 5–6)	252
4. Patriarchowie wschodni (OE 7–11)	264
5. Normy dotyczące sakramentów (OE 12–18)	281
6. Kult Boży (OE 19–23)	300
7. Kontakty z braćmi z Kościołów odłączonych (OE 24–29)	313
8. Zakończenie (<i>Conclusio</i>) (OE 30)	348

Rozdział V

Recepcja i perspektywy	355
1. Wartość tradycji wschodnich dla chrześcijaństwa zachodniego	356
2. Wyzwania i nowe perspektywy w kontekście współczesnej wizji Kościoła	363
Zakończenie	375

Aneks I

<i>Orientalium Ecclesiarum</i> oczami katolickich Kościołów wschodnich Ihor Shaban	381
---	-----

Aneks II

Exodus i ryzyko nieistnienia. Wschodnie Kościoły katolickie w XXI wieku Bogdan Pańczak	403
--	-----

Bibliografia	423
---------------------	------------

Indeks osób	447
--------------------	------------

Abstract / Table of contents	455
-------------------------------------	------------

WYKAZ SKRÓTÓW

Dokumenty Soboru Watykańskiego II

SC	Konstytucja o liturgii świętej <i>Sacrosanctum concilium</i>
LG	Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i>
DV	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym <i>Dei verbum</i>
GS	Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
IM	Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli <i>Inter mirifica</i>
OE	Dekret o Kościołach wschodnich katolickich <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
UR	Dekret o ekumenizmie <i>Unitatis redintegratio</i>
CD	Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele <i>Christus dominus</i>
PC	Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego <i>Perfectae caritatis</i>
OT	Dekret o formacji kapłańskiej <i>Optatam totius</i>
AA	Dekret o apostołstwie świeckich <i>Apostolicam actuositatem</i>
AG	Dekret o działalności misyjnej Kościoła <i>Ad gentes divinitus</i>
PO	Dekret o posłudze i życiu kapłanów <i>Presbyterorum ordinis</i>
GE	Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim <i>Gravissimum educationis</i>
NA	Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich <i>Nostra aetate</i>
DH	Deklaracja o wolności religijnej <i>Dignitatis humanae</i>

WSTĘP

W tle obrad Soboru Watykańskiego II toczył się bardzo ciekawy spór o miejsca, a dokładniej, o rangę poszczególnych uczestników obrad. Jednym z autorów zamieszanego był melchicki patriarcha Antiochii Maximos IV Saigh. 8 października 1959 roku napisał on długi list do Jana XXIII, w którym wyjaśnił papieżowi rangę katolickich patriarchów wschodnich na soborach powszechnych. Wyjaśniał, że patriarchowie Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy powinni być umieszczani bezpośrednio po papieżu, a przed kardynałami, gdy tymczasem decyzją z motu proprio Piusa XII *Cleri sanctitati* z 1957 roku zdegradowano ich, wymieniając nie tylko po kardynałach, ale także po przedstawicielach Stolicy Apostolskiej, nawet tych, którzy nie posiadali sakry biskupiej. List Saigha pozostał bez odpowiedzi. Patriarcha powtórzył swoje argumenty 22 września 1961 roku i zaproponował, by sekretarz generalny Soboru Pericle Felici umieścić kwestię pierwszeństwa w programie drugiego posiedzenia plenarnego Centralnej Komisji Przygotowawczej oraz poinformował o problemie papieża. Tym razem Saigh uzyskał potwierdzenie, że tak się stanie, więc dostarczył sekretarzowi kolejne dokumenty na ten temat. Ostatecznie jednak zarówno w *Ordo Concilii*, jak i w jego *Editio altera recognita* z 1963 roku ustalono kolejność, w której patriarchów umieszcza się po kardynałach, a Felici zasugerował, że dla

Jana XXIII temat jest zamknięty. Na znak protestu Maximos IV podjął decyzję o nieuczestniczeniu w żadnej sesji soborowej. W dniu otwarcia Soboru, 11 października, jego miejsce pozostało puste, później jednak zmienił zdanie i pojawił się na pierwszym zgromadzeniu ogólnym¹.

Analogiczny spór toczył się przed drugą sesją soborową. 29 września 1963 roku Felici znów otrzymał od Saigha wiadomość, że jeśli katolicy patriarchowie wschodni nie zostaną właściwie potraktowani, wycofa się z obrad. Tym razem otrzymali oni specjalne miejsca na inauguracji i Maximos IV wziął udział w otwarciu sesji. Po interwencji Pawła VI, poczynwszy od 14 października 1963 roku patriarchowie zajmowali specjalną przestrzeń obok posągu św. Piotra, naprzeciwko kardynałów. Również na początku trzeciej sesji sprawa ta wróciła w zakulisowe spory. Tym razem powodem była obecność na miejscach dla patriarchów wschodnich José Vieiry Alvernaza, łacińskiego patriarchy Indii Wschodnich. Patriarcha Aleksandrii Stephanos I Sidarouss i Maximos IV Saigh napisali list do Felicio, w którym zaznaczyli, że papież wyznaczył patriarchom wschodnim specjalne miejsca z uwagi na szacunek dla posiadaczy wielkich stolic Wschodu, a nie dla arcybiskupów obrządku łacińskiego, dla których tytuł patriarchalny jest tylko honorowym dodatkiem. By zachować wierność papieskiej intencji, należy więc przenieść Alvernaza w inne miejsce. Odpowiedź na ten list nie zachowała się lub nie została udzielona².

Na pierwszy rzut oka opisana sytuacja wygląda na walkę o władzę lub leczenie kompleksów. Jest to jednak zaledwie jedna z bardzo wielu ilustracji do długiej i nierównej walki o zachowanie tożsamości i godności przez wspólnoty chrześcijańskie określane mianem katolickich Kościołów wschodnich. Choć posiadają one identyczny status ekumeniczny jak Kościół łaciński (rzymskokatolicki), to bardzo często trak-

¹ Por. P. Doria, *Il contributo del patriarca Maximos IV Saigh e della Chiesa greco-melchita al Concilio Vaticano II*, Tau editrice, Todi 2023, s. 53–60.

² Por. P. Doria, *Il contributo del patriarca Maximos IV Saigh e della Chiesa greco-melchita...*, s. 60–62.

towano je jako margines na mapie katolicyzmu. Sobór Watykański II postanowił kategorycznie zmienić ten obraz, a wynikiem namysłu ojców soborowych stał się Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*.

Na początku naszych prac nad tą książką postawiliśmy sobie kilka kluczowych pytań: Skąd wzięły się katolickie Kościoły wschodnie? Jak je usystematyzować i scharakteryzować? Jak traktował je rzymski Kościół katolicki na przestrzeni wieków? Co i dlaczego zmieniło się w okresie okołosoborowym? Czego w tej materii domagały się osoby piszące *vota* i wypowiadające się w soborowej auli? Co udało się zawrzeć w ostatecznym dokumencie, a czego tam brak? Jakie perspektywy badawcze płyną z recepcji *Orientalium Ecclesiarum* i jakie kierunki myślenia o przyszłości otwiera dialog z katolickimi Kościołami wschodnimi? To te zagadnienia stworzyły pewną sieć połączeń, która determinowała wybór materiału źródłowego i opracowań przedmiotowych oraz wyznaczała profil analiz.

Zapewne z uwagi na specyfikę tematu dekret o Kościołach wschodnich katolickich jest jednym z najrzadziej komentowanych dokumentów Soboru Watykańskiego II. W literaturze polskojęzycznej spotykamy dwa opracowania. Pierwsze z nich, zredagowane przez Józefa Wołczańskiego, stanowi jedynie lakoniczne streszczenie głównych idei dokumentu, bez odniesienia do kontekstów, debat soborowych, recepcji czy próby ewaluacji³. Zdecydowanie bardziej kompleksowe podejście prezentuje Marek Błaza w tekście *Dekret Soboru Watykańskiego II o katolickich Kościołach wschodnich – geneza, treść, recepcja i wyzwania*⁴. Ukazał się on w ramach monografii *Żywe dzie-*

³ J. Wołczański, *Dekret o Kościołach wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdżyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 99–103.

⁴ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II o katolickich Kościołach wschodnich – geneza, treść, recepcja i wyzwania* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 301–337.

dzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II. Znajdziemy tam zarys kontekstu historycznego, główne kroki w powstawaniu dekretu, jego strukturę i podstawowe założenia oraz kierunki recepcji. Autor nakreślił także treść poszczególnych punktów samego dokumentu oraz wyzwania, jakie generuje on w kontekście współczesnej wizji Kościoła. Z uwagi na to, że Marek Blaza jest współautorem także tej publikacji, wiele z obecnych już w tamtym artykule wątków zostało przez nas na nowo podjętych i zdecydowanie szerzej opracowanych.

W ramach komentarzy obcojęzycznych warto zwrócić uwagę na pięć pozycji bibliograficznych. Najstarsza z nich została opublikowana w ramach serii pod redakcją Herberta Vorgrimlera. Dekret o Kościołach wschodnich katolickich opracował tam benedyktyn Johannes Maria Hoeck, który brał bezpośredni udział w pracach soborowych⁵. Nie jest to dzieło obszerne, ale przeniknięte duchem *Vaticanum II*.

Istotny wkład w badania włożył Bernd Jochen Hilberath, pisząc *Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum”*⁶. Scharakteryzował on główne momenty z genezy dokumentu oraz przybliżył zawartość merytoryczną poszczególnych jego punktów. Uznał *Orientalium Ecclesiarum* za projekt wciąż aktualny i odpowiadający na współczesne znaki czasu.

W 2005 roku Richard R. Gaillardetz opublikował książkę *The Church in the Making. Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*⁷, która ukazała się w serii *Rediscovering Vatican II*. Trzy tytułowe dokumenty potraktowano tam razem, jako komponenty

⁵ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church*, L. Adolphus (tłum.) [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, H. Vorgrimler (ed.), t. 1, Herder and Herder, New York 1969, s. 307–331.

⁶ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (eds.), t. 3, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 1–68.

⁷ R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making. Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, Paulist Press, New York–Mahwah 2005.

ty wspólnej wizji odnawiającego się Kościoła, więc praca ma charakter mocno syntetyczny.

Czwarty z komentarzy ukazał się w ramach włoskojęzycznej serii *Commentario ai documenti del Vaticano II*, pod redakcją Sereny Noceti i Roberto Repole. Jean-Paul Lieggi napisał tam ogólne wprowadzenie do dekretu⁸, a sam tekst skomentował Stefano Parenti⁹. To publikacja najbardziej zaawansowana z dotychczasowych i najszerzej traktująca kwestię Kościołów katolickich wschodnich, szczególnie wnikliwie podchodząca do detali związanych z kształtowaniem się pewnych sformułowań i koncepcji.

Ostatni z projektów badawczych, którego obecność na rynku wydawniczym chcielibyśmy zauważyć, zrealizował Manuel Nin Güell OSB i opublikował w serii hiszpańskojęzycznych komentarzy do dokumentów soborowych¹⁰. Walorem tego opracowania jest wrażliwość autora na wschodni obrządek i tradycję. Biskup Manuel Nin Güell jest bowiem od 2016 roku bizantyjskim egzarchą apostołskim Grecji. W swoim tekście nie tylko skomentował treść dekretu, ale postawił pytania o kierunki jego recepcji. Uznał *Orientalium Ecclesiarum* za tekst proroczy, mający potencjał budowania prawdziwej wspólnoty.

Wszystkie powyższe komentarze stanowiły dla nas punkty odniesienia i pomoc w poszukiwaniach własnego kierunku myślenia. Książka, którą czytelnik bierze do swych rąk, nie jest więc jedynie syntezą już opracowanego materiału, ale stanowi dzieło w wielu wymiarach

⁸ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 13–66.

⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 67–162.

¹⁰ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas “Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II*, t. 1, S.M. Terrazas (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2023, s. 795–873.

oryginalne. Po pierwsze, wszystkie dotychczasowe wysiłki badawcze komentatorów dekretu zostały zweryfikowane i poddane procesowi ewaluacji. Okazało się, że w każdym z poruszanych przez poprzednich komentatorów zagadnień znaleźliśmy pewne braki i niedopowiedzenia, które staraliśmy się skorygować lub uzupełnić.

Po drugie, żaden z autorów nie zaprezentował i nie skomentował w takim wymiarze *voť* dotyczących Kościołów katolickich wschodnich, które spływały do soborowej komisji przygotowawczej i zostały zawarte w dwunastu tomach *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Anteparaeparatoria*. Prezentowana w tej książce perspektywa pozwala na dostrzeżenie prawdziwego i praktycznego znaczenia problemów, przed jakimi stawali katolicy obrządków wschodnich.

Po trzecie, zapisy debat opublikowane w aktach soborowych uzupełniamy o dzienniki soborowe wybranych uczestników.

Po czwarte, w żadnym z pozostałych komentarzy nie ma analiz podstawowych terminów, które podkreślają specyfikę *Orientalium Ecclesiarum*. Ten wątek realizujemy w oparciu o krytyczne wydanie tekstu soborowego, opublikowane w trzecim tomie *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*¹¹. Odwołujemy się również do polskiego przekładu z 2002 roku¹².

Po piąte, nie ograniczamy się do kompleksowej prezentacji i oceny treści dokumentu, ale stawiamy pytania o perspektywy wynikające z soborowego podejścia. Zastanawiamy się, gdzie jeszcze jest przestrzeń na decyzje i inicjatywy, które mogłyby zaowocować większym szacunkiem do różnych tradycji chrześcijańskich, ale także bardziej pogłębić realną jedność Kościoła.

¹¹ *Orientalium Ecclesiarum* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Meloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 351–359.

¹² Sobór Watykański II, *Dekret o Kościołach katolickich wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 177–186.

Przyjęte przez nas założenia, cele i hipotezy badawcze wpłynęły na ostateczną strukturę książki. Składa się na nią pięć rozdziałów, które dotyczą przedsoborowej historii Kościołów katolickich wschodnich i ich relacji z Rzymem, genezy dokumentu, analizy lingwistycznej, szczegółowego komentarza punkt po punkcie oraz perspektyw wynikających z myślenia o zacieśnianiu jedności. Cennym dopełnieniem tego obrazu są dwa aneksy, które ukazują spojrzenie na omawiane przez nas tematy z perspektywy osób żyjących tradycją wschodnią. Pierwszy z nich sporządził Ihor Shaban, wykładowca Teologii Ekumenicznej w Ukraińskim Uniwersytecie Katolickim we Lwowie oraz przewodniczący Komisji ds. Ekumenizmu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Autorem drugiego jest Bogdan Pańczak, wice-rektor Metropolitalnego Greckokatolickiego Seminarium Duchownego w Lublinie, ksiądz archieparchii (odpowiednik archidiecezji) przemysko-warszawskiej Kościoła greckokatolickiego.

Prezentowana pozycja stanowi czwarty tom z serii komentarzy do tekstów Soboru Watykańskiego II: *Sobór na nowo odczytany. Przeszłość–teraźniejszość–przyszłość*. Dotychczas ukazało się opracowanie Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*¹³, Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*¹⁴ oraz Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*¹⁵. Podobnie jak w poprzednich opracowaniach, nasz sposób myślenia zgodny jest z przyjętymi dla całej serii założeniami, więc trzeba je powtórzyć dla czytelników nieznających poprzednich publikacji. Komentarz do każdego z dokumentów powinien zawierać zarysowanie stanu teologii sprzed lat sześćdziesiątych XX wieku, by

¹³ D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.

¹⁴ M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.

¹⁵ D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.

nadać szerszy kontekst rozważanym zagadnieniom, odtworzenie kierunków myślenia tych, którzy nad konstytucjami, dekretami i deklaracjami pracowali, oraz tych, którzy zajmowali się ich implementacją, a także, na podstawie tych analiz, poszukanie kierunków myślenia o nowych wyzwaniach i kontekstach.

Podobnie jak w przypadku komentarzy do *Dignitatis humanae* i *Unitatis redintegratio*, za publikowanymi w książce treściami stoją badania realizowane w projekcie *Kościół przestrzeni dialogu: Sobór Watykański II na nowo odczytany*, finansowanym ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki w ramach programu *Nauka dla Społeczeństwa II*. Głównym celem tego projektu jest wykazanie, w oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II, że dialogiczność jest elementem „kodu DNA” Kościoła katolickiego, więc może on stać się animatorem dialogu nie tylko w ramach wspólnoty kościelnej, ale w szerszym kontekście społecznym.

Oddajemy do rąk czytelnika książkę, która jest przede wszystkim naukowym opracowaniem Dekretu o Kościołach katolickich wschodnich wraz z szerokimi kontekstami jego powstania i recepcji. Chcielibyśmy jednak, by była ona czymś więcej niż tylko projektem badawczym. Refleksja na temat współistnienia różnych obrządków w ramach jednego Kościoła katolickiego ma potencjał bycia szkołą myślenia w jednym kierunku, pomimo różnic w sposobie przeżywania i wyrażania wiary. To szczególnie ważne w czasach, w których obok nas żyje tak wielu grekokatolików, którzy w Polsce znaleźli schronienie przed dramatem wojny i pośród nas oraz z nami chcą wchodzić w religijne doświadczenie.

Marek Gilski
Damian Wąsek
Marek Blaza SJ

ROZDZIAŁ I

KONTEKST HISTORYCZNY

Rzeczywistość Kościołów wschodnich sama w sobie jest bardzo złożona, ponieważ chrześcijański Wschód nie stanowi monolitycznej jedności. Kościoły te reprezentują bowiem różne tradycje, a każdy z nich posiada swoją odrębną historię i spuściznę. Najpierw należy zaznaczyć, że część spośród tych Kościołów nie znajduje się w pełnej jedności z Rzymem. Na potrzeby naszej refleksji przybliżającej kontekst historyczny będziemy je ogólnie określać jako niekatolickie¹. Natomiast te Kościoły, które są w pełnej jedności ze Stolicą Apostolską, nazywamy katolickimi Kościołami wschodnimi.

¹ W polskich publikacjach niejednokrotnie nazywane są one Kościołami prawosławnymi. Ten termin na określanie wszystkich wschodnich Kościołów niekatolickich jest nieprawidłowy. Kościoły prawosławne to te Kościoły niekatolickie, które wywodzą się z tradycji bizantyjskiej, czyli powstały w wyniku wielkiej schizmy (1054). Natomiast Kościoły niekatolickie, które oddzieliły się od reszty chrześcijaństwa po Soborze Efeskim (431) lub Soborze Chalcedońskim (451), są nazywane starożytnymi Kościołami wschodnimi. Ponadto Kościoły niekatolickie nieuznające uchwał Soboru Chalcedońskiego (451) są nazywane przedchalcedońskimi, niechalcedońskimi lub Orientalnymi Kościołami Ortodoksyjnymi (*Oriental Orthodox Churches*). Zob. J.S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek,

Dekret Soboru Watykańskiego II *Orientalium Ecclesiarum* odnosi się przede wszystkim do katolickich Kościołów wschodnich, chociaż pojawiają się w nim także wyraźne i bezpośrednie odniesienia do Kościołów wschodnich niebędących w komunii z Rzymem.

Aby zatem zorientować się w tak mnogiej i złożonej rzeczywistości, należy najpierw wskazać, że istnieje pięć tradycji wschodniego chrześcijaństwa: bizantyjska lub konstantynopolitańska, aleksandryjska, antiocheńska lub zachodnio-syryjska, chaldejska lub wschodnio-syryjska oraz ormiańska². W każdej z nich można wyodrębnić katolickie i niekatolickie Kościoły wschodnie. Ponadto należy podkreślić, że pojęcie „Kościoły wschodnie” ma raczej wymiar historyczny niż geograficzny. Kościoły te miały swój początek na Bliskim Wschodzie, objęły także znaczną część Półwyspu Bałkańskiego, Europę Wschodnią i Syberię, a w wyniku procesów migracyjnych dokonujących się w dobie nowożytnej duchowni i wierni tych Kościołów obecnie są już rozproszeni po całym świecie³.

Przedstawiając tło historyczne, które ma na celu lepsze zrozumienie treści zawartych w Dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* Soboru Watykańskiego II, najpierw zostanie przedstawiony zarys historyczny powstania i rozwoju poszczególnych katolickich Kościołów wschodnich, a następnie przybliżone zostaną najważniejsze aspekty wzajemnych relacji między katolickimi Kościołami wschodnimi a Stolicą Rzymską.

S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 100–101; J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły wschodnie* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 115 i 121.

² J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 13; J.S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich*, s. 99–100.

³ J.S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich*, s. 100.

1. ZARYS HISTORYCZNY POWSTANIA I ROZWOJU KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Głównym punktem odniesienia przedstawiania genezy poszczególnych katolickich Kościołów wschodnich będą trzy zasadnicze podziały eklezjalne, w wyniku których wyodrębniły się trzy rodzaje Kościołów wschodnich: Asyryjski Kościół Wschodu nieuznający uchwał Soboru Efeskiego (431)⁴, Kościoły przedchalcedońskie odrzucające orzeczenia Soboru Chalcedońskiego (451)⁵ oraz Kościoły prawosławne, które powstały po wielkiej schizmie (1054). Z biegiem czasu część duchowieństwa i wiernych wszystkich tych Kościołów wschodnich podejmowała różnego rodzaju próby zawarcia unii kościelnej z Rzymem. Wiele spośród nich okazały się trwałe, niektóre zaś zostały zerwane. Jednak zanim zostaną omówione dzieje unii zawieranych z Rzymem, przybliżona zostanie historia katolickich Kościołów wschodnich, które nie mają swoich odpowiedników wśród niekatolickich Kościołów wschodnich. Te bowiem Kościoły stoją na stanowisku, że nigdy formalnie nie zerwały jedności ze Stolicą Rzymską. W tym kontekście należy podkreślić, że nie ma ani jednego niekatolickiego Kościoła wschodniego, który nie miałby swojego katolickiego odpowiednika.

⁴ Chodzi tu zwłaszcza o nieprzyjęcie przez ten Kościół dogmatu o Maryi Bogurodzicy (Θεοτόκος). Ponieważ Sobór Efeski potępił arcybiskupa Konstantynopola Nestoriusza, który unikał nazywania Maryi Bogurodzicą (Θεοτόκος), dlatego określano ten Kościół mianem nestoriańskiego. Jednak sam Nestoriusz osobiście w ogóle nie przyczynił się do jego powstania. M. Błaza, T. Grodecki, *Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?*, „Przegląd Powszechny” 1998, nr 923/924, z. 7/8, s. 33–35 i 39; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Biblos, Tarnów 1994, s. 50–62; J.S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich*, s. 100.

⁵ Chodzi tu zwłaszcza o nieprzyjęcie dogmatu o dwóch naturach Chrystusa: boskiej i ludzkiej. Dlatego też Kościoły przedchalcedońskie były częstokroć nieuzupełnie słusznie nazywane Kościołami monofizycznymi, jako uznające w Chrystusie tylko jedną naturę. J.S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich*, s. 100.

1.1. KATOLICKIE KOŚCIOŁY WSCHODNIE NIEMAJĄCE ODPOWIEDNIKÓW WŚRÓD NIEKATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Istnieją dwa Kościoły wschodnie, które w całości znajdują się w pełnej komunii ze Stolicą Rzymską i nigdy nie zawierały z nią formalnej unii kościelnej. Kościoły te należą do dwóch różnych tradycji. Pierwszym z nich jest Maronicki Kościół Katolicki wywodzący się z tradycji zachodnio-syryjskiej (antiocheńskiej), a drugi to Italo-Albański Kościół Katolicki reprezentujący tradycję bizantyjską.

Członkowie Maronickiego Kościoła Katolickiego uważani są za potomków Fenicjan, a geograficznie ściśle związani są z Libanem. Kościół ten wywodzi się z tradycji zachodnio-syryjskiej, czyli antiocheńskiej, co po dziś dzień zachowało się w tytule patriarchy tego Kościoła: Maronicki Patriarcha Antiochii i całego Wschodu⁶. Sama nazwa Kościoła pochodzi od charyzmatycznego mnicha, św. Marona (†410), który wraz ze swoimi uczniami założył klasztor usytuowany w połowie drogi między Aleppo i Antiochią. W V w. klasztor ten popierał nauczanie Soboru Chalcedońskiego i dlatego doznał prześladowań ze strony przeciwników tego soboru. W VII–VIII w. dodatkowo maronici byli prześladowani zarówno przez Greków, jak i Arabów. W związku z tym maronici usunęli się w kierunku gór Libanu, które dawały im schronienie przed najeźdźcami. W tym też czasie maronici zaczęli wybierać na swojego zwierzchnika patriarchę. Pierwszym maronickim patriarchą Antiochii i całego Wschodu został św. Jan Maron (628–707), wybrany na ten urząd w 685 r.⁷

W XII w. maronici zetknęli się bezpośrednio z krzyżowcami, traktując ich jako sprzymierzeńców i obrońców w walce przeciw muzuł-

⁶ A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, B. Rostkowska (tłum.), PAX, Warszawa 1978, s. 338; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, K. Bielawski, D. Mionskowska (tłum.), Homini, Kraków 2005, s. 166.

⁷ A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, s. 340–342; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 164.

manom. Na podstawie dzieła *Dzieje spraw zamorskich* (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*) arcybiskupa Wilhelma z Tyru (†1183–1186) wynika, że w 1182 r. czterdzieści tysięcy maronitów zeszło z gór, aby spotkać się z krzyżowcami. Wtedy też mieli się wyrzec herezji monoteizmu⁸ i poddać zwierzchnictwu papieża Lucjusza III (1181–1185), w obecności łacińskiego patriarchy Antiochii Aimerego z Limoges († ok. 1196)⁹. Co więcej, Wilhelm z Tyru w tym kontekście napisał, że maronici byli pięćset lat heretykami, tzn. od kiedy zaistniała herezja monoteizmu, potępiona na Soborze Konstantynopolińskim III (680–681)¹⁰.

Jednak, jak zauważa Marek Starowieyski, po Soborze Konstantynopolińskim III monoteizm odżył jeszcze na krótko za panowania cesarza bizantyjskiego Filipikosa Bardanesa (711–713), a ponadto „próbowano wykazać, że [monoteizm] przetrwał u maronitów (chrześcijan w Libanie), których mieli nawrócić dopiero krzyżowcy. Po badaniach uczonego maronity, msgr. [Pierre’a] Diba, tezę tę można

⁸ Monoteizm (gr. „jedna wola”) – jest to herezja głosząca, że Chrystus miał tylko jedną wolę (boską), mimo że posiadał ludzką naturę. Ta herezja po ogłoszeniu dogmatu o dwóch naturach Chrystusa (boskiej i ludzkiej) na Soborze Chalcedońskim (451) miała pogodzić zwolenników i przeciwników tego nauczania. Monoteizm został potępiony na Soborze Konstantynopolińskim III (680–681), który ogłosił, że w Chrystusie są obecne nie tylko dwie natury, ale także dwie wole, działające w zgodzie w jednej Osobie. Zob. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, G. O’Collins, E.G. Farrugia (oprac.), J. Ożóg, B. Żak (tłum.), WAM, Kraków 2002, s. 190–191.

⁹ Wilhelm z Tyru, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, liber XXII, caput VIII, <http://thelatinlibrary.com/williamtyre/22.html> (dostęp: 11.02.2025); W. Górecki, *The union between Maronitae and Rome (1182) as the context of relationships between the Franks and the Oriental Churches in the Crusader states in the 12th century*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2010, nr 2, s. 65–66; A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, s. 343.

¹⁰ Sobór Konstantynopoliński III, *Wykład wiary* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 312–323; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*, s. 105–106.

zaliczyć do legend powtarzanych bezkrytycznie i z uporem godnym lepszej sprawy – przez współczesnych historyków, także i polskich”¹¹.

Faktycznie, maronicki biskup Kairu Pierre Dib w swojej *Historii Kościoła maronickiego* poświęcił cały obszerny rozdział temu zagadnieniu, opatrując go tytułem *Rzekomy monoteizm maronitów* (*Le prétendu monothéisme des Maronites*)¹², wskazując, że zarówno Grecy, jak i łacinnicy oskarżyli maronitów o głoszenie tej herezji, ponieważ opanowała ona Kościół zachodnio-syryjski¹³. Dib powołuje się na cztery wybrane dokumenty maronickie pochodzące z XI w., które pokazują, że pod pojęciem monoteizmu rozumieli oni jedynie moralną jedność woli boskiej i ludzkiej Jezusa¹⁴. Ten rodzaj monoteizmu (można by go nazwać ortodoksyjnym!)¹⁵ ma na celu podkreślenie zgodności działania boskiej i ludzkiej woli Chrystusa. Chodzi o to, aby rozróżnianie obydwu tych wól w żadnym razie nie dawało powodu do wyciągnięcia wniosku, że znajdują się one w opozycji do siebie. Tak jakby w Chrystusie istniała jakaś sprzeczność w podejmowaniu przez Niego decyzji¹⁶. Maronici bowiem nigdy nie negowali istnienia ludzkiej woli Chrystusa ani Jego ludzkiej natury¹⁷.

Wreszcie Dib podkreśla, że maronici w ogóle nie znali orzeczeń Soboru Konstantynopolitańskiego III. Mało prawdopodobne, że w ogóle wiedzieli, iż taki sobór się odbył, skoro ukrywali się w górach. Ponadto sobór ten z pewnością nie potępił tego rodzaju monoteizmu, który głosili maronici: o jedności moralnej boskiej i ludzkiej

¹¹ M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 107.

¹² P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, Edition «La sagesse», Archevêché Maronite de Beyrouth 1962, s. 19–58.

¹³ P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, s. 19.

¹⁴ P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, s. 33 i 36.

¹⁵ Na podobieństwo monofizytyzmu ortodoksyjnego, według którego Chrystus ma tylko jedną naturę: bosko-ludzką. J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytnie Kościoły wschodnie*, s. 121.

¹⁶ P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, s. 29–34.

¹⁷ P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, s. 35.

woli Chrystusa¹⁸. Mamy tu zatem do czynienia z tzw. herezją werbalną, która nie jest w istocie herezją, ale wynika z nieporozumień dotyczących terminologii teologicznej (brak tzw. *explicatio terminorum*)¹⁹.

Dlatego z punktu widzenia samych maronitów w 1182 r. nie miała miejsca żadna formalna unia kościelna ani wyrzeczenie się herezji. Maronici jedynie potwierdzili wtedy swoją łączność z Rzymem, ponieważ w ich przekonaniu nieustannie pozostawali oni w jedności ze Stolicą Apostolską²⁰. Niedługo potem Jeremiasz II Al-Amshitti (1199–1230) jako pierwszy patriarcha maronicki przybył do Rzymu w 1215 r., aby wziąć udział w IV Soborze Laterańskim. Odtąd kontakty z Kościołem rzymskim pozostawały wciąż żywe i nienaruszone, chociaż na Soborze Florenckim (1445) znów wymagano od cypryjskich maronitów wyrzeczenia się herezji monoteletyzmu²¹. W ciągu kolejnych wieków oddziaływanie znacznie potężniejszego Kościoła rzymskiego na Kościół maronicki poskutkowało postępującą latynizacją samego rytu maronickiego²². W 1736 r. odbył się Synod Libański, który zaowocował wprowadzeniem wielu reform. Uporządkowano strukturę kościelną, zredagowano prawo kanoniczne i wprowadzono różnego rodzaju zasady życia kościelnego w Kościele maronickim. Od 1790 r. siedzibą patriarchów maronickich jest Bkerke w Libanie. Ze względu na prześladowania ze strony Turków w XIX w. Francja zaoferowała maronitom ochronę, zwłaszcza po masakrze maronitów

¹⁸ P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, s. 36.

¹⁹ M. Blaza, *Czy łatwo zostać heretykiem?* „Przegląd Powszechny” 2008, nr 1045, z. 9, s. 64; J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły wschodnie*, s. 115.

²⁰ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 164.

²¹ Sobór Florencki, Bulla unii z Chaldecjczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 640–641; J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 149.

²² R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 164; A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, s. 343–347.

w 1860 r. W wyniku tych prześladowań wielu maronitów wyemigrowało do Ameryki²³.

Drugim Kościołem wschodnim, który nie ma swego odpowiednika wśród niekatolickich Kościołów wschodnich, jest Italo-Albański Kościół Katolicki, zwany także Kościołem Italo-Greckim, chociaż oficjalna nazwa tego Kościoła brzmi następująco: Bizantyjski Kościół Katolicki we Włoszech (*La Chiesa bizantina cattolica in Italia*)²⁴. Wywodzi się on z czasów, kiedy południowa Italia i Sycylia były w większości zamieszkiwane przez greckojęzycznych chrześcijan tradycji bizantyjskiej. Jeszcze w VIII w. z woli cesarza bizantyjskiego Leona III Izaurjczyka (717–741) te terytoria znajdowały się pod jurysdykcją patriarchatu Konstantynopola. Dopiero w wyniku najazdu Normanów chrześcijanie zamieszkujący ten obszar zostali podporządkowani Kościołowi łacińskiemu. Najpierw zastąpiono biskupów greckich łacińskimi, a potem doszło do niemal całkowitej asymilacji chrześcijan tradycji bizantyjskiej.

Jednak gdy w XV w. Turcy podbili Albanię, wówczas do południowych Włoch oprócz katolickich Albańczyków przybyli także prawosławni. Katolicy szybko się zasymilowali. Natomiast wierni tradycji bizantyjskiej nie chcieli przejść do Kościoła łacińskiego, co nie podobało się biskupom łacińskim. W XVI w. papież dokonywali przychylnych interwencji w celu zachowania bizantyjskich zwyczajów wśród tych chrześcijan. W 1742 r. papież Benedykt XIV (1740–1758) ogłosił bullę *Etsi pastoralis*, która miała na celu uregulowanie współistnienia tradycji łacińskiej i bizantyjskiej w południowej Italii, chociaż ta bulla nadal faworyzowała Kościół łaciński. Równouprawnienie rytów nastąpiło dopiero pod koniec XIX w.

²³ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 149; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 165.

²⁴ *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2024, s. 1298.

Obecnie Kościół ten składa się z dwóch eparchii o równej randze oraz opactwa terytorialnego Santa Maria di Grottaferrata, niedaleko Rzymu. Kościół ten szczyci się, że nigdy zerwał jedności z Rzymem. Zarazem prawosławni Albańczycy, którzy w XV w. przybyli do południowych Włoch, konwertowali do Kościoła katolickiego. Jednak tak czy inaczej Kościół ten nigdy nie zawierał żadnej formalnej unii ze Stolicą Apostolską²⁵.

1.2. KOŚCIOŁY KATOLICKIE WYWODZĄCE SIĘ Z ASYRYJSKIEGO KOŚCIOŁA WSCHODU

Z Asyryjskiego Kościoła Wschodu, który zerwał jedność kościelną z resztą chrześcijaństwa przez odrzucenie uchwał Soboru Efeskiego, wywodzą się dwa Kościoły katolickie. Pierwszym z nich jest Chaldejski Kościół Katolicki. W okresie po wyprawach krzyżowych w XIII w. z chrześcijanami asyryjskimi nawiązali pierwsze kontakty misjonarze, głównie dominikanie i franciszkanie. To doprowadziło do pojedynczych konwersji biskupów i zawarcia krótkotrwałych unii. Jedynie w 1340 r. na Cyprze do unii przystąpiła wspólnota asyryjska. Została ona potem odnowiona w 1445 r. z okazji Soboru Florenckiego²⁶, jednak z biegiem czasu przestała istnieć.

Odkąd w 1450 r. w Kościele asyryjskim wprowadzono dziedziczenie urzędu patriarchy-katolikosa z wuja na bratanka lub siostrzeńca, pojawił się problem nepotyzmu, tak że na tron patriarchszy powoływano nawet chłopców, w imieniu których Kościołem zarządzała matka lub starsza siostra. Kiedy w 1552 r. na patriarchę został wybrany Szymon Denkha, część biskupów poparła Jana Sulakę, który z kolei zwrócił się do Rzymu z prośbą o unię. Papież Juliusz III (1550–1555) przychylił się do tej prośby i ogłosił go patriarchą Chaldejczyków. Gdy Jan

²⁵ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 167–168.

²⁶ Sobór Florencki, Bulla unii z Chaldejczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus...*, s. 636–643.

Sulaka powrócił do swej stolicy w Mosulu, rozpoczął szereg reform w Kościele chaldejskim, co spotkało się ze zdecydowanym oporem ze strony rywalizującego patriarchy asyryjskiego. W 1555 r. Jan Sulaka został pojmany przez paszę Amadyia z Dijarbekir, poddany torturom i zabity. Po jego śmierci stosunki Kościoła chaldejskiego z Rzymem pogorszyły się, a patriarcha Szymon XIII (1662–1700) zerwał unię.

W 1672 r. została zawarta lokalna unia ze stolicą metropolitalną w Dijarbekir na terenie Imperium Osmańskiego. Kolejne rozmowy w sprawie zawarcia unii zaczęto prowadzić z patriarchą Eliaszem XII Denkhą (1722–1778) i jego następcami. Dopiero w 1830 r. Jan Hormizd (1830–1838) został zatwierdzony przez papieża Piusa VIII (1829–1830) na patriarchę chaldejskich katolików z tytułem patriarchy Babilonii z siedzibą w Mosulu. Natomiast gdy patriarchą był Emmanuel II Thomas (w latach 1900–1947), większość członków Asyryjskiego Kościoła Wschodu przystąpiła do unii. W ten sposób niekatolicki Kościół tej tradycji licznie jest mniejszy od Kościoła chaldejskiego²⁷.

Drugi Kościół katolicki wywodzący się z tej tradycji to Syro-Malabarski Kościół Katolicki, którego wierni są bezpośrednimi potomkami tzw. Chrześcijan św. Tomasza, który miał założyć pierwsze wspólnoty chrześcijańskie w Indiach. Kiedy w 1498 r. Portugalczycy przybyli do wybrzeży Indii i zetknęli się z tym Kościołem, znajdował się on w pełnej jedności z Asyryjskim Kościołem Wschodu w Persji. Miejscowi chrześcijanie życzliwie powitali Portugalczyków, reprezentujących daleki Kościół rzymski, który cieszył się tam nadal wielkim szacunkiem pomimo wielowiekowej izolacji. Jednak Portugalczycy zaczęli tym chrześcijanom narzucać praktyki łacińskie, podważając tym samym legalność zwyczajów i struktur miejscowego Kościoła.

Wreszcie chrześcijanie malabarscy zostali podporządkowani łacińskiemu arcybiskupowi Goa Aleksowi Menezesowi (1559–1617), który

²⁷ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 142–143; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 169–170; M. Blaza, T. Grodecki, *Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?*, s. 42–43.

w 1599 r. zwołał synod w Diamper. Na mocy uchwał tego synodu dokonano latynizacji tradycji malabarskiej w zakresie liturgii i szat liturgicznych. Wprowadzono obowiązkowy celibat i ustanowiono inkwizycję. Usunięcie szeregu rodzimych zwyczajów wzniciło protesty, które w 1653 r. doprowadziły do zerwania z Rzymem. Część duchowieństwa i wiernych w 1665 r. weszła w komunię kościelną z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym, w wyniku czego przyjęli oni ryt zachodnio-syryjski, porzucając tym samym swój rodzimy ryt wschodnio-syryjski. W ten sposób powstał Syro-Malankarski Kościół Ortodoksyjny²⁸.

W 1656 r. w celu uspokojenia sytuacji papież Aleksander VII (1655–1667) wysłał na Malabar karmelitów. Ta misja doprowadziła w końcu do powrotu do jedności z Rzymem znacznej części chrześcijan malabarskich w 1662 r. Odtąd pochodzący z Europy karmelici byli biskupami w Kościele syro-malabarskim aż do 1896 r., kiedy Stolica Apostolska zorganizowała trzy wikariaty apostolskie dla Chrześcijan św. Tomasza (Triśur, Ernakulam i Changanacherry), którym odtąd przewodzili sami malabarczy. W 1923 r. papież Pius XI (1929–1939) ustanowił prowincję kościelną z siedzibą w Ernakulam. Było to związane z dynamicznym rozwojem Kościoła syro-malabarskiego. Za pontyfikatu tegoż papieża w 1934 r. rozpoczęto proces reform liturgicznych mających na celu powrót do pierwotnych źródeł liturgii wschodnio-syryjskiej i tym samym usunięcie elementów, które pojawiły się w wyniku silnej latynizacji²⁹.

1.3. KOŚCIOŁY KATOLICKIE WYWODZĄCE SIĘ Z KOŚCIOŁÓW PRZEDCHALCEDOŃSKICH

W tej grupie Kościołów znajdują się dwa należące do tradycji zachodnio-syryjskiej, dwa należące do tradycji aleksandryjskiej oraz

²⁸ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 124–125; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 39.

²⁹ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 143–144; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 172–173.

Kościół ormiański. Wszystkie te Kościoły łączy fakt nieprzyjęcia przez nie uchwał Soboru Chalcedońskiego (451), a zwłaszcza nauczania o dwóch naturach Chrystusa, boskiej i ludzkiej.

1.3.1. Kościoły tradycji zachodnio-syryjskiej (antiocheńskiej)

Syryjski Kościół Katolicki wywodzi się z Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, który, nie przyjąwszy orzeczeń Soboru Chalcedońskiego, zaczął istnieć obok Kościoła antiocheńskiego, który zachował jedność z Konstantynopolem i Rzymem. A zatem, już od V w. Syryjski Kościół Ortodoksyjny nie był w komunii z Kościołem katolickim.

Pierwsze kontakty tego Kościoła z Kościołem łacińskim przypadają na okres wypraw krzyżowych. Z przedstawicielami Kościoła syryjskiego utrzymywali relacje przede wszystkim misjonarze rzymskokatoliccy, dominikanie i franciszkanie. Relacje między tymi Kościołami nacechowane były życzliwością, a niektórzy biskupi syryjscy wydawali się zwolennikami unii z Rzymem, jednak do żadnej trwałej unii nie doszło. W 1444 r. na Soborze Florenckim na mocy bulli *Multa et admirabilia* miała zostać zawarta unia z Rzymem³⁰, ale pozostała ona jedynie na papierze.

Dopiero gdy od 1626 r. w Aleppo zaczęli pracować jezuici i kapucyni, znalazło się wśród chrześcijan syryjskich silne stronnictwo zwolenników zawarcia unii z Rzymem. Gdy w 1662 r. zaczęła walczyć stolica patriarsza, wówczas wysunięto jako kandydata na ten urząd Andrzeja Achidżana (patriarcha w latach 1662–1677)³¹, który przyjął unię, wysyłając do Rzymu katolickie wyznanie wiary. Natomiast przeciwnicy unii wybrali na patriarchę Ignacego Abdulmasiha I (1662–1686). Po śmierci Andrzeja wybrano na patriarchę Piotra VI

³⁰ Sobór Florencki, Bulla unii z Syryjczykami *Multa et admirabilia* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 628–637.

³¹ Sakry biskupiej Andrzejewi Achidżanowi udzielił jako konsekurator maronicki patriarcha Jan Bawab z Safrы (Youhanna Bawwab el-Safrawi) († 1656). Zob. *Patriarch Ignace André Akhidjan*, <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bakhid.html> (dostęp: 12.02.2025).

Szahbaddina (1678–1702), który zachował jedność z Rzymem. Jednak po tym pontyfikacie unia oficjalnie przestała funkcjonować. Było to związane z polityką Imperium Osmańskiego, które popierało Syryjski Kościół Ortodoksyjny, będący całkowicie zależny od państwa.

Jednak w 1782 r. na patriarchę syryjskiego został wybrany Michał Dżarweh (patriarcha w latach 1783–1800), który już wcześniej jako biskup w 1774 r. konwertował na katolicyzm. Jego intronizacja w 1783 r. została zatwierdzona przez papieża Piusa VI (1775–1799). Przeciwnicy unii wybrali na patriarchę Mateusza (patriarcha w latach 1782–1817). Odtąd istnieją dwa Kościoły syryjskie tej tradycji: katolicki i ortodoksyjny.

W 1829 r. Państwo Osmańskie uznało prawnie Syryjski Kościół Katolicki, a w 1831 r. ustanowiono Aleppo jako główną siedzibę tego Kościoła, choć w 1850 r. przeniesiono ją do Mardin w południowej Turcji ze względu na prześladowania chrześcijan w Aleppo. W 1888 r. wprowadzono w tym Kościele obowiązkowy celibat³².

Podczas I wojny światowej Syryjski Kościół Katolicki doznał znacznych prześladowań, które zahamowały rozwój Syryjskiego Kościoła Katolickiego kosztem Ortodoksyjnego Kościoła Syryjskiego. Jednak kiedy na początku lat 20. XX w. siedziba patriarchatu została przeniesiona do Bejrutu, dokąd uciekło wielu syryjskich chrześcijan przed prześladowaniami, Kościół ten zaczął się rozwijać i tworzyć nowe struktury eklezjalne³³.

Drugi Kościół tej tradycji to Syro-Malankarski Kościół Katolicki, który swoimi korzeniami sięga Syro-Malabarskiego Kościoła Ortodoksyjnego, wywodzącego się z tradycji wschodnio-syryjskiej (chaldejskiej). W wyniku zawarcia unii z Rzymem w 1599 r. Kościół syro-malabarski został poddany silnej latynizacji, co doprowadziło do poszukiwania możliwości powrotu do jedności z Asyryjskim Ko-

³² Obecnie w Katolickim Kościele Syryjskim są żonaci prezbiterzy i diakoni.

³³ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 145–146; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 183–184.

ściołem Wschodu. Ponieważ te próby się nie powiodły, nawiązano jedność z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym, który nakazał tym chrześcijanom przyjąć teologię i liturgię zachodnio-syryjską. W ten sposób powstał właśnie Syro-Malankarski Kościół Ortodoksyjny, który porzucił swoją rodzimą teologię i liturgię wschodnio-syryjską (dotychczasowi „nestorianie” stali się „monofizytami”)³⁴.

W XVIII w. podejmowane były pojedyncze próby kontaktu z Rzymem przez Syro-Malankarski Kościół Ortodoksyjny, ale ze względu na podziały w samym tym Kościele, skutkujące istnieniem kilku zwalczających się struktur eklezjalnych, nie przyniosły one znaczących rezultatów. W XIX w. i na początku XX część chrześcijan malankarskich widziała w unii z Rzymem remedium na usunięcie wewnętrznych podziałów i szansę wdrożenia konkretnych reform w celu ożywienia i rozwoju tego Kościoła. Jednak dopiero w 1926 r. pięciu biskupów będących w opozycji do patriarchy Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego desygnowała jednego spośród siebie, Mar Iwaniosa (1882–1953), do podjęcia negocjacji ze Stolicą Apostolską. Biskupi malankarscy postawili dwa zasadnicze warunki: aby została zachowana liturgia zachodnio-syryjska, a biskupi pozostali na swoich stolicach. Rzym zgodził się na te warunki, ale postawił też swoje: wszyscy biskupi mają złożyć wyznanie wiary oraz poddać się weryfikacji ważności ich chrztu i święceń. Na te warunki przystało dwóch biskupów, Mar Iwanios i Mar Teofilos (1891–1956), wraz z jednym prezbiterem, diakonem i świeckim. Ich przyjęcie do Kościoła katolickiego miało miejsce 20 września 1930 r. Niedługo potem do jedności z Rzymem przystąpiły dwa zgromadzenia zakonne (męskie i żeńskie). Ponadto w latach 30. XX w. do Syro-Malankarskiego Kościoła Katolickiego przeszło dwóch biskupów Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego.

³⁴ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 124–125; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 39.

W kolejnych latach Syro-Malankarski Kościół Katolicki bardzo dynamicznie się rozwijał³⁵.

1.3.2. Kościoły tradycji aleksandryjskiej

W Koptyjskim Kościele Ortodoksyjnym pierwsze zainteresowanie unią z Rzymem można zaobserwować dopiero w II połowie XIII w., ale nie przyniosło ono żadnego miarodajnego rezultatu. Dopiero delegacja wysłana przez papieża koptyjskiego Jana XI (1427–1452) na Sobór Florencki przyjęła bullę unijną *Cantate Domino* podpisaną przez papieża Eugeniusza IV (1431–1447) w 1442 r.³⁶. Jednak ten akt nie miał poparcia w samym Egipcie, dlatego nigdy nie wszedł w życie. Ponowna próba unii z podobnym skutkiem miała miejsce w 1597 r., którą formalnie zawarli papież Klemens VIII (1592–1605) i papież koptyjski Gabriel VIII (1587–1603). Rokowania prowadzone przez obie strony w XII w. również nie doprowadziły do zawarcia unii, choć już w tym czasie wśród Koptów zaczęli działać katoliccy misjonarze, zwłaszcza franciszkanie, kapucyni i jezuici.

W 1739 r. koptyjski biskup Jerozolimy Atanazy (1725–1766), rezydujący w Kairze jako wikariusz generalny papieża koptyjskiego, złożył w Rzymie katolickie wyznanie wiary, a papież Benedykt XIV w 1741 r. mianował go wikariuszem apostolskim dla Koptów-unitów w liczbie ok. 2000 wiernych. Jednak gdy w 1744 r. Atanazy powrócił do Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, administratorem apostolskim dla tej grupy wiernych został ks. Justo Maragi (1744–1748). Po jego śmierci urząd ten zachował się. W 1761 r. papież Klemens XIII (1758–1769) erygował wikariat apostolski, na czele którego stanął abp Antoni Fulaifil. Odtąd na czele katolickich Koptów staje wikariusz apostolski.

³⁵ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 147; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 185.

³⁶ Sobór Florencki, Bulla unii z Koptami *Cantate Domino* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 571–619.

W 1824 r. Stolica Apostolska po raz pierwszy erygowała patriarchat, błędnie mniemając, że taka była intencja wicekróla osmańskiego Muhammada Aliego (1805–1848). Dopiero pięć lat później władze osmańskie pozwoliły katolickim Koptom na budowę własnych świątyń. Ponowne erygowanie patriarchatu w Aleksandrii (z siedzibą w Kairze) powiodło się dopiero w 1895 r. za pontyfikatu Leona XIII (1878–1903), głównie dzięki temu, że od 1882 r. Egipt znajdował się pod panowaniem brytyjskim. W tym też czasie zostały utworzone diecezje: Teby z siedzibą w Sohadz i Hermanopolis z siedzibą w Minja.

Pierwszy patriarcha koptyjski został wybrany na Synodzie Koptyjskiego Kościoła Katolickiego w 1898 r. Został nim Cyryl II Makarios (1898–1908). Synod ten wprowadził do tego Kościoła wiele zwyczajów łacińskich. Ze względu na sporą opozycję, z którą musiał zmagać się patriarcha, zrezygnował on z urzędu w 1908 r. Odtąd stolica patriarcha wakowała aż do 1947 r., kiedy kolejnym patriarchą został Marek II Chuzam (1947–1958)³⁷.

Drugi przedstawiciel tradycji aleksandryjskiej to Etiopski Kościół Katolicki, który wywodzi się z Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, będącego duchową córką Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego³⁸. Pierwsi misjonarze katoliccy przybyli do Etiopii w XIV w. W 1439 r. papież Eugeniusz IV wysłał zaproszenie do cesarza Zary Jaykoba Konstantyna (1434–1468), aby skłonić go do zawarcia unii z Rzymem. Zachęty te nie spowodowały jednak żadnych działań w tym kierunku.

W XVI w. do Etiopii przybyli Portugalczycy, aby wesprzeć militarne mieszkańców przed islamskimi najeźdźcami. W 1517 r. za pośrednictwem Portugalii papież Leon X (1513–1521) mianował Franciszka Alvareza (†1541) swoim przedstawicielem na dworze cesarza Lybne Dyngyla (1508–1540). W trakcie sześcioletniego pobytu na dworze cesarskim Alvarez prowadził zagorzałe dysputy teologiczne, zapoznając

³⁷ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 151; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 179–180.

³⁸ J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytny Kościół wschodnie*, s. 130.

Etiopczyków z katolicką chrystologią. Za czasów cesarza Klaudiusza (1540–1559) do unii zaczęli nakłaniać Etiopczyków jezuici. Jednak te namowy nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. Z biegiem czasu przychyłność władców wobec katolickich misjonarzy wzrastała.

Dzięki wysiłkom jezuita o. Pedro Paeza (1564–1622) w 1622 r. cesarz Susnyjos I (1607–1632) przyjął katolicyzm, który w tymże roku został ogłoszony religią państwową. Po śmierci o. Paeza istotną rolę zaczął odgrywać inny jezuita, o. Alfonso Mendez (1579–1659), którego w 1623 r., niedługo przed swoją śmiercią, papież Grzegorz XV (1554–1623) mianował patriarchą Etiopii. W 1626 r. Mendez przybył do Etiopii i wtedy oficjalnie została ogłoszona unia. Nowy patriarcha siłą wprowadzał zwyczaje łacińskie do liturgii i dyscypliny kościelnej, zakazując praktykowania rodzimych tradycji. W celu wdrażania nowych zwyczajów nakazywał używać przemocy, co doprowadziło do wszczęcia krwawej wojny domowej. Po śmierci Susnyjosa jego syn i następca Fasiledes (1632–1667) przywrócił tradycyjną wiarę Etiopczyków. W 1636 r. Mendez został wygnany, część misjonarzy została zabita, a sama unia z Rzymem po dziesięciu latach istnienia została zerwana. Odtąd też na 200 lat Etiopia właściwie pozostała zamknięta dla misjonarzy katolickich.

W 1838 r. katolicka misja etiopska wznowiła działalność, kiedy lazarysta Giuseppe Sapeto (1811–1895) osiadł w Adua, niedaleko Erytrei. Pomimo tego, że społeczeństwo etiopskie nadal było wrogo nastawione do katolickich misjonarzy, o. Sapeto potrafił sobie zjednać miejscową ludność. Rok później została utworzona prefektura apostolska, na czele której stanął bł. Justyn de Jacobis (1800–1860), który w 1847 r. został biskupem. Ta działalność misyjna wydała największy owoc w Erytrei.

W 1846 r. zostały erygowane dwa wikariaty apostolskie: wikariat Abisynii zarządzany przez lazarystów i wikariat Galla w południowej Etiopii zarządzany przez włoskich kapucynów. Z biegiem czasu przybywało coraz więcej rodzimych powołań. Etiopski Kościół Katolicki

mógł prowadzić w sposób nieskrępowany działalność misyjną, w dużej mierze dlatego, że od 1889 r. Erytrea znajdowała się pod kontrolą włoską, a Etiopia w latach 1935–1941 znajdowała się pod włoską okupacją.

Pierwszym biskupem Etiopczykiem w tym Kościele został w 1930 r. Kidane-Mariam Kassa (1886–1951). Pius XII (1939–1958) erygował w 1951 r. dwa egzarchaty apostolskie³⁹, odpowiednio dla Etiopii i Erytrei, powierzając ich zwierzchnictwo miejscowemu duchowieństwu. Natomiast Jan XXIII (1958–1963) w 1961 r. utworzył metropolię z siedzibą w Addis Abebie wraz z diecezjami ze stolicami biskupimi w Asmarze i Adigrat⁴⁰.

1.3.3. Ormiański Kościół Katolicki

W XII w. krzyżowcy nawiązali kontakty z Ormiańskim Kościołem Apostolskim na terytorium Ormiańskiego Królestwa Cylicji, przez które przechodzili zmierzając do Ziemi Świętej. W wyniku tych kontaktów w 1198 r. Ormianie zamieszkujący to królestwo zawarli unię z Rzymem, której nie przyjęli Ormianie spoza Cylicji. Unia ta przetrwała aż do 1375 r., kiedy Ormiańskie Królestwo Cylicji zostało podbite przez Tatarów. W tym okresie wiele elementów liturgii Kościoła łacińskiego zostało wprowadzonych do liturgii ormiańskiej.

Kolejna unia została ogłoszona na Soborze Florenckim w 1439 r. bullą papieża Eugeniusza IV *Exultate Deo*⁴¹. Unia ta okazała się krótkotrwała. Jednak sama bulla soborowa pozostała podstawą doktrynalną dla Ormiańskiego Kościoła Katolickiego utworzonego w 1742 r. Do długotrwałej unii doszło na terytorium Rzeczypospolitej, na terenie której od XIV w. istniało biskupstwo ormiańskie. Sama unia została

³⁹ Egzarchat apostolski to w Kościele łacińskim odpowiednik administratury apostolskiej erygowanej na stałe.

⁴⁰ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 152–153; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 181–182.

⁴¹ Sobór Florencki, Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 492–543.

proklamowana w 1635 r. Najpierw ormiański arcybiskup lwowski Mikołaj Torosowicz (biskup w latach 1627–1681) w 1630 r. złożył wyznanie wiary w kościele karmelitów we Lwowie, a pięć lat później złożył je przed papieżem Urbanem VIII (1623–1644) w Rzymie. Sama recepcja unii okazała się być długim procesem, a do jej umocnienia przyczynili się jezuici i teatyni. Ormiańskie arcybiskupstwo lwowskie podlegało bezpośrednio Stolicy Apostolskiej i istniało ono aż do 1944 r., kiedy Lwów znalazł się w granicach ZSRR. Po II wojnie światowej część wiernych wyemigrowała do Gdańska, Gliwic i Krakowa.

Na podobieństwo unii Ormian lwowskich ogłoszono unię w Siedmiogrodzie w XVII w. Jednak oddzielny ordynariat dla Ormian erygowano dopiero w 1930 r.⁴²

W 1720 r. nowo wybrany katolikos Cylicji Abraham Ardziwian (1679–1749) opowiedział się za odnowieniem unii z Rzymem, która wygasła wraz z upadkiem Ormiańskiego Królestwa Cylicji w 1375 r. W 1742 r. Benedykt XIV zatwierdził patriarchę na urzędzie. Pierwotnie siedzibą patriarchy Cylicji był Kraim, a potem Bzommar w Libanie. Jurysdykcja tego patriarchy obejmowała południowe prowincje Imperium Osmańskiego. W 1867 r. Pius IX (1846–1878) przeniósł siedzibę katolickiego patriarchy ormiańskiego do Konstantynopola, ponieważ w 1829 r. władze osmańskie zorganizowały wspólnotę katolickich Ormian jako odrębny millet. W ten sposób ten patriarcha był już nie tylko przywódcą duchowym, ale stał się również przywódcą świeckim. Z tego powodu zamieszkiwanie w stolicy Imperium Osmańskiego ułatwiała patriarchsze kontakty z władzami państwowymi.

Ormiańscy katolicy doświadczyli okrutnych prześladowań ze strony Państwa Osmańskiego już w XIX w., jak też podczas I wojny światowej, podczas której dokonano eksterminacji do 100 tysięcy katolickich Ormian, w tym 7 biskupów, 130 księży i 47 zakonnic. Ze względu na radykalne zmniejszenie się populacji Ormian w Turcji

⁴² *Ordinariate of Romania (Armenian)*, <http://www.catholic-hierarchy.org/dioocese/droar.html> (dostęp: 14.02.2025).

Synod Ormiańskiego Kościoła Katolickiego, który odbył się w Rzymie w 1928 r., zdecydował o przeniesieniu siedziby patriarchatu do Bejrutu (Liban).

W 1828 r. obszary historycznej Armenii znalazły się w granicach Rosji, dlatego Pius IX erygował w 1850 r. diecezję Artvin dla ormiańskich katolików w Rosji. Jednak antykatolicka polityka caratu doprowadziła pod koniec XIX w. do faktycznej likwidacji tej diecezji⁴³.

1.4. KOŚCIOŁY KATOLICKIE WYWODZĄCE SIĘ Z KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Kościół prawosławny wywodzi się z tradycji bizantyjskiej. Przyjął on uchwały Soboru Chalcedońskiego (451) oraz kolejnych soborów powszechnych: Konstantynopolitańskiego II (553), Konstantynopolitańskiego III (680–681) oraz Nicejskiego II (787). W ten sposób prawosławie przyjęło nauczanie siedmiu pierwszych soborów ekumenicznych, zachowując przy tym wierność władcom bizantyjskim, w przeciwieństwie do tych chrześcijan, którzy poszczególne sobory odrzucali.

Chrześcijanie bizantyjscy zostali nazwani melchitami. To słowo wywodzi się z języków syryjskiego i arabskiego, tłumaczy się jako „król”. Pierwotnie oznaczało tych chrześcijan, którzy przyjęli chrystologię Soboru Chalcedońskiego, potwierdzoną przez cesarza bizantyjskiego Marcjana (450–457). Z biegiem czasu Kościoły tradycji bizantyjskiej zaczęto także nazywać Kościołami cesarskimi, co właściwie jest synonimem pojęcia „Kościoły melchickie”. Najważniejszą stolicą biskupią dla tradycji bizantyjskiej pozostawał niezmiennie Konstantynopol, a następne stolice w precedencji to: Aleksandria, Antiochia i Jerozolima⁴⁴.

⁴³ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 154–155; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 175–177.

⁴⁴ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 188; K. Ware, *Kościół prawosławny*, W. Misijuk (tłum.), Orthdruk, Białystok 2002, s. 24–50.

Już w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa dochodziło do konfliktów między Kościołem bizantyjskim a Rzymem, w wyniku których jedność eklezjalna była zrywana, a następnie przywracana⁴⁵. Natomiast rok 1054, który inicjuje wielką schizmę, nie oznaczał od razu definitywnego zerwania jedności między bizantyjskim Wschodem i łacińskim Zachodem, choćby z tego powodu, że sam konflikt między legatem papieskim kardynałem Humbertem z Silva Candida (†1061) a patriarchą Konstantynopola Michałem Cerulariuszem (1043–1058) miał charakter lokalny i dotyczył przede wszystkim Kościoła rzymskiego i Kościoła konstantynopolitańskiego⁴⁶.

Za przykład może posłużyć Ruś, na terenie której jedność eklezjalna między Wschodem i Zachodem utrzymywała się aż do końca XII w., kiedy to pod wpływem duchownych przybywających z Konstantynopola zaczęła wzrastać świadomość zaistniałej schizmy między Kościołem bizantyjskim i łacińskim. Natomiast ze strony Kościoła rzymskiego na brak jedności z Kościołem ruskim wskazuje dopiero list apostolski papieża Innocentego III (1198–1216) *Licet hactenus* (1207). Papież pisze w nim, że przyśle na Ruś swojego legata w celu przywrócenia jedności z Rzymem⁴⁷.

⁴⁵ M. Blaza, *Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?* „Przegląd Powszechny” 2000, nr 950, z. 10, s. 44–56. Chodzi tu m.in. o schizmę akacjańską (484–519), spory dotyczące herezji monoteletyzmu i ikonoklazmu oraz o schizmę focjańską.

⁴⁶ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1987, s. 45–51; F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, PAX, Warszawa 1985, s. 90–110; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 276–278; M. Blaza, *Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?* s. 56–57.

⁴⁷ *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, A.G. Welykyj (ed.), t. 1, PP. Basiliani, Romae 1954, nr 3, s. 11–12; Innocenty III, *Ut legatum apostolicae sedis honorifice pertractent* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, Wydawnictwo J.-P. Migne’a, Paris 1855, X, 138, kol. 1232D–1234B; B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku* [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 135; M. Blaza, *Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?*, s. 58–59.

W drugim tysiącleciu podjęto wiele inicjatyw w celu przywrócenia jedności Kościoła prawosławnego z Rzymem. Najpierw starano się ją odnowić na soborach powszechnych, zwołanych przez papieża, aby na takim zgromadzeniu unię mógł zawrzeć cały Kościół prawosławny. Jednak te wysiłki nie powiodły się. Z kolei od XVI w., już po wybuchu Reformacji, poszczególne Kościoły lokalne zawierały unie kościelne z Kościołem rzymskokatolickim. Pierwszą spośród nich była unia brzeska (1596), której spadkobiercy stanowią obecnie najliczniejszą wspólnotę wśród wszystkich katolickich Kościołów wschodnich. Kolejne unie były zawierane w XVII i XVIII w. Wreszcie niektóre Kościoły tej tradycji powstały później z powodu zmian geopolitycznych i potrzeb duszpasterskich.

Poniższy zarys historyczny katolickich Kościołów tradycji bizantyjskiej będzie miał charakter syntetyczny ze względu na to, że Kościoły te stanowiły i nadal stanowią największą wspólnotę katolickich Kościołów wschodnich. Obecnie katolicy bizantyjscy stanowią razem około 42% populacji wszystkich katolickich Kościołów wschodnich⁴⁸. Jednak nowe struktury kościelne, które powstały dla katolików tradycji bizantyjskiej już po ogłoszeniu dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, nie będą tutaj przedmiotem naszych zainteresowań.

1.4.1. Sobory unijne

Powszechnie przyjmuje się, że pierwsze próby przywrócenia unii z Grekami po wielkiej schizmie miały miejsce na tzw. soborach unijnych: II Soborze Lyońskim (1274) i Soborze Florenckim. Jednak w rzeczywistości już papież Innocenty III, zwołując IV Sobór Laterański (1215), miał zamiar zająć się na nim przywróceniem unii

⁴⁸ Według danych z 2017 r. wszystkich wiernych katolickich Kościołów wschodnich było 17 799 131, z czego 7 556 240 to członkowie katolickich Kościołów tradycji bizantyjskiej. Dane za: *Eastern Catholic Churches Statistics*, R.G. Robertson (oprac.), <https://cnewa.org/eastern-christian-churches/eastern-catholic-churches-statistics/> (dostęp: 15.02.2025).

kościelnej ze Wschodem. Zresztą w Konstantynopolu byli także duchowni, którzy jeszcze przed zwołaniem tego soboru prosili papieża o utworzenie unickiego Kościoła greckiego, któremu przewodziłby patriarcha niezależny od Kościoła łacińskiego i dbający o zachowanie wschodniej tradycji⁴⁹. Ta prośba była z pewnością próbą ratowania tradycji bizantyjskiej na terytorium istniejącego wówczas Cesarstwa Łacińskiego, które powstało w wyniku haniebnego zdobycia i spłądowania Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r.

Obrady i postanowienia soboru nie sprzyjały jednak zawarciu jakiegokolwiek porozumienia z Grekami. Łacińską dominację odczuwało się na każdym kroku. Na sobór przybyło dwóch patriarchów łacińskich z Konstantynopola i Antiochii. Inni duchowni, którzy uczestniczyli w tym soborze, pochodzili z Zachodu. Wyjątek stanowiła delegacja greckiego patriarchy aleksandryjskiego Mikołaja I (1210–1243), którego reprezentował diakon German. Przybyła ona na wyraźne zaproszenie papieża, który w liście apostolskim *Ex litteris quas* (1213) zaprosił patriarchę na sobór do Rzymu⁵⁰. Grecy patriarchowie aleksandryjscy współpracowali bowiem z krzyżowcami, a na prośbę patriarchy Mikołaja papież poczynił nawet pewne znaczące kroki, aby zapobiec prześladowaniom chrześcijan w Egipcie przez Turków seldżuckich⁵¹.

W wyznaniu wiary tego soboru podkreślono, że Duch Święty w równym stopniu (*pariter*) pochodzi od Ojca i Syna (*Filioque*)⁵². W rozdziale pt. *O zuchwałości Greków wobec łacinników* uczestnicy soboru zabronili duchownym greckim pod karą ekskomuniki obmy-

⁴⁹ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 57.

⁵⁰ Innocenty III, *Patriarchae Alexandrino. Consolatur eum et invitat ad concilium* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 216, Wydawnictwo J.-P. Migne'a, Paris 1855, XII, 34, kol. 828B–830A.

⁵¹ B. Kumor, *Problem jedności Kościoła...*, s. 127–128.

⁵² Sobór Laterański IV, *O wierze katolickiej* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 220–221.

wania ołtarzy po odprawieniu Mszy łacińskiej oraz udzielania ponownego chrztu dzieciom ochrzczonych przez łacińskich duchownych⁵³. W kolejnym rozdziale sobór potwierdza starożytną precedencję patriarchów wschodnich: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Jednak nakazał, aby nowo ustanowieni patriarchowie prosili papieża o paliusz i aby składali przysięgę wierności Stolicy Apostolskiej. Dopiero potem będą mogli sami nakładać paliusze metropolitom zależnym od nich⁵⁴.

W rozdziale *O różnych obrządkach w tej samej wierze* zabroniono, aby na jednym terytorium był więcej niż jeden biskup. Dla innego obrządku ma być mianowany przez biskupa odpowiedni wikariusz, tej samej narodowości co wierni, dla których jest on ustanawiany. Z kontekstu i ducha tego zarządzenia wynika, że biskup z zasady winien być łacinnikiem⁵⁵. Natomiast w rozdziale *O karaniu niepowściągliwości kleru* zapisano, że „ci, którzy zgodnie ze zwyczajem przyjętym w ich stronach, nie zrezygnowali z pożycia małżeńskiego, jeśli upadną [w tym względzie], poniosą cięższą karę, ponieważ mogą korzystać z legalnego małżeństwa”⁵⁶. Ten zakaz może być odczytany jako wprowadzanie celibatu w Kościele bizantyjskim. Tymczasem jeszcze na początku XIII w. w niektórych regionach w Kościele łacińskim byli żonaci duchowni, mimo tego, że wcześniejsze przepisy tego zabraniały⁵⁷.

Na Soborze Laterańskim IV domagano się właściwie, aby Grecy całkowicie podporządkowali się zwyczajom panującym w Cesarstwie

⁵³ Sobór Laterański IV, *O zuchwałości Greków wobec Łacinników* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 234–237.

⁵⁴ Sobór Laterański IV, *O godności patriarchów* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 236–237.

⁵⁵ Sobór Laterański IV, *O różnych obrządkach w tej samej wierze* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 244–245; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 58.

⁵⁶ Sobór Laterański IV, *O karaniu niepowściągliwości kleru* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 252–253.

⁵⁷ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 58; Sobór Laterański IV, *O karaniu niepowściągliwości kleru* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 252.

Łacińskim, w tym łacińskiemu patriarchacie Konstantynopola. W reakcji na to Grecy tym bardziej widzieli ratunek w patriarchacie greckim, którego nową siedzibą stała się Nicea⁵⁸. Ponadto w 1219 r. następca Innocentego III, papież Honoriusz III (1216–1227), pomimo tego, że delegacja greckiego patriarchy Aleksandrii wzięła udział w Soborze Laterańskim IV, mianował Atanazego z Clermontu łacińskim patriarchą Aleksandrii. Tym samym Rzym przestał uznawać legalność linii patriarchów greckich tej stolicy biskupiej. Powody tej decyzji nie są znane⁵⁹. W każdym razie odtąd Rzym utracił jedność eklezjalną z ostatnim patriarchatem tradycji bizantyjskiej.

Pierwszym soborem, który bezpośrednio miał na celu ustanowienie unii między Rzymem a Konstantynopolem, był II Sobór Lyonński (1274). Z inicjatywą wyszedł cesarz bizantyjski Michał VIII Paleolog (1259–1282), jednak z przyczyn przede wszystkim politycznych. Istnieniu Cesarstwa Bizantyjskiego zagrażali bowiem w pierwszym rzędzie Turcy seldżuccy oraz Karol I Andegaweński (†1285), a także Mongołowie, Węgrzy i Bułgarzy. Cesarz Michał liczył więc na pomoc wojskową z Zachodu i dlatego wysłał do papieża Grzegorza X (†1276) swoich posłów z propozycją całkowitego poddania Kościoła bizantyjskiego Kościołowi rzymskiemu. To właśnie poselstwo miało decydu-

⁵⁸ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 58. Po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców (1204) zostało przez nich utworzone Cesarstwo Łacińskie. Natomiast Grecy utworzyli kilka państw na terytorium dotychczasowego cesarstwa Bizantyjskiego. Jednym spośród nich było Cesarstwo Nicejskie. Jego pierwszym cesarzem był Teodor I Laskarys (1204–1222). Od czasu, kiedy cesarz Teodor mianował Michała IV Autorejana (1206–1212) na patriarchę, siedziba dotychczasowych patriarchów Konstantynopola została przeniesiona do Nicei. Taki stan rzeczy utrzymywał się aż do zajęcia Konstantynopola przez wojska Cesarstwa Nicejskiego w 1261 r., w wyniku czego upadło Cesarstwo Łacińskie. Zob. V. Grumel, *Traité d'études byzantines*, t. 1, *La chronologie*, Presses universitaires de France, Paris 1958, s. 436; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, s. 341–342.

⁵⁹ B. Kumor, *Problem jedności Kościoła...*, s. 128; M. Blaza, *Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?*, s. 60.

jący wpływ na zwołanie soboru powszechnego do Lyonu, miasta wolnego od wpływów wrogiego Bizancjum Karola I Andegaweńskiego⁶⁰.

Na Soborze Lyonńskim II odczytano *Wyznanie wiary* Michała Paleologa, które wcześniej (w 1267 r.) zostało już zaaprobowane przez papieża Klemensa IV (1265–1268). Zawierało ono zachodnią naukę o *Filioque*, o czyściu, o prymacie Kościoła rzymskiego oraz scholastyczną naukę o siedmiu sakramentach. W tym *Wyznaniu wiary* została potwierdzona łacińska praktyka udzielania sakramentu bierzmo-
wania przez biskupa poprzez nałożenie rąk i namaszczenie krzyżmem. Uznana została ważność chrztu łacinników oraz potwierdzona ważność Eucharystii sprawowanej na chlebie praśnym, przy jednoczesnym niekwestionowaniu używania chleba kwaszonego w Kościele bizantyjskim⁶¹. Po zawarciu unii Grzegorz X zaintonował *Te Deum*, w którym dwukrotnie powtórzono słowo *Filioque*⁶².

Unia zawarta na tym soborze nie przyjęła się na Wschodzie. Definitywnie została zerwana za pontyfikatu papieża Marcina IV (1281–1285), który ekskomunikował cesarza Michała za to, że Grecy nie mieli zamiaru jej przyjąć. W końcu sam cesarz zerwał tę unię. Mimo to został ekskomunikowany także przez Kościół grecki, a po śmierci został pozbawiony pogrzebu chrześcijańskiego. Następca Michała VIII, Andronik II Paleolog (1282–1328) oficjalnie zerwał unię⁶³.

Unia lyońska nie miała szans na powodzenie, ponieważ zawarto ją przede wszystkim z motywów politycznych, pośpiesznie, a w samych dokumentach obecna była głównie myśl teologii zachodniej, przedkładana delegacji greckiej jedynie do aprobaty, a nie do dyskusji. Jednak po II Soborze Lyonńskim (1274) teologia bizantyjska zaczęła

⁶⁰ J. Dyl, *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1997, s. 58–59.

⁶¹ II Sobór Lyonński, *Wyznanie wiary cesarza Michała Paleologa* [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, nr. 253–256, s. 151–154.

⁶² J. Dyl, *Sobory powszechne...*, s. 61.

⁶³ J. Dyl, *Sobory powszechne...*, s. 66; K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 71.

czepać z myśli teologii scholastycznej, co można na przykład zauważyć w nauce prawosławnej dotyczącej sakramentów⁶⁴.

Na Soborze Florenckim (1438–1439) po raz kolejny starano się doprowadzić do zawarcia unii Kościoła greckiego z Rzymem. Jednak na tym soborze doszło do konfrontacji pomiędzy dwoma metodami teologicznymi: biblijno-patrystyczną reprezentowaną przez bizantyjski Wschód i scholastyczno-dialektyczną reprezentowaną przez łaciński Zachód. Obrady rozpoczęły się w Ferrarze w 1438 r., a w następnym roku Eugeniusz IV przeniósł je do Florencji⁶⁵. Obie strony podjęły dialog nad kwestią *Filioque*, która nie została jednak wystarczająco zgłębiona. Podjęto także kwestię prymatu papieskiego oraz czyśćca. Uznano wzajemnie ważność chrztu, choć niektórzy przedstawiciele delegacji greckiej mieli wątpliwości odnośnie do ważności tego sakramentu udzielanego przez łacinników⁶⁶.

Odnosnie do Eucharystii poruszono kwestię chleba używanego podczas celebracji tego sakramentu. Ostatecznie potwierdzono prawomocność używania chleba przaśnego na Zachodzie i chleba kwaszonego na Wschodzie, choć niektórzy łacinnicy uważali, iż Grecy powinni odrzucić praktykę celebrowania Eucharystii na chlebie kwaszonym. Przedmiotem debat stała się również kwestia epiklezy eucharystycznej, ponieważ niektórzy łacinnicy oskarżali Greków o zamierzone umiejscowienie tej modlitwy po słowach ustanowienia w modlitwie eucharystycznej (anaforze), a z punktu widzenia teologii

⁶⁴ W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Verbinum, Warszawa 1993, s. 22; M. Błaza, *Jak wierzyć? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, WAM, Kraków 2005, s. 83–84; M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach* [w:] *Dogmatyka*, t. 5, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, s. 228.

⁶⁵ Eugeniusz IV, *Dekret o przeniesieniu soboru z Ferrary do Florencji* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 454–457.

⁶⁶ M. Arranz, *Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence* [w:] G. Alberigo, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*, Leuven University Press, Leuven 1991, s. 411–412, 425.

łacińskiej to właśnie słowa ustanowienia posiadały moc konsekracji (*verba substantialia*) w celebracji eucharystycznej⁶⁷.

Końcowy dokument unijny, zredagowany w formie bulli papieskiej, został uroczystie podpisany w niedzielę 5 lipca 1439 r. przez stronę łacińską na czele z papieżem oraz przez niemal całą delegację grecką. Odmówił złożenia podpisu jedynie Marek Eugenik, metropolita Efezu (†1457). Nazajutrz, 6 lipca, bulla rozpoczynająca się od słów „Niech się cieszą niebios” (*Laetentur caeli*) została odczytana w katedrze florenckiej⁶⁸.

Pomimo tych uzgodnień do prawdziwego zjednoczenia i pojednania obydwu Kościołów nie doszło. Najdobitniej świadczy o tym fakt, że w samym dniu proklamacji unii, podczas Mszy odprawianej przez papieża, żaden Grek nie przystąpił do Komunii św. Z kolei sami Grecy już po zawarciu unii w ogóle zrezygnowali ze sprawowania Eucharystii według swego obrządku. Dlatego dokonując oceny unii zawartej na Soborze Florenckim między Kościołem katolickim i prawosławnym, Wacław Hryniewicz OMI napisał, że „Sobór Florencki zakończył się więc zgoda nieeucharystycznie, bez wspólnej Komunii w jednym Ciele i Krwi Pańskiej”⁶⁹.

Grecy niebawem opuścili Florencję, mimo tego, że papież zalecił, aby od razu po podpisaniu unii, jeszcze w czasie trwania soboru⁷⁰, Grecy wybrali nowego patriarchę Konstantynopola⁷¹. Same obrady tego

⁶⁷ M. Arranz, *Circonstances et conséquences liturgiques...*, s. 409–411, 423; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, s. 301–303; J. Dyl, *Sobory powszechne...*, s. 103; M. Błaza, *Kościół w stanie epiklezy*, WAM, Kraków 2018, s. 333–337; M. Błaza, *Jak wierzyć?*, s. 84–85.

⁶⁸ J. Dyl, *Sobory powszechne...*, s. 106. Treść tej bulli: Sobór Florencki, Bulla unii z Grekami papieża Eugeniusza IV *Laetentur caeli* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 458–477.

⁶⁹ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, s. 298.

⁷⁰ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, s. 297; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 78; M. Arranz, *Circonstances et conséquences liturgiques...*, s. 414–418.

⁷¹ Patriarcha Konstantynopola Józef II zmarł 10 czerwca 1439 r. w czasie trwania Soboru Florenckiego.

soboru również były nacechowane pośpiechem ze względu na ciągłe niebezpieczeństwo grożące Konstantynopolowi ze strony Turków.

Jednak unia zawarta na Soborze Florenckim nie okazała się być długotrwałą. Najpierw odrzucił ją synod Kościoła moskiewskiego (1441), a w 1443 r. synod Kościoła jerozolimskiego, w którym wzięli także udział patriarchowie Aleksandrii i Antiochii. Wreszcie po zdobyciu Konstantynopola przez Turków (1453), nowy patriarcha Genadios Scholarios, który na Soborze Florenckim jako teolog podpisał dekret unijny, w 1484 r. decyzją podjętą wraz ze swoim synodem unię tę zerwał⁷².

Najdłużej unia florencka utrzymała się na Rusi wchodzącej w skład Wielkiego Księstwa Litewskiego. Prawosławny metropolita kijowski Izidor (†1463), sam będący z pochodzenia Grekiem, brał udział w obradach Soboru Florenckiego i podpisał akt unijny z Rzymem. Był to najwyższy przedstawiciel Kościoła ruskiego na tymże soborze. Po zawarciu unii przybył na Ruś w celu jej ogłoszenia. Gdy chciał to uczynić w Moskwie, został deponowany przez episkopat ruski. Na Litwie unia również nie zyskała większego poparcia duchowieństwa ani wiernych⁷³.

Przebywający od 1450 roku na uchodźstwie unicki patriarcha Konstantynopola Grzegorz III Mammas (†1459) wyświęcił w 1458 r. w Rzymie Grzegorza II Bułgara (†1473) na metropolitę kijowskiego, litewskiego i całej Rusi⁷⁴. W 1467 r. Grzegorz, nie zrywając unii z Rzymem, podporządkował się prawosławnemu patriarche Konstan-

⁷² W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu* [w:] A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, PAX, Warszawa 1983, s. 32; M. Błaza, *Kościół w stanie epiklezy*, s. 338–339.

⁷³ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2003, s. 178–179; M. Błaza, *Kościół w stanie epiklezy*, s. 329.

⁷⁴ Unicki patriarcha wyświęcił nowego metropolitę kijowskiego w reakcji na to, że episkopat ruski, który nie przyjął unii florenckiej, zebrał się w Moskwie w 1448 roku i wybrał Jonasza na metropolitę Kijowa i całej Rusi. Biskupi ruscy o zgodę na ten wybór nie poprosili patriarchy Konstantynopola, ponieważ ten był w unii z Rzymem.

tynopola Dionizemu I (†1492), który formalnie uznał Grzegorza Bułgara metropolitą kijowskim i całej Rusi⁷⁵. Jednak wraz ze śmiercią Grzegorza unia z Rzymem wygasła. W ten sposób definitywnie zakończyły się próby przywrócenia jedności na soborach unijnych⁷⁶.

1.4.2. Unia brzeska (1596) i Kościoły z niej się wywodzące

Unia brzeska zainicjowała w historii Kościoła nowy sposób przywracania jedności kościelnej z Rzymem. Miejszem zawarcia unii nie będzie już sobór powszechny, który miał gwarantować jej skuteczność na całym świecie. Odtąd unie będą miały charakter lokalny, co okazało się przynieść znacznie trwalsze efekty w postaci utworzenia się szeregu lokalnych Kościołów katolickich tradycji bizantyjskiej.

Pierwsze kontakty z prawosławiem w Polsce nastąpiły po zajęciu Rusi Czerwonej przez króla Kazimierza Wielkiego (1333–1370). Natomiast po zawarciu unii realnej w Lublinie w 1569 r. przez Polskę i Wielkie Księstwo Litewskie, większa część dzisiejszej Ukrainy znalazła się w Polsce. Na ten czas przypada także apogeum reformacyjnych wpływów w Polsce i na Litwie. Protestantyzm chętnie przyjmowała magnateria. W reakcji na szerzenie się idei Reformacji zaczęła się reforma katolicka i kontrreformacja, w której prym wiedli jezuici, spro-

⁷⁵ Patriarcha Dionizy tym samym chciał wyraźnie zamanifestować, że podważa legalność metropolitów ruskich w Moskwie, którzy samowolnie dokonują elekcji bez jej potwierdzenia przez patriarchę Konstantynopola. B. Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, H. Leskiw, A. Chrin (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008, s. 83–85; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 172; A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie w Państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin-Lwów 2014, s. 94–95.

⁷⁶ Jak to już było wyżej napisane, późniejsze unie zawarte podczas Soboru Florenckiego z Ormianami (*Exultate Deo*), Chaldejczykami (bulla *Benedictus sit Deus*) na Cyprze, Koptami (bulla *Cantate Domino*) oraz Syryjczykami (bulla *Multa et admirabilia*) właściwie w ogóle nie weszły w życie. J. Dyl, *Sobory powszechne...*, s. 106–107.

wadzeni do Polski w 1565 r. przez kardynała Stanisława Hozjusza (1504–1579)⁷⁷.

Jezuici oprócz działalności kontrreformacyjnej podjęli działania na rzecz unii kościelnej między katolikami i prawosławnymi na terytorium Rzeczypospolitej. Najbardziej zagorzałymi propagatorami unii byli jezuici wileńscy na czele z Piotrem Skargą (1536–1612). Jednak samą unię rozumieli oni jako ujednolicenie obrządku i tradycji w sensie latynizacji, w wyniku której prawosławni w Rzeczypospolitej docelowo mieliby zostać wchłonięci przez Kościół rzymski⁷⁸.

W dobie wprowadzanych reform po Soborze Trydenckim (1545–1563) w Kościele katolickim prawosławni w Rzeczypospolitej również widzieli konieczność przeprowadzenia odnowy życia religijnego. Część z nich pragnęła przeprowadzić tę reformę bez przyjmowania unii z Rzymem⁷⁹. Natomiast część chrześcijan prawosławnych zaczęła postrzegać tę unię jako szansę na poprawę sytuacji duchowieństwa i zachowania tradycji bizantyjskiej w kraju, w którym dominował rzymski katolicyzm⁸⁰.

Patriarcha Konstantynopola Jeremiasz II (†1595), któremu podlegała metropolia kijowska, w ramach wizytacji kanonicznej mianował w 1585 r. Cyryla Terleckiego (†1607) egzarchą kijowskim, wprowadzając tym samym zarząd komisaryczny w Kościele prawosławnym na terytorium Rzeczypospolitej. Niedługo po tym wydarzeniu Cyryl staje się jednym z głównych inicjatorów unii z Kościołem rzymskim. Istotnymi powodami takiej decyzji były między innymi radykalne reformy patriarchy Jeremiasza, postrzegane jako nadmierna interwencja

⁷⁷ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 127–131; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 192.

⁷⁸ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 132–134.

⁷⁹ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 177–227.

⁸⁰ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 138–140; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 192.

w wewnętrzne sprawy metropolii kijowskiej, a także lęk przed wzrastającym w siłę patriarchatem moskiewskim⁸¹.

W 1595 r. biskupi Adam Hipacy Pocięj (1541–1613) i Cyryl Terlecki przybyli do Rzymu, gdzie złożyli wyznanie wiary (z *Filioque*) i przyjęli łacińską naukę m.in. o prymacie papieża i czyśćcu. Następnie papież Klemens VIII (1592–1605) ogłosił konstytucję apostolską *Magnus Dominus*⁸², w której potwierdził początek nawiązania unii z Rzymem. Wreszcie unia została potwierdzona na synodach w Brześciu w 1596 r.⁸³.

Wiek XVII był okresem jednocześnie recepcji i odrzucenia unii. Chrześcijanie tradycji bizantyjskiej w państwie polsko-litewskim byli podzieleni na unitów i dyzunitów. W XVIII w. Kościół unicki rozrastał się. Umocnieniu unii i podkreśleniu tożsamości unitów posłużył synod zamojski (1720), który ustalił wiele kwestii liturgicznych i dyscyplinarnych⁸⁴. Z kolei od 1712 r. do połowy XVIII w. unia objęła także prawobrzeżną Ukrainę, czyli tę przynależącą do Rzeczypospolitej. Ten okres można by wręcz nazwać złotym wiekiem Kościoła unickiego w państwie polsko-litewskim⁸⁵.

Jednak po zaborach na ziemiach, które znalazły się pod panowaniem rosyjskim, od samego początku władze państwowe były negatywnie nastawione do unii. Unici stali się wyznaniem zaledwie czasowo tolerowanym, przeznaczonym ostatecznie do likwidacji

⁸¹ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 282–297, 341.

⁸² *Constitutio Clementis VIII de unione Metropolitae Kioviensis eiusque ecclesiae provinciae cum S. Romana Ecclesia „Magnus Dominus”* [w:] *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, A. Welykyj (ed.), PP. Basiliani, Romae 1970, nr 145, s. 217–226. Tłumaczenie polskie: Konstytucja apostolska o unii narodu ruskiego z Kościołem Rzymskim *Magnus Dominus* [w:] T. Żychiewicz, *Józafat Kuncewicz*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 129–145.

⁸³ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 322–325.

⁸⁴ S. Nabywaniec, *Spojrzenie na Synod Zamojski 1720 roku po trzystu latach* [w:] *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, P. Nowakowski (red.), Avalon, Kraków 2020, s. 275–315.

⁸⁵ A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie...*, s. 335–348.

i włączonym w struktury Patriarchatu Moskiewskiego⁸⁶. Pod władzę Rosji po zaborach przeszło około 60% parafii katolickiej metropolii kijowskiej obrządku bizantyjskiego⁸⁷.

Już za czasów Katarzyny II (1762–1796) zaczął się proces przymuszania unitów do przejścia na prawosławie, a duchowni unicy byli usuwani z parafii. Ostatnie placówki unickie na Podolu zlikwidowano w 1840 r.⁸⁸. Stało się tak, ponieważ po kongresie wiedeńskim (1815) władze carskie zaczęły oficjalnie likwidować unię, najpierw na terytorium Rosji, a potem na terytorium Królestwa Polskiego. Działo się to zwłaszcza za panowania Mikołaja I (1825–1855), kiedy to na terytorium Rosji całkowicie zostały zlikwidowane struktury Kościoła unickiego. Likwidacji uniknęła jedynie unicka eparchia chełmska, która znajdowała się wtedy na terytorium Królestwa Polskiego i od 1829 r. podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, czego domagała się władza rosyjska. Jednak po powstaniu styczniowym (1863) w 1875 r. również ta eparchia została zlikwidowana, a sami unicy byli siłą wcielani do prawosławia, co spotkało się z heroicznym oporem, czego przykładem była śmierć podlaskich męczenników z Pratulina. Dopiero na mocy edyktu tolerancyjnego w 1905 r. unicy w celu zachowania jedności z Rzymem otrzymali prawo przechodzenia do Kościoła rzymskokatolickiego⁸⁹.

Inaczej potoczyły się losy unitów pod zaborem austriackim, w którym zaczęto ich nazywać grekokatolikami. Cesarzowa Maria Teresa (1740–1780) i Józef II (1765–1790) zagwarantowali wszystkim wyznaniom równość prawną pod warunkiem lojalności wobec władzy. W latach 1806–1808 została reaktywowana metropolia halicka, a główną siedzibą Kościoła grekokatolickiego został Lwów, chociaż

⁸⁶ A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie...*, s. 397.

⁸⁷ A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie...*, s. 406.

⁸⁸ A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie...*, s. 411–419.

⁸⁹ A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie...*, s. 420–430; J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 137.

samo biskupstwo lwowskie przyjęło unię dopiero w 1700 r.⁹⁰. Wybitną postacią Kościoła greckokatolickiego w XX w. był metropolita lwowski i halicki Andrzej Szeptycki (1900–1944), który przyczynił się do dynamicznego rozwoju tego Kościoła. Po jego śmierci, która miała miejsce już po zajęciu Lwowa przez Armię Czerwoną, w 1946 r. odbył się tzw. pseudosynod lwowski, w wyniku którego Ukraiński Kościół Greckokatolicki został wcielony do Patriarchatu Moskiewskiego. Odtąd Kościół Greckokatolicki na terytorium ZSRR został zdelegalizowany i działał jedynie w podziemiu, doświadczając licznych i okrutnych prześladowań. Ukraiński Kościół Greckokatolicki zostanie zalegalizowany w ZSRR dopiero w 1989 r. Kościół ten po II wojnie światowej rozwijał się jednak w diasporze, zwłaszcza w Kanadzie, USA, Brazylii, Argentynie i Australii. Natomiast następca Andrzeja Szeptyckiego, kardynał Josyf Slipij (1892–1984) w 1945 r. został zesłany na Syberię, gdzie 18 lat spędził w łagrach. W 1963 r. został zmuszony do wyjazdu do Rzymu, w którym mieszkał do końca życia⁹¹.

Po upadku reżimu komunistycznego i rozpadzie ZSRR Ukraiński Kościół Greckokatolicki zaczął odradzać się w Ukrainie i w Polsce⁹², a obecnie także w Europie Zachodniej. W ten sposób Ukraiński Kościół Greckokatolicki obecnie jest największym katolickim Kościołem wschodnim i posiada strukturę arcybiskupstwa większego⁹³.

Inny, znacznie mniejszy katolicki Kościół wschodni, który jest spadkobiercą unii brzeskiej, to Białoruski Kościół Greckokatolic-

⁹⁰ A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie...*, s. 397–398, 428–430; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 192.

⁹¹ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 137–138; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 192–194.

⁹² R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 194–196.

⁹³ Według danych z 2017 r. Ukraiński Kościół Greckokatolicki to 25% wszystkich wiernych katolickich Kościołów wschodnich (4 471 688 wiernych). Dane za: *Eastern Catholic Churches Statistics*, R.G. Roberson (oprac.), <https://cnewa.org/eastern-christian-churches/eastern-catholic-churches-statistics/> (dostęp: 15.02.2025).

ki. Po I wojnie światowej na terenie zachodniej Białorusi i na Wołyniu, wchodzących w skład II Rzeczypospolitej, zaczęła działać misja wschodnia (tzw. neounia), w której znaczny udział mieli jezuici. Chodziło o przywrócenie unii, która została zlikwidowana przez carat w I połowie XIX w. W 1931 r. został ustanowiony wizytator apostolski dla wiernych obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, redemptorysta Mikołaj Czarnecki (1884–1959). W 1939 r. stanął on na czele egzarchatu tego obrządku, ale wkrótce po wybuchu II wojny światowej został zmuszony do opuszczenia Wołynia. Po II wojnie światowej na terytorium ZSRR neunia została zlikwidowana, a w Polsce została tylko jedna parafia obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, w Kostomłotach nad Bugiem, która funkcjonuje do dziś. Natomiast na samej Białorusi Kościół Greckokatolicki odrodził się w 1992 r. Jest to nieliczna wspólnota, którą opiekuje się wizytator apostolski. Członkowie tego Kościoła żyją także w diasporze (USA, Wielka Brytania)⁹⁴.

Spadkobiercami unii brzeskiej są też wspólnoty greckokatolickie w Rosji, wśród których wielu wiernych to nie tylko Rosjanie, ale także Ukraińcy. W 1917 r. został dla nich ustanowiony egzarchat apostolski. Jednak w wyniku wybuchu rewolucji październikowej ta struktura kościelna została zlikwidowana. Działalność wspólnot greckokatolickich w Rosji została wznowiona dopiero po upadku komunizmu, a ordynariuszem jest biskup diecezji Przemienienia Pańskiego w Nowosybirsku⁹⁵. W 1928 r. został erygowany dla rosyjskich katolików bizantyjskich egzarchat w Harbinie (Chiny). Formalnie istnieje on do dziś, ale urząd egzarchy wakuje⁹⁶. Ponadto 1 czerwca 2019 r. papież Franciszek (2013–2025) erygował administraturę apostolską dla

⁹⁴ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 139; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 217–218.

⁹⁵ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 217–218; *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, s. 915.

⁹⁶ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 217; *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, s. 429.

katolików obrządku bizantyjskiego w Kazachstanie i Azji Środkowej, wśród których większość stanowią przesiedleńcy z Ukrainy⁹⁷.

1.4.3. Kościoły wywodzące się z unii użhorodzkiej (1646), mukaczewskiej (1664) i marmaroskiej (1713)

Trzy pierwsze unie związane są z przyjęciem katolicyzmu przez prawosławnych Rusinów, zamieszkujących terytorium dzisiejszej wschodniej Słowacji, Zakarpacia i północno-zachodniej Rumunii. W czasie zawierania tych unii ziemie te znajdowały się pod panowaniem władców węgierskich, którzy propagowali kalwinizm. Te procesy zagroziły istnieniu Kościoła prawosławnego i dlatego wzorując się na unii brzeskiej biskup mukaczewski Bazyli Tarasowycz († 1651) w 1642 r. w kaplicy zamkowej w Laxemburgu niedaleko Wiednia przystąpił do unii z Rzymem pod warunkiem zachowania obrządku bizantyjskiego. Jednak ówczesny książę siedmiogrodzki Jerzy II Rakoczy (1621–1660) wygnał Tarasowycza ze swego księstwa. Dlatego dopiero 24 kwietnia 1646 r. na zamku w Użhorodzie, za sprawą kolejnego biskupa mukaczewskiego Piotra Parteniusza Rostoszyńskiego (1651–1665) i biskupa Egeru Jerzego Jakosicsa (1645–1648), 63 prawosławnych rusińskich kapłanów, spośród około 650 wszystkich księży eparchii mukaczewskiej, przyjęło unię. Unia ta objęła terytorium odpowiadające dzisiejszej wschodniej Słowacji⁹⁸.

W 1664 r. została zawarta unia w Mukaczewie, która objęła terytorium dzisiejszego Zakarpacia i węgierskiej archieparchii Hajdúdorog (północno-wschodnie Węgry). Jednak dopiero w 1771 r. eparchia mukaczewska usamodzielniała się, wychodząc spod zwierzchności

⁹⁷ *Erezione dell'Amministrazione Apostolica per i fedeli cattolici di rito bizantino in Kazakhstan e nell'Asia Centrale con sede a Karaganda e nomina dell'Amministratore Apostolico*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/06/01/0471/00976.html#EREZ> (dostęp: 18.02.2025).

⁹⁸ J. Gradoš, *The Discovery of the Initiating Document of the Union of Uzhhorod (1646)*, „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 2016, vol. 57, no. 1–4, s. 289–295; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 197.

diecezji Egeru⁹⁹. Trzecia unia, maramorska, została zawarta w 1713 r. Związana jest ona z okręgiem administracyjnym Maramuresz znajdującym się obecnie w północno-wschodniej Rumunii. W wyniku zawarcia tych trzech unii z Rzymem około 100 lat po zawarciu unii użhorodzkiej prawosławie w tym regionie przestało istnieć¹⁰⁰.

W XVIII w. znaczna część węgierskich protestantów przyjęła katolicyzm tradycji bizantyjskiej, a część Rusinów i Rumunów żyjących na terenie dzisiejszych Węgier uległa madziaryzacji. Dlatego powstała potrzeba przekładu ksiąg liturgicznych na język węgierski, co oficjalnie po wielu zabiegach dokonało się dopiero w latach 40. ubiegłego stulecia¹⁰¹.

Po I wojnie światowej większość spadkobierców tych trzech unii znalazła się w granicach Czechosłowacji. W 1937 r. eparchia w Preszowie, erygowana w 1818 r., została wyjęta spod jurysdykcji prymasa Węgier i podporządkowana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Po II wojnie światowej Zakarpacie zostało przyłączone do ZSRR, przez co eparchia mukaczewska znalazła się poza granicami Czechosłowacji. W 1950 r., po umocnieniu się władzy komunistycznej w Preszowie, odbył się pseudosynod, podczas którego pięciu kapłanów wraz z osobami świeckimi ogłosiło zerwanie unii z Rzymem i zwróciło się z prośbą o przyłączenie eparchii preszowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego. Biskup preszowski Paweł Piotr Gojdič (1888–1960) i jego współpracownicy zostali aresztowani. Biskup zmarł w więzieniu w Leopoldowie. Podczas Praskiej Wiosny (1968) pozwolono na działalność Kościoła greckokatolickiego w Czechosłowacji na krótki okres. Jednak na odzyskanie swobód trzeba było czekać aż do upadku komunizmu. Obecnie Słowacki Kościół Greckokatolicki jest zorganizowany w metropolię na terytorium samej Słowacji, a także posiada swoje struktury kościelne

⁹⁹ *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, s. 638; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 198.

¹⁰⁰ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 198.

¹⁰¹ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 215–216.

w USA i Kanadzie¹⁰². W 1996 r. został także ustanowiony egzarchat dla katolików obrządku bizantyjskiego w Czechach¹⁰³. Ta struktura kościelna ze względu na uwarunkowania historyczne i geopolityczne przynajmniej w pośredni sposób nawiązuje do unii użhorodzkiej.

Z kolei na Zakarpaciu po II wojnie światowej rozpoczęły się okrutne prześladowania Kościoła greckokatolickiego przez władze sowieckie. Duchowieństwo i wierni siłą byli wcielani do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, choć tym razem nawet nie zwołano żadnego pseudosynodu. Do przejścia na prawosławie namawiano także Teodora Romzę, biskupa mukaczewskiego (1944–1947), późniejszego błogosławionego, który zdecydowanie odmówił. Niedługo potem został ciężko ranny, najpierw w wyniku kolizji wozu, którym jechał, z ciężarówką NKWD. Następnie funkcjonariusze NKWD zaczęli bić biskupa prętami, kolbami karabinów i kijami. Biskup z poważnymi ranami głowy przeszedł operację. Gdy zaczął dochodzić do zdrowia, w szpitalu, w którym leżał, pojawiły się nieznane nikomu pielęgniarki i to one prawdopodobnie otruły biskupa¹⁰⁴.

Dopiero pod koniec istnienia ZSRR, w styczniu 1991 r., oficjalnie zaczęła funkcjonować eparchia mukaczewska z siedzibą w Użhorodzie. Eparchia ta bezpośrednio podlega pod Stolicę Apostolską. Chociaż leży ona na terytorium Ukrainy, to nie wchodzi w skład Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego¹⁰⁵. Ta odrębność eparchii mukaczewskiej wciąż przypomina o tym, że jest ona spadkobierczynią unii użhorodzkiej, a nie brzeskiej.

Z kolei na terytorium dzisiejszych Węgier w 1912 r. została utworzona eparchia Hajdúdorog, a w 1924 r. egzarchat apostolski dla 21 parafii rusińskich w Miskolcu. Ten egzarchat objął dawne ziemie

¹⁰² R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 212–214.

¹⁰³ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 199.

¹⁰⁴ *Biskup męczennik. Biografia Teodora Romży (1911–1947), beatyfikowanego* 27.06.2001, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/b_t_romza (dostęp: 20.02.2025).

¹⁰⁵ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 199.

eparchii preszowskiej, które pozostały na terenie Węgier po powstaniu Czechosłowacji w 1918 r. Z biegiem czasu wierni tego egzarchatu ulegli madziaryzacji. Pierwotnie struktury Kościoła grekokatolickiego obejmowały jedynie wschodnie Węgry i Budapeszt. W 1980 r. terytorium eparchii Hajdúdorog pokryło się z całym obszarem Węgier. Obecnie Węgierski Kościół Grekokatolicki zorganizowany jest w metropolię Hajdúdorog¹⁰⁶.

1.4.4. Unia w Alba Iulia (1700) i Kościół Rumuński Zjednoczony z Rzymem

Unia w Alba Iulia (1700) związana jest z historią Transylwanii, z której w 1687 r. cesarz Leopold I Habsburg (1658–1705) wygnał Turków i przyłączył ją do swego cesarstwa. Katolickie władze cesarstwa zaczęły agitować prawosławnych Rumunów do przejścia na katolicyzm. Na polecenie Leopolda w 1693 r. jezuici rozpoczęli pracę misyjną w celu wprowadzenia unii. W 1698 r. prawosławny metropolita Transylwanii Atanazy Anghel (†1713) przyjął unię z Rzymem. Oprócz jezuickiej działalności misyjnej na tę decyzję wpłynęło odmówienie pełni praw obywatelskich prawosławnym oraz rozkwit protestantyzmu. W 1700 r. został zwołany synod w Alba Iulia, na którym uroczyście ogłoszono unię Kościoła prawosławnego w Transylwanii z Rzymem¹⁰⁷.

Od połowy XVIII w. wielu grekokatolików zaczęło powracać do wiary prawosławnej. W 1759 r. cesarzowa Maria Teresa wyraziła zgodę na odtworzenie struktur Kościoła prawosławnego w Transylwanii. Z kolei sami grekokatolicy pomimo zawarcia unii nie otrzymali pełni praw obywatelskich w cesarstwie, a walczący o ich przyznanie biskup eparchii Fogarasz, Ion Inochentie Micu-Klein OSBM (1729–1751) zmarł na wygnaniu w Rzymie w 1768 r. Ponadto rumuńska eparchia grekokatolicka podlegała prymasowi Węgier w Ostrzyhomiu. Do-

¹⁰⁶ *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, s. 137; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 216.

¹⁰⁷ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 201.

piero w 1853 r. papież Pius IX erygował oddzielną metropolię dla grekokatolików w Transylwanii¹⁰⁸.

Po I wojnie światowej Transylwania znalazła się w granicach Rumunii, czyli w państwie zdominowanym przez prawosławie. W 1940 r. grekokatolicy mieli pięć eparchii, ponad 1500 kapłanów (z czego 90% było żonatych) i około półtora miliona wiernych. Po II wojnie światowej rozpoczęły się prześladowania Kościoła grekokatolickiego w Rumunii. W 1948 r. w Alba Iulia (tam, gdzie unia została ogłoszona 248 lat wcześniej) władze komunistyczne rozwiązały Kościół grekokatolicki, a większość jego posiadłości przekazały Kościołowi prawosławnemu. Biskupi grekokatolickcy zostali uwięzieni, a biskup Klużu-Gherli bł. Iuliu Hossu (1930–1970) został zwolniony z więzienia i umieszczony w areszcie domowym. W 1973 r. papież Paweł VI (1963–1978) ogłosił, że w 1969 r. kreował biskupa Hossu kardynałem *in pectore*.

Po obaleniu reżimu Nicolae Ceaușescu (1967–1989) unieważniono decyzję z 1948 r. o rozwiązaniu Kościoła grekokatolickiego w Rumunii. To zainicjowało spór dotyczący zwrotu majątku Kościołowi grekokatolickiemu, którego większa część została przejęta przez Rumuński Kościół Prawosławny. Jednak jedynie prawosławny metropolita Banatu Nicolae Corneanu (1962–2014) był skłonny do zwrotu dóbr Kościołowi grekokatolickiemu¹⁰⁹.

Oficjalnie Kościół grekokatolicki nosi nazwę „Kościół Rumuński Zjednoczony z Rzymem (*Biserica Română Unită cu Roma*)”. Od 2005 r. jest on zorganizowany jako arcybiskupstwo większe. Kościół ten posiada także swoje struktury poza Rumunią, w USA, Kanadzie i Europie Zachodniej¹¹⁰.

¹⁰⁸ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 202.

¹⁰⁹ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 202–203.

¹¹⁰ *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică*, <https://www.bru.ro> (dostęp: 20.02.2025).

1.4.5. Melchicki Kościół Greckokatolicki

Od połowy XVII w. na terenie prawosławnego Patriarchatu Antiochii prowadzili działalność misyjną jezuici, kapucyni i karmelici. Ich celem było utworzenie prokatolickiego stronnictwa wewnątrz patriarchatu. Przejścia na katolicyzm zdarzały się jedynie sporadycznie. Jednak na początku XVIII w. prawosławny Patriarchat Antiochii podzielił się na dwa odłamy: przychylnie nastawiony do katolicyzmu i skupiony wokół stolicy biskupiej w Damaszku oraz antykatolicki z siedzibą w Aleppo.

Po śmierci patriarchy Atanazego III Dabbasa (1720–1724) stronnictwo antykatolickie wybrało z rekomendacji patriarchatu Konstantynopola na jego następcę Sylwestra Dabbasa (1724–1766), bratanka poprzedniego patriarchy. Świeceń biskupich udzielił mu patriarcha Konstantynopola Jeremiasz III (1716–1726 i 1732–1733). Natomiast w Damaszku stronnictwo prokatolickie wybrało Cyryla VI Tanasa. O ile władze tureckie uznały wybór Sylwestra, o tyle Cyryl został ekskomunikowany przez patriarchat Konstantynopola, w wyniku czego udał się do Libanu. W 1729 r. jego wybór na patriarchę Antiochii potwierdził papież Benedykt XIII (1724–1730). W ten sposób nastąpiła schizma w prawosławnym Patriarchacie Antiochii, z której wyodrębnił się Melchicki Kościół Greckokatolicki.

Początkowo ten nowy katolicki Kościół wschodni obejmował jedynie obszar dzisiejszej Syrii i Libanu. Z biegiem czasu zaczął docierać do Palestyny i do Egiptu. Z powodu tych zmian w 1838 r. zwierzchnik Kościoła melchickiego otrzymał tytuł patriarchy Jerozolimy i Antiochii. Imperium Osmańskie nie było przychylnie temu nowemu Kościołowi i starało się drastycznie ograniczyć jego działalność. Oficjalnie władze uznały Kościół melchicki w 1848 r., a siedziba patriarchatu przeniosła się z Libanu do Damaszku. Wtedy nastąpił rozwój tego Kościoła, postrzeganego jako ognisko arabskiego ruchu oporu przeciw Turkom, w przeciwieństwie do prawosławnego Patriarchatu

Antiochii, który jako zależny od Konstantynopola był traktowany jako sprzymierzeniec Imperium Osmańskiego¹¹¹.

W XIX w. relacje Kościoła melchickiego z Rzymem uległy znacznemu ochłodzeniu, ponieważ melchici obawiali się, że prowadzona wówczas polityka Stolicy Apostolskiej zagraża istnieniu tradycji bizantyjskiej. Do otwartego konfliktu doszło podczas Soboru Watykańskiego I (1869–1870), kiedy patriarcha melchicki Grzegorz II Youssef (1864–1897) otwarcie sprzeciwiał się ogłoszeniu dogmatu o nieomylności papieża, choć sam dogmat ostatecznie przyjął pod warunkiem zagwarantowania praw i przywilejów przysługujących wschodnim patriarchom¹¹².

Melchicki Kościół Grekokatolicki, oprócz Kościoła maronickiego, to liczący się Kościół na Bliskim Wschodzie. Jego struktury istnieją także w diasporze: USA, Kanadzie i Australii¹¹³. Na chwilę obecną Kościół melchicki jest jedynym Kościołem katolickim tradycji bizantyjskiej, na czele którego stoi patriarcha¹¹⁴.

1.4.6. Inne Kościoły katolickie tradycji bizantyjskiej

W tym miejscu zostaną przedstawione Kościoły katolickie tradycji bizantyjskiej, które nie są wielkie ani w strukturze kościelnej, ani w liczbie wiernych. Najczęściej istnieją one i działają na terytoriach kanonicznych Kościoła prawosławnego. Jednak wyjątkiem od tej reguły zdaje się grekokatolicka eparchia Kriżewci, której początki sięgają XVII wieku. W 1611 r. na terenie Chorwacji znajdującej się wówczas pod panowaniem węgierskim został ustanowiony biskup będący łańskim wikariuszem biskupa Zagrzebia dla rytu bizantyjskiego. W ten sposób powstał wikariat apostolski, którego siedzibą stał się klasztor Marča. Celem działalności tego biskupa-wikariusza było do-

¹¹¹ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 188–189.

¹¹² R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 189–190.

¹¹³ J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 141.

¹¹⁴ *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, s. 130.

prowadzenie do unii z Rzymem prawosławnych wspólnot serbskich na terytorium Chorwacji. Pierwszym biskupem tego wikariatu został Simeon Vratanja (†1630), który najpierw był serbskim biskupem prawosławnym, a w 1611 r. przyjął unię.

W kolejnych latach znacznie wzrosło napięcie w relacjach wikariatu z biskupami łacińskimi i dlatego przy poparciu cesarszej Marii Teresy papież Pius VI erygował dla Serbów w Chorwacji eparchię z siedzibą w Kriżewcach koło Zagrzebia. Najpierw była ona sufragią prymasa Węgier, a od 1853 r. arcybiskupa Zagrzebia. Po I wojnie światowej objęła ona swoim zasięgiem całe terytorium Jugosławii. Odtąd, oprócz Serbów zamieszkujących Chorwację, w jej granicach znaleźli się rusińscy emigranci ze Słowacji, Ukraińcy, Macedończycy¹¹⁵ i Rumunii z południowego Banatu. Obecnie eparchia Kriżewci formalnie nadal obejmuje wszystkich grekokatolików z terenu byłej Jugosławii. Eparchia Kriżewci nie jest bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej, ale wchodzi w skład łacińskiej metropolii zagrzebskiej¹¹⁶.

Początki Greckiego Kościoła Katolickiego sięgają XIX w., kiedy to łaciński kapłan John Marangos rozpoczął działalność misyjną wśród prawosławnych Greków w Konstantynopolu, gdzie stworzył małą wspólnotę katolików bizantyjskich. W 1878 r. w ramach tej misji utworzyła się druga wspólnota w Atenach, a także dwie kolejne w wioskach na terenie Tracji. Na przełomie XIX i XX w. pracę misyjną podjęli również asumpcjoniści. W 1911 r. papież Pius X (1903–1914) erygował ordynariat dla Greków w Imperium Osmańskim, a jego pierwszym biskupem został ks. Izajasz Papadopoulos (1911–1932). W 1920 r. ks. George Calavassy (†1957) został ustanowiony egzarchą

¹¹⁵ Obecnie katolicy bizantyjscy zamieszkujący Macedonię Północną formalnie nadal przynależą do eparchii Kriżewci, ale mają swojego wizytatora apostolskiego, który podlega łacińskiemu biskupowi Skopje. R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 207–208.

¹¹⁶ *Annuario Pontificio per l'anno 2024*, s. 521; R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 207–208; J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 140.

apostolskim w Konstantynopolu. Jednak w 1932 r. przeniósł się on do nowej siedziby w Atenach. Natomiast w Stambule wyznaczono innego egzarchę. Przy stanowczym sprzeciwie ze strony Greckiego Kościoła Prawosławnego, który uważa Grecki Kościół Katolicki za intruza, w 1975 r. został mianowany nowy egzarcha Aten, biskup Anaghyros Printesis (1975–2008)¹¹⁷.

Bułgarski Kościół Katolicki obrządku bizantyjskiego ma swoją genezę w XIX w., kiedy to niektórzy przedstawiciele duchowieństwa rozważali możliwość przyjęcia unii z Rzymem w celu uniezależnienia Kościoła bułgarskiego od Konstantynopola. Dlatego w 1861 r. delegacja bułgarska na czele z archimandrytą Josefem Sokolskim (1786–1879) rozpoczęła negocjacje ze Stolicą Apostolską, które zakończyły się zawarciem unii. Pius IX wyświęcił Sokolskiego na biskupa i mianował go arcybiskupem dla katolików tradycji bizantyjskiej. Jego nominacja została zatwierdzona przez władze osmańskie. Jednak niedługo po tych wydarzeniach sam Sokolski zniknął w tajemniczych okolicznościach. Przewieziono go do Odessy, a następnie 18 lat spędził w Ławrze Peczerskiej w Kijowie.

Kiedy w 1870 r. Bułgarski Kościół Prawosławny uniezależnił się od Patriarchatu Konstantynopola, większość bułgarskich katolików bizantyjskich wróciła do prawosławia. W 1926 r. Stolica Apostolska erygowała Bułgarski Bizantyjski Kościół Katolicki i ustanowiony został egzarchat z siedzibą w Sofii. Znaczny udział w tym przedsięwzięciu miał arcybiskup Angelo Roncalli, ówczesny wizytator i delegat apostolski w Bułgarii (1925–1934), późniejszy papież Jan XXIII. W czasach komunizmu Kościół bułgarski mógł legalnie prowadzić swoją działalność, choć była ona znacznie ograniczona¹¹⁸.

Na terenie Albanii istniała niewielka wspólnota katolików bizantyjskich od 1628 do 1765 r. Druga została utworzona na począt-

¹¹⁷ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 205–206.

¹¹⁸ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 209–211; J.S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem*, s. 141.

ku XX w. przez byłego kapłana prawosławnego, Georga Germanosa (1858–1929). W 1939 r. została erygowana Administratura Apostolska Południowej Albanii, która w 1945 r. liczyła ok. 400 wiernych. Na jej czele stanął arcybiskup Leone Giovanni Nigris (1884–1964). Po II wojnie światowej, kiedy władzę przejęli komuniści, Nigris został wydany z Albanii. Administratura apostolska zaczęła formalnie funkcjonować na nowo od 1996 r., ale jej wierni praktycznie przeszli do Kościoła łacińskiego¹¹⁹.

Z kolei na terenie Gruzji funkcjonują wspólnoty ormiańskich katolików, a niewielka katolicka parafia gruzińska obrządku bizantyjskiego działa w Stambule. Natomiast w samej Gruzji nie powstał nigdy katolicki Kościół gruziński tradycji bizantyjskiej¹²⁰.

2. ZARYS HISTORYCZNY WZAJEMNYCH RELACJI MIĘDZY KATOLICKIMI KOŚCIOŁAMI WSCHODNIMI A RZYMEM

Po zaprezentowaniu zarysu historycznego powstania i rozwoju poszczególnych katolickich Kościołów wschodnich zostaną teraz przybliżone najważniejsze aspekty wzajemnych relacji między katolickimi Kościołami wschodnimi a Stolicą Rzymską od końca pierwszego tysiąclecia aż do pontyfikatu papieża Jana XXIII, który zwołał Sobór Watykański II.

Chociaż katolickie Kościoły wschodnie zaczęły powstawać w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa z zasady na drodze zawarcia unii kościelnej, to trzeba podkreślić, że pod koniec pierwszego tysiąclecia widać już wyraźnie znaczny wzrost autorytetu Stolicy Rzymskiej, zwłaszcza na Zachodzie. I tak, od 756 roku papież był już nie tylko najwyższym zwierzchnikiem niepodzielonego jeszcze Kościoła, ale ponadto stał się świecką głową Państwa Kościelnego.

¹¹⁹ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 219.

¹²⁰ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 218–219.

W IX wieku biskup Rzymu starał się umocnić swój autorytet w podobny sposób na Wschodzie. Przykładem takich starań jest chociażby list papieża Mikołaja I Wielkiego (858–867) adresowany do cesarza bizantyjskiego Michała III (842–867). Papież w tym liście daje do zrozumienia, że jego urząd stoi ponad wszystkimi stolicami biskupimi, nawet patriarchów wschodnich. Wszelka władza bowiem, którą wykonują patriarchowie wschodni wobec podległych im biskupów, ma tak naprawdę swoje źródło w prymacie biskupa Rzymu¹²¹. Dlatego też w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa na Zachodzie powszechnie panowało już przekonanie, że przywileje patriarchów wschodnich zostały im nadane przez Rzym¹²².

2.1. OD WIELKIEJ SCHIZMY DO XV W.

W dokumencie *Dictatus papae* z 1075 r. autorstwa papieża Grzegorza VII (1073–1085) wprost jest mowa o nieskrępowanej przez nikogo władzy biskupa Rzymu. Tylko on może deponować biskupów i przywracać im urząd, a na synodach legat papieski przewodniczy zgromadzeniu, nawet jeżeli obecny jest wyższy rangą hierarcha (pkt. 3–4)¹²³. Z tych zapisów wyraźnie wynika, że godność patriarchów

¹²¹ List papieża Mikołaja I do cesarza Michała *Proposueramus quidem* (865) [w:] *Breviarium fidei...*, nr 216, s. 124–126.

¹²² E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X w.)*, PAX, Warszawa 1981, s. 68–69; V. Parlato, *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo*, CEDAM, Padova 1969, s. 51; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu nie jest już potrzebny patriarcha Zachodu? Eklezjologiczno-ekumeniczna refleksja w kontekście usunięcia tytułu patriarchy Zachodu w Roczniku Papieskim (Annuario Pontificio) 2006*, „Studia Bobolanum” 2006, nr 2, s. 19–20.

¹²³ Grzegorz VII, *Dictatus papae* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 148, Wydawnictwo J.-P. Migne’a, Paris 1853, kol. 407D; O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papiestwa*, M. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 50.

wschodnich w ogóle nie została wzięta pod uwagę. Na szczęście ten dokument nie był przeznaczony do oficjalnego ogłoszenia¹²⁴.

Z kolei papież Innocenty III (1198–1216) pisał o swoim urzędzie: „Będąc następcą księcia apostołów [Piotra], nie jesteśmy jednak jego wikariuszami, ani wikariuszami jakiegoś apostoła czy jakiegokolwiek zwyczajnego człowieka, lecz wikariuszem samego Jezusa Chrystusa”¹²⁵. Odtąd w Kościele łacińskim pojawiają się coraz silniejsze tendencje uniformistyczne, w wyniku których wschodnia tradycja chrześcijaństwa niemal w każdym jej aspekcie była postrzegana przez Zachód jako wypaczona. To przekonanie doprowadziło do tragicznej w skutkach próby latynizacji Kościoła bizantyjskiego po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 roku w ramach czwartej krucjaty.

Po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców biskupi greccy, którzy znaleźli się w granicach nowo utworzonego Cesarstwa Łacińskiego, zostali zmuszeni do złożenia przysięgi wierności papieżowi. Część z nich uległa nakazowi, a pozostali wybrali wygnanie, udając się na nie najczęściej do Cesarstwa Nicejskiego. Innocenty III wysłał do Konstantynopola swojego legata, kardynała Benedykta (1205–1206), i traktował go *de facto* jak najwyższego hierarchę w Kościele konstantynopolitańskim. Udzielił mu szerokich pełnomocnictw, zachęcając go wręcz do uchylania decyzji łacińskiego patriarchy, politycznie zależnego od Wenecjan¹²⁶. Wreszcie papież nakazuje utworzenie przy świątyni Mądrości Bożej kapituły katedralnej, potwierdzając jej prawa

¹²⁴ R. Baldissou, *The Pope's Two Bodies: A Note on Medieval Juridical Theology*, „European Journal of Critical Jurisprudence” 2024, t. 35, z. 1, s. 57–59.

¹²⁵ Innocenty III, List do biskupa Fawenty *Licentiam indulget transeundi ad Ecclesiam Papiensem* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 214, Wydawnictwo J.-P. Migne’a, Paris 1855, I, 326, kol. 292A. Tłum. polskie za: O. Clément, *Rzym inaczej...*, s. 50–51.

¹²⁶ Innocenty III, List do legata Stolicy Apostolskiej *Indulgetur, quod nisi patriarcha Constantinopolitanus in ecclesia Constantinopolitana idoneos viros assumat* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 62, kol. 628C–629A.

do wyboru patriarchy¹²⁷. Ustanawia także obce dla Wschodu beneficja i prebendy, prepozytury, potwierdzenia kanoniczne i instalacje. Niejednokrotnie Innocenty III podejmuje te decyzje bez jakichkolwiek konsultacji z łacińskim patriarchą Konstantynopola¹²⁸. Natomiast samemu łacińskiemu patriarchsze Konstantynopola, Tomaszowi Morosiniemu (1204–1211), Innocenty III przypominał, iż w najważniejszych sprawach działa on nie na mocy swej władzy, ale jako wikariusz papieski (*auctoritate et vice nostra*)¹²⁹. Dlatego relacja Konstantynopola do Rzymu opisywana jest w korespondencji papieskiej w duchu podległości lub jako córki do matki¹³⁰. Organizowanie Kościoła konstantynopolitańskiego na wzór rzymski sprzyjało także łatinizacji samej liturgii¹³¹. Za przykład może posłużyć nakaz papieski, aby nowych biskupów patriarchatu Konstantynopola konsekrowano tylko w rycie łacińskim¹³².

Joseph Ratzinger, podejmując refleksję nad relacją Rzymu do patriarchatów wschodnich po Wielkiej Schizmie, wyciągnął znaczący wniosek, że Rzym nie był wtedy w stanie rozróżnić funkcji, którą pełnił jako Stolica Apostolska od administracyjnej funkcji patriarchatu.

¹²⁷ Innocenty III, List do Tomasza Morosiniego *Ne, ex eo quod ipse pontifex patriarcham elegit, Ecclesiae Constantinopolitanae juribus derogetur*, łacińskiego patriarchy Konstantynopola [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 25, 215, kol. 578D–579B.

¹²⁸ G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty (w świetle papieskiej korespondencji)* [w:] *IV krucjata. Historia, reperkusje, konsekwencje*, Z.J. Kijas, M. Salamon (red.), WAM, Kraków 2005, s. 134.

¹²⁹ Innocenty III, List do łacińskiego patriarchy Konstantynopola Tomasza Morosiniego *Concedit facultatem absolvendi a censuris* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 20, kol. 576AD; G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty...*, s. 134.

¹³⁰ G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty...*, s. 134–135.

¹³¹ M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 20.

¹³² Innocenty III, List do biskupa Larysy *Ut ritum latinorum observet in consecrationibus* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, XI, 145, kol. 1463CD.

W ten sposób Rzym zaczął znosić prawa, które dotąd przysługiwały wschodnim patriarchatom. Te jednak tych zmian dokonanych przez Rzym nigdy nie zaakceptowały¹³³. Ta zmiana relacji Rzymu do patriarchatów wschodnich w dużej mierze wynikała z przyjęcia koncepcji Kościoła, wypracowanej w ramach reformy gregoriańskiej. Według tego modelu eklezjologii jedynie Kościół rzymski i jego biskup posiada pełnię władzy (*plenitudo potestatis*).

Tylko Kościół rzymski może nadawać przywileje i obowiązki oraz powoływać innych hierarchów do częściowego współudziału w jego powszechnej odpowiedzialności. Jednak nawet taki współudział, mający charakter przywileju, nie mógł w żaden sposób umniejszać znaczenia Stolicy Apostolskiej¹³⁴.

W tym też świetle Innocenty III interpretował starożytny model pentarchii ustanowiony w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, porównując Rzym do tronu, otoczonego przez cztery apokaliptyczne zwierzęta (por. Ap 4,6), w których papież widział cztery wschodnie patriarchaty (Konstantynopol, Aleksandrię, Antiochię i Jerozolimę) usytuowane jakby w matczynym łonie Kościoła rzymskiego (*in medio sedis*), a jednocześnie znajdujące się dookoła tego tronu (*in circuito*) „na wzór służebnic pozostających do dyspozycji ich Pani”¹³⁵.

Papież podkreśla ponadto, że w gronie tych czterech patriarchatów wschodnich pierwszeństwo przysługuje „najmłodszemu” Konstantynopolowi, aby spełniły się słowa Ewangelii o tym, że ostatni stają się pierwszymi (por. Łk 13,30). Dlatego też Innocenty III był przekonany, że „swoje wywyższenie Konstantynopol zawdzięcza wprost Rzymowi,

¹³³ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972, s. 144–146.

¹³⁴ G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty...*, s. 134.

¹³⁵ Innocenty III, List do łacińskiego patriarchy Konstantynopola Tomasa Morosiniego *Mandat, ut electum Patracensem consecrare, eunome pallei honore insignire, non differat* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 153, kol. 727CD. Cyt. za: G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty...*, s. 135.

który na mocy swej «pełnej władzy» wyniósł go do godności patriarchalnej (*eam, v. Ecclesiam Bizantinam, in patriarchalem sedem erexit*)¹³⁶.

To nauczanie o podporządkowaniu patriarchatów wschodnich Rzymowi zostało narzucone Grekom, gdy zawierali unię z Kościołem rzymskim na II Soborze Lyonńskim. Świadczą o tym słowa w *Wyznaniu wiary* cesarza bizantyjskiego Michała VIII Paleologa:

Święty Kościół Rzymski posiada także najwyższy i pełny prymat, i pierwszeństwo nad całym Kościołem katolickim; jest świadomy w prawdzie i pokorze, że on ten [prymat] razem z pełnią władzy otrzymał od samego Pana w błogosławionym Piotrze, pierwszym spośród Apostołów, czyli głowie, którego Biskup Rzymski jest następcą. (...) Do niego zaś tak należy pełnia władzy, że dopuszcza inne Kościoły do uczestnictwa w jego trosce; wiele z nich, a przede wszystkim Kościoły patriarchalne, tenże Kościół Rzymski uczył różnymi przywilejami, przy zachowaniu jednak zawsze pierwszeństwa nie tylko na soborach powszechnych, lecz także w niektórych innych sprawach¹³⁷.

Edmund Przekop, kanonista, powyższe słowa *Wyznania wiary* skomentował następująco: „Koncepcja Soboru Lyonńskiego stała się w późniejszych czasach dominująca. Pełnia papieskiej władzy, jaka w II tysiącleciu jawiła się coraz bardziej, wydawała się już nie do pogodzenia z ideą autonomii patriarchatów, mocno zakorzenioną w tradycji pierwszych wieków i w kanonach dawnych soborów”¹³⁸.

Natomiast pewna odwilż nastąpiła podczas trwania schizmy zachodniej (1378–1417), która rozpoczęła się po tym, jak papież Urban VI (1378–1389) przeniósł swoją siedzibę z Awinionu do

¹³⁶ List Innocentego III do łacińskiego patriarchy Konstantynopola Tomasza Morosiniego *Agit de consecratione patriarchae Constantinopolitani* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 19, kol. 574CD. Cyt. za: G. Ryś, *Innocenty III wobec IV krucjaty...*, s. 135. M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 21.

¹³⁷ II Sobór Lyonński, *Wyznanie wiary cesarza Michała Paleologa...*, s. 153–154.

¹³⁸ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 84.

Rzymu. Wtedy kardynałowie francuscy dokonali wyboru antypapieża Klemensa VII (1378–1394), który osiadł w Awinionie. Ponadto w 1409 r. w Pizie został wybrany kolejny antypapież¹³⁹ Aleksander V (1409–1410). Ze względu na panujący wówczas chaos w zachodnim chrześcijaństwie łacinnicy stali się bardziej tolerancyjni dla Greków. Przestano mówić o nawróceniu Greków, unikano nazywania ich schizmatykami, brano pod uwagę nadanie wschodnim chrześcijanom równych praw. Poważnie myślano nad zwołaniem soboru powszechnego, w którym miałyby dojść do ponownej komunii Kościoła łacińskiego i greckiego. Grecy też byli skłonni do uczestnictwa w takim soborze, ponieważ Turcy osmańscy coraz bardziej zagrożali istnieniu Cesarstwa Bizantyjskiego¹⁴⁰.

Gdy na soborze w Konstancji (1414–1418) wybrano papieża Marcina V (1417–1431), co położyło kres schizmie zachodniej, Kościół łaciński znów powrócił do poprzedniej retoryki. Już na otwarciu Soboru Florenckiego papież Eugeniusz IV nalegał, aby jego tron znajdował się na środku świątyni, delegacja łacińska po jego prawej stronie, a grecka po lewej. Po stanowczym sprzeciwie Greków tron papieski postawiono po stronie łacinników, ale tak, by nikt nie znajdował się naprzeciw papieża. Następne trony po obu stronach należały odpowiednio do cesarza zachodniego i bizantyjskiego. Dopiero po nich znalazło się miejsce dla patriarchy Konstantynopola, którego tron był raczej skromny, a samo jego usytuowanie odpowiadało najwyższym rangą kardynałom. Natomiast diakoni Wielkiego Kościoła (Hagia Sophia), piastujący wysokie urzędy w patriarchacie Konstan-

¹³⁹ W tamtych czasach nie było łatwo określić, która linia papieży jest legalna: rzymska czy pizańska. Np. papież Aleksander VI (1492–1503) uznawał za legalną linię pizańską. Gdyby tak nie było, to kazałby się nazwać Aleksandrem V. Z kolei Jan XXIII uznał za legalną linię rzymską, ponieważ w linii pizańskiej następcą Aleksandra V był właśnie Jan XXIII (1410–1415), który nazywał się Baldassare Cossa.

¹⁴⁰ Por. E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 73–74.

tynopola¹⁴¹, zostali zmarginalizowani, tak że ich miejsca znajdowały się daleko od patriarchy¹⁴².

Same dekryty unijne Soboru Florenckiego (1438–1445), na mocy których Grecy, a za nimi Ormianie, Koptowie, Syryjczycy oraz Maronici i Chaldejczycy z Cypru mieli na nowo nawiązać jedność eklezjalną ze Stolicą Apostolską podkreślają, że

święta Stolica Apostolska i biskup rzymski posiadają prymat nad całym światem, a biskup rzymski jest następcą św. Piotra, Księcia Apostołów, i prawdziwym zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan. Jemu w osobie św. Piotra przekazana została przez Pana naszego Jezusa Chrystusa pełna władza pasterzowania, rządzenia i kierowania Kościołem powszechnym, zgodnie z uchwałami soborów ekumenicznych i świętych kanonów¹⁴³.

Jednak pod naciskiem uczestniczących w tym soborze Greków dołączono klauzulę „mówiącą o tym, iż sprawowanie prymatu [biskupa Rzymu] musi być zgodne z tym, co określają «akta soborów

¹⁴¹ Diakoni Wielkiego Kościoła tworzyli radę przy patriarchszie, a w łacińskich dokumentach częstokroć nazywano ich greckimi kardynałami. Д. Гілл, *Флорентійський собор*, М. Прокопович, Видавництво Українського Католицького Університету, Львів-Рим 2016, s. 116.

¹⁴² Д. Гілл, *Флорентійський собор*, s. 116. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzanne...*, s. 295.

¹⁴³ Zob. Bulla unii z Grekami papieża Eugeniusza IV *Laetentur caeli...*, s. 475. Por. Bulla unii z Ormianami papieża Eugeniusza IV *Exultate Deo...*, s. 531; Bulla unii z Koptami papieża Eugeniusza IV *Cantate Domino...*, s. 615; Bulla unii z Syryjczykami, *Multa et admirabilia...*, s. 635: „Rozporządzamy ponadto i postanawiamy, że [biskup Abdalam] w ich imieniu [tj. Syryjczyków] winien przyjąć i uznać wszystkie definicje i normy ustanowione przez święty Kościół rzymski w różnym czasie, a szczególnie dekryty dla Greków, Ormian i jakobitów [tj. Koptów], wydane na świętym, ekumenicznym Soborze Florenckim. Te dokumenty, przetłumaczone na arabski, arcybiskup Abdalam starannie przeczytał i pochwalił, a nakazaliśmy przekazać mu je [...] w celu obszerniejszego i pełniejszego pouczenia wiernych”. Bulla unii z Chaldejczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus...*, s. 637 i 639.

powszechnych i święte kanony» przyjęte przez Kościół jeszcze nie podzielony¹⁴⁴. Faktycznie, do bulli unii z Grekami dodano następujące sformułowanie: „Odnawiamy też porządek przekazany w kanonach dotyczący pozostałych czcigodnych patriarchatów, zgodnie z którym patriarcha Konstantynopola jest drugi po przeświątym biskupie Rzymu, trzeci – patriarcha Aleksandrii, czwarty – Antiochii, a piąty – patriarcha Jerozolimy, oczywiście przy zachowaniu wszystkich przysługujących im przywilejów i praw¹⁴⁵”.

Tuż przed proklamowaniem bulli unii z Grekami wyniknęła kłótnia o to, kto jako pierwszy ma ją podpisać. Otóż cesarz bizantyjski Jan VIII Paleolog (1425–1448) uważał, że to on zwołał ten sobór, ponieważ bez niego przedstawiciele ze Wschodu w ogóle nie zjawiliby się na obradach. Poza tym w pierwszym tysiącleciu to cesarz zwoływał sobory powszechne i jako pierwszy podpisywał dokumenty soborowe. Z kolei łacinnicy uzasadniali to w ten sposób, że na soborach ekumenicznych pierwszego tysiąclecia papież osobiście nie przewodniczyli obradom, ale byli reprezentowani przez legatów. W końcu udało się osiągnąć kompromis, polegający na tym, że to papież zwołał Sobór Florencki i on również ogłosił tę bullę. We wstępie tej bulli wyraźnie jednak dodał, że uczynił to „za zgodą [...] najdroższego syna Jana Paleologa, znamienitego cesarza Rzymian, zastępców naszych czcigodnych braci patriarchów oraz pozostałych przedstawicieli Kościoła Wschodu¹⁴⁶”. Papież w tym sformułowaniu traktuje patriarchów jako swoich zastępców, namiestników (*τοποτηρητής, locatenens*)¹⁴⁷, którzy całą swoją władzę posiadają jedynie z łaski biskupa Rzymu.

Unia florencka zawarta na drodze doktrynalnych utarczek i kompromisów nie przywróciła jedności. Wręcz przeciwnie, jeszcze bardziej

¹⁴⁴ W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane...*, s. 307.

¹⁴⁵ Bulla unii z Grekami papieża Eugeniusza IV *Laetentur caeli...*, s. 477.

¹⁴⁶ Bulla unii z Grekami papieża Eugeniusza IV *Laetentur caeli...*, s. 459; Д. Гілл, *Флорентійський собор*, s. 289–290; W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane...*, s. 295.

¹⁴⁷ Bulla unii z Grekami papieża Eugeniusza IV *Laetentur caeli...*, s. 458.

pogłębiła wzajemne wyobcowanie i umocniła panujące podziały¹⁴⁸. Doszło bowiem do zderzenia się dwóch różnych eklezjologii, które nie znalazły wspólnego języka.

Niedługo po Soborze Florenckim papież Mikołaj V (1447–1455) w bulli *Pervenit ad nos* wyraził swój szacunek dla obrządku greckiego. Gdy jednak dowiedział się, że niektórzy łacinnicy przechodzą na obrządek grecki, wyraził wobec tej praktyki zdecydowaną dezaprobatę. Z kolei w 1469 r. papież Paweł II (1464–1471) w liście do patriarchy maronickiego Józefa z Hadetu (1468–1492) zażądał, aby podporządkowani mu duchowni i wierni w miarę możliwości dostosowali się do zwyczajów Kościoła rzymskiego¹⁴⁹.

2.2. OD CZASÓW REFORMACJI DO PONTYFIKATU BENEDYKTA XIV

Pod wpływem Reformacji wzmożła się nieufność Rzymu do tradycji greckiej. O ile Sobór Trydencki pozwalał jeszcze na udzielanie Komunii św. niemowlętom i dzieciom zaraz po chrzcie (1562)¹⁵⁰, o tyle papież Pius IV (1559–1565) w konstytucji *Romanus Pontifex* z 1564 roku odebrał przywileje duchownym obrządku greckiego, udzielone im przez poprzednich papieży, a samych wiernych tego obrządku podporządkował biskupom łacińskim. W uzasadnieniu podano, że przywileje te służyły jedynie szerzeniu się herezji lub praktyk godnych

¹⁴⁸ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, s. 298.

¹⁴⁹ A. Petrani, *De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica*, Sumptibus et typis Editoriali Marietti, Taurini-Romae 1930, s. 36, 44–45; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 81; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 21–22.

¹⁵⁰ Sobór Trydencki, *Małe dzieci nie są zobowiązane do Komunii sakramentalnej* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 611; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 367.

potępienia, takich jak np. komunია św. udzielana niemowlętom po chrzcie¹⁵¹.

Za pontyfikatu Grzegorza XIII (1572–1585) stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła greckiego znacznie się poprawił. W Rzymie założono wtedy Kolegium św. Atanazego (1576) w celu kształcenia młodego pokolenia Greków. Pod wpływem tej edukacji i działalności jezuitów wielu studentów Kolegium przechodziło na katolicyzm, nierzadko z całymi rodzinami. Z jednej strony nawet tendencje do latynizacji Greków były karane. Z drugiej zaś wymagano od Greków wypowiadania formuły *Filioque*, przypominano im o prymacie papieskim, przemilczając prawa i przywileje patriarchów wschodnich¹⁵².

Odmienną postawę w relacjach z Kościołami wschodnimi prezentował papież Sykstus V (1585–1590). W liście zachęcającym patriarchę koptyjskiego Gabriela VIII (1587–1603) do unii napisał, iż w razie zjednoczenia się z Kościołem rzymskim powiększy swoją godność patriarchą poprzez poddanie się Kościołowi rzymskiemu, który wszystkich sędzi i przez nikogo nie może być sądzony, bo to on upoważnia innych do sądzenia¹⁵³.

W 1596 r. została zawarta unia brzeska, na którą najpierw wyraził zgodę papież Klemens VIII (1592–1605) w konstytucji apostolskiej *Magnus Dominus* (1595). Jej styl i język, a także przygotowania do jej ogłoszenia wiele mówią o tym, w jaki sposób Stolica Apostolska patrzyła na ruskich biskupów reprezentujących prawosławną metropolię kijowską. Otóż jeszcze na tajnych obradach odbytych 2 grudnia 1594 r. ci biskupi mówili o sobie, że są „ludźmi tego samego Boga i jako synowie jednej Matki, świętego Kościoła katolickiego”¹⁵⁴. Te

¹⁵¹ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 82; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 23.

¹⁵² E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 82.

¹⁵³ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 83; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 23.

¹⁵⁴ *Deliberatio Hierarchiae Ruthenae in materia Unionis et iustificatio nec non necessitas unitatis omnium christianorum* [w:] *Documenta unionis berestensis eiusque*

słowa są dowodem na to, że nie wątpili oni „w możliwość zbawienia w obrębie wspólnoty własnego Kościoła. Równocześnie jednak zdawali sobie sprawę ze wszystkich negatywnych skutków schizmy”¹⁵⁵.

Zgoła odmiennie do tej kwestii podeszli teologowie rzymscy, którzy na zlecenie papieża mieli przygotować odpowiedni dokument unijny. Decydującą rolę odegrał w tych przygotowaniach dominikanin, Juan Zaragosa de Herieda, który wysunął szereg zastrzeżeń do projektu dokumentu unijnego przygotowanego przez Kościół ruski¹⁵⁶. Sakramentalna wizja Kościoła przedstawiona w projekcie biskupów ruskich zderzyła się bowiem z potrydencką eklezjologią instytucjonalną. Jej aksjomatem nie było już nawet *extra Ecclesiam nulla salus*, ale wręcz *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*. Skoro zatem przynależność do Kościoła rzymskiego jest konieczna do zbawienia, to pragnący unii prawosławni hierarchowie metropolii kijowskiej nie mogą proponować Rzymowi żadnych warunków wstępnych. Dlatego nie należy się dziwić, że zredagowany przez biskupów ruskich projekt dokumentu unijnego trafił *ad acta*¹⁵⁷.

Z perspektywy potrydenckiej teologii katolickiej unia kościelna nie polegała jedynie na przywróceniu komunii sakramentalnej. W rzeczywistości poprzez zawarcie unii Rusini zostają włączeni do Kościoła rzymskiego jako pojedynczy chrześcijanie, nietworzący żadnego Kościoła metropolitalnego. Przychodzą oni niejako z próżni eklezjalnej i poddają się władzy papieża. Okazuje się zatem, że to ten właśnie akt o charakterze kościelno-prawnym został potraktowany za

auctorum (1590–1600), A. Welykyj (ed.), PP Basiliani, Romae 1970, nr 17, s. 33 [tłumaczenie: M.B.].

¹⁵⁵ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1995, s. 63.

¹⁵⁶ Chodzi tutaj o *Articuli seu conditiones Unionis Berestensis* [w:] *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum* (1590–1600), A. Welykyj (ed.), PP. Basiliani, Romae 1970, nr 60, s. 107–110.

¹⁵⁷ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 323; W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 65.

najistotniejszy element konstytutywny w celu zaistnienia nowego Kościoła lokalnego¹⁵⁸. Dlatego w tej konstytucji wyraźnie podkreślono, że biskupi ruscy i powierzeni im wierni „nie byli [dotąd] członkami Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, ponieważ nie byli złączeni z Jego widzialną głową Kościoła, najwyższym Biskupem Rzymskim, (...) nie byli wewnątrz Owczarni Chrystusa, wewnątrz Arki Zbawienia, ani w Domu zbudowanym na skale”¹⁵⁹. Jednak po tym, jak zostali oni „łaskawie dopuszczeni” przed oblicze papieża¹⁶⁰ i upadli mu do stóp, prosząc z pokorą „o przyjęcie ich do ciała Kościoła katolickiego i do posłuszeństwa Kościołowi rzymskiemu”¹⁶¹, i wreszcie po złożeniu przez nich wyznania wiary Klemens VIII przyjmuje ich do Kościoła katolickiego i jednocześnie „łaskawie zezwala, dopuszcza i nadaje (*indulgemus*) prawo zachowania ruskich tradycji”¹⁶². Z tego wynika, że dopiero w momencie przyjęcia unii papież niejako eryguje unicką metropolię kijowską, tak jakby od zerwania komunii z Rzymem aż dotąd w ogóle nie istniała(!)¹⁶³.

Kilka miesięcy przed ogłoszeniem konstytucji *Magnus Dominus* Klemens VIII zabronił prezbiterom obrządku greckiego udzielać bierzmowania nawet swoim parafianom. Zlecił to natomiast biskupom łacińskim, nawet wtedy, kiedy wierny przyjął już bierzmowanie zaraz po chrzcie z rąk greckiego prezbitera. W takim wypadku biskup miał jednak udzielić go warunkowo (*sub conditione*) według formuły: „Jeżeli jesteś bierzmowany, ja cię nie bierzmuję; jeżeli nie jesteś

¹⁵⁸ B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 323; W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 65–66.

¹⁵⁹ *Constitutio Clementis VIII...*, nr 145, s. 218 [tłumaczenie: M.B.].

¹⁶⁰ Chodzi o biskupów: włodzimierskiego i brzeskiego Hipacego Pocieja (1541–1613) i łucko-ostrogskiego Cyryla Terleckiego (†1607). *Constitutio Clementis VIII...*, nr 145, s. 219.

¹⁶¹ *Constitutio Clementis VIII...*, nr 145, s. 221.

¹⁶² *Constitutio Clementis VIII...*, s. 225; B. Gudziak, *Kryzys i reforma*, s. 323.

¹⁶³ M. Blaza, „*Extra Ecclesiam nulla salus*” w katolickich Kościołach wschodnich, „Przegląd Religioznawczy” 2020, nr 278, z. 4, s. 132–134.

bierzmowany, ja cię znacę znakiem krzyża i bierzmuję cię krzyżem zbawienia”¹⁶⁴.

Od połowy XVI wieku, w wyniku przyjmowania unii przez poszczególne wspólnoty starożytnych Kościołów wschodnich, w Kościele katolickim zaczęły pojawiać się unijne patriarchaty wschodnie. W rzeczywistości jednak były one ledwie cieniem patriarchatów starożytnych. Nie tylko, że nie cieszyły się należną autonomią, ale wręcz musiały walczyć o przetrwanie¹⁶⁵. Od 1533 roku papieże zatwierdzali wschodnich patriarchów katolickich według formuły *in patriarcham praefecit*, która wręcz wskazywała, że biskup Rzymu jest jedynym depozytariuszem najwyższej władzy w Kościele, natomiast władza patriarsza wywodzi się z papieskiego urzędu. W ten sposób dopiero zatwierdzony przez papieża wybór daje patriarche udział w pełni władzy biskupa Rzymu¹⁶⁶. Ta praktyka stoi w jawnej sprzeczności z zasadami obowiązującymi w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, według których patriarcha wschodni po wyborze dokonany przez biskupów uprawnionych do głosowania prosił papieża i innych patriarchów wschodnich o udzielenie mu *communio*. Natomiast jego wybór nie był zatwierdzany przez żadną instancję zewnętrzną¹⁶⁷.

Kiedy syryjski hierarcha Andrzej Achidżan po przyjęciu unii oczekiwał na potwierdzenie swego wyboru na arcybiskupa Aleppo przez Stolicę Apostolską, sekretarz Kongregacji Rozkrzewiania Wiary napisał do asesora św. Oficjum w 1657 roku:

Odważam się Waszej Łaskowości i wszystkim, którzy zajmują się sprawą [Andrzeja Achidżana] zwrócić uwagę, by okazać możliwie największą wielkoduszość i dostosować się do sposobu myślenia oraz zwyczajów tych ludów, aby nie zniszczyć ich dobrych chęci,

¹⁶⁴ Instrukcja *Presbyteri Graeci* [w:] *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et mores*, H. Denzinger (oprac.), Herder, Friburgi Brisgoviae-Bisilae-Romae-Vindibonae 1991, nr. 1990–1992.

¹⁶⁵ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 84.

¹⁶⁶ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 84–85.

¹⁶⁷ Por. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 78, 134–165.

(...) nie można bowiem traktować ich w taki sam sposób, jak się zwykło czynić z naszymi katolikami [na Zachodzie]. Sprawy te z czasem się uregulują. Natomiast, gdy na samym początku pragnie się siłą zaprowadzić porządek, zniszczy się wszystko¹⁶⁸.

W 1659 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary potwierdziła wybór Andrzeja Achidżana na arcybiskupa Aleppo, dając dowód poszanowania odrębnych zwyczajów Kościołów wschodnich: „Będąc matką wszystkich ludzi, Kościół pragnie ochraniać zwyczaje każdego narodu, zwłaszcza gdy chodzi o zwyczaje dawne, godne poszanowania”¹⁶⁹. W 1663 roku tajny konsystorz kardynalski zatwierdził wybór Andrzeja Achidżana na patriarchę Kościoła syryjskiego według formuły *in patriarcham praeferit*¹⁷⁰.

Również w XVIII w. papieże podkreślali wyższość Kościoła łacińskiego nad Kościołami wschodnimi, czego przykładem jest konstytucja *Etsi pastoralis* (1742) papieża Benedykta XIV skierowana głównie do Italo-Greków. Papież orzekł w niej, że obrządek łaciński stoi ponad innymi obrządkami, gdyż jest on pod stałą kontrolą Stolicy Apostolskiej, a inne, ze względu na to, że tej kontroli się wymykają, są podejrzane i zagrażające czystości wiary. Dlatego też wiernemu obrządku łacińskiego nie przystoi zmieniać obrządku na grecki, bo obrządek łaciński jest rytmem Kościoła rzymskiego, będącego matką i nauczycielką wszystkich Kościołów. Ponadto papież zastrzył prawo związane z udzielaniem bierzmowania wiernym rytu greckiego. Podtrzymał zakaz sprawowania tego sakramentu przez prezbiterów greckich. Jednocześnie nakazał biskupom łacińskim udzielać bierzmowania Italo-Grekom bezwarunkowo (nie jak papież Klemens VIII), dając tym sa-

¹⁶⁸ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1963, s. 266. Tłum. polskie za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 83–84.

¹⁶⁹ Cyt. za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 84.

¹⁷⁰ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 84; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 23–24.

mym wprost do zrozumienia, że sakrament ten nie może być ważnie udzielony przez prezbitera¹⁷¹.

Natomiast w konstytucji *Demandatam coelitus* (1743) Benedykt XIV wziął w obronę Melchitów, którzy doświadczali „przeciągania” ich wiernych na obrządek łaciński przez łacińskich zakonników. Zastrzegł sobie też prawo ingerencji w sprawy obrządków wschodnich, tym samym jawnie podważając autonomię wschodnich patriarchatów. Gdy zatem melchicki patriarcha Cyryl VI Tanas (1724–1759) z własnej inicjatywy dopuszczał wprowadzanie pewnych zmian w obrzędku, wtedy papież powołując się na tę konstytucję przypominał, że nawet patriarchom zabronione jest wprowadzanie innowacji, które mogłyby zagrozić istnieniu i zachowaniu obrządku¹⁷².

Patriarcha Cyryl nie pochwalał także wprowadzania łacińskich zwyczajów do wspólnoty melchickiej, np. procesji Bożego Ciała, ponieważ wzbudza ona sprzeciw prawosławnych chrześcijan i tym samym szkodzi unii z Rzymem. Cyryl skarżył się również, że Stolica Apostolska niejednokrotnie udziela łacińskim misjonarzom szerokich uprawnień, a jemu nic nie ma do zaoferowania¹⁷³.

W encyklice *Allatae sunt* (1745) Benedykt XIV napisał, iż „Stolica Apostolska gorąco życzy sobie, aby wszystkie narody wschodnie zostały zachowane, nie zniszczone, słowem – aby chcąc być katolikami, nie musieli się w tym celu ułaciniać”¹⁷⁴. Jednocześnie papież wydawał się być zadowolony z postępującej latynizacji w katolickich

¹⁷¹ Benedykt XIV, Konstytucja *Etsi pastoralis* [w:] *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et mores*, H. Denzinger (oprac.), nr. 2522–2523; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 90.

¹⁷² E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 90; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 24.

¹⁷³ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 91; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 24.

¹⁷⁴ Benedict XIV, *Allatae sunt. On the Observance of Oriental Rites*, <http://www.papalencyclicals.net/Ben14/b14allat.htm> (dostęp: 25.02.2025), nr 15. Tłum. polskie za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol*, s. 90–91; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 24.

Kościołach wschodnich. Zwłaszcza jego konstytucja *Etsi pastoralis* dla Italo-Greków bez wątpienia wywarła negatywne wrażenie na wschodnich chrześcijanach¹⁷⁵.

2.3. PONTYFIKAT PIUSA IX I SOBÓR WATYKAŃSKI I

Chociaż za pontyfikatu Piusa IX nastąpiła korzystna zmiana dla katolików wschodnich, to centralistyczna polityka tego papieża nie sprzyjała zrozumieniu specyfiki struktury hierarchicznej i dyscypliny Kościołów wschodnich. Pius IX od początku swego pontyfikatu podtrzymywał nauczanie o konieczności zachowania wyższości obrządku łacińskiego nad wschodnimi. W odpowiedzi na prośbę sycylijskich katolików obrządku greckiego, aby przy zawieraniu małżeństwa międzyobrzędowego mogli wybierać dowolny obrządek, w 1847 r. papież udzielił negatywnej odpowiedzi: „Gdyby zgoda została wyrażona, wtedy owa najpełniejsza i wyłączna wyższość obrządku łacińskiego nad greckim byłaby zupełnie obalona, tymczasem musi być ona koniecznie zachowana”¹⁷⁶.

W 1847 r. Pius IX przywraca patriarchat łaciński w Jerozolimie, który od czasów wypraw krzyżowych był tytułem czysto honorowym. Pierwszym patriarchą został mianowany Józef Valerga (1847–1872). To przywrócenie patriarchatu wpisuje się w politykę centralizacyjną i latynizacyjną Piusa IX. Niektórym członkom Kurii Rzymskiej marzyło się jeszcze odnowienie łacińskiego patriarchatu Antiochii, aby to łacińscy hierarchowie dzierżyli realną władzę w Kościele katolickim na Bliskim Wschodzie¹⁷⁷.

¹⁷⁵ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 91; J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 18.

¹⁷⁶ Cyt. za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 92; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 25.

¹⁷⁷ G. Hachem, *Recepcja Soboru Watykańskiego II w Greckim Melchickim Kościele Katolickim* [w:] *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. 2, M. Białkowski (red.), Łoś GroupMedia, Toruń 2015, s. 474.

Również w encyklice *In suprema Petri Apostoli Sede* (1848) adresowanej do wschodnich hierarchów katolickich Pius IX zapowiedział dostosowanie wschodniego prawodawstwa do łacińskiego, które zostało wypracowane na Soborze Trydenckim. Wyraził też żal, iż obrządki wschodnie w wielu punktach odbiegają jeszcze od liturgii łacińskiej. Pius IX uważał bowiem, że obrządki wschodnie mogą odróżniać się od obrządku łacińskiego jedynie liturgią. Natomiast teologia, duchowość i prawo kanoniczne muszą zostać upodobnione do rzymskiego wzorca. W liście z 1870 r. do swego delegata w Konstantynopolu papież napisał, że oprócz zachowania odrębności liturgii, do niczego innego Rzym nie zobowiązywał się wobec chrześcijan wschodnich. Wtedy bowiem w Kościele łacińskim nie rozumiano jeszcze, że liturgia, duchowość i prawo kanoniczne stanowią integralną jedność każdej tradycji wschodniej. Takie podejście do wschodnich katolików pogłębiało jedynie nieufność ze strony chrześcijan wschodnich niebędących w jedności z Rzymem¹⁷⁸.

Z biegiem czasu Pius IX uświadomił sobie, że takie nierówne traktowanie katolików wschodnich nie przynosi dobrych owoców, a wręcz szkodzi sprawie jedności chrześcijan. Dlatego w 1862 r. ten sam papież stwierdził, że obrządki wschodnie nie tylko nie szkodzą jedności Kościoła, ale wręcz uwypuklają jego godność i piękno. W 1867 r. Pius IX zniósł prawo precedencji łacińskich prałatów przed greckimi tego samego szczebla. W ten sposób nastąpiło w tym względzie uznanie równości obrządków, co na tamte czasy było znacznym postępem¹⁷⁹.

Dokonując kodyfikacji wschodniego prawodawstwa kościelnego, Pius IX podtrzymał nominowanie patriarchów przez papieża. Jednak w odniesieniu do Kościoła ormiańskiego i chaldejskiego, odpowiednio na mocy orzeczeń bulli *Reversurus* (1866) i listu apostolskiego *Cum*

¹⁷⁸ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 92–93; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 25.

¹⁷⁹ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 92.

ecclesiastica disciplina (1869), nakazał, aby w wypadku wakatu eparchii patriarcha wraz ze swymi biskupami sporządził listę trzech kandydatów i przesłał ją do Rzymu. Natomiast gdyby okazało się, że żaden spośród tych trzech kandydatów nie jest godny biskupstwa, wtedy papież zastrzegł sobie mianowanie biskupa na wakującą eparchię¹⁸⁰.

Za pontyfikatu Piusa IX został zwołany Sobór Watykański I (1870), na którym dyskutowano, a następnie przyjęto dogmat o prymacie i nieomyślności biskupa Rzymu. W tej debacie ważny udział mieli także wysocy hierarchowie katolickich Kościołów wschodnich, którzy okazali się nie być przychylnie nastawieni do ogłoszenia tego dogmatu. Jeszcze przed rozpoczęciem dyskusji na ten temat patriarcha chaldejski Józef VI Audo (1847–1878) skrytykował ówczesne podporządkowanie wschodnich patriarchatów Rzymowi, zwracając się do ojców soboru w następujący sposób: „Zmiany, których nie możemy przyjąć doprowadzą w końcu do tego, że nasi odłączeni bracia¹⁸¹ jeszcze bardziej oddalą się od unii, co byłoby przeciwne miłości Tego, który pragnie, aby wszyscy mieli życie. [...] Sprawiedliwość domaga się, a wierność złożonym obietnicom żąda, ażeby prawa i przywileje stolic patriarchalnych były zachowane i nie doznały w niczym uszczerbku”¹⁸². Pius IX poczuł się głęboko dotknięty tymi słowami patriarchy, który bronił starożytnych praw Kościołów wschodnich¹⁸³.

¹⁸⁰ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 93; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 25.

¹⁸¹ Godne uwagi jest, że patriarcha chaldejski użył zwrotu *nasi bracia odłączeni* (*fratres nostri separati*), który do czasów Soboru Watykańskiego I w ogóle nie był używany. E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 94.

¹⁸² Przemowa przewielebnego Ojca Patriarchy Chaldejskiego [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J. D. Mansi (ed.), t. 50, Société nouvelle d'édition de la collection Mansi, Arnhem and Leipzig 1924, s. 516C. Tłum. polskie za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 94; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 25.

¹⁸³ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 94; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 25.

Jeszcze mocniej w tej sprawie wypowiedział się melchicki patriarcha Grzegorz II Youssef (1864–1897), przeciwnik ogłoszenia dogmatu o nieomyślności biskupa Rzymu¹⁸⁴. Ten patriarcha wraz z patriarchą Józefem Audo i dwunastoma innymi biskupami wschodnimi (w tym jednym byłym patriarchą) jeszcze bardziej zdecydowanie domagał się, aby Sobór Watykański I w swoich dekretach potwierdził przywileje patriarchów wschodnich, a także aby w przygotowywanej konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* nie nazywać wschodnich chrześcijan schizmatykami, a tym bardziej heretykami¹⁸⁵. Później sam w osobnym wystąpieniu jeszcze dobitniej to powtórzył¹⁸⁶. Ze względu na taką zdecydowaną i odważną postawę patriarchy Grzegorza nie dziwi fakt, że kiedy pod koniec Soboru Watykańskiego I „na pożegnanie pochylił się, by ucałować trzewik papieża, ten oparł mu stopę na karku wołając: «Twarda głowa! Twarda głowa» («Dura testa! Dura testa!»). Nic dziwnego, że patriarcha już nigdy potem nie pojawił się w Rzymie”¹⁸⁷.

Na Soborze Watykańskim I miała być dyskutowana kwestia ewentualnego zredagowania odrębnego prawa kanonicznego dla katolików wschodnich. Członek przygotowawczej komisji soborowej odpowiadający za sprawy wschodnie, wspomniany już wyżej łaciński patriarcha Jerozolimy Józef Valerga, domagał się respektowania odrębności i równości obrządków, co spotkałoby się z życzliwym przyjęciem ze

¹⁸⁴ Ostatecznie patriarcha Grzegorz II uznał orzeczenia Soboru Watykańskiego I. Zob. G. Hachem, *Recepcja Soboru Watykańskiego II...* [w:] *Studia soborowe...*, t. 2, cz. 2, s. 476–479.

¹⁸⁵ Propozycje biskupów wschodnich [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (ed.), t. 51, Société nouvelle d'édition de la collection Mansi, Arnhem and Leipzig 1926, s. 683ABC.

¹⁸⁶ Propozycje biskupów wschodnich [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (ed.), t. 52, Société nouvelle d'édition de la collection Mansi, Arnhem and Leipzig 1927, s. 133A–137B.

¹⁸⁷ W. Hryniewicz, *Pytania o prymat*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 2585, z. 4, s. 9; E. Zoghby, *We Are All Schismatics*, Educational Services, Newton 1996, s. 31.

strony niekatolickich chrześcijan wschodnich. Jedną z istotnych bolączek była wtedy agresywna postawa łacińskich misjonarzy, którzy korzystali z prawa, według którego można było przejść jedynie z obrządku wschodniego do łacińskiego, ale w drugą stronę było to surowo zabronione. Komisja poparła postulaty Valergi, a wynikiem jej prac było zredagowanie schematu konstytucji o obrządkach wschodnich. Jednak z uwagi na to, że obrady soboru zostały przerwane, praca nad tym dokumentem nie była kontynuowana. Wraz z tekstem zachowały się jednak uwagi i adnotacje ojców soborowych¹⁸⁸.

Jednocześnie sam Valerga oraz kard. Alessandro Barnabo (1801–1874), prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, byli zwolennikami wprowadzenia absolutnej jedności prawa kanonicznego, tak by prawo wschodnie zastąpić łacińskim. Valerga wręcz utrzymywał, że różnice prawne powstały w wyniku schizmy. Uważał przy tym, że papież może wydawać w sposób nieskrępowany przepisy prawne również dla katolików wschodnich, pomijając autorytet nie tylko ich biskupów, ale nawet patriarchów. Taka teza z historycznego punktu widzenia nie była jednak do przyjęcia przez chrześcijański Wschód¹⁸⁹.

Inni uczestnicy Soboru Watykańskiego I, zwłaszcza patriarchowie wschodni, byli przeciwko unifikacji prawodawstwa całego Kościoła katolickiego. Patriarcha Grzegorz Youssef w piśmie do prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1871 roku wprost stwierdził, że „ze względu na obecny i przyszły rozwój nauki katolickiej na Wschodzie, a zwłaszcza wśród wiernych obrządku, czuję się zobowiązany oświadczyć, że trzymam się nadal tego samego zastrzeżenia, jakie uroczystie ogłosił Sobór Florencki swą formułą: bez naruszania praw [patriarchów] i ich przywilejów”¹⁹⁰. Podobne oświadczenie złożył patriar-

¹⁸⁸ Sobór Watykański I, *Dokumenty po sesji czwartej* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, s. 927; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 92–93.

¹⁸⁹ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 94–95; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 26.

¹⁹⁰ Patriarcha Grzegorz Youssef do Prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (ed.), t. 53,

cha Józef Audo w piśmie skierowanym do samego papieża Piusa IX w 1872 roku¹⁹¹. Natomiast sam papież nadal w sposób bezkompromisowy głosił swoje centralistyczne poglądy, które potwierdził w encyklice *Etsi multa* (1873)¹⁹². Nieprzejednane stanowisko Piusa IX negatywnie odbiło się zwłaszcza na relacjach z Kościołami wschodnimi, niebędącymi w jedności z Rzymem¹⁹³.

2.4. OD PONTYFIKATU LEONA XIII DO PIUSA XII

Podobne stanowisko jak Pius IX, jeśli nie bardziej zdecydowane, zajął w stosunku do niekatolickich Kościołów wschodnich papież Leon XIII (1878–1903) w encyklice *Satis cognitum* (1896)¹⁹⁴. Papież ten jednak w porównaniu ze swoim poprzednikiem był bardziej pojednawczy i skłonny do kompromisów. Potrafił on roztropnie interweniować w sprawach katolickich Kościołów wschodnich, pozyskując sobie także melchickiego patriarchę Grzegorza II Youssefa, który wcześniej popadł w otwarty konflikt z Piušem IX. Gdy zaś duża część Ormian zerwała unię, co groziło całkowitą likwidacją wspólnoty katolickich Ormian, wtedy patriarchę Andona Bedrosa IX Hassouna (1867–1880) kreował kardynałem, czym zmusił go do ustąpienia z urzędu. Leon XIII uspokoił także sytuację w Kościele chaldejskim, w którym patriarcha Józef

Société nouvelle d'édition de la collection Mansi, Arnhem and Leipzig 1927, s. 942CD. Cyt. za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 95.

¹⁹¹ Patriarcha Chaldejski Audo do Piusa IX [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 53, s. 943BCD.

¹⁹² Pius IX, *Etsi multa*, nr 25, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9etsi-mu.htm> (dostęp: 26.02.2025).

¹⁹³ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 95; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 26.

¹⁹⁴ Leon XIII, *Satis cognitum*, nr 15: „Nikt nie może więc uczestniczyć we władzy bez więzi z św. Piotrem, absurdem jest bowiem twierdzenie, że ktoś będący poza Kościołem może mu przewodzić”. Tekst polski: Leon XIII, Encyklika *Satis cognitum*, <https://www.sanctamissa.pl/kosciol-katolicki/papiez-gioacchino-vincenzo-raffaele-luigi-pecci-aka-leon-xiii/encyklika-satis-cognitum/> (dostęp: 26.02.2025).

Audo również popadł w ostry konflikt z Piusem IX, z powodu wyświęcenia Eliasza Mellusa (†1908) na biskupa bez wyraźnego upoważnienia ze strony Rzymu¹⁹⁵. Niedługo przed śmiercią zdążył się pojednać z nowym papieżem Leonem XIII¹⁹⁶.

W 1894 roku do Rzymu przybyli katoliccy patriarchowie wschodni bądź ich reprezentanci, którzy na swego rzecznika wybrali właśnie patriarchę Grzegorza. Reprezentując interesy katolików wschodnich, napisał on sprawozdanie, w którym stwierdził, iż „najwięcej nieufności wśród hierarchii odłączonej od Rzymu wywołuje poważne ograniczenie władzy patriarchów i przyznanie nadmiernego znaczenia delegaturze apostolskiej (...). Widzicie więc (...), że Rzym chce nas pochłonać, ponieważ delegatura apostolska interweniuje we wszystkich sprawach Wschodu, nawet mało znaczących”¹⁹⁷.

Kard. Benoit-Marie Langenieux (1824–1905), arcybiskup Reims, całkowicie poparł opinię patriarchy. Również Leon XIII wziął poważnie pod uwagę wypowiedź Grzegorza Youssefa. W liście apostolskim *Praeclara gratulationis* (1894) papież ten pisał już o prawowitości pluralizmu dyscyplinarnego i administracji w Kościele katolickim w jedności wiary i pod autorytetem najwyższej władzy. W tym kontekście uznał on także rolę i znaczenie patriarchatów wschodnich, zgodnie z duchem Soboru Florenckiego¹⁹⁸. Należy podkreślić, że to stanowisko szokowało wówczas wielu zwolenników myśli Piusa IX, prze-

¹⁹⁵ W związku z zaistniałym konfliktem Pius IX w encyklice *Quae in patriarchatu* wezwał patriarchę chaldejskiego do posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej. Zob. Pius IX, Encyklika *Quae in patriarchatu*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-quae-in-patriarchatu-1-settembre-1876.html> (dostęp: 27.02.2025).

¹⁹⁶ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 99.

¹⁹⁷ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 297. Tłum. polskie za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 100. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 27.

¹⁹⁸ Leon XIII, List apostolski *Praeclara gratulationis*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18940620_praeclara-gratulationis.html (dostęp: 26.02.2025).

konanych jeszcze o wyższości Kościoła łacińskiego nad Kościołami wschodnimi. Również prawosławni hierarchowie ustosunkowali się do treści tego listu: jedni z rezerwą, inni zaś wprost ją krytykowali¹⁹⁹.

W 1894 r. Leon XIII ogłosił także list apostolski *Orientalium dignitas*²⁰⁰, w którym docenił rolę i znaczenie nie tylko liturgii, ale całego dziedzictwa tradycji wschodniej, zakorzenionej w czasach apostolskich i nauczaniu Ojców Kościoła²⁰¹. Ponadto papież uznał wszystkie obrządki za równe sobie, a misjonarzy łacińskich przestrzegł przed „przeciąganiem” wschodnich chrześcijan na ryt łaciński, grożąc im sankcjami karnymi za ewentualne nieposłuszeństwo w tej sprawie. Ten zakaz papieski wywołał duży opór ze strony misjonarzy rzymskokatolickich. Natomiast Kuria Rzymska, a zwłaszcza Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, w odniesieniu do zapisów zawartych w *Orientalium dignitas* stosowała częstokroć fortel udzielania dyspensy, tak by nikomu ten list w niczym nie przeszkadzał²⁰².

W motu proprio *Auspicia rerum* (1896) Leon XIII napisał o wschodnich patriarchatach, że „nikt nie może nie zauważyć, jak niezmiernie pożądane jest, aby w godności patriarszej u katolików nie brakowało żadnego z gwarantów (*praesidia*), w jakie (...) jest bogato wyposażona ta sama godność wśród niekatolików”²⁰³. Zarazem ten sam papież w 1899 roku z pomocą konsystorza mianował Cyry-

¹⁹⁹ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 100–101; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 27.

²⁰⁰ Leon XIII, List apostolski *Orientalium dignitas*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18941130_orientalium-dignitas.html (dostęp: 28.02.2025).

²⁰¹ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 19.

²⁰² G. Hachem, *Recepcja Soboru Watykańskiego II...* [w:] *Studia soborowe...*, t. 2, cz. 2, s. 479–482; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 102; M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II o katolickich Kościołach wschodnich – geneza, treść, recepcja i wyzwanie* [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 303–304.

²⁰³ Leon XIII, Motu proprio *De ratione concordie rei catholicae apud orientales provehendae «Auspicia rerum»* https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/motu_

la Makariosa (1898–1908) na katolickiego patriarchę koptyjskiego, a następnie innych biskupów, nie respektując wschodniej koncepcji zarządzania Kościołem. Również ówczesny prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, kard. Mieczysław Ledóchowski (1875–1902), otwarcie sprzeciwiał się szerokiej autonomii patriarchów melchickich, którą zagwarantował im sam papież. Kard. Ledóchowski obawiał się bowiem, że tego rodzaju autonomia mogłaby zostać nadana także pozostałym patriarchom wschodnim.

Ciekawą tezę głosił za pontyfikatu Leona XIII sekretarz stanu, kard. Rampolla del Tindaro (1887–1913), że szeroka autonomia mogłaby dotyczyć jedynie patriarchatów wschodnich wchodzących w skład pentarchii. Tych jednak w tym czasie w Kościele katolickim faktycznie już nie było. Również karmelita, Dionizy od św. Teresy, któremu Leon XIII zlecił w 1895 roku zbadanie kwestii dotyczącej praw i przywilejów patriarchatów wschodnich, uważał, iż ich autonomia wygasła wraz ze schizmą. W związku z tym przywrócenie tej autonomii nie może być brane pod uwagę, bo mogłoby spowodować nowy rozłam w Kościele²⁰⁴.

Papież Benedykt XV (1914–1922) w 1917 r. ustanowił Kongregację dla Kościoła Wschodniego (*Congregatio pro Ecclesia Orientali*) i sam stanął na jej czele jako prefekt. Odtąd tej Kongregacji podlegały wszelkie sprawy dotyczące wiernych obrządków wschodnich oraz kwestie międzyobrządkowe (*negotia mixta*), z wyjątkiem tych, które podlegały Świętemu Oficjum²⁰⁵. Natomiast kiedy w tym samym roku ogłoszony został Kodeks Prawa Kanonicznego, który dotyczył przede

proprio/documents/hf_l-xiii_motu-proprio_18960319_auspicia-rerum.html (dostęp: 26.02.2025). Tłum. polskie za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 103.

²⁰⁴ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 103–104; M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 27–28.

²⁰⁵ Papież Pius XI rozszerzył jeszcze zakres kompetencji tej Kongregacji, przyznając jej władzę nad wiernymi obrządku łacińskiego zamieszkującymi te kraje, w których wspólnoty wschodnich chrześcijan były liczne. E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 105–106.

wszystkim Kościoła łacińskiego, patriarchowie i biskupi wschodni zwrócili się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o podobny kodeks dla nich. Prośba ta została poparta przez Kolegium Kardynałów w 1927 roku i odtąd rozpoczęto pracę nad jego redakcją²⁰⁶. W 1929 r. Pius XI (1922–1939) powołał Komisję Kardynałów do studiów przygotowawczych nad kodeksem wschodniego prawa kanonicznego, w skład której weszło czterech kardynałów, sekretarz, 14 konsultorów obrządków wschodnich wyznaczonych przez ich hierarchów oraz pięciu konsultorów obrządku łacińskiego. Prace przygotowawcze komisja zakończyła w 1935 r. Wtedy w jej miejsce została powołana Papieska Komisja do Zredagowania Kodeksu Wschodniego Prawa Kanonicznego²⁰⁷.

W końcowym rezultacie prac tej komisji papież Pius XII promulgował 1590 kanonów dla katolickich Kościołów wschodnich w czterech partiach. W 1949 r. było to prawo małżeńskie (131 kanonów), w 1950 r. prawo procesowe (576 kanonów), w 1952 r. prawo zakonne, majątkowe i znaczenie niektórych terminów prawnych (325 kanonów) i w 1957 r. prawo obrządkowe i osobowe (558 kanonów). Te ostatnie zostały zatwierdzone przez motu proprio *Cleri sanctitati* (1957).

Skoro kanony te ogłaszane były przez motu proprio, czyli z własnej inicjatywy Piusa XII, to znaczy, że papież stanowi prawo jako jedyny prawodawca, działając jedynie na mocy swojej własnej władzy, bez udziału Kościołów, w których to prawo ma obowiązywać. Co prawda, w redakcji tych kanonów przedstawiciele Kościołów wschodnich współpracowali w przygotowaniu materiałów, ale nie brali już w udziału w pracach redakcyjnych. Schematy kanonów były jednak przysyłane do zaopiniowania hierarchom wschodnim, ale nie byli już oni powiadamiani o ostatecznej ich redakcji oraz ich ogłoszeniu i treści. Oznacza to zatem poważne ograniczenie ustawodawczej władzy synodalnej i autonomii katolickich Kościołów wschodnich²⁰⁸.

²⁰⁶ M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 28.

²⁰⁷ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 107–108.

²⁰⁸ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 109. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 28.

Odzwierciedlała to także sama treść kanonów zawartych w prawie obrządkowym i osobowym, zatwierdzonym w *Cleri sanctitati*. Dlatego też synod patriarchatu melchickiego w Kairze (1958) zwrócił uwagę, że w tym prawie kompetencje patriarchów i ich synodów zostały ograniczone jedynie do szczególnych przypadków²⁰⁹. Z tego wynika, że punktem odniesienia w relacjach między Rzymem a Kościołami wschodnimi w rozumieniu instytucji wschodnich patriarchatów pozostawał wciąż schemat eklezjologii usankcjonowany przez Sobór Laterański IV²¹⁰.

Trafną opinię wygłosił o nowym prawodawstwie dla katolików wschodnich melchicki patriarcha Maximos IV Saigh (1947–1967):

Winę ponoszą tu nie tyle opracowujący go specjaliści, ile przede wszystkim duch, jaki panuje w środowisku, które dokonało tego dzieła. Jego najwyższym ideałem jest możliwie największe zbliżenie prawa wschodniego w jego istocie i formie do prawa Kościoła łacińskiego. Instytucje właściwe Wschodowi, jak na przykład patriarchat, są tolerowane w drodze wyjątku i zacieśnione do możliwie najszuplejszych granic, a niekiedy nawet przemyślnie pozbawione znaczenia i praktycznie zneutralizowane wskutek przesadnej centralizacji²¹¹.

Kolejne części tego prawa (normy generalne, sakramenty, miejsca i czasy święte, przestępstwa i kary) były gotowe do promulgacji za pontyfikatu Jana XXIII, ale się jej nie doczekały. Skoro bowiem papież zapowiedział zwołanie Soboru Watykańskiego II, mądrze i roztropnie przewidziano, że uchwały soborowe mogą dokonać ważnych zmian w prawodawstwie katolickich Kościołów wschodnich²¹².

W kontekście ówczesnej sytuacji politycznej należy pamiętać, że zwołanie Vaticanum II i jego obrady miały miejsce podczas tzw. zim-

²⁰⁹ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 110.

²¹⁰ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 17.

²¹¹ Cyt. za: E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 151. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 28.

²¹² E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 109.

nej wojny (1947–1991). Na terytorium państw bloku komunistycznego (z wyjątkiem Bułgarii²¹³) katolickie Kościoły wschodnie zostały zdelegalizowane, tak że istniały tam jedynie struktury podziemne. Oficjalne struktury tych Kościołów zachowały się jedynie na emigracji i dlatego hierarchowie reprezentujący diasporę mogli wziąć udział w obradach Vaticanum II. Po zwolnieniu z łagrów sowieckich, w lutym 1963 roku w trzech sesjach soboru wziął udział arcybiskup większy Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, kard. Josyf Slipyj²¹⁴.

Sytuacja katolickich Kościołów wschodnich na Bliskim Wschodzie w tamtym czasie również nie była łatwa ze względu na napięte relacje z islamem, jak również trwające różnego rodzaju konflikty narodowo-religijne. W wypadku tych Kościołów również biskupi z diaspyry okazali się ważnymi reprezentantami na soborze²¹⁵.

* * *

Historia katolickich Kościołów wschodnich do Soboru Watykańskiego II wyraźnie pokazuje, że główną przyczyną ich pragnienia jedności ze Stolicą Rzymską było zapewnienie swoim wiernym skutecznej drogi do zbawienia w duchu ekskluzywizmu eklezjologicznego *extra Ecclesiam nulla salus* albo wręcz *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*²¹⁶. Temu służyła idea unii kościelnej, która początkowo była podejmowana w celu przywrócenia jedności z Rzymem całych Kościołów wschodnich (np. prawosławnego, koptyjskiego, ormiańskiego). Kiedy jednak te unie (lyońska i florencka) nie powiodły się, lokalne

²¹³ R.C. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 210–211.

²¹⁴ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 308–309.

²¹⁵ M.N. Güell, *Decreto sobre las iglesias orientales católicas*, „*Orientalium ecclesiarum*” [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Euménico Vaticano II*, t. 1., S.M. Terrazas (red.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2023, s. 798–799, 801–802, 811–812.

²¹⁶ M. Blaza, „*Extra Ecclesiam nulla salus*”..., s. 133.

Kościół wschodnie zaczęły zawierać unie z Kościołem rzymskim. Ta metoda okazała się być bardziej skuteczna.

Przy zawieraniu unii strona wschodnia nie miała prawa stawiać Kościołowi rzymskiemu żadnych warunków, które mogłyby w jakikolwiek sposób podważyć nieograniczoną władzę papieża w Kościele powszechnym. Dlatego też władza katolickich patriarchów wschodnich została znacznie uszczuplona, a do liturgii, dyscypliny i duchowości wschodniej zaczęły wkradać się zwyczaje Kościoła łacińskiego, niejednokrotnie wprowadzane z inicjatywy wschodnich katolików. Skoro bowiem ryt rzymski stoi wyżej od wschodnich, to latynizacja tych ostatnich powinna podnieść ich rangę i godność w Kościele katolickim. Pewna zmiana nastąpiła, gdy Leon XIII w liście apostolskim *Orientalium dignitas* ogłosił równość obrządków w Kościele katolickim. Dzięki temu ten dokument w dobie przedsoborowej stał się chyba punktem zwrotnym w relacjach Rzymu z katolikami wschodnimi. Leon XIII w *Orientalium dignitas* niekatolików wschodnich nazywa jednak „braćmi dysydentami” (*fratres dissidentes*), co nadal daje im do zrozumienia, że *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*²¹⁷.

W kontekście historii katolickich Kościołów wschodnich aż do Soboru Watykańskiego II można odnieść wrażenie, że są one albo ignorowane przez znacznie potężniejszy Kościół łaciński, albo traktowane jak egzotyczny dodatek w Kościele katolickim, na podobieństwo Indian zamieszkujących rezerwaty Ameryki Północnej, albo w najgorszym wypadku jako wspólnoty przeznaczone do całkowitej latynizacji (asymilacji). W ten sposób Vaticanum II jest pierwszym soborem powszechnym, w którym pojawiła się szansa na usłyszenie tego, co te właśnie Kościoły mają do powiedzenia o sobie innym chrześcijanom, a zwłaszcza przynależącym do Kościoła łacińskiego.

²¹⁷ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 19.

ROZDZIAŁ II

GENEZA DOKUMENTU

Zgodnie z metodologią prac soborowych proces powstawania każdego dokumentu można podzielić na dwa kluczowe etapy. Pierwszy z nich obejmuje *vota* przesyłane przed rozpoczęciem soboru. Zgodnie z sugestią Jana XXIII nie są one odpowiedzią na konkretne pytania, ponieważ nie zredagowano żadnego kwestionariusza. Zawierają one spontaniczne wypowiedzi przedstawicieli Kościołów lokalnych i środowisk eklezjalnych, diagnozujące problemy i wskazujące kierunki możliwych reform. Drugi etap to dyskusje nad poszczególnymi schematami dokumentu, które odbywały się w komisjach przygotowawczych, na auli soborowej oraz w specjalnych komisjach soborowych.

1. *VOTA* NADEŚŁANE NA SOBÓR

Badanie nadesłanych na Sobór propozycji odnoszących się do katolickich Kościołów wschodnich wiąże się z pewną trudnością. Nie zawsze bowiem można precyzyjnie określić, czy piszący swoje postulaty mieli na myśli wszystkie Kościoły wschodnie (także schizmatyczne), czy wyłącznie katolickie. Poziom ogólności niektórych stwierdzeń nie

pozwała na rozstrzygnięcie tej kwestii. Stąd też, prezentując *vota*, będziemy sygnalizować także teksty niejednoznaczne, które odnoszą się zarówno do *Unitatis redintegratio*, jak i *Orientalium Ecclesiarum*.

1.1. EPISKOPATY LOKALNE

Aby uporządkować *vota*, które omawiamy w tej części rozdziału, zdecydowaliśmy się na podział geograficzny. Za tym sposobem systematyzacji stoją trzy powody. Po pierwsze, w takim kluczu głosy te zostały zaprezentowane w materiale źródłowym. Po drugie, takie podejście umożliwia lepsze uchwycenie kontekstu poszczególnych wypowiedzi, co pozwala na określenie specyficznych sytuacji w niektórych Kościołach lokalnych. Po trzecie, układ geograficzny *vot* pomaga w pogłębionej interpretacji wypowiedzi z debat w auli soborowej, ponieważ ułatwia zrozumienie postulatów i uwag podnoszonych przez dyskutantów.

1.1.1. Europa

Austriacki biskup Josef Köstner zasugerował, aby Kościół katolicki swoje postępowanie względem katolików wschodnich innych obrządków potraktował jako paradygmat w relacjach ze schizmatykami. Miał na myśli ustępstwa w kwestiach dyscyplinarnych¹.

Francuski biskup Marcel Maria Dubois opowiedział się przeciwko nadmiernej centralizacji. Podkreślił, że Kościół łaciński powinien dać w tym zakresie przykład. To ograniczenie centralizacji jest bardzo potrzebne w Kościołach wschodnich. Dlatego Dubois postulował, aby nie ograniczać uprawnień biskupów².

Emile Maurice Guerry proponował podjęcie przez Sobór problematyki episkopatu i konsekracji biskupiej. Ta kwestia jest jasno określona i jest stałą oraz jednomyślną Tradycją (*Traditio unanims*) w Ko-

¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 61.

² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 224.

ściołach wschodnich, dlatego podkreślenie roli biskupa jako głowy diecezji, sakramentalności jego święceń oraz jego władzy sprzyjałoby jedności z tymi Kościołami³.

Louis-Marie-Fernand de Bazelaire postulował, aby w seminariach i na uniwersytetach przypominać alumnom przepisy wydane przez papieży dotyczące uprawiania teologii wschodniej, aby kapłani i, o ile to możliwe, także świeccy Kościoła łacińskiego lepiej znali teologię, liturgię, duchowość i dyscyplinę Kościołów wschodnich (greckich, syryjskich, ormiańskich itp.)⁴. Podkreślał, że Tradycja katolicka musi być wydobywana ze źródeł całego Kościoła, zarówno łacińskich, jak i wschodnich⁵.

Jean-Justin-Michel Girbeau proponował określenie praw, funkcji i autorytetu prymasów, aby i oni – na wzór patriarchów Kościoła wschodniego – służyli jedności⁶.

Henri-René-Adrien Brault opowiedział się za decentralizacją. To kolegium biskupów właściwe dla każdego regionu – zjednoczone wokół prymasa lub patriarchy, posiadającego prawdziwą jurysdykcję, po otrzymaniu mandatu do rządzenia, ze znajomością specyfiki danego terenu – może znaleźć rozwiązanie dla problemu. Brault sformułował także w formie pytań kilka sugestii: Czy nie można by zasugerować, aby kreować (*creatio*) prymasów lub patriarchów w regionach nawróconych na wiarę chrześcijańską, które nie są „Zachodem”, w taki sam sposób, jak to miało miejsce przed podziałem w przypadku Patriarchy Wschodu (w Konstantynopolu), którego jurysdykcja rozciągała się na patriarchów greckich, koptyjskich, syryjskich (w Aleksandrii, Antiochii itp.)? Czy Stolica Apostolska nie działała już w ten sposób w stosunku do małych Kościołów, tzw. unickich, których przywileje nigdy nie były przedmiotem kontrowersji? Czyż nie byłoby to jak pierwsza

³ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 246–251.

⁴ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 269.

⁵ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 271.

⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 357.

wzmianka i zaproszenie skierowane do wschodnich patriarchów, teraz również schizmatyckich?⁷

Jean-Julien Weber zwrócił uwagę na Kościoły wschodnie, stawiając je jako model jedności przy zachowaniu różnorodności. Różnice w kulcie, dyscyplinie i prawach nie naruszają jedności wiary. Opowiadając się za decentralizacją, sugerował, aby zaaplikować w pewnej mierze tę różnorodność także do Kościoła zachodniego⁸.

Timoteo Giorgio Raymundos uznał stosowanie na misjach obrzędów Kościoła wschodniego za niemal konieczne. Chociaż stwierdził, że stoi za tym wiele racji, to jednak nie wymienił żadnej⁹.

Niemiecki biskup Johannes Baptist Neuhäusler zwrócił uwagę, że duchowni rytu łacińskiego wyrażają pragnienia, aby obowiązek modlitwy brewiarzowej został określony analogicznie jak to ma miejsce w Kościele wschodnim, gdzie codzienny obowiązek nie jest nakazany pod groźbą grzechu śmiertelnego, lecz zaleca się jedynie poświęcenie jednej godziny na celebrowanie boskiego *officium*. Aby duchowni zachodni mogli właściwie zrozumieć taką dyscyplinę i aby w jak największym stopniu uniknąć nadużywania wolności, konieczne będzie zaproponowanie specjalnych zasad na pewien czas¹⁰.

Grecki biskup Hyakinthos Gad postulował, aby ustawodawstwo kanoniczne w regionach chrześcijańskiego Wschodu było korzystniejsze dla wiernych obrządków wschodnich. Zarówno w celu przygotowania przyszłej jedności, jak i przede wszystkim w celu zachowania skarbów starożytnej Tradycji katolickiej, Sobór powinien określić odpowiednie środki, dzięki którym można będzie intensywniej propagować wśród duchowieństwa łacińskiego szerszą wiedzę na temat tradycji kościelnej Wschodu¹¹.

⁷ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 394–395.

⁸ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 416.

⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 490.

¹⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 703.

¹¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 14.

Giuseppe Khantzian, ordynariusz ormiański w Grecji, podjął kwestię pozycji patriarchy w Kościele. Obecnie, jak podkreślił, w Kościele katolickim kardynałowie mają pierwszeństwo przed patriarchami. Należałoby powrócić do hierarchii pierwotnego chrześcijaństwa, która uznawała papieża rzymskiego za najwyższą głowę Kościoła, po nim sytuując patriarchów¹².

Hiszpański biskup José Souto Vizoso podjął kwestię jedności z Kościołami wschodnimi. Chociaż uczynił to przede wszystkim z perspektywy ekumenizmu, to jednak zasygnalizował także zagadnienia związane z obrządkami i zwyczajami panującymi na Wschodzie. Postulował przyznanie odpowiedniego miejsca patriarchom i metropolitom zarówno na soborze, jak i w gronie kardynałów na konklawe. Należy odnosić się z szacunkiem i czcią – kontynuował Souto Vizoso – do starożytnej dyscypliny, obrzędów, języka, zwyczajów, organizacji hierarchii i wyborów na urzędy kościelne, zachowując jednak podporządkowanie papieżowi¹³.

Laureano Castán Lacoma postulował posługiwanie się na Soborze językiem łacińskim, z zachowaniem jednak – dla nieznających łaciny ojców ze Wschodu oraz obserwatorów – możliwości zabierania głosu w innym języku. W takich przypadkach należy zorganizować tłumaczenie. Akta soborowe powinny zostać opublikowane zarówno w oficjalnej wersji łacińskiej, jak i w oficjalnej wersji greckiej lub słowiańskiej. Dzięki temu uniknie się głosów krytycznych ze strony Kościołów wschodnich¹⁴.

Francisco Gómez de Santiago proponował przywrócenie godności patriarchów do dawnej świetności. Powinni oni zostać zrównani z kardynałami. Takie podkreślenie ich godności byłoby pomocą w utorowaniu drogi do jedności Kościoła¹⁵.

¹² Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 17–18.

¹³ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 256.

¹⁴ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 419.

¹⁵ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 445.

Domenico Caloyera z europejskiej części Turcji postulował dokonanie zmian w prawie kanonicznym w odniesieniu do obrządków wschodnich, aby konwertyci mieli obowiązek zachowania własnego obrządku. Jeśli zaś odmówią, powinni stanąć przed katolickim hierarchą tego samego obrządku wschodniego, z którego pochodzą, a on będzie miał prawo osądzić, czy wskazane jest udzielenie zgody, czy nie. Często bowiem niekatolicy, którzy nawrócili się na wiarę i jednocześnie skierowali się do obrządku odmiennego od ich własnego, pozostają pozbawieni duchowego pokarmu płynącego ze świętej liturgii i nie są w stanie skutecznie zadbać o religijne wychowanie swoich dzieci. Przychylność wobec ustawodawstwa obrządków wschodnich, a także spora liczba katolików wschodnich, całkowicie przeczyłyby oskarżeniom niekatolików, którzy twierdzą, że „Kościół katolicki zamierza zachować obrządki wschodnie jedynie jako przynętę, aby przyciągnąć do siebie narody”. Dlatego należy zadeklarować, że dzieci urodzone ze związku mężczyzny i kobiety różnych obrządków będą wychowywane na Wschodzie w obrządku wschodnim, a na Zachodzie w obrządku zachodnim. Wierni obrządku łacińskiego, którzy żyją na Wschodzie i uczestniczą w liturgii w obrządku wschodnim, niech będą zachęcani do dostosowania się do tamtejszych zwyczajów liturgicznych. Gdzie brakuje kapłanów obrządku wschodniego, ordynariusze w poszczególnym przypadku mogą pozwolić, aby kapłani łacińscy, ubrani w szaty liturgiczne obrządku wschodniego, uczestniczyli w niektórych celebracjach, zwłaszcza w Wielkim Tygodniu, jak to już od dawna czyniono w niektórych miejscach. Zgodnie z przepisami prawa kanonicznego w odniesieniu do obrządków wschodnich gorąco zaleca się kapłanom codzienne, prywatne sprawowanie Liturgii Godzin, a wiernym zaleca się uczestnictwo w całej Mszy świętej, z zachowaniem zwyczaju Kościoła wschodniego¹⁶.

¹⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 792–793.

Włoski biskup Aniello Calcara postulował, aby zachęcać i szkolić duchownych obrządku łacińskiego i wschodniego do wzajemnego poznawania i rozumienia liturgii obu obrządków¹⁷.

Alois Hudal proponował, aby Kościołom wschodnim pozostawić kwestie wyboru i mianowania biskupów zgodnie ze starożytnymi tradycjami. Stolica Apostolska winna być raczej centrum jedności, które miałyby charakter trybunału odwoławczego, jeśli co najmniej pięciu biskupów jakiegoś Kościoła wschodniego zażądałoby takich środków. Hudal postulował zaproszenie biskupów wschodnich na sobór, jak to miało miejsce przed 1870 r., aby nadać im również rangę godną ich bogatej historii i aby uniknąć nawet najmniejszego powodu do wrogości i lęku przed dominacją Zachodu zarówno w kulturze, jak i w zewnętrznych formach wspólnej religii. Wyraził obawę, że Kościoły wschodnie, poprzez ruch ekumeniczny w Genewie, będą coraz bardziej ulegać wpływom światowego protestantyzmu. Dlatego postulował „przyznawanie przez Rzym stypendiów, aby przyciągać studentów ze Wschodu do dobrych wydziałów katolickich z wybitnymi profesorami, nauką, doskonałą znajomością wielu języków i trudnych problemów Wschodu”¹⁸. Należałoby także – pisał Hudal – utworzyć katedry historii, prawa i liturgii Kościołów wschodnich na wydziałach teologicznych w Wiedniu, Monachium i w Instytucie Katolickim w Paryżu. Młodzi ludzie będą raczej preferować inne miasta niż Rzym, a w Austrii i Niemczech jest wielu uchodźców ze Wschodu. Hudal wyraził przekonanie, że rządy tych dwóch krajów zaangażują się w ten projekt. Należałoby zacząć go wdrażać natychmiast, jeszcze przed soborem, aby dać wyraz sympatii Rzymu i pozytywnej relacji do Kościołów wschodnich¹⁹.

¹⁷ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 236.

¹⁸ D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Kraków 2024, s. 117.

¹⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 814–815.

Andrei Apollon Katkoff zwrócił uwagę na skutki zaniedbań w seminariach. Seminarzyści nie tylko nie studiują doktryny Kościoła wschodniego, ale często nawet nie wiedzą, że na Wschodzie żyją chrześcijanie. Efektem jest zarówno ignorancja, jak i podejrzliwość oraz wrogość w stosunku do ludzi Wschodu, także wobec katolików. Dochodzi nawet do tego, że również katolicy ze Wschodu „są ponownie chrzczeni, ponownie bierzmowani i przenoszeni na obrządek łaciński. Władza zmiany obrządku jest zastrzeżona dla Stolicy Apostolskiej, ale w praktyce wielu biskupów ma tę władzę i z niej korzysta. Aby księża katolicy wschodni mogli z czystym sumieniem powiedzieć niekatolikom, że w Kościele Bożym istnieje równość obrzędów, że jest dobra wola zachowania obrządków wschodnich, należy skorygować te anomalie jak najszybciej. To wszystko powoduje skandal u niekatolików i rozpacz w umysłach duchowieństwa katolickiego na Wschodzie”²⁰. Trzeba, żeby duchowieństwo wschodnie (np. w Afryce i Azji Mniejszej) miało możliwość zachowania swojego obrządku. Jako środki zaradcze na takie zjawiska Katkoff wskazał: a) wprowadzenie do katechizmu i wyjaśnianie w szkołach katolickich (z zachowaniem ostrożności odnośnie do mentalności i wieku) informacji o różnorodności narodów, kolorów skóry i obrządków; b) organizowanie w seminariach przynajmniej raz w roku wykładu z liturgii wschodniej, aby duchowni mogli poznać bogactwa Kościoła (gdzie to jest możliwe, kapłani obrządków wschodnich powinni wyklądać w seminariach doktrynę wschodnią); c) wyraźne stwierdzenie, że chrzest i bierzmowanie obrządku wschodniego są ważne (ponowne udzielanie tych sakramentów powoduje zgorszenie wśród wschodnich niekatolików i rozpacz w duszach duchowieństwa katolickiego obrządku wschodniego)²¹.

²⁰ D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Kraków 2024, s. 120.

²¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 884–885.

1.1.2. Azja

Maronicki arcybiskup na Cyprze Elie Farah postulował ujednolicenie prawodawstwa Kościołów wschodnich, pozostawiając bez zmian tylko to, co specyficzne dla danego obrządku: na przykład różnice między niektórymi Kościołami wschodnimi w zakresie publikacji zapowiedzi, małżeństw powinowatych itp. Proponował także ujednolicenie jurysdykcji w poszczególnych krajach. Katolicyzm na Wschodzie – podkreślił Farah – jest częściowo sparaliżowany w swojej żywotności z powodu wielości jurysdykcji na tym samym terytorium. Jedność jurysdykcji zwiększyłaby efektywność biskupów, kapłanów, misjonarzy i zakonów oraz zmniejszyła wydatki materialne. Farah proponował, aby ujednolicenie jurysdykcji zostało przeprowadzone albo na podstawie historycznej, albo na podstawie większości wiernych: w każdym kraju, w każdej diecezji, a nawet w każdej parafii. Po co – pytał arcybiskup – mieć w tym samym środowisku, pomimo jego złożoności, kilka Kościołów, kilka kongregacji, kilka ruchów Akcji Katolickiej, kilku kapłanów?²²

Indyjski arcybiskup Thomas Pothacamury proponował, aby ustanowić praktyczne normy, które zapobiegą konfliktom między katolikami i ich duchownymi wynikającymi z różnorodności obrządków. Katolicy obrządku syromalabarskiego i syromalankarskiego żyją nie tylko we własnym regionie (Kerala), ale także w innych regionach Indii. Według arcybiskupa Bangalore podwójna jurysdykcja, ustanowiona w 1955 roku w niektórych diecezjach Indii, nie jest najlepszym rozwiązaniem²³. Pothacamury nie przedstawił jednak własnej propozycji rozstrzygnięcia tego problemu.

Kardynał Valerian Gracias podkreślił, że Stolica Apostolska pragnie, aby wszystkie obrządki w Kościele pozostały w całości nienaruszone, a pogląd, że „Kościół łaciński” jest tym samym, co „Kościół

²² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 68–69.

²³ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 105–106.

katolicki”, należy odrzucić. W świetle 9. kanonu Soboru Laterańskiego IV, który zakazuje podwójnej jurysdykcji na tym samym terytorium, właściwe będzie, aby Sobór ustalił zasady, dzięki którym będzie można zmniejszyć liczbę przypadków konfliktów pomiędzy różnymi obrządkami. Nowy Kodeks Kanonów Wschodnich kładzie nacisk na miłość i współpracę biskupów różnych obrządków. Kwestią szczególnie istotną jest, aby duchowni byli kształceni w prawdziwym duchu, w którym Kościół pragnie zachować różnorodność obrządków, i aby ich uczono, w jaki sposób tego rodzaju obrządki uwydatniają piękno Świętej Matki Kościoła. Delegat apostolski w każdym kraju powinien mieć specjalne upoważnienie do rozwiązywania trudności, jakie mogą powstać na jego terytorium pomiędzy biskupami różnych obrządków. W krajach, gdzie istnieją różne obrządki, takich jak Indie, należy wydawać instrukcje, które umożliwią współpracę działalności misyjnej wszystkich obrządków²⁴.

Aldo Maria Patroni zasugerował, aby Sobór uznał za swoje decyzje Stolicę Apostolską w Rzymie w odniesieniu do relacji między Kościołem łacińskim a Kościołami wschodnimi. W ten sposób papieskie postanowienia zyskałyby większy autorytet wśród chrześcijan na Wschodzie, którzy cenią synody²⁵.

Matthew Kavukattu postulował, aby: a) kapłanom i zakonnikom obrządków wschodnich wolno było pracować w regionach pogańskich (rozszerzenie jurysdykcji jest w dużym stopniu pożądane); b) zgromadzenia obrządku łacińskiego, które przyjmują do swojego zakonu kandydatów z obrządku wschodniego, zakładały domy obrządku wschodniego; c) stojący na czele każdego (*Supremus Moderator*) obrządku był zrównany z kardynałami zarówno pod względem godności, jak i przywilejów; d) katolicy ze Wschodu mieli takie same przywileje co katolicy obrządku łacińskiego²⁶.

²⁴ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 115–116.

²⁵ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 117–118.

²⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 120.

Joseph Parecattil proponował, aby: a) przyznać terytoria Kościołom wschodnim, żeby mogły zakładać misje wśród pogan w tych regionach Indii, gdzie jest niewielu katolików obrządku łacińskiego (dzięki temu można będzie lepiej zaspokoić niedobór misjonarzy i nadać większy impuls gorliwości Kościoła wschodniego, szczególnie Kościoła malabarskiego); b) poprosić zgromadzenia zakonne obrządku łacińskiego, które przyjmują wiernych obrządku wschodniego, o zakładanie także domów obrządku wschodniego; c) dla każdego obrządku utworzyć komisje liturgiczne i dyscyplinarne w regionach, w których obrządki te występują, a w razie potrzeby także w Rzymie; d) co najmniej zrównać patriarchów wschodnich z kardynałami zarówno pod względem godności, jak i przywilejów oraz pozycji w Kościele; e) zrobić wszystko, aby na przyszłość usunąć wszelkie podejrzenia o tzw. latynizację, zarówno w obrzędach, jak i w jurysdykcji²⁷.

Frans Simons zwrócił uwagę, że obecnie nie ma pełnej równości między Kościołem łacińskim a Kościołami wschodnimi, co jest oczywiste dla tych ostatnich i co z trudem znoszą. Praca misyjna poza tradycyjnymi terytoriami wschodnimi może być prowadzona wyłącznie w obrządku łacińskim, co uniemożliwia obrządkom wschodnim rozszerzanie swojej działalności. W Indiach wśród chrześcijan obrządków wschodnich istnieje wiele powołań kapłańskich, jednakże nie wolno im prowadzić działalności misyjnej poza obrządkiem łacińskim. Istnieją jednak w Indiach duże terytoria, które są w rzeczywistości nadal pogańskie, a jedynie z nazwy są zajmowane przez obrządek łaciński²⁸.

Matthew Pothanamuzhi postulował, aby: a) zgromadzenia łacińskie, które pragną przyjąć wiernych obrządku wschodniego, zakładały domy obrządku wschodniego, skoro tylko zgromadzą wystarczającą liczbę wiernych; b) w seminariach obrządku łacińskiego rozwijać

²⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 129–130. Takie same postulaty i tymi samymi słowami wyrazili: Sebastianus Vayalil (s. 188) oraz Sebastianus Valloppilly (s. 202–203).

²⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 140.

studia nad Kościołami wschodnimi, przekazując studentom obrządku łacińskiego podstawową wiedzę na temat Kościoła wschodniego; c) przyznać poszczególnym wierzącym większą swobodę nie tylko w przyjmowaniu jakiegokolwiek obrządku, ale także w jego zmienianiu, przy czym powód zmiany musi być poważny; d) przeprowadzić reformę i przywrócić obrządków, gdy zachodzi potrzeba, według życzenia i pragnienia wiernych każdego obrządku, których przedstawicielami są biskupi i duchowni, zarówno diecezjalni, jak i zakonni; e) narzucić prowincjom kościelnym – w celu pielęgnowania ducha jedności – wspólne księgi tego samego obrządku, np. odnośnie do uczestnictwa we Mszy świętej; f) powierzyć apostołskiej gorliwości katolików malabarskich obrządku chaldejskiego północne regiony Indii, gdzie znajdują się rozległe terytoria, na których nie ma żadnych katolików; g) pozwolić wszystkim obrządkom na używanie języka ojczystego w liturgii; h) wszystkim obrządkom udzielić pozwolenia na koncelebrację przynajmniej raz lub dwa razy w roku, na przykład z okazji rekolekcji²⁹.

Thomas Joseph Tharayil proponował, aby budować relacje między osobami z różnych obrządków liturgicznych, zarówno w Kościele, jak i poza nim, aby ułatwić powrót dysydemtom³⁰.

Jerome M. Fernandez proponował odrzucenie separatyzmu i ułatwienie współpracy między obrządkami. Zwrócił uwagę, że dziewczęta obrządku wschodniego, które pragną podjąć życie zakonne w zgromadzeniu poświęcającym się pracy misyjnej w diecezjach łacińskich, muszą uzyskać zgodę zarówno Kongregacji Obrządku Wschodniego, jak i własnego ordynariusza obrządku wschodniego. Doświadczenie pokazuje, że ordynariusze wschodni niechętnie wyrażają zgodę. Twierdzą bowiem, że Stolica Apostolska nie chce, aby biskupi wschodni w miejscach, gdzie mają wspólną jurysdykcję z ordynariuszami łacińskimi, wyrażali zgodę na przyjmowanie ich podwładnych do kongregacji obrządku łacińskie-

²⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 150–151.

³⁰ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 153.

go. Tego rodzaju sztywność w odniesieniu do obrządku pozbawia misje ofiarnych pracowników i odbiera wiernym swobodę wyboru zakonu zgodnie z własnymi upodobaniami. Stąd też jest niezwykle pożądane, aby tego typu szkodliwe normy ograniczające zostały wyeliminowane. Fernandez krytycznie ocenił kanon 851 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego, który nakazywał, by szafarz Komunii świętej używał chleba kwaszonego lub praśnego, zgodnie ze swoim obrządkiem, „chyba że zachodzi nagła potrzeba”. Taka zasada utrudnia wzajemną pomoc między szafarzami różnych obrządków. Uprawnienia przyznane w Odpowiedzi Papieskiej Komisji do spraw Redakcji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego z 8 lipca 1952 r. proboszczowi i ordynariuszowi wschodniemu w związku z asystowaniem przy małżeństwie w miejscu wyłączonym (*loco exempto*) z innego obrządku, ale znajdującym się w obrębie ich jurysdykcji terytorialnej, według Fernandez, w podobnych okolicznościach powinny zostać przyznane także proboszczom i ordynariuszom obrządku łacińskiego. Rozmaitość obrządków i w konsekwencji kumulowanie się jurysdykcji w jednym i tym samym miejscu, jak to ma miejsce w Indiach, a także próżne współzawodnictwo, skutkujące utratą pieniędzy i sił, stanowią źródło podziwu i zgorszenia zarówno dla wiernych, jak i niewierzących. Wielość obrządków w jednym i tym samym miejscu sprzyja niezgodzie i prowadzi do podziałów, tak że poszczególne Kościoły, będące córkami tej samej Matki, zdają się ze sobą walczyć. Takie okoliczności rzeczywiście utrudniają dysydemom powrót do jedności, a niewierzącym nawrócenie. Ponadto z powodu tego rodzaju nieporozumień wśród katolików Kościół katolicki jest niejako osłabiony i tylko się zaślania przed komunizmem, który pozostaje zwarty i zdyscyplinowany. Skoro tak jest, istnieje konieczność, aby tego rodzaju przeszkody i niedogodności zostały usunięte tak szybko, jak to możliwe, poprzez przyjęcie odpowiednich środków zaradczych, a także poprzez wprowadzenie, jeśli zajdzie taka potrzeba, jednego i wspólnego obrządku dla całej Republiki Indii³¹.

³¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 195–196.

Athanasios Cheriyan Polachirakal postulował, aby: a) kapłani i klerycy obrządku łacińskiego byli lepiej kształceni w zrozumieniu Kościoła wschodniego i wynikającej z tego miłości do niego; b) patriarchowie wschodni byli co najmniej zrównani z kardynałami, zarówno pod względem godności, jak i przywilejów oraz pozycji w Kościele; c) misje wśród niechrześcijan zostały rozszerzone na księży i zakonników obrządków wschodnich, szczególnie w regionach Indii, gdzie mieszka bardzo niewielu lub wcale nie ma katolików obrządku łacińskiego; d) w Rzymie powstało specjalne Kolegium dla seminarzystów obrządków wschodnich, nawet jeśli obecne Kolegium Rozkrzewiania Wiary miałoby zostać podzielone; e) powołać specjalne komisje liturgiczne dla każdego obrządku, czy to w Rzymie, czy w regionach, w których występują te obrządki; f) tytuły honorowe, które Kuria Rzymska zwyczajowo przyznaje obrządkom wschodnim, powinny być znacznie ograniczone, chyba że zostaną zniesione, aby dawne tytuły przynależne tym obrządkom były lepiej zachowane i wyróżniały się czcią; g) podczas prac Soboru unikać wszelkich wypowiedzi, dyskusji i opinii, które mogłyby nadmiernie sugerować wyższość Kościoła zachodniego lub wskazywać na pogardę dla „braci odłączonych”; h) oddalić wszelkie podejrzenia o tzw. latynizację, zarówno w obrzędach, jak i w jurysdykcji; i) zabronić, zgodnie z prawdziwą tradycją Stolicy Apostolskiej, możliwości przyjęcia obrządku łacińskiego przez tych wiernych Kościołów wschodnich, które są zjednoczone z Kościołem, z wyjątkiem szczególnych przypadków, które winny zostać rozpatrzone przez właściwą hierarchię; j) poprawić nowe, niedawno ogłoszone, Prawo Kanoniczne Kościołów Wschodnich tak, aby lepiej zachować tradycje prawowitego Kościoła wschodniego, dokładniej przestrzegać warunków lokalnych i zapewnić większą wolność (np. aby subdiakon nie stanowił przeszkody w zawieraniu małżeństwa ani zakazującej, ani zrywającej, ponieważ wśród chrześcijan wschodnich subdiakoniat jest zawsze uważany za niższy stopień święceń)³².

³² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 207–208.

George Alapatt proponował, aby: a) kapłani gromadzący się razem na terenach wschodnich, mogli swobodnie prowadzić działalność misyjną zarówno w swoim kraju, jak i poza nim (w regionach, gdzie jest niewielu katolików obrządku łacińskiego, na przykład w północnych Indiach, jeśli wysyła się księży w celu szerzenia wiary, należy im także zezwolić na tworzenie nowych diecezji obrządku wschodniego); b) w zgromadzeniu lub zakonie obrządku łacińskiego, w którym znajdzie się wystarczająca liczba osób obrządku wschodniego, zakładać domy wyłącznie dla nich, w których będą mogły mieszkać razem i sprawować liturgię obrządku wschodniego; c) patriarchów wschodnich obdarzyć godnością kardynalską, rozwiązując tym samym kwestię precedencji i uwzględniając starożytność ich biskupstw i ich godność; d) przy udzielaniu dyspens od przeszkód małżeńskich przyznać większe uprawnienia patriarchom, a mniejsze biskupom³³.

Benedict Varghese Gregorios Thangalathil postulował, aby: a) arcybiskupom i innym zajmującym najwyższe stanowisko w jakimkolwiek obrządku przyznać uprawnienia do wysyłania swoich kapłanów do pełnienia posługi wśród wiernych lub dysydentów swojego obrządku, jeśli jest ich wystarczająco wielu mieszkających poza własnym terytorium; b) zgromadzenia zakonne obrządku łacińskiego, przyjmujące wiernych obrządku wschodniego, zakładały domy, w których jest zachowywany obrządek wschodni, jeżeli okaże się, że liczba tych osób jest wystarczająca; c) dla każdego obrządku ustanowić komisje liturgiczne i dyscyplinarne w regionach, w których obrządki te występują, a w razie potrzeby także w Rzymie; d) patriarchów wschodnich co najmniej zrównać z kardynałami, zarówno pod względem godności, jak i przywilejów oraz pozycji w Kościele; e) apostatów, herezykom i schizmatykom, którzy od dawna są odłączeni od Kościoła i niemal wyobcowani z religii katolickiej, lecz którzy pragną powrócić na łono Matki Kościoła, pozwolić na wybór dowolnego obrządku katolickiego, aby ich powrót stał się łatwiejszy, a często nawet możliwy;

³³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 211–212.

f) oddawać większą część świętym Kościołów wschodnich w Kościele powszechnym, umieszczając ich imiona w litaniach do świętych, wznosić im figury lub pomniki w Rzymie i w kościołach, w których wierni chrześcijańscy gromadzą się licznie; g) dokładniej poznać charakter praktyk religijnych obowiązujących w Kościele wschodnim³⁴.

Joseph Attipetty wraz z grupą ośmiu biskupów zwrócili uwagę na kwestię podwójnej jurysdykcji, przypominając w tym zakresie nauczanie Soboru Laterańskiego IV, który zakazał, aby w mieście był więcej niż jeden biskup. Kościół, zachowując istotę i ducha jurysdykcji biskupiej, dostosował tę zasadę do nowych warunków, zwłaszcza po powrocie wielu wiernych i pasterzy z Kościołów wschodnich do jedności Kościoła w XVI i XVII wieku. Dziś w wielu regionach Kościoły wschodnie mają własnych biskupów na równi z łacinnikami. Nie można jednak zaprzeczyć – napisali – że z tej zasady słusznej i sprawiedliwej wynikają również poważne niedogodności. Zdarza się nierzadko, że na tym samym terytorium jurysdykcję ma trzech, czterech lub pięciu biskupów. Jest rzeczą naturalną, że każdy dokłada starań i dbałości, aby rozpowszechnić własny obrządek. Jak pokazuje doświadczenie, często szkodzi to pokojowi i pomyślności królestwa Chrystusa. Konflikty i niezgoda, które powstają między obrządkami, nierzadko stają się przyczyną zgorszenia nie tylko wśród wiernych, ale i wśród niewierzących. Wznoszenie kościołów i innych instytucji własnego obrządku w pobliżu już istniejących instytucji innego obrządku stanowi okazję do niezgody i sporów. Aby promować pokój i jedność wśród wszystkich wiernych na danym terytorium oraz zachować autorytet biskupa, należy szukać środków zaradczych. Attipetty wraz z biskupami wskazał trzy: a) nie należy rozszerzać podwójnej lub mnogiej jurysdykcji; b) Stolica Apostolska powinna mianować nad terytorium duchownego wyposażonego w odpowiednie uprawnienia, który by dbał o jedność i decydował, za zgodą wszystkich ordynariuszy, o tym, co należy czynić; c) odnośnie do kwestii dotyczących jednocześnie

³⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 215–216.

różnych obrządków, należy powołać specjalny urząd lub kongregację, która zajmowałaby się zatwierdzaniem lub niezatwierdzaniem postanowień wydanych przez kongregację wymienione w Kodeksie³⁵.

Ponieważ obrządek łaciński ma wartość uniwersalną – pisali indyjscy biskupi – jedność obrządku łacińskiego musi być zachowana nawet w misjach i w każdej odnowie liturgicznej, jaka jest przeprowadzana. Należy zachęcać do używania języka ojczystego w rytuałach udzielania sakramentów. Jednak formułę każdego sakramentu powinno się wypowiadać po łacinie. Dopuszczenie języka ojczystego do Mszału Rzymskiego mogłoby stać się okazją do zwiększenia liczby obrządków³⁶.

Pieter Jan Willekens wyraził nadzieję, że moralisci Kościoła łacińskiego spotkają się i nawiążą współpracę z ekspertami od cywilnego prawa wschodniego w celu dostosowania traktatu moralnego o prawie i sprawiedliwości do właściwych wschodnich koncepcji sprawiedliwości. Traktat o prawie i sprawiedliwości, jaki jest wykładany w seminariach europejskich i amerykańskich, jest mało przydatny, a nawet stwarza przeszkody dla misjonarzy przeznaczonych do misji na Wschodzie. Co więcej, takie koncepcje, jak te przedstawione w tym traktacie, wyrządzają poważne szkody wszędzie tam, gdzie pojawiają się relacje, czy to gospodarcze, czy polityczne, między narodami Zachodu i Wschodu. Powód jest taki, że koncepcja osobistego prawa własności (*dominio personali*) u ludzi Wschodu znacznie różni się od koncepcji nauczanej na Zachodzie. Misjonarze zachodni wierzą jednak, że przekazana im koncepcja została narzucona jakby przez prawo naturalne lub przynajmniej, że jest to doktryna ustanowiona przez Kościół katolicki jako interpretacja prawa naturalnego, która jest prawdziwa i bezwzględnie godna obrony. Sprawia to misjonarzom wiele trudności. Z trudem nabywają dobra kościelne, ponieważ nie wiedzą, jakimi wschodnimi więzami prawnymi są one związane. Z trudem chronią nabyte dobra.

³⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 219–220.

³⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 221.

Co więcej, co jest o wiele bardziej szkodliwe, mają trudności z nauczaniem katechumenów, czy to panów i zarządców, czy niewolników i poddanych, o prawie i sprawiedliwości. Nie potrafią bowiem odróżnić – a nawet z powodu niemal nieprzezwyciężalnej ignorancji nie wiedzą – co według wschodniego umysłu zasługuje na miano sprawiedliwego, a co niesprawiedliwego. Dotyczy to umów, wynagrodzeń, odsetek, użytkowania, zajmowania itp.

Głównym problemem jest jednak kwestia własności ziemi i pól. Ale błąd misjonarzy w tej sprawie jest tym bardziej godny ubolewania, że orientalna koncepcja, taka jak np. panująca w Indonezji odnośnie do prawa własności pól, jest bliższa zamierzeniom Stwórcy ziemi. Bóg bowiem chce, aby ziemia przynosiła człowiekowi owoce. Ale tam, gdzie panuje prawo wschodnie, użytkowanie ziemi jest lepiej i ściślej związane i zabezpieczone dla mieszkańców tej ziemi niż tam, gdzie panuje najbardziej ściśle i wyłączne osobiste prawo własności, uważane za najświętsze na Zachodzie (mianowicie w Anglii). Kwestia prawa rolnego ma pierwszorzędne znaczenie dla regionów wschodnich. Większość tych regionów to bowiem regiony rolnicze, w których dochody z przemysłu są znikome.

Willekens przywołał dwa przykłady szkodliwości aplikacji zachodniego rozumienia prawa własności do realiów wschodnich. Zakup ziemi na wyłączną własność przez syjonistów spowodował konieczność emigracji wielu mieszkańców i szukania gdzie indziej środków do życia. Stąd wzięła się złość i nieprzejednana wrogość, która do dziś panuje między Arabami i Żydami. Z kolei holenderskie prawa rolne w Indonezji, dostosowane do orientalnych koncepcji, zabraniały europejskim osadnikom nabywania wyłącznej własności żyznych ziem: osadnicy mogli jedynie dzierżawić gospodarstwa i pola na kilka lat, przy czym okres dzierżawy był ograniczony w taki sposób, aby rdzenni mieszkańcy danej ziemi nigdy nie byli ograniczeni obszarami wystarczającymi do zbiorów żywności niezbędnej do ich codziennego życia. W rezultacie rdzenna ludność nie tylko nie została zmuszona

do wygnania, ale znacząco wzrosła jej liczba. Należy zatem zapobiec stosowaniu na Wschodzie zachodniej koncepcji prawa własności³⁷.

Iracki arcybiskup chaldejski Raphaël Rabban postulował, aby unikać w Kodeksie Prawa Kanonicznego dla Kościołów wschodnich jakichkolwiek wyrażen, które mogłyby sugerować nierówności w traktowaniu różnych obrządków Kościoła katolickiego. Niestety – jak zaznaczył – opublikowane dotąd kanony dla Kościoła wschodniego zawierają pewne nierówności. Rabban zwrócił uwagę, że początki ustanowienia w Kościele dwóch godności – patriarchatu i kardynałatu – jasno pokazują, dlaczego ranga patriarchatu powinna w kwestii precdencji zajmować miejsce zaraz po papieżu. Powołując się na oddzielone Kościoły wschodnie, i identyfikując się z tym myśleniem, stwierdził, że żadna osoba nie powinna poprzedzać patriarchy, z wyjątkiem papieża i jego legatów. Rabban postulował przyznanie patriarchom tych samych przywilejów co kardynałom, w tym prawa do wyboru papieża, bez potrzeby mianowania patriarchów kardynałami. W ten sposób godność patriarchalna zachowa swoje prerogatywy, o które tak zabiegają mieszkańcy Wschodu, a Kościoły wschodnie będą należycie reprezentowane w wyborze Najwyższej Głowy Kościoła. „Czy nie byłoby użyteczne – pytał arcybiskup – żeby zbadać kwestię wyboru papieża w sposób, który przyzna prawo do udziału w nim wszystkim narodom, w których hierarchia jest kanonicznie i prawowicie ustanowiona?”³⁸.

Pierre-Paul Méouchi, maronicki patriarcha Antiochii, w aneksie przedstawił sytuację Kościoła maronickiego, który – jak podkreślił – zawsze żył w ścisłej jedności ze Stolicą Piotrową. Liczy 885 tysięcy wiernych. Jedna grupa wiernych żyje na terenie Libanu, a druga na kontynencie amerykańskim. Obie mierzą się z różnymi problemami. Jeśli chodzi o Liban, należałoby podkreślić rolę instytucji patriarchatu, który zapewnia wewnętrzną jedność i zewnętrzną reprezentację wobec Kościołów oddzielonych, islamu i władz cywilnych na Wschodzie. Jest

³⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 265–266.

³⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 367–368.

to rola historyczna, która jednak pozostaje nadal aktualna. Méouchi postulował: a) przeniesienie koordynacji działań Akcji Katolickiej na poziom patriarchalny, aby powierzyć ją członkowi hierarchii, który się w nią całkowicie zaangażuje (to nie może już być poziom diecezjalny czy międzydiecezjalny); b) formacja do kapłaństwa powinna odbywać się w jednym seminarium, przy proporcjonalnym współudziale finansowym biskupów i zakonów, ustanowionym – w porozumieniu ze Stolicą Apostolską – przez patriarchę w jedności z biskupami i przełożonymi zakonnymi; c) utworzenie wikariatów patriarchalnych w krajach arabskich (w Bagdadzie, Kuwejcie, Damaszku, Ammanie itp.), w których wzrasta liczba maronitów; penetracja maronitów w świecie arabskim i wpływ, jaki tam wywiera na różnych płaszczyznach, zwłaszcza kultury i gospodarki, sprawia, że działalność misyjna staje się skuteczna (ustanawiając w tych krajach hierarchię maronicką, Kościół katolicki zapewnia sobie obecność, której pragną same rządy; takie życzenie wyraził więcej niż jeden rząd arabski)³⁹.

Jeśli chodzi o społeczność maronicką żyjącą w Ameryce, stanowiącą połowę wszystkich maronitów, Méouchi postulował: a) mianowanie biskupów maronickich w Ameryce (związki tamtejszych maronitów z patriarchatem są bardzo luźne, a ponieważ podlegają oni ordynariuszom miejsca, ulegają stopniowej latynizacji); b) czasowy pobyt duchownych w instytucjach maronickich w Libanie i Rzymie⁴⁰.

W podsumowaniu patriarcha stwierdził, że Kościół maronicki w Libanie i na Wschodzie nie jest tworem sztucznym. Odgrywa rolę uznawaną przez wszystkich. Jest ona ściśle związana z patriarchatem. Instytucja patriarchatu nie jest współcześnie ani zbędna, ani drugorzędna. Dlatego ważne jest, aby uznane zostały jego przywileje, prerogatywy i funkcje. Zgodnie z terminologią tomistyczną jest to Forma, która nadaje spójność i życie Całości⁴¹.

³⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 388–389.

⁴⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 389–390.

⁴¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 390.

Kardynał Ignace Gabriel I Tappouni, patriarcha Antiochii Syryjskiej, wraz z ośmioma biskupami z Libanu, postulował, aby zachować doskonałą jedność Kościoła. W tym celu należałoby zachować całą osobowość patriarchatów stolic apostolskich obrządków wschodnich. Byłoby pożądane, aby status tej osobowości był precyzyjny i uznany, w celu utrzymania harmonii i dobrego porozumienia oraz ochrony tradycyjnego prestiżu tych patriarchatów w oczach odłączonych braci. Należałoby uznać prawo patriarchów wschodnich do posługi religijnej na rzecz swoich wiernych poza terytorium patriarchalnym⁴².

John George Chedid podjął trzy kwestie: a) stolic patriarchalnych; b) unifikacji hierarchii; c) różnorodności rytów. Zaznaczył na wstępie, że nie ma wątpliwości co do czci, jaką oddaje się stolicom patriarchalnym Wschodu, ani co do ich znaczenia, historycznego czy realnego, w społecznej strukturze Kościoła. Ponadto Stolica Apostolska zawsze poświęcała wiele troski wspólnotom wschodnim i z biegiem czasu obdarowała je wieloma darami. Jednakże ani cześć, ani troska, ani ofiary nie wystarczają, aby stwierdzić, że Kościół wschodni prawdziwie i właściwie uczestniczy w życiu Kościoła powszechnego⁴³.

Patriarchowie stolic wschodnich uważają się za obcych rządów całego Kościoła (*sese vident uti alienos a regimine totius Ecclesiae*). Rzeczywiście, wygląda na to, że ulegli pewnej degradacji w porównaniu ze swoim poprzednim statusem. W porządku hierarchicznym, który wprowadziło ostatnie prawo, znajdują się oni po kardynałach, nuncjuszach, internuncjuszach (choć ci nie mają charakteru biskupiego), a w niektórych przypadkach po samych biskupach obrządku łacińskiego. Podczas gdy wierni obrządku wschodniego mieszkający na terytorium zachodnim podlegają w pełni hierarchii łacińskiej, wierni obrządku łacińskiego, mieszkający w granicach patriarchatów wschodnich, mają własnego hierarchę łacińskiego, w pełni niezależnego od jurysdykcji lokalnego patriarchy⁴⁴.

⁴² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 391.

⁴³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 416.

⁴⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 416–417.

Wszystkie te i podobne rzeczy, choć wyrządzają krzywdę katolikom wschodnim, stanowią „skałę obrazy” (*petram scandali*) i wielką przeszkodę w nawróceniu dla niekatolików ze Wschodu, ponieważ wydaje się, że mieszkańcy Wschodu są uważani za chrześcijan niższego rzędu (*christiani inferioris ordinis*)⁴⁵.

Chedid zasugerował, żeby tak zwiększyć autorytet patriarchów wschodnich, aby w pewien sposób został im przywrócony ich poprzedni stan i aby rzeczywiście pełnili rolę w zarządzaniu Kościołem powszechnym, odpowiadającą prawdziwie patriarchalnej godności. W aktualnym stanie rzeczy, biorąc pod uwagę „centralistyczny” ustrój panujący obecnie w Kościele, najlepszym rozwiązaniem problemu może okazać się powołanie kardynałów tytularnych patriarchatów wschodnich „ze stanu patriarchów”. Wprowadzeni w ten sposób do grona Świętego Kolegium, patriarchowie wschodni mogliby brać udział w wyborze papieża i w rządzeniu Kościołem powszechnym. Tym samym czcigodne stolice patriarchalne Wschodu przeszłyby pewną „rehabilitację”. W ten sposób opozycja między Kościołem wschodnim a Kościołem zachodnim zostanie łatwiej zmniejszona⁴⁶.

Jedność jurysdykcji w sposób naturalny wynika z istotnej jedności Kościoła. Dlatego na tym samym terytorium musi obowiązywać jedna hierarchia, niezależnie od obrządku wiernych tam zamieszkujących. Różnorodność obrządków zawsze istniała w Kościele, ale wielość hierarchii w tym samym miejscu należy nazwać pewną innowacją, i to bardzo odrażającą (*innovatio et quidem valde odiosa*). Przecież w starożytności mówiono, że jedna stolica, na której zasiada wiele osób, jest potworem (*monstrum*). Wielość jurysdykcji występowała w starożytności wyłącznie wtedy, gdy brakowało wspólnoty wiary i miłości. Ostatnio jednak, przy okazji nawrócenia niektórych wiernych z herezji lub schizmy, wprowadzono w tym samym miejscu wiele hierarchii. Jednakże, jak pokazuje doświadczenie, ta wielość jest bardzo szkodli-

⁴⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 417.

⁴⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 417.

wa dla sprawiedliwych rządów i stanowi powód wielkiego zgorszenia zarówno dla wierzących, jak i dla samych niewierzących. Dlatego też, aby właściwie przywrócić zarządzanie Kościołem i rozwijać miłość wśród wiernych, konieczna jest unifikacja hierarchii na tym samym terytorium. Problemy, które zdają się utrudniać tę unifikację, nie są nie do pokonania, pod warunkiem, że pasterze będą dawać przykład ewangelicznej troski. Czyż miłość Chrystusa nie powinna przynaglać wszystkich?⁴⁷

Aby pokonać trudności stojące na drodze do unifikacji hierarchii w jednym miejscu, najbardziej pożądane byłoby złagodzenie napięć między różnymi obrządkami. Mnożenie jurysdykcji w tym samym miejscu bierze się bowiem stąd, że obrządek traktowany jest jako Kościół, mający własną hierarchię i własną dyscyplinę. Jednakże obrządek nie jest w swej istocie niczym innym, jak wyrazem czci lub liturgią i zawsze pozostaje pod wpływem obyczajów wiernych (*Sed ritus essentialiter non est nisi expressio cultus, seu liturgia, et semper sub influxu morum fidelium sese habet*). Różnorodność obrządków jest znakiem piękną i ukazaniem powszechności Kościoła (*pulchritudinis signum et catholicitatis demonstratio in Ecclesia*), ale też jest prawdziwym powodem zgorszenia (*vera scandali petra*), gdy wymaga wielości jurysdykcji w tym samym miejscu, dzieli bowiem ludzi na obozy i nieustannie pobudza ich pychę⁴⁸. Dlatego też obrządek należy postrzegać jedynie jako wyraz kultu lub jako liturgię, a nie jako wspólnotę wiernych, mającą własną dyscyplinę i własną hierarchię. Napięcia między różnymi obrządkami należy łagodzić w taki sposób, aby szafarz każdego obrządku mógł sprawować liturgię w innym obrządku, pod warunkiem, że sam jest w stanie sprawować ją właściwie i godnie, zgodnie z opinią lokalnego hierarchy. W ten sposób może zostać ocalona prawdziwa jedność i powszechność (*catholicitas*) Kościoła, zmniejszą się napięcia

⁴⁷ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 417.

⁴⁸ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 418.

między różnymi Kościołami lub wspólnotami wierzących, a droga do nawrócenia niekatolików stanie otworem⁴⁹.

François Ayoub, arcybiskup maronicki Aleppo w Syrii, zwrócił uwagę, że wielość jurysdykcji dla katolików zamieszkujących to samo terytorium na Wschodzie, większa niż ta ustanowiona dla niekatolików, jest często źródłem słabości, konkurencji, nieporozumień, skandalu i odwrotu od wiary chrześcijańskiej. Efektem jest: a) dwóch kardynałów-patriarchów w Bejrucie i kilka kilometrów od tego miasta trzeci patriarcha w Bkerke, a pozostali katolicy i niekatolicy innych obrządków są związani w tym samym kraju z innymi patriarchami, którzy mieszkają w tym kraju lub od czasu do czasu tu przebywają; b) na niższym szczeblu hierarchii: sześć różnych jurysdykcji dla katolików z Aleppo i pięć równoległych dla niekatolików, z czterema hierarchami katolickimi (było ich pięciu) i trzema niekatolickimi, na populację chrześcijańską sięgającą 100 000 wiernych w Aleppo⁵⁰.

Według Ayouba pożądane byłoby: a) zunifikowanie patriarchalnej hierarchii na Wschodzie, tak aby jeden patriarcha był wyłączną głową katolików w grupie państw lub co najmniej w całym państwie; b) ograniczenie liczby hierarchów w każdym rejonie do jednego, nawet jeśli istnieje kilka różnych obrządków; c) dostosowanie administracji kościelnej do aktualnych potrzeb geograficznych i społecznych (diecezji do okręgów cywilnych, parafii do skupisk ludzkich); d) ściślejsza współpraca, pod kierownictwem hierarchy, między duchowieństwem diecezjalnym i zakonnym oraz zakonnicami pracującymi na tym samym terenie; e) wspieranie Akcji Katolickiej i wszelkiego apostołstwa świeckich, wykorzystanie nowoczesnych środków (prasy, kina, radia, telewizji), harmonizacja różnych organizacji apostołskich, zawsze pod przewodnictwem hierarchy, dla zachowania jedności celu wspólnoty, aby cele partykularne tych organizmów nie przeważały nad celem wspólnym; f) podjęcie na rzecz Wschodu działań analogicznych jak

⁴⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 418.

⁵⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 448.

te realizowane na rzecz Afryki, a inspirowane encykliką *Fidei donum* (wsparcie biedniejszych diecezji); g) częstszy i bardziej zaufany dialog między Stolicą Apostolską a lokalną hierarchią (Stolica Apostolska uważa, że jest wystarczająco poinformowana, ponieważ komunikują się z nią jej oficjalni przedstawiciele i nie musi się zwracać po informacje do hierarchii, która jest w stanie lepiej ocenić sytuację; zdarza się, że postanowienie podjęte przez oficjalnego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej jest zmieniane przez jego następcę)⁵¹.

Maximos IV Saigh, melchicki patriarcha Antiochii, wraz z 19 biskupami zaproponował rewizję Prawa Kanonicznego dla Kościołów Wschodnich. Te Kościoły powinny być bardziej słuchane. Celem rewizji powinno być doprowadzenie do jeszcze większej wierności autentycznym tradycjom chrześcijańskiego Wschodu, nie wykluczając zmian zmierzających do uproszczenia starożytnego prawa. Chodzi przede wszystkim o prawo małżeńskie. Według Saigha patriarchowie wschodni powinni uczestniczyć w wyborze papieża, a nawet – jak podkreślił – dobrze byłoby, gdyby w tym wyborze brała udział jeszcze większa liczba wyborców, bardziej reprezentatywna dla wszystkich Kościołów świata katolickiego. Postulował także poważny przegląd roli przedstawicieli papieża (zajmujących się dyplomacją lub posługą religijną), aby nie stawali się „superbiskupami”. Należałoby także do tej roli dopuszczać chrześcijan wschodnich. W opinii Saigha Sobór powinien uroczyście potwierdzić deklaracje wcześniejszych soborów powszechnych i obietnice papieży dotyczące praw i przywilejów Kościołów wschodnich. Nie jest możliwe, aby sobory powszechne i papieże – obiecujący chrześcijanom Wschodu poszanowanie i ochronę pozycji, jaką zajmują w Kościele, praw i przywilejów patriarchów i biskupów, obrządku i dyscypliny, które są im właściwe – w rzeczywistości okazali się nielogiczni w swoich deklaracjach i niewierni swoim obietnicom. W związku z tym Saigh postulował przywrócenie pierwotnego porządku w Kościele: po rzymskim papieżu powinni

⁵¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 448–449.

zajmować miejsce faktyczni, a nie tytularni, patriarchowie wschodni: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Zwracał jednocześnie uwagę, że nowe prawo kanoniczne dla Kościołów wschodnich nie respektuje prerogatyw dla instytucji patriarchalnej i uzależnienia wykonywanie większości uprawnień patriarchy od upoważnienia ze strony Kurii Rzymskiej, co jest upokarzające i bezużyteczne. Należałoby w opinii Saigha podjąć środki na rzecz zapobieżenia latynizacji Wschodu przez misjonarzy zachodnich. Katolicy wschodni nie są mniej katolicy niż ich bracia łacińscy. Nie trzeba być łacinnikiem, aby być katolikiem. Trzeba zakazać ustanawiania na Wschodzie zwykłych jurysdykcji łacińskich, których celem byłaby latynizacja Wschodu, takich jak: „Łaciński Patriarchat Jerozolimy”, który powinien zostać zniesiony. Katolickie Kościoły wschodnie mają takie same, jeśli nie większe, prawa do miejsc świętych jak Kościół łaciński. Prawa te są obecnie całkowicie ignorowane przez władze łacińskie. Katolicy obrządków wschodnich rozproszeni po całym świecie powinni mieć zapewnionych pasterzy swojego obrządku na wszystkich szczeblach hierarchii, we współpracy z lokalnymi biskupami. Wśród kolejnych postulatów znalazły się: a) przywrócenie instytucji metropolitalnej (chodzi o rolę, jaką na Wschodzie odgrywała instytucja patriarchalna, a na Zachodzie instytucja metropolitalna lub prymasowska, które spełniały funkcję pośredniczącą między papieżem a biskupami), która została sprowadzona na Zachodzie do rangi czysto honorowej; b) uznanie i wzmocnienie władzy biskupiej (chodzi np. o prawo wyboru swojego patriarchy, wyboru kolegów w biskupstwie, wyświęcania duchownych swoich diecezji bez przeszkód ze strony Kurii Rzymskiej)⁵².

Chiński biskup Juan Bautista Velasco Díaz zasugerował, aby – w imię jedności Kościoła i biorąc pod uwagę uwarunkowania współczesnych czasów, które znacznie różnią się od warunków poprzednich

⁵² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 459–462.

wieków – wszyscy dostosowali się do jednego obrządku rzymskiego. Inne obrządki powinny według niego zostać zniesione⁵³.

1.1.3. Afryka

Louis-Marie-Joseph Durrieu z Afryki Zachodniej zauważył, że przy okazji pełnienia różnych zadań miał okazję poznać członków różnych Kościołów na Bliskim Wschodzie. Za swój obowiązek uznał wyrażenie sprzeciwu wobec ich latynizacji, będącej głębokim błędem (*une erreur profonde*), którego współcześnie nie można dłużej tolerować. Durrieu wyraził nadzieję, że nowe prawo kanoniczne dla Kościołów wschodnich będzie prawdziwym postępem dla tych Kościołów. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewien istotny szczegół, którego ludzie z Zachodu nie są w stanie w pełni pojąć, a który dla ludzi Wschodu ma wartość. Chodzi o „Patriarchów Apostolskich”, którzy teraz muszą ustąpić miejsca kardynałom, a zatem instytucji średniowiecznej. Czy nie można byłoby tej kwestii tak uregulować – pytał Durrieu – aby nie stwarzała teraz i w przyszłości problemów dla jedności Kościoła? Ten „szczęgół” może bowiem doprowadzić do nowych podziałów w przyszłości.

Durrieu podkreślał konieczność decentralizacji i umiędzynarodowienia Kurii Rzymskiej, aby przybywający do Rzymu biskupi znajdowali w kongregacjach ludzi z ich narodów, mówiących ich językami. W różnych kongregacjach Kurii Rzymskiej powinni być przedstawiciele różnych części świata misyjnego⁵⁴.

Patriarcha koptyjski Aleksandrii w Egipcie Stephanos I Sidarouss wraz z dwoma innymi biskupami zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) podwójność hierarchii na tym samym terenie: katolicka i dysydencka (zdarzają się sytuacje, że w mieście jest trzech patriarchów); b) latynizacja (negatywne skutki faworyzacji obrządku łacińskiego i jego przenikanie do obrządku koptyjskiego); c) szkoły katolickie nie-

⁵³ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 501.

⁵⁴ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 62–64.

spełniające swojej roli (biednych Koptów nie stać na nie i dlatego wielu z nich przyłączyło się do sekt protestanckich, które dostosowywały się do ich potrzeb i mentalności); d) nowy kodeks dla Kościołów orientalnych (ogłoszenie jego części – kwestie prawa i prerogatyw patriarchów, ich wyboru, wyboru biskupów, nieważności małżeństwa z powodu niezachowania formy – pogłębiło podziały w świecie Koptów).

Patriarcha postulował, aby: a) nie pozbawiając Koptów katolickiej hierarchii, znaleźć inną jej formę, która nie rywalizowałaby z hierarchią dysydencką; b) rozszerzyć kardynalstwo na Kościoły wschodnie, zwłaszcza apostołskie bez żadnego rozróżnienia (bez względu na narodowość czy obrządek); c) przyznać większy prestiż Kościołom wschodnim i wzmocnić autorytet ich hierarchii⁵⁵.

Alexandros Scandar zwrócił uwagę na problem latynizacji, wspominając o imperializmie rzymskim. „Można być katolikiem i to dobrym katolikiem, nie będąc łacinnikiem”. Należy promować obrządki wschodnie – pisał Scandar – i umożliwiać ich rozwój na równi z obrządkiem łacińskim. Kościół jest katolicki i apostołski nie tylko w odniesieniu do obrządku łacińskiego, ale także w odniesieniu do wszystkich obrządków, które w tej różnorodności tworzą piękno. Warto pokazać biskupom dysydenckim, że biskupi unicy cieszą się takimi samymi prawami co biskupi łacīńscy. Praktyka życia pokazuje jednak, że jest inaczej. Biskup wschodni, i jest to szokujące – pisał Scandar – nie wydaje się być pełnym biskupem, a jego prawa są ograniczone. Wynika to z faktu istnienia podwójnej jurysdykcji w tej samej eparchii. Chociaż łacīnnicy stanowią niewielką mniejszość, to jednak są oni wyjęci spod jurysdykcji ordynariusza koptyjskiego, a zależą od wikariusza apostołskiego, który zazwyczaj znajduje się daleko i nie zna warunków lokalnych. Cóż byłoby złego w tym – pytał Scandar – żeby łacīnnicy podlegali jurysdykcji miejscowego wschodniego ordynariusza, zwłaszcza że w oczach ogółu jest on uważany za głowę katolicyzmu? Czy byłby mniej katolicki niż jego łaciński odpowied-

⁵⁵ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 375–380.

nik? Powstające w tym kontekście konflikty prowadzą do skandali, które szkodzą katolicyzmowi. Należy podnieść prerogatywy ordynariuszy wschodnich i zachować ich prawa⁵⁶.

Scandar zwrócił uwagę na mniejszość, jaką stanowią katolicy w Egipcie. Na 3 miliony dysydentów jest tylko 80 tysięcy katolików. Nieważność każdego małżeństwa zawartego przed duchownym niekatolickim potęguje wrogość i jeszcze bardziej pogłębia przepaść. Czy będziemy – pytał dalej Scandar – utrzymywać nasze córki w celibacie lub w nieskończoność mnożyć nieważne małżeństwa?⁵⁷

Misjonarze łańscy, którzy pracowali nad utworzeniem unii, w swej gorliwości posunęli się w latynizacji za daleko. Nie rozumieli, że to, co orientalne, nie musi być pogańskie. Chrześcijanie mają swoje tradycje, których strzegą, obrzędy, które uznają za pochodzące od apostołów, i wiarę wypróbowaną przez świętych i męczenników. Nie było konieczności, aby misjonarze podważali to wszystko pod pretekstem dogmatów i herezji. Ludzie nie są teologami. Rozumieją tylko język miłosierdzia. Dostrzegli go u misjonarzy. Należało jednak pozostawić im ich obrzędy, ich piękną, apostołską liturgię, nabożeństwa do świętych uznanych przez Kościół, posty i wstrzeźliwość, a także święta patronalne, zamiast wprowadzać innowacje i prowadzić do zaniku chrześcijańskich zwyczajów. Wystarczyłoby je oczyścić, wyjaśnić i rozwijać. „My, katolicy – stwierdził Scandar – musimy pokornie przyznać, że zawiedliśmy i nadal zawodzimy w miłości bliźniego względem dysydentów”⁵⁸.

Konkludując, Scandar postulował trzy kwestie: a) zbadać relację jurysdykcji ordynariuszy koptyjskich do jurysdykcji łańskiej na terenach, gdzie jest niewielu łańników, głównie zakonnicy i zakonnice; b) zająć się kwestią prawa kanonicznego w kontekście nieważności

⁵⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 381.

⁵⁷ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 382.

⁵⁸ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 382.

małżeństwa; c) podjąć kwestię różnych tradycji: post, wstrzemięźliwość, liturgia, święta, strój kościelny itp.⁵⁹.

Paul Nousseir zwrócił uwagę na szkodliwość nowo wprowadzonego prawa odnośnie do nieważności małżeństw. Jego efektem jest, że Kościół katolicki traci, zamiast zyskiwać. Nowe prawo wyrządziło więcej szkód zbawieniu dusz aniżeli pożytku. Tego typu małżeństwa są nieuniknione ze względu na samą specyfikę rodzin w Egipcie. Po co tworzyć takie prawo? Setki małżeństw co roku są nieważne, a udaje się dotrzeć jedynie do niewielkiej mniejszości, której udziela się *sanatio in radice* („uzdrowienie w zawiązku”). W Egipcie nawrócenia na katolicyzm nie odbywają się na poziomie rodzin, ale jednostek, co oznacza, że w większości gospodarstw domowych są zarówno katolicy, jak i niekatolicy. Nie ma sensu przyjmować jednostek do Kościoła tylko po to, aby później je niszczyć pozytywnymi prawami, których nie są w stanie przestrzegać. Sami katolicy nie rozumieją tego prawa i odchodzą od Kościoła, oskarżając go o fanatyzm. To kolejny krok wstecz katolicyzmu. Pociesza fakt, że małżeństwa mieszane, o ile były uważane za ważne zawarte, często przyciągały do Kościoła katolickiego stronę niekatolicką, a dzieci stawały się gorliwymi katolikami. Zdarza się obecnie z powodu nowego prawa, że ta strona katolicka buntuje się przeciwko temu prawu, które jest dla niej nie do przyjęcia i odchodzi od katolicyzmu. Skoro prawa Kościoła mają na celu uświęcenie dusz, to prawo, które praktycznie szkodzi duszom i powoduje regres Kościoła katolickiego w Egipcie, powinno zostać zniesione. To, co jest akceptowane w krajach chrześcijańskich i katolickich, z pewnością nie powinno być akceptowane na Wschodzie i w krajach islamskich, gdzie katolicy stanowią niewielką mniejszość. Nousseir wyraził nadzieję, że Kościół pozwoli katolikom na terenach, na których nie ma kościołów ani duchownych katolickich, na uczestnictwo we mszy świętej i przyjmowanie komunii we wspólnotach niekatolickich, zachowując wiarę katolicką. Szantażowanie katolików, zabranianie

⁵⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 383.

im przyjmowania komunii u niekatolików naraża Kościół katolicki na oskarżenie o fanatyzm (*un fanatisme inadmissible*). Warto pamiętać, że chrześcijanie w Egipcie nie mają przekonanych katolików ani formalnych heretyków. Dobroczynność, szkoła, środowisko, rodzina sprawiają, że ten czy inny chrześcijanin jest katolikiem, protestantem, albo należy do innego Kościoła. Przekonani stanowią niewielką mniejszość⁶⁰.

Noussier krytycznie odniósł się do celibatu duchownych, którzy zwłaszcza na wsi narażeni są na ubóstwo i na utratę reputacji. Należy powrócić do wielowiekowych tradycji, poprzez umożliwienie małżeństw duchownym, zwłaszcza tym, którzy pracują na wsi. „Nie wiemy – pisał dalej Noussier – jakie prawo chciało pozbawić nas naszych tradycji i naszych odwiecznych praw?”. Tylko takie rozwiązanie mogłoby uratować katolicyzm na egipskiej wsi i zapewnić jego rozprzestrzenianie w miastach dzięki księżom żyjącym w celibacie⁶¹.

Isaac Ghattas postulował konieczność wyjaśnienia znaczenia epiklezy eucharystycznej, zwłaszcza w obrządkach wschodnich. Domagał się pięciu rzeczy: a) aby patriarchowie wschodni mogli wybierać papieża (dzięki temu jego autorytet mógłby być łatwiej przyjęty przez Kościoły oddzielone, znajdujące się na terytorium wschodnich patriarchatów); b) aby jurysdykcja patriarchy została rozszerzona na wszystkich biskupów i hierarchów jego terytorium, niezależnie od obrządku (w ten sposób uniknięto by wielości jurysdykcji); c) pierwszeństwa patriarchów przed legatami papieskimi; d) zmian w prawie odnośnie do ważności małżeństwa (aby te zawarte przed duchownym niekatolickim były ważne, ale niegodziwe); e) przywrócenia możliwości żonatych kapłanów, a nie tylko celibatariuszy (jest to powszechne zjawisko w wielu częściach Kościoła wschodniego).

Jean-de-Capistran Cayer zwrócił uwagę na kwestię precedencji. Pierwszeństwo patriarchów nad innymi hierarchami jest powszech-

⁶⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 385–386.

⁶¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 387.

nie uznawane. Nawet kardynał albo internuncjusz nie powinien stać przed patriarchą, z wyjątkiem sytuacji, gdy aktualnie wykonuje specjalne polecenie (*mandatum speciale acjua-liter exerceret*) Stolicy Apostolskiej. Patriarcha w swoich czynnościach zwyczajnych (*in spis functionibus ordinariis*) reprezentuje Stolicę Apostolską tak samo, jak kardynał lub internuncjusz w swoich zwyczajnych czynnościach (*in spis ordinariis functionibus*).

W Egipcie istnieje sześć obrządków katolickich. Jeżeli internuncjuszowi przypisuje się wyższość (*superioritas*), to ta wyższość lub jurysdykcja daje mu prawo do interweniowania w Kościołach partykularnych w kwestiach spornych. Ma to zgubny skutek, powodując podziały między Kościołami, chroniąc te, które dobrowolnie stoją po stronie internuncjusza. Według niektórych internuncjusz apostolski, który w swej funkcji ma pewną wyższość nad patriarchami, sprawuje ją w celu prowadzenia do rzymskiej centralizacji. Jednakże wszelka skrajna centralizacja (*extrema centralizatio*), nawet w Kościele, przynosi negatywne skutki. Sekretariat Stanu, w opinii niektórych, działa jako agencja rzymska, a nawet gorzej, jako agencja włoska, ale nie katolicka. Te dwie opinie, dotyczące najwyższej centralizacji i italizacji Kościoła, są – jak zaznaczył Cayer – urojeniami (*phantasmata*), które upokarzają i odstraszały Kościoły wschodnie, nawet katolickie. Należałoby ponownie uznać za ważne małżeństwa mieszane, zawarte w Kościele prawosławnym (z wyłączeniem małżeństw z protestantami)⁶².

Youhanna Kabes zwrócił uwagę na sytuację katolików w Egipcie. Mianowanie katolickiego patriarchy koptyjskiego, godnego i wyróżniającego się z punktu widzenia życia rodzinnego, nauki i cnoty, wywołało pewną zazdrość w kręgach schizmatyckich. Chcą go przyćmić, ekspozując własnego patriarchę, uznawanego przez rząd za przedstawiciela chrześcijaństwa w Egipcie. W odpowiedzi Kabes proponował wzmocnienie prasy katolickiej wydawanej w języku arabskim. Obecnie – jak zaznaczył – istnieją dwa miesięczniki po arabsku: jeden w nakładzie

⁶² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 395–396.

1200 egzemplarzy, a drugi około 3000 egzemplarzy. To za mało na trzy i pół miliona chrześcijan w Egipcie. Podejmowane w ostatnim czasie działania: uznanie małżeństw mieszanych za nieważne, pomniejszenie praw i przywilejów patriarchów, zostały w kręgach schizmatyckich zinterpretowane jako przejaw imperializmu. Stąd pojawił się pogląd, że Rzym pragnie jedności, aby panować nad Kościołami wschodnimi. Innowacje i latynizacje, które w przeszłości miały miejsce w katolickiej wspólnocie Kościoła koptyjskiego, wywołały niechęć schizmatyków. Powrót do starożytnej liturgii, zarówno w pieśniach, jak i w budowaniu kościołów, doprowadził do wielu nawróceń⁶³.

Youhanna Nueir postulował, aby utrzymać to, co jest zgodne z rozwojem Kościoła i starać się powrócić, na ile to możliwe do Tradycji. Postawił dwa pytania: Czy można sobie wyobrazić komunię pod dwoma postaciami w obrządku łacińskim? Dlaczego w obrządku łacińskim nie używa się chleba fermentowanego, gdy zachodzi taka potrzeba? Nueir postulował powrót do dawanego prawa w kwestii ważności małżeństw mieszanych oraz uznanie starożytnych praw patriarchów wschodnich⁶⁴.

Sudański biskup Edoardo Mason sugerował, aby wierni każdego obrządku mogli cieszyć się wolnością w przystępowaniu do obrządku Kościoła powszechnego. Oby wielość rytów, tam, gdzie to jest wygodne, zmierzała do jedności⁶⁵.

Agostino Baroni zwrócił uwagę na konsekwencje wielości jurysdykcji na tym samym terenie, co prowadzi do sporów i zgorszenia wiernych. Obecność wielu biskupów w jednej diecezji, z których każdy ma niezależną władzę zwyczajną, jak to się zdarza w przypadku diecezji, w których żyją wierni różnych obrządków, stwarza fałszywe wrażenie podziału istniejącego w łonie Kościoła katolickiego. Podobna sytuacja dotyczy kapłanów, którzy nie podlegają biskupowi diece-

⁶³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 400–401.

⁶⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 403.

⁶⁵ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 454.

zjalnemu, ale jurysdykcji biskupa ich obrządku, przebywającego w innym regionie. To rodzi wiele trudności. Baroni postulował dążenie do uproszczenia. Należy przyjąć zasadę, że wierni mogą zachowywać swój obrządek w sposób absolutnie wolny i że kapłani tego samego obrządku sprawują nad nimi opiekę. W związku z tym należy powołać biskupa tego samego obrządku, co większość wiernych. W razie potrzeby powinien mu pomagać wikariusz generalny, w randze biskupa, dla innego obrządku. W ten sposób: a) będzie dany przykład jedności i pokoju; b) zostanie potwierdzona dyscyplina apostolska; c) uniknie się konfliktów; d) wesprze się zarządzanie i rozwój stowarzyszeń apostołstwa świeckich⁶⁶.

Gerard Marie Franciscus van Velsen z RPA proponował zmiany w przepisach odnośnie do obrządków wschodnich. Chodziło o umożliwienie wiernym Kościołów wschodnich, którzy na stałe mieszkają na terytoriach obrządku łacińskiego, nabycie pełnych praw do bycia członkami obrządku łacińskiego, jeśli sobie tego życzą⁶⁷.

1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa

Kanadyjski biskup Francis Patrick Carrol wskazał na trudności związane ze stosowaniem niektórych kanonów dla Kościoła wschodniego. Prawa (np. dotyczące zawierania związku małżeńskiego, udzielania chrztu, przejścia do innego obrządku) budzą kontrowersje i sprzeciw, a nawet prowadzą do odejścia od wiary wiernych Kościoła wschodniego, którzy urodzili się i wychowali od dzieciństwa w tym regionie, a nie znają ani języka, ani zwyczajów wschodnich. Niektóre rodziny są w Kanadzie od kilku pokoleń. Być może należałoby złagodzić stosowanie tych praw lub stworzyć nową definicję osób należących do innych obrządków, która nie wynikałaby z pochodzenia⁶⁸.

⁶⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 455–456.

⁶⁷ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 543.

⁶⁸ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 11–12.

John Hugh MacDonald zwrócił uwagę na relacje między obrzędami. Choć są one lepsze niż były na początku XX wieku, to jednak wciąż stają na przeszkodzie zbawieniu dusz. Trudności z przechodzeniem z jednego obrządku do drugiego są zbyt duże, zwłaszcza wtedy, gdy przełożeni nie kierują się pobudkami religijnymi, lecz względami narodowościowymi. Ci, którzy urodzili się i wychowali w Kanadzie, uczęszczali do szkół i przychodzili do kościoła z liturgią łacińską, o ile ich Kościoły nie przestrzegały obrządków. Często nie znają swojego obrządku i języka. Zdarza się, że pragną zostać kapłanami albo zakonnikami obrządku łacińskiego, ale nie można ich przyjąć bez zgody ich biskupów. Są i tacy, którzy uczęszczali na liturgię łacińską – ponieważ w okolicy nie było kościołów, w których sprawowano by liturgię w ich obrządku – i chcieliby przejść na obrządek łaciński, lecz nie otrzymują pozwoleń. Duchowni łacińscy nie mogą asystować w ich małżeństwach. Często więc zagniewani próbują zawrzeć małżeństwo w Kościele prawosławnym. Rzadko dochodzi do pojednania z wiarą katolicką. „Wydaje się nam – pisał MacDonald – że dla pokoju i dobra dusz byłoby lepiej, gdyby katolicy obrządku wschodniego mogli łatwiej przejść na obrządek łaciński w naszych regionach, gdzie dominuje obrządek łaciński, i odwrotnie w regionach, gdzie dominuje obrządek wschodni. Wydaje się, że byłoby to korzystniejsze dla zbawienia dusz”⁶⁹.

Nilus Nicholas Savaryn, greckokatolicki biskup Edmonton, postulował ujednolicenie kalendarza i praktyk postnych w Kościołach wschodnich. Zwracał uwagę na rozbieżności między różnymi Kościołami. W niektórych Kościołach partykularnych, np. w ukraińskim Kościele katolickim po drugiej stronie Atlantyku, część parafii używa kalendarza gregoriańskiego za zgodą hierarchów, podczas gdy inne – juliańskiego. To prowadzi do nieporozumień i konfliktów. Według Savaryna ojcowie ze Wschodu powinni podczas Soboru poruszyć tę

⁶⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 16.

kwestię i wybrać jeden kalendarz dla całego Kościoła wschodniego. Praktyka wschodnia odnośnie do dni postnych i okresów świątecznych jest znacznie bardziej rygorystyczna niż Kościoła łacińskiego. Pojawiają się także różnice w tym względzie w samym Kościele wschodnim (po jednej stronie Atlantyku praktyki te są bardziej rygorystyczne i surowe, podczas gdy po drugiej pojawiają się dyspensy). Przy okazji Soboru warto byłoby złagodzić i ujednolicić praktykę postów i okresów świątecznych w całym Kościele wschodnim. Biskup Edmonton postulował także zmniejszenie liczby świąt, ponieważ wiele z nich przypada na dni pracy. Wskazał także na zbyt długą długość nabożeństw wschodnich (*officia divina orientalia*). Wierni często narzekają, że nabożeństwa ich obrządku trwają zbyt długo. Pod tym pretekstem wolą uczestniczyć w nabożeństwach sprawowanych w języku łacińskim. Savaryn proponował skrócenie (*abbreviare*) nabożeństw, poprzez pominięcie powtórzeń (*per omissionem repetitionum*)⁷⁰.

Joseph Anthony O'Sullivan postulował zharmonizowanie prawa kanonicznego Kościołów zachodnich i wschodnich. Chodziłoby np. o ujednolicenie kalendarza świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, aby wyeliminować trudności w sprawach szkolnych i handlowych⁷¹.

Wilfrid Emmett Doyle zwrócił uwagę na różnorodność obrządków w Kanadzie. Wielu Ukraińców przyjęło chrzest i całą katechezę według obrządku łacińskiego. Było to związane z niewielką liczbą duchowieństwa wschodniego, zwłaszcza przed utworzeniem nowych eparchii w 1948 roku. Większość greko-katolików ukraińskich nie mówi w swoim ojczystym języku. Często uważają, że należą do obrządku łacińskiego. Gdy pojawiają się kwestie związane z małżeństwem, chrztem lub bierzmowaniem dzieci, są rozczarowani (*delusi agere*) i z niechęcią słuchają o trudnościach związanych z uzyskaniem

⁷⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 18–19.

⁷¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 33.

pozwolenia na udzielanie tych sakramentów w obrządku łacińskim. Wielu czuje, że nie są mile widziani w Kościele katolickim, ponieważ zostali oszukani, gdy pragnęli być łacinnikami. Mylą Kościół z obrządkiem łacińskim. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że albo skierują się do Kościołów niekatolickich, gdzie zawsze zostaną uprzejmie przyjęci, albo nie będą już tak gorliwie przyjmować sakramentów⁷².

Joseph Albertus Martin postulował zbadanie kwestii pierwszeństwa patriarchów wschodnich, zgodnie z tradycjami pierwszych soborów. Chodzi o to, żeby Kościoły wschodnie dysydenckie czuły, że nic nie tracą, jednocząc się ze Stolicą Piotrową, z zachowaniem pierwszeństwa jurysdykcji i honoru papieża⁷³.

Laurent Morin zwrócił uwagę na fakt, że dyscyplina ustanowiona w kodeksie prawa kanonicznego, zarówno łacińskiego, jak i wschodniego, odnośnie do małżeństw obrządku mieszanego, stała się przyczyną trudności w niektórych regionach zachodniej Kanady, które z dnia na dzień się pogłębiają. Zgodnie z kodeksem łacińskim zawarcie związku małżeńskiego powinno odbywać się wobec proboszcza panny młodej, natomiast zgodnie z kodeksem wschodnim wobec proboszcza pana młodego. Kiedy chcą zawrzeć małżeństwo w parafii panny młodej, konieczne jest uzyskanie wielu pozwoleń, które opóźniają zawarcie związku. To prawo wywołuje często zamęt w umysłach wiernych, niekiedy przynosi im szkodę i wywołuje zgorszenie, a przecież powinno mieć na celu ochronę duchowego dobra wiernych. Przestrzeganie wszystkich przepisów staje się coraz trudniejsze, zwłaszcza tych dotyczących uzyskania zezwoleń od ordynariuszy lub delegatury apostolskiej. Wiąże się to niekiedy także ze stratami materialnymi, związanymi z opóźnieniami. Narzeczeni z powodu niezrozumiałych dla nich opóźnień i trudności usiłują niejednokrotnie zawrzeć związek małżeński wobec du-

⁷² Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 59–60.

⁷³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 63.

chownych niekatolickich, ściągając na siebie szkody duchowe. Z tych powodów wielu katolików odeszło od swojej wiary i albo zobojętniało, albo przyłączyło się do jakiejś niekatolickiej religii⁷⁴.

Według Morina z powodu niewielkiej liczby duchownych z obrządku wschodniego ludzie przybyli ze Wschodu stopniowo przyjmowali obrządek łaciński. Ich dzieci od początku uczęszczały do kościołów obrządku łacińskiego i dlatego w ogóle nie znają języka i obrządku wschodniego. Gdy pragną zawrzeć małżeństwo, nie chcą udawać się do Kościoła wschodniego. Rozwiązaniem tej kwestii jest przyznanie ordynariuszom uprawnień do udzielania pozwoleń i dyspens w kwestii obrządków tym, którzy zamierzają zawrzeć małżeństwo, nie naruszając praw delegata apostolskiego w poszczególnych przypadkach. Należałoby podjąć działania, aby ułatwić pozwolenie na przejście do innego obrządku⁷⁵.

John Michael O'Neill postulował, aby umożliwić zmianę obrządku przez wprowadzenie mniej rygorystycznych przepisów, zwłaszcza w przypadku, gdy osoby proszące nie znają obrządku ani języka, do którego zgodnie z prawem kanonicznym należą⁷⁶.

Greckokatolicki biskup Saskatoon, Andrew J. Roborecki wskazał na potrzebę dekretu dotyczącego relacji między obrządkami, który obligowałby zarówno duchownych łacińskich, jak i osoby pracujące w placówkach edukacyjnych do szacunku wobec obrządku wschodniego. Dostrzegając zapożyczenia z obrządku łacińskiego, które pojawiają się w Kanadzie i USA, Roborecki przestrzegał przed takimi praktykami. W formie pytań zasugerował dwie kwestie: Czy nie byłoby wskazane skrócenie obrzędów mszy świętej oraz litanii, aby nie powtarzać niektórych modlitw? Czy Sobór nie mógłby nadać pa-

⁷⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 71–72.

⁷⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 72.

⁷⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 76.

triarchom Kościołów wschodnich godności równej kardynałom Kurii Rzymskiej?⁷⁷

Isidore Borecky, greckokatolicki biskup Toronto, podjął kwestię określania Kościoła oraz równości obrządków. Najpierw zaapelował, aby unikać zamieszania wokół nazw. W ostatnim czasie pojawiają się określenia: rzymski, rzymskokatolicki, zachodni, łaciński. Tego typu nazwy ograniczają i naruszają uniwersalny charakter Kościoła. Takie określenia są całkowicie zbędne i nie występują w starożytnych wyznaniach wiary. Nazwy: łaciński, rzymski, zachodni, utożsamiają Kościół katolicki tylko z pewną jego częścią, niezależnie od tego, czy tę część pojmuje się w sensie obrządku (łaciński), w sensie geograficzno-kulturowym (zachodni), czy wreszcie w sensie hierarchicznym (rzymski). Niektórzy uważają, że Kościół koniecznie powinien nazywać się rzymskokatolickim lub rzymskim, aby w ten sposób podkreślić prymat rzymskiego papieża. Według greckokatolickiego biskupa Toronto nie jest to jednak niezbędne, ponieważ w pojęciu Kościoła, który nazywa się jednym, apostołskim i powszechnym, prymat biskupa Rzymu jest także koniecznie zawarty i implikowany.

W Kościele Chrystusowym – kontynuował Borecky – który nie jest ani łaciński, ani grecki, ani słowiański, lecz powszechny, nie powinno być żadnej różnicy między jego dziećmi i bez względu na to, czy są łacinnikami, Grekami, czy Słowianami, czy też pochodzą z innych narodów. Wszyscy powinni zajmować takie samo miejsce przed Stolicą Apostolską. Są to słowa Benedykta XV zawarte w konstytucji *Dei providentis* z 1917 roku. Także Pius XI wyraził pragnienie Stolicy Apostolskiej w encyklice *Ecclesia Dei* z 1 listopada 1923 roku, aby wszystkie narody, bez względu na rasę, język i obrządki korzystały z równych praw. Jak zaznaczył Borecky – odwołując się do słów Piusa XI – rzymscy papieże nigdy nie pozwalali na wprowadzanie jakichkolwiek różnic (*discrimina*) między obrządkami ani na wpro-

⁷⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 106.

wadzanie hierarchii (*gradus*) między nimi, jak gdyby jeden obrządek należało cenić bardziej niż inny, albo jeden szanować, a drugim pogardzać. Z tych słów jasno wynika, że wszystkie obrządki w Kościele katolickim są równe (*aequales*) i jako równe (*aequaliter*) powinny być traktowane i szanowane przez wszystkich. Mimo to zasada równości obrządków (*principium aequalitatis rituum*) nie tylko w przeszłości, ale także współcześnie nie jest przedmiotem wielkiej wagi ani praktycznego zastosowania. W praktyce bardzo często podkreśla się i stosuje wyższość obrządku łacińskiego nad innymi obrządkami Kościoła. Często bowiem z różnych przyczyn, nawet najbardziej błahych, wiernym obrządków wschodnich udziela się pozwolenia na przejście na obrządek łaciński. Ta niefortunna praktyka wywołuje wielkie zgorszenie wśród wiernych Kościoła wschodniego, zwłaszcza tych, którzy nie są jeszcze zjednoczeni ze Stolicą Apostolską, i sprawia, że wzdrygają się przed połączeniem z Kościołem katolickim. Nawet współcześnie niektórzy duchowni obrządku łacińskiego odwołują się do słów Benedykta XIV z 26 czerwca 1742 roku (*Etsi pastoralis*), aby potwierdzić wyższość obrządku łacińskiego, twierdząc, że jest to obrządek Świętego Kościoła Rzymskiego, Matki i Nauczycielki wszystkich Kościołów, i dlatego góruje nad obrządkiem greckim. Według Borecký'ego byłoby rzeczą bardzo pożyteczną, zwłaszcza dla przyszłej jedności Kościołów dysydenckich, uroczyste ogłoszenie i potwierdzenie na Soborze równości obrządków w Kościele katolickim.

Powszechnie znane jest, często powtarzane przez rzymskich papieży, adagium: „nie chcemy, abyście się stali łacinnikami, lecz katolikami” (*non volumus vos fieri Latinos, sed catholicos*). Niestety współcześnie istnieje wielka rozbieżność między słowami a czynami, między praktyką a teorią. Wiadomo bowiem, że ludy pogańskie zamieszkujące rozległe obszary Azji, Afryki i Oceanii nie mogą przyjąć wiary katolickiej i jej wyznawać, jeśli nie są przypisani do obrządku łacińskiego. Obrządek łaciński jest jedynym sposobem szerzenia wiary na terenach misyjnych, a wszystkie obrządki wschodnie są wyłączone z działalno-

ści misyjnej. Przez tego rodzaju podejście kwestionuje się równość obrządków w Kościele katolickim, a wręcz otwarcie propaguje się nietolerancję i dyskryminację (*intolerantia et discriminatio*) obrządków. Ta praktyka, dominująca w działalności misyjnej Kościoła katolickiego, jest w dużej mierze przyczyną niewielkich efektów szerzenia chrześcijaństwa wśród ludów pogańskich. Z jakiego powodu – pytał Borecky – narody pogańskie są zmuszone przyjąć łacińską i zachodnią formę kultu? Wydaje się bardziej rozsądne i o wiele bardziej pożyteczne, aby osobom nawróconym na wiarę katolicką pozwolono na odprawianie liturgii w ich ojczystym języku lub raczej na rozwinięcie pewnego rodzaju obrządku (*quamdam speciem ritus efformare*), który byłby bardziej dostosowany do ich mentalności i duchowości oraz bardziej zrozumiały (*captus familiaris*).

Wielu niesłusznie obawia się – pisał biskup Toronto – że stworzenie nowych obrządków w Kościele katolickim spowoduje wiele niedogodności lub co najmniej zagrozi jedności Kościoła. Tego rodzaju strach nie ma żadnych podstaw. Jedność w Kościele Chrystusowym polega bowiem na jedności wiary, jedności rządzenia i jedności wspólnoty. Jednakże jedność liturgii, obrządku i dyscypliny nie jest niezbędna dla jedności Kościoła katolickiego i nie zawsze jest pożądana.

Należy oczekiwać, że na terenach misyjnych zostaną wprowadzone nowe obrządki, co pozwoli na osiągnięcie większych sukcesów w nawracaniu ludów pogańskich. Trzeba przyznać, że potrzeba jeszcze wiele, aby zasady i duch chrześcijańskiej powszechności zostały wcielone w Kościele katolickim.

Borecky postulował także zmiany w Kurii Rzymskiej. Chodziło mu o to, aby w różnych kongregacjach, a szczególnie w Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, byli zarówno urzędnicy, którzy znają dobrze sytuację poszczególnych Kościołów w różnych krajach, jak i reprezentanci tych Kościołów. Nie chodzi tylko o wybranie dwóch czy trzech urzędników niższego szczebla, ale także o urzędników wyższego szczebla, biskupów i kardynałów obrządku wschodniego. Bi-

skupi różnych obrządków wschodnich powinni być powoływani do kolegium kardynalskiego, np. z obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, gdyż katolicy ukraińscy stanowią większość katolików wschodnich. Według biskupa Toronto należy się strzec, aby nie popaść w fałszywy uniformizm, protekcjonizm, a nawet nepotyzm, które w przeszłości nierzadko drażniły katolików wschodnich i były przyczyną zgorszenia.

Obecne czasy wymagają – pisał dalej Borecky – aby w prawodawstwie i dyscyplinie Kościoła był większy szacunek dla warunków, charakteru i specyfiki różnych narodów, czy raczej różnych Kościołów etnicznych. Dla zachowania jedności Kościoła katolickiego nie jest konieczne stosowanie tej samej dyscypliny do duchowieństwa i wiernych w różnych częściach świata. W obecnych okolicznościach nadmierna centralizacja, a właściwie ograniczenie jurysdykcji do Kurii Rzymskiej, nie zawsze służy dobru Kościoła i jego rozwojowi⁷⁸.

Arcybiskup Vancouver William Mark Duke wraz ze swoim koadiutorem (Martinem M. Johnsonem) zasygnalizowali wątpliwości duszpasterskie (*dubium pastorale*), związane z dużą liczbą katolików obrządku wschodniego, których jedyna brama Kościoła znajduje się w obrządku łacińskim (*quorum porta Ecclesiae sola in ritu latino invenitur*). Z powodu braku duchownych i kościołów wielu katolików wschodnich albo uczestniczy w nabożeństwach obrządku łacińskiego, albo porzuca praktykowanie wiary. Dzieci posyłane są wyłącznie do powszechnie dostępnych szkół parafialnych obrządku łacińskiego. Znają jedynie liturgię łacińską, podczas gdy liturgia i język ich rytu są im całkowicie obce. Problemy pojawiają się przy zawieraniu małżeństwa i przy chrzcie dzieci. Wydaje się, że te trudności będą się pogłębiać. Dlatego ze środowiska katolików obrządku wschodniego płyną sugestie, aby uprościć sposób zmiany obrządku⁷⁹.

⁷⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 115–119.

⁷⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 129.

Henri Routhier wyraził przekonanie o braku komunikacji między duchownymi i wiernymi obrządku łacińskiego i greckiego. Efektem jest podejrzliwość i brak współpracy, czasami nawet wrogość. Chociaż żadna ze stron nie zachęca wiernych do zmiany obrządku, to jednak rozdział obrządków stwarza pewne trudności, zwłaszcza przy zawieraniu małżeństw. W Kanadzie została ustanowiona hierarchia obrządku greckiego. Jednak proboszcz obrządku greckiego nie może ważnie asystować przy małżeństwie ani jeśli oboje narzeczeni są obrządku łacińskiego, ani jeśli narzeczony jest obrządku łacińskiego, a narzeczona obrządku greckiego. Analogiczne zasady dotyczą kapłana obrządku łacińskiego, jeśli asystuje przy małżeństwie wiernych obrządku greckiego. Brak wystarczającej liczby kapłanów obrządku greckiego rodzi wiele problemów. Zbyt długie oczekiwanie na zgody delegatury apostołskiej, po prośbach złożonych przez ordynariuszy obu obrządków, skutkuje tym, że wierni obrządku greckiego zawierają małżeństwa przed duchownym protestanckim. Według Routhiera byłoby korzystne, gdyby zamiast ścisłego rozdziału obrządków w kwestiach dotyczących małżeństwa, w przypadku nieobecności lub zbyt dużej odległości od kapłana własnego obrządku, miejscowy proboszcz miał możliwość ważnego asystowania przy zawarciu związku małżeńskiego⁸⁰.

William Aloysius Scully z USA postulował, aby przejście z obrządku wschodniego na obrządek łaciński było łatwiejsze i szybsze, bez konieczności długotrwałych procedur⁸¹.

Kardynał Richard James Cushing postawił pytania odnośnie do kwestii Kościołów wschodnich: Jaka jest relacja między patriarchami a kardynałami i arcybiskupami? W jakim zakresie patriarchowie mają władzę wybierania biskupów? Jak daleko sięga jurysdykcja patriarchalna poza terytorium patriarchatu? W jaki sposób należy przyjąć kapłana dysydenta do Kościoła katolickiego? Skąd pochodzi jurysdykcja

⁸⁰ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 143.

⁸¹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 267.

biskupów dysydenckich? Czy w USA byłoby pożyteczne utworzenie wikariatu lub wikariuszy dla katolików wschodnich, którzy nie mają własnych egzarchatów? W jaki sposób rozwiązywać problemy wynikające z dużej odległości dzielącej wschodnie stolice biskupie i wspólnoty wschodnie zamieszkujące kraje łacińskie?⁸²

Edward Celestin Daly proponował, aby w Kościele łacińskim obowiązywał jeden ryt mszy świętej, nie tylko w celu uniknięcia zamieszania i zdziwienia, lecz także dla większej wygody i pobożności wiernych, którzy uczestniczą we mszy świętej⁸³.

Ernest John Primeau postulował, aby zająć się kwestią katolików wschodnich, zwłaszcza w USA, którzy nie chcą trzymać się swoich obrządków⁸⁴.

Kardynał Francis Joseph Spellman zasygnalizował jako najpoważniejszy problem (*gravissimum*) w USA kwestię małżeństwa między wiernymi obrządku wschodniego i łacińskiego. Wielu wiernych od najmłodszych lat nie miało żadnego związku z własnym obrządkiem (wschodnim) i w pełni przestrzegało obrządku łacińskiego. Z powodu obowiązujących przepisów dotyczących parafii, małżeństwa i chrztu dzieci, ich dusze są niespokojne, a w niektórych przypadkach – mimo szczerzych wyjaśnień udzielanych przez kapłanów obrządku łacińskiego – ujawnia się prawdziwy gniew (*vera iracundia*). Sprzeciw wobec tych praw jest zaciekły. Aby położyć kres tym trudnościom – pisał kardynał Nowego Yorku – należy przyznać pewną jurysdykcję proboszczom obu obrządków w przypadkach, w których wierni obu rytów zawierają ze sobą małżeństwo⁸⁵.

⁸² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 283.

⁸³ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 309.

⁸⁴ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 372.

⁸⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 396.

Walter Philip Kellenberg postulował, aby katolicy obrządków wschodnich zamieszkujący w państwach nieorientalnych mieli większą wolność w przystępowaniu do sakramentów, zwłaszcza z okazji chrztu i małżeństwa, a także w wyborze obrządku⁸⁶.

Jerome Daniel Hannan proponował złagodzenie ograniczeń nałożonych na katolików w ramach obrządku, do którego należy ojciec. Prawo to ma niewątpliwie walor z powodów administracyjnych, ale w pewnych okolicznościach może wydawać się uciążliwe dla znoszących te ograniczenia, które nie wydają się konieczne dla zachowania wiary lub moralności⁸⁷.

Ambrozij Andrew Senyshyn, greckokatolicki biskup Stanford, postulował, aby w katechizmach dla katolików obrządku łacińskiego znalazły się informacje na temat obrządków wschodnich. Sugerował także zrównanie duchownych katolickich obrządków wschodnich z duchownymi obrządku łacińskiego w zakresie obowiązku odmawiania *officium divinum*⁸⁸.

Daniel James Gercke zwrócił uwagę, że w Kościele wschodnim istnieją różne obrządki pozostające w jedności ze Stolicą Apostolską. Byłoby bardzo korzystne ściślejsze włączenie tego Kościoła do Kościoła powszechnego. Kanonizacja niektórych świętych z obrządków wschodnich i włączenie ich do kalendarza Kościoła powszechnego przyczyniłyby się w dużym stopniu do nawrócenia dysydentów z tych obrządków⁸⁹.

Egidio Vagnozzi postulował, aby nupturienci z różnych obrządków mieli prawo za obopólną zgodą przed zawarciem związku wybrać

⁸⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 422.

⁸⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 443.

⁸⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 456.

⁸⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 462.

dla siebie obrządek, który będzie obowiązywał zarówno ich samych, jak i ich dzieci. Należy mieć nadzieję, że w przypadku takich par zwycięży strona bardziej oddana praktykom religijnym, a konflikty między duszpasterzami a wiernymi zostaną wyeliminowane⁹⁰.

Edward Joseph Maginn proponował umożliwienie wiernym obrządku wschodniego przejście na ryt łaciński. Chodziłoby o ułatwienie i przyspieszenie tego procesu⁹¹.

Joseph Michael Schmondiuk, grekokatolicki biskup pomocniczy Filadelfii, podkreślił, że obrządki obowiązujące w Kościele należy zachować (*sancte retineantur*). Sam Kościół powinien wprowadzić nowe obrządki dla nawracania nowych narodów. Nikomu – zaznaczył Schmondiuk – nie wolno bez poważnej przyczyny (*sine gravi necessitate*) zmieniać obrządku. Powinno się to dokonać na podstawie osądu ordynariuszy. Dzieci, zgodnie z obowiązującym prawem, powinny iść za obrządkiem ojca, ale proboszczom należy zezwolić na udzielanie kapłanowi dowolnego obrządku pozwolenia na ochrzcenie w tym obrządku własnego parafianina, pod warunkiem podania przyczyny. W kwestii małżeństw nupturientów z różnych obrządków jest wysoce pożądane, aby ordynariusz mógł sam udzielić dyspensy od odpowiedniego kanonu, aby małżeństwa mogły być zawierane w obrządku panny młodej⁹².

Matteo Aloisio Niedhammer z Nikaragui wyraził nadzieję, że Sobór zaproponuje środki, dzięki którym katolicy obrządku rzymskiego będą mogli lepiej zrozumieć sprawy Wschodu (dotyczące liturgii, praw i zwyczajów), ponieważ w ten sposób otworzy się szerszej drodze, dzięki której dysydenci wschodni będą mogli powrócić do Kościoła katolickiego. W ten sposób wzrośnie także dobroczynność między katolikami

⁹⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 475.

⁹¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 493.

⁹² Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 517–518.

rzymskimi i katolikami wschodnimi, a dysydenci, poruszeni tą miłością bliźniego, będą coraz bardziej skłaniali się ku Rzymowi. Według Niedhammera nie powinno być łatwo zmienić obrządek ze wschodniego na łaciński. Niektórzy wśród wiernych sądzą – pisał z bólem nikaraguański biskup – że lepiej być katolikiem obrządku łacińskiego niż wschodniego. Dysydenci są w tej sprawie bardzo czujni i gdy widzą, że mamy takie idee i że łatwo wprowadzamy katolików wschodnich do obrządku łacińskiego, protestują, a w ten sposób wszelka droga, by nakłonić ich do zostania katolikami, zostaje zamknięta⁹³.

1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania

Brazylijski biskup José Romão Martenetz sformułował następujące sugestie: a) w dykasteriach Kurii Rzymskiej, zwłaszcza w tych, w których prowadzone są sprawy Kościołów wschodnich, należy zwiększyć liczbę urzędników należących do obrządków wschodnich i ułatwić dostęp do tych urzędów wiernym obrządku wschodniego; b) biorąc pod uwagę szczególny sposób myślenia chrześcijan Wschodu, którzy darzą swoich patriarchów najwyższym szacunkiem i czcią, konieczne jest, aby byli oni traktowani na równi pod względem zaszczytów i przywilejów z kardynałami; c) jeśli chodzi o Kościół ukraiński lub ruski, to jeśli utworzenie patriarchatu nie jest w obecnych czasach celowe, należy mianować przynajmniej arcybiskupa metropolite, który będzie sprawował jurysdykcję według prawa wschodniego nad wszystkimi biskupami Kościoła ukraińskiego w diasporze; d) ponieważ w rejonach, gdzie kwitnie różnorodność obrządków, podejmowane są zawsze wysiłki z wielu stron, aby zwiększyć liczbę wiernych własnego obrządku ze szkodą dla innych (w seminariach duchownych wpaja się obecnie pogląd, że zamiysł Kościoła Świętego jest taki, aby wszyscy byli katolikami, ale mało istotne jest, czy obrządek jest właściwy), dlatego też wszelkie wysiłki zmierzające do

⁹³ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 632–633.

zwiększenia liczby wiernych własnego obrządku powinny być skierowane nie na przyciąganie wiernych katolickich jednego obrządku do innego, lecz na nawracanie niekatolików (aby łatwiej osiągnąć te cele, konieczne jest, aby w akcie nawrócenia osoba niebędąca katolikiem, niezależnie od tego, czy jest protestantem, czy prawosławnym, mogła swobodnie i dobrowolnie wybrać dowolny obrządek); e) tereny misji wśród niewierzących powinny być otwarte dla wszystkich obrządków; f) przejście z jednego obrządku do drugiego powinno być łatwe w regionach, w których osoby wyznania innego obrządku żyją w skupiskach rozproszonych wśród wiernych; g) aby uniknąć nieważnych małżeństw, co często zdarza się w regionach, w których występuje różnorodność obrządków, należy ustalić, że małżeństwo zawarte przed miejscowym proboszczem dowolnego obrządku lub za jego pozwoleniem jest zawsze ważne (proboszcz jest zobowiązany w sumieniu, aby jak najszybciej poinformować proboszcza obrządku pary o zawartym małżeństwie); h) w regionach, w których wierni jednego obrządku mieszkają w grupach mieszanych z wiernymi innego obrządku, święta, posty i okresy zakazane powinny być regulowane przez wspólne prawodawstwo; i) w przypadkach konieczności, nawet niezbyt poważnych, wszystkim kapłanom, którym brakuje chleba własnego obrządku, udziela się ogólnej władzy udzielania Komunii świętej w chlebie innego obrządku⁹⁴.

Peruwiański biskup Alfonso Zaplana Bellizza postulował ujednolicenie (*unificatio*) obrządku liturgicznego, ponieważ – jak pokazuje historia – rozbieżności biorą się bardzo często z wielości i różnorodności obrządków. Ujednolicenie służyłoby dobru ludzi, umacniając jedność wiary i obyczajów⁹⁵.

⁹⁴ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 334–335.

⁹⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 511–512.

Urugwajski kardynał Antonio María Barbieri sugerował, aby Sobór, zajmując się kwestiami dogmatycznymi, miał również na uwadze (*prae oculis*) wkład teologii wschodniej⁹⁶.

Australijski biskup Launcelot John Goody proponował dokonanie krótkiego i dokładnego podsumowania (*recapitulatio*) definicji dogmatycznych wydanych przez Sobór Trydencki i Watykański I, zwłaszcza tych, które traktowały o łasce i usprawiedliwieniu, Ofierze Eucharystycznej i prymacie rzymskiego papieża, skoro Kościół wschodni był na nich reprezentowany w minimalnym stopniu. Goody postulował także wyjaśnienie i uproszczenie (*simplificatio*) dogmatów, które traktują o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna oraz o podwójnej naturze w osobie Chrystusa, ponieważ wielu współczesnych historiografów twierdzi, że podziały oparte na tych dogmatach opierały się na pojęciach słabo zrozumiałych, a nie na rzeczywistej różnorodności opinii. Należałoby zwiększyć uprawnienia prymasom i metropolitom, co byłoby korzystne nie tylko dla Kościoła zachodniego i pomogłoby w szybszym rozpatrywaniu spraw. Sobór mógłby także potwierdzić prawa Kościołów wschodnich w odniesieniu do duchowieństwa żonatego⁹⁷.

Australijski arcybiskup Eris Norman Michael O'Brien wraz ze swoim biskupem pomocniczym (John Neil Cullinane) postulowali wyjaśnienie statusu katolików obrządku wschodniego, którzy wyemigrowali do krajów obrządku łacińskiego. Jak zaznaczyli, często pojawiają się wątpliwości co do praw, zwłaszcza w sprawach małżeńskich, ordynariuszy oraz proboszczów łacińskich w stosunku do wiernych obrządku wschodniego⁹⁸.

⁹⁶ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 541.

⁹⁷ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 585–586.

⁹⁸ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 589–590.

1.2. WYŻSI PRZEŁOŻENI ZAKONNI

Angelin Maurice Lovey, opat i przełożony generalny Congregatio Ss. Nicolai et Bernardi Montis Jovis, postulował, aby Sobór zastosował w praktyce katolickość Kościoła Chrystusowego, który jest niekatolicki, czyli powszechny. Nie powinien być ani grecki, ani łaciński, ani zachodni, ani tym bardziej włoski. Chodzi o ducha i zwyczaje, dzięki którym Kościół katolicki często jawi się ludziom jako obcy i zachodni w wyglądzie i ubiorze. Należy zadbać, aby Kościół był dostosowany do potrzeb poszczególnych narodów (hierarchia, liturgia, muzyka, język)⁹⁹.

Seraphin Uluhogian, generał zakonu mechitarystów, postulował, aby duchowni obrządku wschodniego, którzy wyemigrowali na Zachód i tam sprawują opiekę nad wiernymi swego obrządku, mogli się cieszyć takimi samymi uprawnieniami (wolność, prawa, administrowanie sakramentów), jakimi cieszą się łacinnicy na Wschodzie. Wtedy równość obrządków będzie rzeczywista, a nie jedynie teoretyczna. W ten sposób zniknie to, co dysydenci nazywają „skandalem latynizacji” (*scandalum latinizationis*). Sugerował także, aby na niektórych terytoriach (Francja, USA, Ameryka Łacińska) uczynić pewne ustępstwa w przepisach dotyczących *communicatio in divinis*: a) aby duchowni Kościoła wschodniego mogli odprawiać nabożeństwa w kościołach lub budynkach sakralnych dysydentów, jeśli nie mają własnego duszpasterza i nie ma nikogo, kto by mógł sprawować nad nimi duchową opiekę; b) aby misjonarz lub proboszcz katolicki wschodniego obrządku na terytoriach, na których brakuje kapłana dysydenckiego, miał szersze uprawnienia do udzielania sakramentów i sakramentaliów dysydencom, ilekroć istnieją poważne racje dla dobra dusz.

Według Uluhogiana Kościoły wschodnie, które wskutek niesprawiedliwości czasów (*iniuria temporum*) przyjęły do swych czynności

⁹⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 10.

liturgicznych lub modlitw elementy łacińskie (*elementa latina*), obce dawnej tradycji, powinny dokonać racjonalnego oczyszczenia obrzędów. Ten proces oczyszczenia obrządków wschodnich jest niezbędny dla przezwyciężenia przeszkód na drodze do jedności między katolikami a dysydentami tego samego obrządku. Wówczas kontakt między tymi dwiema wspólnotami będzie żywy i rzeczywisty (*vivus et realis*), gdy zostanie w pełni przywrócona tożsamość liturgiczna i rytualna. Historia pokazuje, że hybrydyzmy (*ibridismi*) szkodzą jedności i przyczyniają się jedynie do pogłębienia niezgody i podziałów.

Generał krytycznie ocenił niektóre kwestie zawarte w prawie kanonicznym: a) pierwszeństwo legatów papieskich, a nawet zwykłych delegatów lub nuncjuszy nieposiadających godności biskupiej, nad wschodnimi patriarchami, zwłaszcza na ich terytoriach, nie wydaje się być zgodne z czcią, jaką tradycja katolicka przyznaje patriarchom; b) nieuznawanie za ważne małżeństw zawartych w obecności dysydenckiego kapłana wymaga rewizji. Uluhogian zwrócił także uwagę na kwestię formacji mnichów na Wschodzie: „W dzisiejszych okolicznościach ów warunek sine qua non formacji mnichów na Wschodzie, który wyklucza czasową profesję zakonną i wymaga trzyletniego nowicjatu, wydaje się nie mieć innego bezpośredniego skutku poza niemal całkowitym zaprzestaniem działalności mnichów na Wschodzie, ojczyźnie monastycyzmu”. Ta kwestia, jak zaznaczył, wymaga ponownego rozważenia¹⁰⁰.

Paul Peter Myskiw, protoarchimandryta, przełożony generalny bazylianów św. Jozafata, postulował następujące kwestie: a) aby Sobór oświadczył, że Biskup Rzymski, jako Głowa Kościoła Powszechnego, nie należy, na mocy prawa Kościoła, do żadnego szczególnego obrządku (przy sprawowaniu obrzędów może stosować dowolny obrządek, biorąc pod uwagę okoliczności miejsca i osób); b) aby zadeklarowano, że wszystkie obrządki w Kościele katolickim cieszą się równymi prawa-

¹⁰⁰ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 48–49.

mi i godnością; c) aby zakazano zmiany i mieszania obrządków: każdy poszczególny Kościół powinien dążyć do zwiększenia swej liczebności przez propagowanie wiary katolickiej wśród niewierzących, a nie przez przechodzenie wiernych z jednego obrządku do drugiego (taka możliwość zmiany obrządku powinna być zarezerwowana wyłącznie Stolicy Apostolskiej; d) aby zalecać wszystkim duchownym i wiernym zapoznanie się – zarówno teoretyczne, jak i praktyczne – z obrządkami obowiązującymi w Kościele (wydaje się to niezbędne dla ugruntowania i zabezpieczenia powszechności jedności katolickiej wiary)¹⁰¹.

Myskiw sugerował także dokonanie zmian w prawie kanonicznym, aby przepisy zostały lepiej dostosowane do okoliczności czasu i miejsca. Chodziło o kwestie: a) wyboru obrządku dla niekatolika obrządku wschodniego, który został przyjęty do Kościoła katolickiego; b) możliwości sprawowania mszy świętej przez kapłanów obrządku łacińskiego na poświęconych przez biskupa i zawierających relikwie korporałach do nakrywania niekonsekwentnych ołtarzy (*super graecorum antimensiis*); c) używania podczas mszy świętej chleba innego obrządku, jeśli brakuje chleba własnego obrządku¹⁰².

Michael Browne, generał dominikanów, postulował mianowanie niektórych patriarchów Kościołów wschodnich kardynałami, nawet w stopniu biskupim. Taki znak zaufania związałby ich mocniej ze Stolicą Apostolską, wzmocniłby wykonywanie praw papieża w odniesieniu do ich nominacji i powiększyłby autorytet Stolicy Apostolskiej u duchowieństwa i wiernych z Kościołów wschodnich¹⁰³.

¹⁰¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 60.

¹⁰² Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 60. Na marginesie warto dodać, że pojawiający się między innymi u Myskiwa postulat możliwości używania chleba z innego obrządku nie znalazł odpowiedzi w soborowym dekreście, ale uwzględniono go później w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (zob. kan. 707 §2).

¹⁰³ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 67.

Gilbert Fini, przełożony generalny stygmatystów (Zgromadzenie Najświętszych Stygmatów Pana Naszego Jezusa Chrystusa, *Congregatio Presbyterorum a Ss. Stigmatibus D.N.I.C.*), postawił pytanie, czy analogicznie jak Kościołom wschodnim przyznaje się pewną autonomię liturgiczną i kanoniczną, bez uszczerbku dla jedności Kościoła katolickiego, nie należałoby także innym Kościołom, zwłaszcza misyjnym, zakorzenionym wśród narodów o bardzo zróżnicowanej kulturze, przyznać większej autonomii w prawach liturgicznych i kanonicznych, zgodnie ze specyfiką ich własnej kultury. Miałoby to być nadzorowane przez Stolicę Apostolską¹⁰⁴.

Aubain Colette, wikariusz generalny asumpcjonistów (Zakon Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, *Viae Societatis Presbyterorum ab Assumptione seu Augustiniani ab Assumptione*), postulował, aby w regionach, w których istnieje kilka obrządków, katolicy – niezależnie od obrządku – podlegali tej samej władzy jurysdykcyjnej, przestrzegali tych samych praw i nakazów, mieli jeden trybunał kościelny, a sprawy o największym znaczeniu dla Kościoła powszechnego (szkoły, szpitale) by zależały od jednej władzy międzyobrządkowej (*auctoritate interrituali*). Takie działania przyczynią się dla dobra dusz i dla uniknięcia zgorszenia¹⁰⁵.

Bonaventura Josef Schweizer, przełożony generalny salwatoriaków, sugerował wymianę kapłanów, tak aby niektórzy kapłani zachodni przez kilka lat pracowali na Wschodzie, a wschodni na Zachodzie. Postulował także, aby zakony i zgromadzenia zakładały domy w regionach Kościoła wschodniego¹⁰⁶.

Maurus Valiyaparampil od Matki Bolesnej (*a Matre Perdolente*), przełożony generalny karmelitów Maryi Niepokalanej, postulował

¹⁰⁴ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 179–180.

¹⁰⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 195.

¹⁰⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 251.

precyzyjne określenie pojęcia, natury i zasad rozwoju obrządków: a) jeśli obrządek ma odzwierciedlać kulturę i sztukę miejsca lub narodu, o wiele większą rolę należy przywiązywać do architektury, muzyki, języka, symboliki i lokalnych zwyczajów niż to ma miejsce w przypadku dyscypliny łacińskiej czy orientalnej; b) obrządek nie tylko dopuszcza wieloraką różnorodność i nieustanną jak gdyby odnowę (*perpetuam quasi renovationem*), lecz nawet jej wymaga (obrzădek to nie sztywny i powszechny system, którego czystości musi strzec Stolica Apostolska, ale jakaś instytucja, w której cała energia ludu chrześcijańskiego wszędzie stara się wyrazić zgodnie z posiadanymi talentami, czerpiąc natchnienie z misterii zbawienia pod przewodnictwem hierarchii kościelnej); c) z jednej strony konieczna jest różnorodność i ewolucja obrządków, a z drugiej należy dbać o ich jedność i harmonię.

Generał karmelitów sugerował również: a) aby ograniczać różnice między obrządkami wyłącznie do kwestii liturgicznych (a nie dyscyplinarnych) i zezwalać na swobodne używanie każdego obrządku, tak aby grupy wiernych różnych obrządków mogły być łatwiej zarządzane przez jednego ordynariusza miejsca; b) aby zachować obecne różnienia obrządków i ogłosić, że prawa i jurysdykcja mają charakter personalny, z uwzględnieniem również różnic terytorialnych; c) aby ograniczać różnice w kwestiach dyscyplinarnych (w odróżnieniu od kwestii liturgicznych) między łacińskim Kodeksem Prawa Kanonicznego a ustawodawstwem Kościoła wschodniego, pozostawiając kwestie mniej ważne, w których występują różnice, prawom partykularnym (generał wyraził nadzieję, że oba prawa zostaną uproszczone i opublikowane w jednym dziele)¹⁰⁷.

Sporo miejsca generał karmelitów poświęcił obrządkowi syromalabarskiemu i syromalankarskiemu w Indiach. Proponował cztery kwestie:

¹⁰⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 256–257.

1) Przyznanie Kościołom wschodnim prawa do zakładania własnych misji na terenach aktualnie niezajętych lub niedostatecznie zewangelizowanych przez duchowieństwo obrządku łacińskiego. Uzasadniał to następującymi racjami: a) licznymi rodzimymi powołaniami w Kościele syromalabarskim; b) działaniami rządu Indii, który utrudnia możliwość przyjazdu i działalności misjonarzy z krajów obcych; c) obszarami w północnych regionach Indii, gdzie jest bardzo mało wierzących (są miejsca, do których nie dotarł żaden duchowny). Propozycje birytualizmu uznał za niesatysfakcjonujące, ponieważ z jednej strony sugerują nierówność obrządków (można ewangelizować, jedynie przyjmując obrządek łaciński), a z drugiej generują „kompleks niższości” (*complexu inferioritatis*).

2) Nominowanie egzarchy obrządku syromalabarskiego dla całych Indii (to znaczy dla tych regionów w Indiach, w których nie utworzono eparchii tego obrządku). Osoby tego obrządku żyją w całych Indiach. Opieka nad nimi jest w dużej części zaniedbana ze względu na brak duchownych obrządku łacińskiego oraz różnice językowe i obrządkowe. Gdyby posłano tam duchownych obrządku syromalabarskiego, wtedy nawet ordynariusze łacińscy mogliby skorzystać z ich pomocy, ponieważ znają oni dobrze język łaciński i jako birytualisci mogliby zaspokajać potrzeby duchowe wiernych obrządku łacińskiego.

3) Nominowanie egzarchy obrządku syromalankarskiego dla całych Indii (albo mianowanie biskupa Trivandrum również egzarchą całych Indii dla obrządku syromalankarskiego). Wiernych tego obrządku z trudem można znaleźć w wystarczającej liczbie poza własnymi terytoriami. Jednak wielu dysydentów tego obrządku znajduje się w miastach: Madras, Bombaj, Bangalore, Kalkuta itd. Ustanowienie egzarchatu dla całych Indii mogłoby pomóc w nawróceniu dysydentów na wiarę katolicką. Jest to konieczne także dla zachowania wiary katolików tego obrządku, żyjących poza swoimi terytoriami, wśród schizmatyków.

4) Podporządkowanie rejonów ustanowionych jako eparchie obrządków wschodnich (nie egzarchaty) wyłącznej jurysdykcji Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich. Również na Bliskim Wschodzie, w niektórych częściach Afryki Północnej i Grecji wierni i hierarchia obrządku łacińskiego podlega wyłącznie Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich. Te same powody dotyczą także regionów Indii, w których utworzono eparchie obrządków wschodnich. Jedność rządzenia może w znacznym stopniu przyczynić się do osiągnięcia harmonii i zgody zarówno wśród duchowieństwa, jak i ludu¹⁰⁸.

1.3. KONGREGACJE KURII RZYMSKIEJ

Święta Kongregacja Konsystorialna zwróciła uwagę na wprowadzone przez nowy Kodeks Prawa Wschodniego ograniczenie przywilejów i praw patriarchów, wyrażając nadzieję na przywrócenie władzy patriarchalnej z pełną jurysdykcją nad biskupami i wiernymi zamieszkującymi dane terytorium. Patriarcha – jak zaznaczono – wybierany przez biskupów i zatwierdzany przez Stolicę Apostolską, powinien mieć pierwszeństwo przed kardynałami i legatami papieża. Każdy kraj powinien mieć swojego prymasa, mianowanego przez papieża, z określonymi prawami i obowiązkami (np. obowiązek informowania Stolicy Apostolskiej o sytuacji religijnej kraju). Postulowano przyznanie większych uprawnień metropolitom w stosunku do ich sufragatów. W kwestii nominacji biskupów wskazano na praktykę Kościoła wschodniego, gdzie ordynariusze są wybierani przez zgromadzenie biskupów pod przewodnictwem patriarchy. Wszyscy biskupi muszą być jednak mianowani bądź zatwierdzeni przez Stolicę Apostolską¹⁰⁹.

Postulowano także takie zwiększenie uprawnień biskupów, by *de iure* doszło do zrównania w tym zakresie z Kościołem wschodnim.

¹⁰⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 260–262.

¹⁰⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 41–42.

Chodziło o większą autonomię biskupów względem Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza w sprawach mniejszej wagi¹¹⁰.

Kongregacja zaopiniowała negatywnie postulaty niektórych biskupów, aby wybór papieża nie był zarezerwowany wyłącznie dla kardynałów, ale aby uczestniczył w nim episkopat całego świata za pośrednictwem specjalnie w tym celu wysłanych legatów lub arcybiskupów¹¹¹. Proponowano utworzenie tyłu komisji w ramach Kongregacji ds. Obrządków Wschodnich (*S. Congregatio pro Ritibus Orientalibus*), ile jest obrządków¹¹².

Zasugerowano także wyjaśnienie statusu prawnego imigrantów obrządku wschodniego na terytoriach obrządku łacińskiego w celu rozwiania wątpliwości co do praw ordynariuszy łacińskich i proboszczów wobec nich, zwłaszcza w sprawach małżeńskich. Jednocześnie postulowano przyznanie tych samych praw i uprawnień, z jakich korzystają na Wschodzie ludzie z Zachodu, kapłanom obrządku wschodniego sprawującym opiekę duszpasterską nad wiernymi tego samego obrządku, którzy wyemigrowali na Zachód. Należy koordynować w diecezjach jurysdykcję różnych obrządków, np. przez mianowanie wikariuszy generalnych dla różnych obrządków, nawet w randze biskupa. Pojawił się także postulat tworzenia parafii personalnych¹¹³.

Święta Kongregacja obrzędów (*S. Congregatio Rituum*), podejmując kwestie liturgiczne, zwróciła uwagę, że chociaż liturgia skierowana jest przede wszystkim do Boga, to jednak jest sprawowana przez ludzi i dlatego powinna być dostosowana do nich. Liturgie wschodnie, obfitujące w śpiewy, święty dialog między diakonem a wiernymi, pełne

¹¹⁰ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 47.

¹¹¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 37.

¹¹² Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 28.

¹¹³ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 60–61.

życia, są doskonale zharmonizowane z naturą ludzi Wschodu. Z kolei liturgia łacińska pozostała wszędzie taka sama, nie dostosowując się do temperamentu i zwyczajów ludów. Podejmowane próby w tym zakresie w XVI i XVII wieku wśród Chińczyków, Japończyków i Hindusów zakończyły się niepowodzeniem. W obrządkach wschodnich od początku istniała większa wolność w kwestii języka liturgicznego. Nawet jeśli niektóre języki liturgiczne są dziś martwe, to jednak we współczesnych wschodnich liturgiach nierzadko używa się języków wciąż żywych, a niekiedy cała liturgia (msze) jest celebrowana w którymś z nowoczesnych języków europejskich, jak to ma miejsce np. w przypadku języka angielskiego dla „Ukraińców” w USA i Kanadzie, bez uszczerbku dla wiary i moralności¹¹⁴.

1.4. UNIWERSYTETY

Wydział Teologiczny Gregorianum postulował promowanie różnorodności, a nie tylko jej tolerowanie. Aby chronić jedność, nie ma konieczności narzucania wszystkim sztywnej jednolitości prawnej. Należy zatem uwzględniać szczególny charakter narodów niełacińskich w obrządkach i dyscyplinie Kościoła i sprzyjać zarówno rozstrzygnięciu niektórych spraw w Kościołach lokalnych, jak i częstszemu włączaniu mężczyzn urodzonych w różnych krajach do najwyższych dykasterii i urzędów¹¹⁵.

Z kolei Wydział Prawa Kanonicznego Gregorianum zwrócił uwagę na konieczność wspólnego ducha większej elastyczności w zarządzaniu (*communes spiritum maioris flexibilitatis*) z racji trudności w zrównoważeniu pełnej władzy wykonywanej przez papieża i tej wykonywanej przez biskupów w poszczególnych diecezjach. Centralne działanie Kościoła katolickiego polega na uzupełnianiu tego, czego

¹¹⁴ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 274–276.

¹¹⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 16–17.

brakuje w zarządzie lokalnym. Sobór powszechny będzie mógł zaproponować reformę struktur kościelnych przez odpowiednio zorganizowane instytucje terytorialne (takie jak patriarchat, prymas, metropolita), a także przez nowe instytucje o charakterze personalnym, które mają na względzie potrzeby Kościoła w wymiarze światowym¹¹⁶.

Papieski Instytut Orientalny postulował, by Sobór zalecił wszystkim, żeby w kontaktach z katolikami wschodnimi wykazywali się prawdziwie katolickim duchem. Wyrażałoby się to w: a) uznaniu równych praw wszystkich obrządków w Kościele; b) unikaniu mówienia, także w oficjalnych dokumentach, że język i obrządek łaciński są po prostu obrządkiem i językiem Kościoła katolickiego, tak jakby inne obrządki i języki nie istniały w Kościele lub były zaledwie tolerowane. Taki sposób postępowania pokaże, że Kościół nie jest ani łaciński, ani grecki, ani słowiański, lecz katolicki. Dla dysydentów będzie jasne, że zjednoczenie nie oznacza podporządkowania się Kościołowi łacińskiemu. Dlatego też nawracający się niekatolicy mają mieć prawo wyboru obrządku. Wymaga tego, jak się wydaje, równość obrządków dopuszczonych w Kościele katolickim¹¹⁷.

Instytut sugerował także, aby łacinnicy przy reformowaniu swojej dyscypliny i liturgii mieli na uwadze (*prae oculis*) dyscyplinę i liturgię wschodnią. Dotąd to od ludzi Wschodu wymagano, aby dostosowali się do łacińskiej dyscypliny i zwyczajów. Równość obrządków wydaje się jednak wymagać, aby w konkretnych przypadkach łacinnicy przyjęli dyscyplinę i praktykę katolików wschodnich¹¹⁸.

Ze strony Papieskiego Instytutu Orientalnego napłynął także postulat pełniejszego uznania godności, władzy i przywilejów patriarchów wschodnich. Zasugerowano: a) zmianę lub zniesienie

¹¹⁶ Por. *Antepaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 37.

¹¹⁷ Por. *Antepaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 148.

¹¹⁸ Por. *Antepaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 149.

niektórych ograniczeń nakładających na nich konieczność częstego odwoływania się do Stolicy Apostolskiej lub uzyskania zgody stałego synodu; b) zrównanie ich z kardynałami; c) zniesienie patriarchatów łacińskich, wyłącznie tytularnych.

Patriarcha jest Głową i Ojcem (*Caput et Pater*) Kościoła partykularnego, mającym podległych sobie biskupów. Sposób, w jaki traktowani są wschodni patriarchowie katoliccy, jest najpoważniejszą przyczyną, która odciąga dysydentów od Kościoła katolickiego. Patriarchowie, zgodnie z całą tradycją od czasów starożytnych, cieszą się wielką czcią ze strony wszystkich, także Stolicy Apostolskiej. Nie wydaje się zatem stosowne umniejszanie ich czci¹¹⁹.

Instytut postulował także, aby na Zachodzie przywrócić instytucję prymasa. Przyczyniłoby się to do nietraktowania godności patriarchów wschodnich jako czegoś „nienormalnego i archeologicznego” (*anormalis et archaeologica*). Stworzyłoby to także dysydemom wschodnim przekonanie, że Kościół, powracając pod zwierzchnictwo papieża, zachowają pewną prawdziwą autonomię¹²⁰.

Ze strony Papieskiego Instytutu Orientalnego padła również sugestia, aby Sobór, mocą swego autorytetu, nakazał wszystkim duchownym łacińskim szersze studia nad zagadnieniami wschodnimi. Wtedy kapłani obrządku łacińskiego, którzy nierzadko są powołani do troski o sprawy duchowe katolików wschodnich, posiadając głębszą wiedzę, będą w stanie unikać błędów szkodliwych dla dusz (*errores animis nocivos evitare*). Poza tym Kościół wschodni zasługuje na to, aby go poznać, zarówno ze względu na swoją wybitność (*excellencia*), jak i z racji bliskich powiązań z Kościołem zachodnim. Ponadto, pełniejsza wiedza rodzi uznanie i miłość, a wiele uprzedzeń ulega rozwiązaniu¹²¹.

¹¹⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 149–150.

¹²⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 150.

¹²¹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 151.

Instytut zaproponował także, aby kapłanom celebrującym mszę świętą przyznać większą wolność w używaniu chleba innego obrządku. Nie zawsze bowiem i nie wszędzie jest możliwe posiadanie chleba własnego obrządku, a nie wydaje się słuszne pozbawianie kapłana możliwości sprawowania świętej ofiary z powodu braku chleba własnego obrządku. Skoro w odniesieniu do Komunii świętej wiernych dyscyplina została ułatwiona, wydaje się, że i kapłanom można przyznać niemalże równą możliwość postępowania¹²².

Ze strony Papieskiego Instytutu Orientalnego napłynęła także propozycja zmian w kanonicznej formie zawierania małżeństwa, zarówno w dyscyplinie wschodniej, jak i zachodniej. Zaproponowano modyfikacje konkretnych kanonów. Chodziło o łatwiejsze uzyskanie delegacji, o ważność małżeństw zawartych przed duchownym niekatolickim, o zniesieniu subdiakonatu jako przeszkody małżeńskiej. Ta ostatnia kwestia została – jak zaznaczono – wprowadzona niedawno wśród wschodnich katolików. Tymczasem w Iraku, Syrii i Libanie są lub byli subdiakoni, którzy codzienne śpiewali w kościołach *officium divinum*. Wielu mężczyzn z miast i wsi miało te święcenia i uważano ich za odpowiedzialnych za publiczne sprawowanie liturgii. Niedawno wprowadzona przeszkoda małżeńska uniemożliwia tym mężczyznom otrzymanie święceń przed zawarciem związku małżeńskiego, a w przypadku wdowieństwa zawarcie ponownego związku małżeńskiego, chyba że zrezygnują z wykonywania posług wynikających ze święceń subdiakonatu. Dlatego patriarchowie obrządku chaldejskiego, syryjskiego i maronickiego nie wyświęcają już subdiakonów, z wyjątkiem tych, którzy przygotowują się do kapłaństwa. Istnieje niebezpieczeństwo, że zwyczaj sprawowania nabożeństw w tych kościołach całkowicie zaniknie z powodu braku subdiakonów. Kto może się sprzeciwić, aby te osoby przyjęły święcenia lektoratu, które wystarczą do śpiewania oficjum w chórze? Trzeba jednak odpowiedzieć, że lek-

¹²² Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 153.

torat wydaje się być zbyt niski, gdyż w przeszłości jedynie chłopcy byli wyświęceni na lektorów. Również w innych Kościołach ta przeszkoda spowodowała wiele niedogodności¹²³.

Instytut postulował także, aby pewne tereny przeznaczone na misje wśród pogan zostały powierzone Kościołom wschodnim, przy zachowaniu ich obrządku wschodniego. Obecnie wszelkie misje wśród pogan powierzone są wyłącznie duchowieństwu łacińskiemu, co nie wydaje się sprawiedliwe, gdyż nakaz Pana, aby nauczać wszystkie narody, odnosi się także do katolików wschodnich. Wymaganie od chrześcijan Wschodu, aby – jak to się czyni współcześnie – porzucili swój własny obrządek i przyjęli łaciński, jeśli chcą zostać wysłani na misje, nie wydaje się zgodne z zasadą, wielokrotnie autorytatywnie deklarowaną, że żaden obrządek w Kościele katolickim nie jest lepszy od innego. W ten sposób unika się także trudności związanych z podwójną jurysdykcją na danym terytorium. Tereny misyjne, które należałoby przyznać katolikom wschodnim, można byłoby znaleźć w Indiach i Etiopii¹²⁴.

Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury postulował ujednolicenie prawa i dyscypliny w Kościele łacińskim i wschodnim w odniesieniu do niektórych istotnych kwestii. Chodziło o przeszkody małżeńskie, dni i normy związane z postem oraz święta kościelne. To może sprzyjać głębszej jedności i pojednaniu Kościołów. Chociaż pożądana jest jednolita wspólnota prawa i dyscypliny, to jednak prawowite tradycje, liturgiczne i kanoniczne, a także teologiczne i kulturowe cechy Kościołów wschodnich powinny zostać zachowane i chronione w ramach wspólnoty katolickiej, zgodnie z tym, co napisał Leon XIII w *Orientalium dignitas*. Ponadto, jeśli pewne rzeczy mają być wprowadzone lub zalecone w Kościołach wschodnich, jako dobro wspól-

¹²³ Por. *Anteparaeclitica. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 153–154.

¹²⁴ Por. *Anteparaeclitica. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 157.

ne i dziedzictwo katolickości, to powinny zostać dostosowane do ich własnego charakteru i powinno się pozwolić, aby zostały przyswojone w ramach ich własnej struktury kościelnej¹²⁵.

Georgi Eldarov zwrócił uwagę na szczególne znaczenie eklezjologiczne, apologetyczne i unionistyczne Kościołów wschodnich pozostających w jedności ze Stolicą Apostolską. Według autora – który, jak sam zaznaczył, poświęcił tej kwestii swoją monografię – Kościoły katolickie obrządku wschodniego stanowią szczególną formę istnienia Kościoła w ramach wspólnoty katolickiej, ponieważ posiadają własne cechy liturgiczne, kanoniczne, ale także teologiczne i kulturowe (przynajmniej prawnie i potencjalnie, zgodnie z intencją Stolicy Apostolskiej wyrażoną w licznych dokumentach), które wyraźnie je odróżniają od siebie i od Kościoła zachodniego. W ten sposób przyczyniają się w niemałym stopniu do katolickości Kościoła, a także oferują pożądany sposób zjednoczenia chrześcijańskim dysydentom. W ostatnim czasie to wszystko niemal wszędzie się rozpada z powodu tzw. unityzmu. Polega on na tym, że do dziedzictwa wschodniego wprowadza się elementy liturgiczne, kanoniczne i kulturowe, obce charakterowi i tradycji wschodniej, jednocześnie tłumiąc to, co rdzenie wschodnie (*nativa orientalitas*). Jest to postrzegane przez wielu katolików wschodnich jako mniej odpowiednie (*minus apta*), a przez dysydentów jako odrażające (*odiosa*). Taki stan rzeczy w Kościele przyćmiewa jego katolickość i pomniejsza szczególną godność wschodnich wspólnot. Eldarov zaproponował rozważenie przez ojców soborowych i ekspertów sytuacji katolickich Kościołów wschodnich nie tylko z perspektywy liturgicznej i kanonicznej, ale i kulturowej, teologicznej oraz eklezjologicznej (czy istnieje i jaka jest głębsza teologiczna racja szczególnej sytuacji Kościołów obrządku wschodniego w obrę-

¹²⁵ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe* 2, s. 244–245. Te same kwestie powtórzono na s. 284–295 (szczegółowe omówienie świąt kościelnych, kwestii postu i abstinencji, przeszkód małżeńskich). Jest to *votum*, którego autorem jest D. Faltin.

bie Kościoła katolickiego). Chodzi także o to, aby znaleźli i wskazali sposoby i środki na rzecz zachowania lub odzyskania autentycznych form wschodnich. Kościoły wschodnie mogłyby włączać pewne obce elementy, asymilując je na sposób wschodni¹²⁶.

Uniwersytet św. Józefa w Bejrucie zwrócił uwagę na kwestię różnorodności obrządków, które chociaż są tolerowane ze względu na starożytność, to jednak są ograniczane. A przecież różnorodność obrządków jest wyrazem bogactwa i splendoru i nie pozostaje w opozycji do jedności. Gdyby ta różnorodność była uznawana w sposób bardziej skuteczny, powrót oddzielonych chrześcijan byłby łatwiejszy. Wydaje się pożądane, aby patriarchowie wschodni byli bardziej (*profundior*) włączeni w życie Kościoła powszechnego, np. przez prawo głosu przy wyborze papieża¹²⁷.

Już na Soborze Watykańskim I ojcowie wschodni domagali się przywrócenia autorytetu hierarchii. Wskazywano wówczas na trudności związane z wielością hierarchów i duchowieństwa oraz różnorodnością praw, co rodziło konflikty zarówno w kierowaniu wiernymi, jak i w apostołstwie. Po upływie 90 lat problemy nie zostały rozwiązane. Nadal istnieją napięcia w miejscach, gdzie są różne obrządki i duchowieństwo zależne od różnych biskupów. Różne hierarchie wydają różne dekrety w podobnych sprawach. To rodzi zdziwienie, a nawet zgorzenie. Nawet przepisy nowego prawa i odpowiedzi Stolicy Apostolskiej są interpretowane i stosowane w różny sposób przez różne stolice biskupie. Jedność dyscypliny nie doprowadzi do prawdziwej jedności, dopóki na danym terytorium nie będzie jednej jurysdykcji. Pożądane jest przyznanie patriarchom wyłącznej jurysdykcji nad wszystkimi biskupami, nie wyłączając metropolitów, duchowieństwa i ludu danego terytorium, a nie tylko nad własnym obrządkiem. W re-

¹²⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe* 2, s. 296–297

¹²⁷ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 42.

gionie, w którym jest najwięcej wiernych danego obrządku lub był on zachowywany w starożytności, mógłby zostać ustanowiony jeden ojciec i głowa (*unicus pater et caput*). W Libanie byłby to patriarcha maronitów, w Egipcie patriarcha Koptów itd. To pozwoliłoby powrócić do postanowień Soboru Laterańskiego IV, który w 9. kanonie nakazał, aby w jednym mieście i w jednej diecezji był jeden biskup. Jest to zgodne z kanonami starożytnych synodów, odrzucających wielość biskupów na tym samym miejscu¹²⁸.

Wśród dóbr pochodzących z jednej jurysdykcji można wyróżnić następujące: a) wzmocnienie i wzrost autorytetu i godności biskupa wschodniego, które rosłyby wraz ze wzrostem liczby jego wiernych (na Soborze Watykańskim I pojawiły się głosy, by hierarchia wschodnia nie była uważana za niższą od łacińskiej); b) skuteczne kierowanie przez biskupa całą działalnością Kościoła w eparchii; c) odpowiednie rozdzielanie i przydzielanie duchownych do różnych dzieł i miejsc oraz czuwanie, aby nie wkradły się nadużycia w obszarze dyscypliny duchownych, podejmujących dzieła poza własną eparchią; d) wspieranie jedności duchownych różnych obrządków, którzy mogliby się kształcić w seminariach międzyobrządkowych; e) wyeliminowanie między różnymi obrządkami sporów dotyczących pierwszeństwa; f) wzrost poważania biskupów katolickich wśród dysydentów (będzie dla nich jasne, że Kościół rzymski darzy biskupów wschodnich szczególną czcią i że różnorodność obrządków nie przeszkadza jedności Kościoła); g) usunięcie prośb o zmianę obrządku; h) zanik trudności wynikających z wielu jurysdykcji na danym terenie (małżeństwa, dyspensy); i) wyjście naprzeciw życzeniom licznych wiernych, którzy wielokrotnie prosili o ustanowienie jedności jurysdykcyjnej lub parafii międzyobrządkowych; j) przywrócenie dawnej świetności i praw patriarchom – wzmocnieniu godności patriarchów służyłoby dopuszczenie ich do senatu Kościoła

¹²⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 42–44.

rzymskiego czy to przez zrównanie ich w prawach z kardynałami, czy to przez zaliczenie ich *ipso iure* w poczet kardynałów¹²⁹.

Uniwersytet w Bejrucie zwrócił także uwagę na rosnącą liczbę katolików wschodnich zamieszkujących Zachód. Rodzi to konieczność poznania przez duchownych Kościoła zachodniego dyscypliny wschodniej (w seminariach łacińskich i na wydziałach teologicznych pożądane byłoby przynajmniej pobieżne wyjaśnienie dyscypliny wschodniej). Pojawia się także problem imigrantów, którzy od kilku pokoleń mieszkają na Zachodzie, nie znając języka liturgicznego swojego obrządku. Są obywatelami nowych krajów, których językami się posługują. To rodzi pytanie o słuszność zachowywania tych „mniejszości” przez wyciągnięcie ich ze wspólnego życia diecezji, w której żyją¹³⁰.

Wydział Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Paryskiego sporo miejsca poświęcił kwestii patriarchów wschodnich. Postulował zachowanie, a nawet zwiększenie ich godności. Ochrona wszystkich ich praw i przywilejów jest koniecznością podyktowaną dobrem Kościoła. Patriarchowie sprawują bezpośrednie i zwyczajne rządy nad powierzonymi im Kościołami wschodnimi, a także nad wiernymi ich obrządku, znajdującymi się poza patriarchatem. Są oni doradcami papieża. Muszą zatem sprawiać wrażenie, że sprawują skuteczną władzę nad swoimi Kościołami. Interwencje Stolicy Apostolskiej powinny mieć charakter wyjątkowy i mający na celu naprawienie nadużyć, których nie można byłoby inaczej wyeliminować. Jest rzeczą ważną, aby sytuacja patriarchów katolickich nie wydawała się gorsza od sytuacji patriarchów odłączonych. Patriarchowie powinni się cieszyć w szczególności szeroką władzą dyspensowania, bez konieczności ciągłego odwoływania się do Stolicy Apostolskiej. Także w odniesieniu do kwestii liturgicznych należy pozostawić patriarchom szerokie

¹²⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 44–45.

¹³⁰ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 46.

uprawnienia w zakresie utrzymania i przywracania tradycyjnej liturgii, nie dając im jednak uprawnień do wprowadzania innowacji bez aprobaty Stolicy Apostolskiej.

Można byłoby rozważyć przypisanie godności patriarchalnej samym tronom patriarchalnym i w ten sposób stworzyć nowy stopień – kardynałów-patriarchów. To rozwiązywałoby kwestię precedencji między kardynałami i patriarchami, nie umniejszając jednocześnie godności kardynalskiej. Może pojawić się zarzut, że taka praktyka ograniczałaby wolność papieża w wyborze kardynałów. Byłoby jednak pożądane, aby patriarchowie wschodni zazwyczaj byli obdarzeni godnością kardynalską, podobnie jak w Kościele łacińskim jest zwyczaj przyznawania tej godności patriarchom i arcybiskupom, którzy zajmują najważniejsze miejsca w chrześcijaństwie. Arcybiskupi Lyonu zawsze i w sposób nieprzerwany otrzymywali godność kardynalską. Prymasi i patriarchowie Kościoła łacińskiego mają o wiele niższą godność i jurysdykcję od patriarchów wschodnich. To podkreśliłoby, że patriarchowie wschodni są rzeczywiście doradcami papieża w zarządzaniu Kościołem, ponieważ wszyscy są kardynałami. A ponieważ w wyborze papieża uczestniczyliby wszyscy patriarchowie, wyraźnie podkreśliłoby to, że papież jest głową Kościoła powszechnego, zarówno Kościołów wschodnich, jak i Kościoła łacińskiego. Nawet gdyby wszyscy patriarchowie wschodni zostali obdarzeni godnością kardynalską i tak stanowiliby mniejszość w tym kolegium. Jednakże mniejszość ta byłaby traktowana z szacunkiem, co wywarłoby silne wrażenie na Kościołach odłączonych. Dowodem prestiżu godności kardynalskiej wśród odłączonych chrześcijan może być niedawna innowacja, polegająca na przyznaniu tytułu „Eminencja” członkom Świętego Synodu w Konstantynopolu¹³¹.

Patriarchowie wschodni powołują się na starożytne sobory, zwłaszcza na Sobór Chalcedoński, który przyznał patriarchom Kon-

¹³¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 514–515.

stantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy pierwszeństwo tuż po Stolicy Rzymskiej. Natomiast od XVI wieku pierwszeństwo przed nimi mają kardynałowie. Jest oczywiste, że jeśli pewnego dnia patriarcha ekumeniczny Konstantynopola powróci do jedności Kościoła katolickiego, nie można zepchnąć go na 66. miejsce¹³² w Kościele powszechnym. Wraz z mianowaniem patriarchy wschodniego kardynałem, papież mógłby nadać mu szczególną rangę pierwszeństwa, wyższą od kardynałów-prezbiterów, kardynałów-diaconów, a nawet kardynałów-biskupów, nawet gdyby to oznaczało zachowanie pierwszeństwa kardynała-dziekana czy kardynała-kamerlinga¹³³.

Nawet jeśli kiedyś, w czasach wypraw krzyżowych, gdy bizantyjski patriarcha Konstantynopola schronił się w Nicei i gdy wielkie grupy łacinników osiedlały się na Wschodzie, można było uzasadnić istnienie łacińskich patriarchów Wschodu, to jednak dziś nie ma żadnego powodu, aby dalej utrzymywać tam istnienie łacińskich patriarchów. Ich nominalne istnienie może jedynie utrzymywać stare urazy i odrażające wspomnienia związane z czwartą krucjatą i zdobyciem Konstantynopola. Pożądanym gestem byłoby trwałe zniesienie łacińskich patriarchatów Konstantynopola, Aleksandrii i Antiochii. Pozostaje kwestia Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimskiego, który aktualnie jest obsadzony. Na argument, że pożądana byłaby obecność Kościoła łacińskiego przy Grobie Pańskim, można odpowiedzieć, że Kościół katolicki byłby tam równie dobrze reprezentowany przez swoich patriarchów wschodnich¹³⁴.

I analogicznie, aby nie drażnić niepotrzebnie wrażliwości odłączonego episkopatu bizantyjskiego, należałoby unikać nadawania łaciń-

¹³² Liczba 66 odnosi się do ówczesnego stanu osobowego Kolegium Kardynałskiego.

¹³³ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 515–516.

¹³⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 516.

skim arcybiskupom i biskupom tytularnym tytułów starożytnych diecezji Wschodu, przynajmniej tam, gdzie jest hierarchia bizantyjska¹³⁵.

Uniwersytet proponował także zmiany prawne związane z powrotem do jedności katolickiej chrześcijan wschodnich. Obecnie mają oni możliwość wybrania obrządku. W niektórych krajach, takich jak Grecja, gdzie katolicy obrządku łacińskiego zajmują wyższą pozycję w hierarchii społecznej i gdzie panuje przesąd o niższości obrządku bizantyjskiego, prawosławni przyjmujący katolicyzm proszą o możliwość przejścia na obrządek łaciński, co jest sprzeczne z intencjami Stolicy Apostolskiej. Lepiej byłoby sprecyzować, że z mocy prawa mają pozostać w tym samym obrządku, z wyjątkiem przypadków, w których Stolica Apostolska udzieli dyspensy¹³⁶.

Uniwersytet postulował także zmiany prawne odnoszące się do legatów Stolicy Apostolskiej. Przyznawanie im, nawet tym, którzy nie są biskupami, pierwszeństwa przed wszystkimi hierarchami, którzy nie są obdarzeni godnością kardynalską, niepotrzebnie szokuje chrześcijan wschodnich, dla których patriarcha jest najwyższą głową. W stosunku do patriarchów wschodnich pierwszeństwo należałoby przyznać jedynie legatom będącym kardynałami. Godność kardynalską można byłoby także ewentualnie przyznać hierarsze wschodniemu, który nie posiada godności patriarchy, np. egzarsze¹³⁷.

Katolicki uniwersytet w Tuluzie proponował reformę Świętego Kolegium (*Reformatio Sacri Collegii*), do którego mogliby zostać włączeni: a) z urzędu – biskupi głównych stolic poszczególnych regionów świata; b) z wyboru – trzech lub czterech prefektów głównych dykasterii; c) z nominacji papieża – inne osoby.

¹³⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 516–517.

¹³⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 517.

¹³⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 517–518.

Pierwsze miejsce byłoby zarezerwowane dla głównych stolic patriarchów w nadziei na zjednoczenie Kościołów wschodnich. Zebrania tego kolegium odbywałyby się (być może corocznie) pod przewodnictwem papieża, aby omawiać najważniejsze kwestie stojące przed Kościołem¹³⁸.

Wydział Teologiczny uniwersytetu w Tuluzie postulował uroczystą deklarację o zachowaniu we czci dyscypliny i obrządków liturgicznych Kościołów wschodnich¹³⁹.

Katolicki Uniwersytet w Waszyngtonie sugerował ogłoszenie przez Sobór równości obrządków w Kościele katolickim. Należałoby także oświadczyć, że papież obejmuje równą troską pasterską wiernych wszystkich obrządków Kościoła katolickiego. Sobór winien także uznać godność i prawa patriarchów Wschodu, odłączonych obecnie od Stolicy Rzymskiej. Patriarchów należy zaprosić do wejścia w komunię z papieżem i Soborem. Należy obiecać im, że w przypadku powrotu do jedności dyscyplina kanoniczna i obrady liturgiczne Kościołów wschodnich pozostaną nienaruszone i niezmienione (z wyjątkiem tych, które mogłyby się okazać w obrzędach i kanonach sprzeczne z prawami Stolicy Apostolskiej) i nie będą one związane prawami ogłoszonymi na synodach nowożytnych, ani nie będą zobowiązane do przestrzegania zmian wprowadzonych do ksiąg liturgicznych w nowszych czasach, jeśli są one niezgodne z czcigodnymi tradycjami Kościołów wschodnich. Uniwersytet postulował także, aby kapłani obrządku łacińskiego mogli sprawować mszę świętą na poświęconych przez biskupa i zawierających relikwie korporałach do nakrywania niekonsekwentnych ołtarzy (*super graecorum antimensii*)¹⁴⁰.

¹³⁸ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 579.

¹³⁹ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 585.

¹⁴⁰ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 622–623.

Wydział Teologiczny uniwersytetu w Baltimore postulował, aby patriarchom starożytnych stolic wschodnich przyznać prawo precedencji w stosunku do kardynałów¹⁴¹.

1.5. VOTA Z POLSKI

Stanisław Czajka napisał, że wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prawo Kościołów wschodnich, a następnie jako rektor wyższego seminarium w Częstochowie miał wśród swoich studentów unitów, którzy są nazywani Łemkami. W oparciu o swoje doświadczenie zasugerował, że pomyślnie zakończenie kodyfikacji prawa wszystkich obrządków wschodnich pomoże łagodnie pozyskać schizmatyków. Łatwiej jednak nawracać schizmatyków na obrządek łaciński. Unici, żyjący w sąsiedztwie schizmatyków, łatwo popadają w schizmę. Dowodem na to są Rusini z ziem polskich¹⁴².

Ivan Bučko, wizytator apostolski dla katolików ukraińskich w Europie Zachodniej, stwierdził, że Kościoły partykularne każdego obrządku, dopuszczonego i zatwierzonego przez Stolicę Apostolską, mają nie tylko prawo, ale także obowiązek szerzenia wiary wszędzie, gdziekolwiek się znajdują, bez jakichkolwiek ograniczeń ze strony hierarchii Kościoła innego obrządku, który na danym terytorium uważany jest za czasowo wcześniejszy i prawnie silniejszy. Postulował także, aby wszyscy patriarchowie każdego obrządku wschodniego stawiali się *ipso facto et iure* kardynałami. Należy uroczystie ogłosić – pisał dalej Bučko – że każdy obrządek dopuszczony i zatwierdzony w Kościele katolickim ma takie same prawa, taką samą godność i taką samą katolickość. Członkowie kolegium kardynalskiego i Kurii Rzymskiej powinni być wybierani spośród wszystkich narodów katolickich. Dzięki temu mogliby świadczyć papieżowi skuteczniejszą

¹⁴¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 636.

¹⁴² Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 691–692.

pomoc w wypełnieniu jego obowiązków. Akta i dekrety przyszłego Soboru powinny zostać sporządzone, tak jak to było w starożytności, w dwóch językach: łacińskim i greckim¹⁴³.

2. PRACE W KOMISJACH I DYSKUSJE NAD SCHEMATAMI

W maju 1959 roku, trzy miesiące po zwołaniu Soboru przez papieża Jana XXIII, powołano Komisję Przedprzygotowawczą, na której czele stanął kard. Domenico Tardini. Już kilka tygodni później interweniował u papieża patriarcha melchicki Maximos IV Saigh. Najpierw spotkał się z Janem XXIII na audiencji, a następnie wysłał do niego list, w którym ubolewał nad faktem, że wszyscy członkowie Komisji należą do Kurii Rzymskiej. Czy Kościół wschodni ponownie stanie się zamkniętą księgą dla Kościoła zachodniego? – pytał Saigh. Odwołał się do doświadczenia papieża z czasów, gdy ów był nuncjuszem, podkreślając, że Jan XXIII jak nikt inny rozumie specyfikę Wschodu. Zaaapelowwał, aby wśród członków Komisji Przedprzygotowawczej, a nade wszystko Przygotowawczej, znaleźli się ludzie otwarci na problemy Kościołów wschodnich¹⁴⁴.

5 czerwca 1960 r. utworzono *Commissio praeparatoria de Ecclesiis orientalibus* jako Komisję Przygotowawczą do spraw Kościołów wschodnich, której przewodniczył kardynał Amleto Giovanni Cicognani, sekretarz Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, z o. Atanasijem Hryhorem Velykyjem – ukraińskim mnichem bazylianinem, który był prorektorem Ukraińskiego Kolegium św. Jozafata w Rzymie i redaktorem *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni* – jako sekretarzem. Była to komisja złożona z członków wszystkich katolickich

¹⁴³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 730–731.

¹⁴⁴ Por. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas "Orientalium Ecclesiarum"* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II*, t. 1, S.M. Terrazas (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2023, s. 814–815.

Kościółów wschodnich. Włączono do niej w charakterze ekspertów przedstawicieli zakonów, które miały kontakty ze Wschodem, takich jak franciszkanie, augustianie i asumpcjoniści. W Komisji znaleźli się także przedstawiciele Instytutu Orientalnego w Rzymie. Komisja Przygotowawcza liczyła w sumie 26 członków i 27 konsultorów¹⁴⁵. 2 lipca 1960 r. papież ustalił tematy prac każdej komisji, w tym dla Komisji ds. Kościołów Wschodnich: a) przejście do innego obrządku; b) dyscyplina *communicatio in sacris* z niekatolickimi chrześcijanami wschodnimi; c) sposoby pojednania z „dysydentami wschodnimi”; d) kwestie dyscyplinarne związane z życiem Kościołów wschodnich¹⁴⁶.

W listopadzie odbyły się trzy plenarne posiedzenia, na których podjęto decyzje o sposobie procedowania. Aby ułatwić i przyspieszyć prace, utworzono sześć sekcji: Sekcję Teologiczną, Sekcję Prawną, Sekcję Historyczną, Sekcję Liturgiczną, Sekcję Jedności i Sekcję Duszpasterską oraz dodatkowo Podkomisję do spraw stosunków z niekatolickimi Kościołami wschodnimi¹⁴⁷.

Prace sekcji doprowadziły do stopniowego opracowania licznych projektów. Już w pierwszym okresie pracy przedyskutowano serię projektów przygotowawczych dotyczących obrządków Kościoła, patriarchów wschodnich i *communicatio in sacris*¹⁴⁸. Ten ostatni punkt

¹⁴⁵ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars I: Sessio prima (12–20 Iun 1961), Sessio secunda (7–17 Nov 1961)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1965, s. 153.

¹⁴⁶ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church*, tłum. L. Adolphus, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, H. Vorglimler (ed.), t. 1, Herder and Herder, New York 1969, s. 307; J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 22–23; M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas “Orientalium Ecclesiarum”*, s. 815–816.

¹⁴⁷ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars I: Sessio prima (12–20 Iun 1961), Sessio secunda (7–17 Nov 1961)*, s. 153.

¹⁴⁸ Kwestie te były potem przedmiotem debaty Komisji Centralnej. Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Vo-*

stanowił sedno drugiego plenarnego okresu pracy Komisji, która obradowała od 20 do 27 lutego 1961 r., wraz z sesją, która odbyła się 23 lutego w Pałacu Apostolskim, pod bezpośrednim przewodnictwem papieża. Przy tej okazji Komisja wydała pozytywną opinię na temat potrzeby złagodzenia ograniczeń nałożonych na *communicatio in sacris*. W tym okresie przeanalizowano również szereg schematów dotyczących przykazań kościelnych, szafarza bierzmowania i formy zawierania małżeństw. W trzecim okresie, od 17 do 27 kwietnia 1961 r., kontynuowano dyskusję nad schematami dotyczącymi obrzędów, formy małżeństwa, języka liturgicznego, sakramentu bierzmowania, katechezy, postów i wstrzemięźliwości, pojednania dysydentów ze Wschodu, *communicatio in sacris*, dyscypliny kościelnej i diakonatu stałego¹⁴⁹. Czwarta sesja, trwająca od 20 czerwca do 13 lipca 1961 r., koncentrowała się na szeregu nowych projektów dotyczących patriarchów wschodnich, władzy biskupów, brewiarza wschodniego,

lumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars II: Sessio tertia (15–23 Ian 1962), Sessio quarta (19–27 Feb 1962), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1967, s. 179–182 (schemat o obrządkach w Kościele), s. 182–185 (relacja Cicognanego), s. 185–190 (głosy uczestników dyskusji), s. 190–196 (głosowanie); s. 197–200 (schemat o patriarchach), s. 200–201 (relacja Cicognanego), s. 202–218 (głosy uczestników dyskusji), s. 218–229 (głosowanie); s. 229–232 (schemat o *communicatio in sacris*), s. 232–234 (relacja Cicognanego), s. 234–239 (głosy uczestników dyskusji), s. 239–247 (głosowanie). Przy każdym punkcie poszczególnych schematów znajduje się informacja o dniu, w którym był przedmiotem debaty i o wynikach głosowania.

¹⁴⁹ Sprawozdanie przewodniczącego komisji na temat przebiegu jej prac z dnia 12 czerwca 1961: *Praeparatoria. Volumen II. Pars I: Sessio prima (12–20 Iun 1961), Sessio secunda (7–17 Nov 1961)*, s. 153–154. Przedstawienie poszczególnych schematów, wraz z prezentacją przewodniczącego, debatą i głosowaniem w ramach Centralnej Komisji: *Praeparatoria. Volumen II. Pars II: Sessio tertia (15–23 Ian 1962), Sessio quarta (19–27 Feb 1962)*, s. 248–279, 862–877; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars III: Sessio quinta (26 Mar–3 Apr 1962), Sessio sexta (3–12 Maii 1962)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1968, s. 1280–1352.

przeszkód małżeńskich, zakonników na Wschodzie i uprawnień szafarza bierzmowania. Piąta sesja, która rozpoczęła się 10 października 1961 r., zakończyła studium poprzednich projektów, przesyłając Komisji Centralnej pod koniec października pierwszy korpus 15 schematów, określane mianem Tekstu A¹⁵⁰:

1. O szafarzu sakramentu bierzmowania (siedem paragrafów)
2. O szafarzu sakramentu pokuty (osiem paragrafów)
3. O diakonacie stałym (cztery paragrafy)
4. O kanonicznej formie celebracji małżeństw mieszanych (jeden paragraf)
5. O obrządkach w Kościele (dwanaście paragrafów)
6. O patriarchach wschodnich (trzydzieści paragrafów)
7. O *communicatio in sacris* z niekatolickimi chrześcijanami wschodnimi (sześć paragrafów)
8. O używaniu języków narodowych w liturgii (cztery paragrafy)
9. O przykazaniach kościelnych (pięć paragrafów)
10. O uprawnieniach jurysdykcyjnych biskupów (cztery paragrafy)
11. O katechezie (cztery paragrafy)
12. O kalendarzu i obchodach Wielkanocy (cztery paragrafy)
13. O boskim urzędzie w Kościołach wschodnich (osiem paragrafów)
14. O zwyczajach duchownych (pięć paragrafów)
15. O jedności Kościoła (pięćdziesiąt dwa paragrafy)¹⁵¹.

¹⁵⁰ Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 24; M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 817.

¹⁵¹ Teksty schematów (zebrane w 11 dokumentów, ponieważ połączono w jeden zagadnienia poświęcone sakramentom) wraz z objaśnieniami a niejednokrotnie i rekomendacjami: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen III: Acta Commissionum et Secretariatuum Praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1969, s. 189–238. Już na tym etapie rekomendowano np. a) zniesienie tytularnych patriarchatów łacińskich na Wschodzie z wyjątkiem patriarchatu jero-

Efektom kolejnych prac było z kolei wypracowanie Tekstu B zatytułowanego *Decretum de Ecclesiis orientalibus*, który łączył osiem schematów (obrządku w Kościele, patriarchowie wschodni, boski urząd, szafarz sakramentu chrztu, diakonat stały, małżeństwa mieszane, używanie języków narodowych w liturgii, świętowanie Wielkanocy). Następnie dołączono do niego także schemat o jedności Kościoła, który stał się przedmiotem dyskusji na pierwszej sesji: *De Ecclesiae unitate*, „*Ut unum sint omnes*”¹⁵².

2.1. PIERWSZA SESJA SOBORU

Po otwarciu Soboru wybrano komisje soborowe, w tym Komisję dla Kościołów Wschodnich. Liczyła ona 26 członków, z których 16 wybrali ojcowie soborowi, a dziesięciu było z nominacji papieża¹⁵³. Wynik głosowania wykluczył przedstawicieli niektórych ważnych Kościołów z Komisji, tworząc sytuację nierównowagi, która została naprawiona przez interwencję Jana XXIII¹⁵⁴.

zolimskiego; b) zbadanie możliwości utworzenia patriarchatu dla Kościoła etiopskiego; c) uznanie godności patriarchy za wyższą od kardynała na terenie patriarchatu; d) działania na rzecz konsensusu wśród wszystkich w kwestii wspólnej daty Wielkanocy, nawet gdyby to oznaczało odejście od obecnego systemu wyliczania tej daty (to jest kwestia, która zależy wyłącznie od władz kościelnych).

¹⁵² Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 25; M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 818.

¹⁵³ Por. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church*, s. 308.

¹⁵⁴ Kolejna interwencja Pawła VI, 21 listopada 1963 r., zwiększyła liczbę członków komisji do 30. Soborowa Komisja do spraw Kościołów Wschodnich zachowała kard. Cicognanego jako przewodniczącego i Velykija jako sekretarza, a także kard. Fernando Quiroga Y Palacios, arcybiskupa Santiago de Compostela, i Gabriela Bukatko, arcybiskupa Belgradu, jako wiceprzewodniczących. Do Komisji dołączył również kard. Gustavo Testa, który został sekretarzem Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, patriarcha kard. Stéphanos I Sidarouss (koptyjski), patriarcha kard. Maximos IV Saigh (melchicki), patriarcha kard. Paul Pierre Méouchi (maronicki), łaciński patriarcha Jerozolimy Alberto Gori, patriarcha Ignace Pierre XVI Batanian (ormiański) i kard. Josyf Slipyj (Ukrainiec). Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 26.

Z wypowiedzi, które padły podczas debaty (odbyła się w dniach 26–30 listopada 1962) w większości skoncentrowanej na kwestiach ekumenicznych, warto odnotować te głosy, które dotyczyły Kościołów wschodnich. Zarówno wprowadzenie Cicognanego¹⁵⁵, jak i prezentacja schematu przez Velykyja koncentrują się na kwestiach ekumenicznych¹⁵⁶. Ten drugi, referując strukturę dokumentu, podkreślił, że w pierwszej części dotyczy jedności Kościoła opartej na Piotrze, a w kolejnych dwóch – kwestii ekumenicznych¹⁵⁷.

Jako pierwszy w dyskusji w dniu 26 listopada 1962 zabrał głos Achille Liénart, który zwrócił uwagę na istnienie nie jednego Kościoła wschodniego, ale wielu Kościołów wschodnich¹⁵⁸.

W kolejnym dniu debaty, 27 listopada 1962, Jaime de Barros Câmara podkreślił konieczność dawania świadectwa jedności wśród katolików i brania pod uwagę wrażliwości ludzi Wschodu. Kiedy Stołica Apostolska lub pojedynczy biskup czyni coś dobrego na rzecz jakiegoś wschodniego obrządku, przynosi to pociechę wszędzie na świecie, gdzie żyją chrześcijanie ze Wschodu. Oto powód – zaznaczył Barros Câmara – dla którego katolicy wschodni, a nawet dysydenci darzą sympatią papieża Jana XXIII¹⁵⁹.

Patriarcha melchicki Maximos IV Saigh zwrócił uwagę, że mówienie o Kościele wschodnim jest mówieniem o Kościele w pełni apostołskim w swoich elementach składowych. Jego historyczny roz-

¹⁵⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 546–548.

¹⁵⁶ Jak zauważył Józef Gawlina, „podczas całej sesji obserwatorzy rosyjscy żywo między sobą rozmawiali. Wyróżniał się zwłaszcza pewien laik, wyglądający na sobowtór Lenina. Jako lepszy tytuł zaproponowano *De unitate christianorum*”; J. Gawlina, *Cum Deo. Dziennik 1959–64*, WueM, Katowice 2022, s. 263.

¹⁵⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 548–553.

¹⁵⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 554.

¹⁵⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 615.

wój i organizacja są wyłącznym dziełem Ojców greckich i wschodnich. Jest owocem działalności Kolegium Apostołów, wciąż żyjących w kolegialnej hierarchii biskupiej, z Piotrem w centrum, mającym szczególne obowiązki i prawa. Kościół ten nie zawdzięcza swojego powstania, obrzędów, organizacji ani niczego, co konkretnie go stanowi, Stolicy Rzymskiej. Czy możemy powiedzieć – pytał Saigh – że święci Bazyli, Grzegorz, Cyryl, Chryzostom i inni są katolikami drugiej kategorii, ponieważ nie są Rzymianami we wszystkim, co otrzymali i co przekazali? Patriarcha melchicki krytycznie ocenił brak współpracy między komisjami i istnienie kilku różnych tekstów¹⁶⁰.

Antoni Pawłowski zwrócił uwagę na zawarte w schemacie pozytywne słowa na temat obrządków wschodnich, zwłaszcza dotyczące ich godności, użyteczności, piękna i konieczności zachowania (*dignitate, utilitate, pulchritudine et conservatione*). Podkreślił, że w obrządku istnieje coś względnego, co objawia się w zmianach i w ewolucji formy sprawowania liturgii, a wynika to bądź z wewnętrznej natury i struktury obrządku, bądź z pewnej konieczności duszpasterskiej. Sugerował, aby sprzyjać rozwojowi obrządków (*evolutionem rituum fovere*). Miał na myśli tworzenie nowych i przywracanie starych obrządków¹⁶¹.

Melchicki biskup Philippe Nabaa przywołał w swojej wypowiedzi słowa zarówno Pawła V, jak i Leona XIII, które nawiązywały do pielęgnowania tego, co zgodne ze starożytnością, oraz praw i przywilejów chrześcijan wschodnich, aby uniknąć wrażenia, jakoby łacinnicy pragnęli je odbierać lub ograniczać. Postulował, aby uznać prawa i przywileje patriarchów, dyscyplinę Kościoła wschodniego, potwierdzając i wzmacniając prawdziwą władzę biskupów i ich synodów¹⁶².

¹⁶⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 616–617 (tłumaczenie łacińskie całej wypowiedzi Saigha: s. 618–620).

¹⁶¹ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 622–623.

¹⁶² Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 626–627.

Joseph Parecattil krytycznie ocenił zawarte w schemacie stwierdzenie, jakoby Kościoły wschodnie i obrządku wschodnie były ozdobą Kościoła powszechnego, zwiększającą piękno Ciała Chrystusa (*ornamenta Ecclesiae universalis et augent pulchritudinem Corporis Christi*). Są integralną częścią Kościoła powszechnego, a nie jedynie jego ozdobą. Pozytywnie ocenił troskę o zachowanie obrzędów liturgicznych obowiązujących w każdym Kościele. Apelował jednak o roztropność w kwestii ewentualnego powrotu do obrzędów liturgicznych, które niegdyś panowały w danym Kościele partykularnym, a później uległy zmianie lub zaniknęły ze względu na okoliczności¹⁶³.

Andrés Sapelak postulował, aby św. Jozafat, męczennik zjednoczenia, został ogłoszony patronem jedności. Niech będzie doskonałym wzorem i patronem dla wszystkich, którzy pracują, cierpią i ryzykują dla jedności¹⁶⁴.

Melchicki biskup Néophytos Edelby krytycznie ocenił dokument za oparcie kwestii widzialnej jedności Kościoła wyłącznie na prymacie biskupa Rzymu, pomijając zupełnie zagadnienie jedności ze świętą hierarchią, kolegialności biskupów i ich zbiorowej oraz powszechnej odpowiedzialności. Takie ujęcie, chociaż nie jest błędne, to jednak ma charakter niekompletny. Więzów jedności między chrześcijanami nie można redukować do perspektywy władzy i relacji między przełożonymi i podwładnymi¹⁶⁵.

Arcybiskup melchicki Elias Zoghby zwrócił uwagę na fakt, że Kościół wschodni jest Kościołem siostrzanym Kościoła łacińskiego i nigdy nie był jego częścią. Swój początek zawdzięcza Apostołom. Nie zawdzięcza swego istnienia ani rozwoju Kościołowi łacińskiemu. Oba Kościoły sięgają do żywego źródła Chrystusa, ale ich wody, przepły-

¹⁶³ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 627–628.

¹⁶⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 631.

¹⁶⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 639.

wając przez różne ziemie i przez różne cywilizacje, posiadają różne i często nieredukowalne właściwości. Wskazał Tróję Świętą jako model jedności, postulując współlistnienie w jedności, a nie w jednolitości. Inne jest rozumienie i przeżywanie tych samych chrześcijańskich tajemnic przez Kościół łaciński, a inne przez katolików wschodnich¹⁶⁶.

Sergio Méndez Arceo krytycznie odniósł się do braku koordynacji prac różnych komisji soborowych. Negatywnie ocenił: a) niejednoznaczności terminologiczne zawarte w schemacie (niejednokrotnie nie wiadomo, czy chodzi o prawosławnych, czy o katolików wschodnich, czy też o jedno i drugie); b) brak jasnego określenia Kościoła wschodniego; c) nieuwzględnienie roli katolików wschodnich w dialogu z Kościołami prawosławnymi; d) brak szerszego rozwinięcia kwestii kolegialności episkopatu (zdawkowe potraktowanie zagadnienia relacji władzy biskupiej do władzy prymatu Piotra); e) brak nawet wzmianki o *communicatio in sacris*¹⁶⁷.

Felix Romero Menjíbar proponował oparcie struktury dokumentu na dwóch zasadach: z jednej strony na widzialnej i niepodzielnej jedności Kościoła (*unitas visibilis et indivisibilis Ecclesiae*), a z drugiej na różnorodności w jedności (*diversitas in unitate*)¹⁶⁸.

W kolejnym dniu debaty, 28 listopada 1962, jako pierwszy zabrał głos patriarcha Antiochii Syryjskiej Ignace Gabriel I Tappouni. Pozytywnie ocenił schemat za mówienie o jednym Kościele katolickim, w którym wszyscy zachowują własne obrządki i tradycje ojców, mając świadomość, że wszystkie one stanowią wspólne i możliwe do przekazania dziedzictwo jednego i tego samego Kościoła katolickiego¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 640–642.

¹⁶⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 643–645.

¹⁶⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 646.

¹⁶⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 654–655.

Francis Joseph Spellman wyraził przekonanie, że chociaż jedności nie należy utożsamiać z jednolitością, to jednak różnorodność wymaga koordynującej, jednoczącej i łączącej wszystko jednej władzy¹⁷⁰.

Arcybiskup melchicki Joseph Elias Tawil krytycznie ocenił zawarte w schemacie postulaty, aby usunąć z obrzędów wschodnich rzeczy sprzeczne z dobrymi obyczajami. Jak przyznał, na próżno szukał we wszystkich używanych współcześnie liturgiach wschodnich czegoś sprzecznego z dobrymi obyczajami. Z dezaprobatą odniósł się do prób traktowania katolickich Kościołów wschodnich jak „eklezyjalnego trzeciego świata” (*tertius mundus ecclesiasticus*), poprzez pomniejszanie ich roli. Jako ilustrację przytoczył reakcję patriarchy Aleksandrii, gdy dowiedział się o porządku hierarchicznym zaproponowanym w nowym prawie dla Kościołów wschodnich. Patriarcha katolicki zajmował miejsce nie tylko po kardynałach i po delegatach apostolskich, ale nawet po łacińskim biskupie w jego diecezji. Patriarcha zareagował, krzycząc pełnym bólu głosem: *miser cordia, Kyrie eleison*.¹⁷¹

Maronicki biskup Joseph Khoury krytycznie ocenił schemat za nieuwzględnianie różnorodności Kościołów wschodnich. Ostrzegął przed dzieleniem Kościoła na Wschód i Zachód. „Kościół Chrystusowy jest jeden i stolica Piotrowa jest jedna” (*Ecclesia Christi equidem una est, et sedes Petri unica*). Khoury proponował, aby na Zachodzie wprowadzić to, co jest w Kościołach wschodnich: odnowa liturgiczna, miłość do Pisma Świętego i Ojców, ustawiczny powrót do Ducha Ewangelii, potwierdzenie apostolskości episkopatu i kolegialności Kościoła z Piotrem i pod jego rządami, decentralizacja w zarządzaniu itp.¹⁷².

W kolejnym dniu debaty, 29 listopada 1962 roku, Ignace Antoine II Hayek proponował: a) aby mówić nie o Kościele wschod-

¹⁷⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 655.

¹⁷¹ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 660–661.

¹⁷² Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 669–670.

nim, ale o Kościołach wschodnich, ponieważ jest ich wiele; b) aby nie wspominać o dwóch Kościołach; c) aby poruszyć kwestię *communictio in sacris*¹⁷³.

Alejandro Ayson Olalia proponował usunięcie z przyszłych dokumentów podziału na Kościół wschodni i zachodni. Kościół jest jeden, ponieważ został ustanowiony jako jeden przez Chrystusa Pana, który chce, aby był jeden aż do skończenia czasów. Różnice mają charakter akcydentalny i dotyczą obrządków. Gdyby jednak istniał jakiś powód zachowania tych określeń, to należałoby wprowadzić więcej nazw, aby odróżnić poszczególne obrządki w Kościele. Należałoby rozwiązać Kongregację ds. Kościołów wschodnich, a jej kompetencje przekazać innym kongregacjom¹⁷⁴.

2.2. MIĘDZY PIERWSZĄ A DRUGĄ SESJĄ

Soborowa Komisja do spraw Kościołów Wschodnich spotkała się po raz pierwszy 27 listopada 1962 r. – a więc w trakcie debaty nad schematem, który stał się podstawą dla Dekretu o ekumenizmie – i rozpoczęła pracę nad przygotowaniem tekstu soborowego. Pod koniec listopada 1962 r. było już jasne, że Sobór przyjął zupełnie inną orientację niż ta, która kierowała pracami komisji przygotowawczych i która przeniosła się na dokumenty soborowe. Wśród elementów, które wyłoniły się z tych tygodni dyskusji, było pragnienie budowania relacji z niekatolickimi Kościołami, w tym z Kościołami ortodoksyjnymi, zorientowanej na w pełni ekumenicznego ducha. Postulat ten znalazł jasne i wyraźne odzwierciedlenie w dokumentach opracowanych przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, któremu przewodził kard. Augustyn Bea, a który miał odgrywać centralną rolę także w określaniu kwestii dotyczących relacji między Kościołem katolickim

¹⁷³ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 725.

¹⁷⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 730.

a Kościołami wschodnimi. Między lutym a kwietniem 1963 r. Komisja przeprowadziła ogólną rewizję tekstu przygotowawczego, który pozostał podstawą prac, i znacznie go zredukowała. Ta nowa, trzecia wersja – Tekst C – została zatwierdzona przez papieża 22 kwietnia, a następnie przekazana ojcom soborowym w maju 1963 r.¹⁷⁵

Schemat składał się z dwóch części. W pierwszej, o charakterze czysto kanonicznym, w czterech rozdziałach omówiono wszystkie tematy przedyskutowane i opracowane przez Komisję do tego momentu: Kościoły partykularne i ich obrzędy, hierarchia sakralna (patriarchowie, biskupi, synody), dyscyplina sakramentów (szafarz bierzmowania, Eucharystii, szafarz pokuty, diakonat stały, małżeństwa mieszane), kult Boży (czasy święte, Wielkanoc, *officium divinum*, używanie języków narodowych w liturgii). W drugiej części znalazły się te kwestie dotyczące jedności, zawarte w schemacie *De Ecclesiae unitate* „*Ut unum sint omnes*”¹⁷⁶, które nie weszły do schematu „O ekumenizmie”, będącego przedmiotem debaty soborowej w dniach 26 do 30 listopada 1962 i zatwierdzonego 1 grudnia 1962¹⁷⁷.

Przed drugą sesją (w okresie od 1 czerwca do 30 września 1963) nadesłano szereg uwag pisemnych (42 głosy pojedynczych biskupów oraz konferencji episkopatów)¹⁷⁸. Wśród nich pojawił się polski akcent.

Antoni Baraniak: a) krytycznie ocenił propozycję wydania nowego katechizmu (mając na uwadze nadzieję na przyszłe zjednoczenie chrześcijaństwa, opublikowanie katechizmu dla całego Kościoła, i to pod autorytetem Soboru Powszechnego, nie wydaje się na ra-

¹⁷⁵ Por. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 309; J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 26.

¹⁷⁶ Tekst schematu wraz z prezentacją Cicognanigo na Centralnej Komisji, dyskusją i głosami: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars IV: Sessio septima (12-19 iunii 1962)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1968, s. 436–456.

¹⁷⁷ Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 26–27.

¹⁷⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 759–835.

zie stosowne, ponieważ inicjatywa ta mogłaby łatwo stworzyć nową przeszkodę na drodze do osiągnięcia jedności); b) pozytywnie zaopiniował propozycję wprowadzenia do liturgii języków narodowych; c) opowiedział się za zwiększeniem uprawnień biskupów; d) postulował złagodzenie zakazu zmiany obrządku (wydaje się wskazane dokonanie rozróżnienia między konwersją korporacyjną, czyli grupy osób, a konwersją indywidualną, czyli pojedynczej osoby – obowiązek przestrzegania własnego obrządku może zostać nałożony na grupę niekatolików przyjętą do Kościoła, lecz jednostkom należy raczej dać możliwość wyboru obrządku); e) proponował większą decentralizację w kwestii zgody na zmianę obrządku (mogłoby to być w kompetencji patriarchy albo biskupa, niekoniecznie Stolicy Apostolskiej); f) opowiedział się za zmniejszeniem liczby dni postnych z zachowaniem jednak ich obowiązywalności już np. od 14. albo 16. roku życia aż do śmierci, z wyjątkiem sytuacji choroby lub poważnej przyczyny (krytycznie ocenił propozycje obowiązku postu tylko dla osób między 20. a 60. rokiem życia); g) z dezaprobatą wyraził się o ograniczeniu czasu trwania Komunii wielkanocnej do dziesięciu dni (skutkuje to wielką liczbą penitentów w krótkim czasie, co prowadzi do nadmiernego zmęczenia kapłana, pospiesznego wyznawania grzechów itp.), sugerując rozszerzenie tego okresu na czas od Środy Popielcowej do Niedzieli Trójcy Świętej z możliwością jego określania przez ordynariuszy; h) z uznaniem odniósł się do propozycji przywrócenia diakonatu stałego (kwestia celibatu diakonów winna być rozstrzygana w ramach obrządku); i) pozytywnie ocenił uznanie ważności małżeństw mieszanych zawartych przed duchownym niekatolickim (właściwy krok w kierunku zjednoczenia z innymi Kościołami); j) za właściwe uznał zwiększenie uprawnień patriarchów, którzy powinni – przynajmniej tymczasowo – mieć prawo wyboru papieża, nawet nie będąc kardynałami (nie brakuje głosów, napisał, domagających się zwiększenia liczby elektorów, także o osoby spoza grona kardynalskiego; k) krytycznie ocenił brak rozróżniania między biskupami tytularnymi a ordynariu-

szami, gdy mowa o jurysdykcji; l) negatywnie odniósł się do propozycji utworzenia dla ukraińskich katolików patriarchatu w Kijowie, gdyż mogłoby to wywołać konflikty z patriarchatem moskiewskim; m) nie wyraził swojej opinii na temat utworzenia patriarchatu dla Kościoła etiopskiego; n) opowiedział się za *communicatio in sacris* z chrześcijanami wschodnimi z zachowaniem klauzul (np. unikanie skandalu)¹⁷⁹.

2.3. DRUGA SESJA SOBORU

Okres, w którym toczyły się w auli soborowej debaty nad różnymi schematami, to przede wszystkim czas intensywnej pracy Komisji, która między 20 września a 3 grudnia 1963 przeprowadziła gruntowną analizę zarówno nadesłanych, jak i wypowiedzianych podczas pierwszej sesji Soboru uwag krytycznych. Praca nad rewizją tekstu była uwarunkowana interwencją Komisji Koordynacyjnej, która 15 stycznia 1964 r. poprosiła o skrócenie schematu, sugerując skupienie się na podstawowych kwestiach, dotyczących *aggiornamento* dyscypliny kościelnej, a w szczególności na *communicatio in sacris*¹⁸⁰.

Nowy, znacznie krótszy tekst został ukończony w lutym 1964 roku. Po wprowadzeniu kilku poprawek sugerowanych przez podkomisję kierowaną przez patriarchę Bataniana schemat był przedmiotem dyskusji na sesji plenarnej Komisji w dniach od 10 do 14 marca 1964. W efekcie powstał Tekst D, składający się z preambuły i sześciu sekcji (w sumie 29 paragrafów)¹⁸¹.

¹⁷⁹ Por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1975, s. 762–765.

¹⁸⁰ Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 27–28.

¹⁸¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 485–493. Struktura schematu była następująca: preambuła (1), *De Ecclesiis particularibus* (2–4), *De spirituali Ecclesiarum orientalium patrimonio servando* (5–6), *De patriarchis orientalibus* (7–11), *De disciplina sacramentorum* (12–18), *De cultu divino* (19–23), *De conversatione ecclesiastica cum fratribus separatistis* (24–29). Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 29.

Na tym etapie historycznego rozwoju tekstu schemat przedstawiał już jego ostateczną strukturę i w tej formie został wysłany do ojców soborowych w maju 1964 r. w celu przeanalizowania go przed dyskusją w auli soborowej, zaplanowaną na jesień. W międzyczasie wielu ojców miało możliwość przesłania swoich uwag na piśmie¹⁸², co skłoniło Komisję do wprowadzenia dalszych poprawek do tekstu (związanych np. z przywróceniem praw patriarchów i wewnętrznej autonomii kanonicznej Kościołów wschodnich). W efekcie powstał Tekst E, który stał się przedmiotem dyskusji podczas trzeciej sesji Soboru¹⁸³.

2.4. TRZECIA SESJA SOBORU I PROMULGACJA DOKUMENTU

15 października 1964 roku Amleto Giovanni Cicognani, przewodniczący Komisji ds. Kościołów Wschodnich, dokonał wprowadzenia do debaty. Najważniejsze myśli obecne w jego prezentacji to¹⁸⁴:

- a) cel – schemat ma na celu potwierdzenie obecności katolików obrządków wschodnich na Soborze Watykańskim II;
- b) uzasadnienie – wspaniałe i starożytne zabytki Kościołów wschodnich, niezwykle bogate dziedzictwo, skarb pobożności, jaki przekazał Wschód od początków ery chrześcijańskiej, szczególny charakter jego obrzędów i dyscypliny;
- c) powód – chociaż istnieje zasadnicza zgodność Wschodu i Zachodu odnośnie do dyscypliny, to jednak istnieje konieczność omówienia kwestii, które są właściwe Kościołom wschodnim;

¹⁸² W okresie między 10 grudnia 1963 a 20 maja 1964 r. 13 biskupów i jeden przełożony generalny przesłali swoje sugestie, między 21 maja a 13 września 1964 nadesłano kolejne 16 pism, a między 14 września a 15 października dotarło jeszcze następnych dziewięć głosów. Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 835–890.

¹⁸³ Por. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 28–29.

¹⁸⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 517–520.

- d) wyszczególnienie głównych trudności, w zakresie których nie osiągnięto pełnej jednomyślności: 1) przyjmowanie obrządku przez wiernego z Kościołów Wschodu, który staje się katolikiem (komisja skłaniała się, by nakazać mu zachowanie własnego obrządku), 2) forma zawarcia małżeństwa (ostatecznie większością głosów opowiedziano się za tym, że forma kanoniczna wymagana jest tylko do godziwości, do ważności wystarczy natomiast obecność świętego szafarza), 3) kwestia *communicatio in sacris* z braćmi odłączonymi (komisja postulowała złagodzenie obecnej praktyki dla dobra dusz, argumentując ważnością sakramentów wśród odłączonych chrześcijan wschodnich, ich dobrą wiarą i szczerą wolą, potrzebą zbawienia, umiłowaniem chrześcijańskiej zgody i obowiązkiem życzliwości oraz miłości względem braci).

Następnie zabrał głos Gabriel Bukatko. Oto najważniejsze kwestie podjęte przez arcybiskupa Belgradu¹⁸⁵:

- a) historyczny zarys tworzenia się dokumentu (od powołania Komisji ds. Kościołów Wschodnich przez Jana XXIII, przez debatę na 1. sesji Soboru nad schematem „O jedności Kościoła: aby wszyscy stanowili jedno” (27 listopada do 1 grudnia 1962 roku), aż po uwzględnienie niektórych kwestii wschodnich w niedawno zatwierdzonym dekrete *Unitatis redintegratio*);
- b) historia powstania obecnego schematu (od decyzji Komisji koordynującej 30 stycznia 1963 roku opracowanie schematu dekretu, poprzez pracę na poszczególnych etapach, decyzję komisji koordynującej z 15 stycznia 1964 roku, która zaleciła wyeliminowanie niektórych fragmentów dotyczących *communicatio in sacris*, skrócenie i zatwierdzenie tekstu na sesjach plenarnych w dniach od 10 do 16 marca, zaprezentowanie

¹⁸⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales* XCVI–CII, s. 520–527.

go na audyencji Pawłowi VI 27 kwietnia, aż po przekazanie ojcom do debaty);

- c) uwagi ogólne do schematu dotyczyły czterech kwestii: niezbędność dekretu (poszanowanie dla chrześcijańskiego Wschodu i jego Kościołów, rzeczywista potrzeba zadbania o życie kościelne i religijne katolików wschodnich, troska o odłączonych braci wschodnich), jego materia (kwestie specyficzne Wschodu, sprawy konieczne, zagadnienia wspólne Kościołom wschodnim, rzeczy praktyczne, kwestie, które mogą wspierać ruch ekumeniczny), forma (zwięzłość z zachowaniem jasności), kwestie dalszych poprawek (25 ojców lub grup ojców nadesłało uwagi, indywidualne lub zbiorowe do 1 października, które na pięciu sesjach plenarnych rozpatrzyła komisja – te, które przyjęto, znajdują się w załączniku do obecnego raportu, jako modyfikacje tekstu drukowanego);
- d) uwagi szczegółowe do poszczególnych części schematu wraz z osobnym omówieniem racji *communicatio in sacris* między katolikami a Kościołami wschodnimi niekatolickimi;
- e) podsumowanie przypominające wartości prezentowane przez Kościoły wschodnie (liturgia, śpiewy liturgiczne, dyscyplina, tradycja, duchowe i teologiczne dziedzictwo, męczeństwo, heroiczne trwanie w wierze).

Jako pierwszy w debacie zabrał głos kard. Franz König. Zaznaczył, że przemawia jako ordynariusz tych, którzy w jego kraju należą do Kościołów wschodnich. Zwrócił uwagę na brak w schemacie kilku rzeczy: a) niekatolickie Kościoły wschodnie, do których należy 95 procent chrześcijan wschodnich, nie są w tekście traktowane jako Kościoły; b) Kościoły wschodnie są niemal utożsamiane z Kościołami pozostającymi w jedności ze Stolicą Apostolską, a relacje z prawosławnymi są rozważane za bardzo w perspektywie ich nawracania; c) należałoby zharmonizować schemat z trzecim rozdziałem dekretu *O ekumenizmie*.

Wśród uwag szczegółowych König wymienił: a) brak harmonii między zaproponowanym wstępem a dekretem *O ekumenizmie*; b) niekompatybilność stwierdzeń odnoszących się do Kościołów partykularnych (stwierdza się bowiem, że jedynie Kościoły wschodnie są Kościołami partykularnymi, gdy tymczasem na Zachodzie także istnieją Kościoły partykularne) – warto byłoby uzupełnić te kwestie o elementy zawarte w innych schematach soborowych; c) zbyt słabe podkreślenie wspólnego dziedzictwa najstarszej tradycji całego Kościoła; d) konieczność określenia patriarchatu mianem najstarszego wyrazu jedności Kościoła, czyli Komunii lub *Koinonii*; e) potrzebę wyraźnego (*explicite*) uznania prawnej autonomii wszystkich patriarchatów w Kościele; f) przesunięcie niektórych kwestii (np. związanych z dyscypliną sakramentów) do kompetencji patriarchów wschodnich; g) konieczność właściwego rozumienia pojednania z prawosławnymi, które winno być pojmowane jako prawdziwe pojednanie Kościołów, a nie w kluczu prozelityzmu, a więc jako pozyskiwanie wiernych; h) powrót do obowiązującej od wieków praktyki, zgodnie z którą małżeństwo zawarte przed prawosławnym kapłanem jest ważne; i) konieczność podejmowania pewnych decyzji (np. interkomunii) w dialogu z siostrzanymi (*sororibus*) Kościołami Wschodu; j) potrzebę zharmonizowania całego schematu z dekretem *O ekumenizmie*¹⁸⁶. Yves Congar uznał tę interwencję za „bardzo imponującą”¹⁸⁷.

Stephanos I Sidarouss, koptyjski patriarcha Aleksandrii, za główną zaletę schematu uznał fakt, że zawiera on to, co najważniejsze (*essentialia*), a jednocześnie pozostawia odpowiedzialność za kwestie szczegółowe Synodom Patriarchalnym. Wyraził nadzieję, że zdobędzie on znacznie większą liczbę głosów i otworzy drogę do dialogu ekumenicznego, a ostatecznie doprowadzi do jedności. Zaproponował kil-

¹⁸⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 528–530.

¹⁸⁷ Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012, s. 581 (wersja e-book).

ka szczegółowych poprawek, które dotyczyły: a) mówienia o jednym i tym samym Kościele, bez przeciwstawiania Wschodu i Zachodu (to wydawało się niemożliwe, ze względów praktycznych i z racji sposobu prac komisji); b) poprawek sformułowań tak, aby w przypadku konwersji na katolicyzm lepiej wybrzmiała przede wszystkim wolność wyboru obrządku, a dopiero później sugestia pozostawania przy swoim obrządku (unikać ukazywania pozostawania przy własnym obrządku jako warunku powrotu do Kościoła); c) skorygowania sformułowań odnośnie do praw i przywilejów Kościołów wschodnich (odmówienie niektórych przywilejów byłoby powrotem do centralizacji), małżeństw mieszanych (ważność małżeństw przed duchownym niekatolickim; kanoniczna forma jest wiążąca jedynie dla godziwości)¹⁸⁸.

Maximos IV Saigh, melchicki patriarcha Antiochii, pozytywnie ocenił schemat pod względem dyscyplinarnym (tu dostrzegał pewien postęp), a negatywnie pod względem doktrynalnym i ekumenicznym. Krytycznie ocenił następujące kwestie: a) pochwałę dla Kościoła katolickiego za to, że zawsze z szacunkiem odnosił się do instytucji chrześcijańskiego Wschodu (w ten sposób przeciwstawia się i odróżnia Kościół katolicki, który chwali, i Kościoły wschodnie, do których pochwała jest kierowana, co prowadzi do konkluzji, że Kościół katolicki jest tożsamy z Kościołem łacińskim lub że Kościoły wschodnie nie są esencjalnie Kościołem katolickim); b) sposób nauczania o patriarchach, który w takiej formie jest niedopuszczalny, ponieważ ignoruje historię, zawiera jedynie definicje scholastyczne i życzenia platońskie, powtarzając teksty kanoniczne, tak jakby Sobór Watykański II nie był powołany do zrobienia czegoś naprzód, lecz musiał się zadowolić *status quo*. Szczegółowe uzasadnienie w tym zakresie można ukazać w następujących punktach:

- a) błędem jest przedstawianie patriarchatu jako instytucji Wschodu, skoro pierwszym patriarchą Kościoła katolickiego

¹⁸⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 530–532.

jest biskup Rzymu, co wielokrotnie potwierdzały sobory. Jest on także patriarchą Zachodu (dlatego należy usunąć instytucje patriarchów honorowych, co zrobi miejsce prawdziwej koncepcji patriarchatu i co jest konieczne dla dialogu z prawosławiem);

- b) skoro patriarchat nie jest instytucją anonimową, ponieważ chodzi o konkretne miejsca podawane przez sobory – które należy wymienić ponownie, nawet jeśli lista zostanie uzupełniona o nowe siedziby patriarchalne – istnieje konieczność wzmiankowania w tym kontekście o Rzymie i Konstantynopolu (czy spotkanie Pawła VI z Atenagorasem I w Jerozolimie nic nie znaczyło?);
- c) wierność historii nie pozwala zapomnieć, że piastujący trony patriarchsze byli ściśle związani z powszechną troską o cały Kościół, powierzoną Piotrowi i jego następcom (nowo wybrany biskup Rzymu wysyłał wyznanie wiary czterem patriarchom Wschodu; tak samo czynili nowo wybrani patriarchowie) i w ten sposób ukonstytuowało się w Kościele kolegium patriarchów, sytuując się na szczycie powszechnej troski, które chroniąc niezbywalne prawa następcy św. Piotra, działało jako widzialna wspólnota kolegialna wszystkich Kościołów, całego episkopatu, o czym świadczy wymiana listów pokojowych i wymiana paliuszy, wysyłanych zarówno przez patriarchów papieżowi, jak i przez papieża patriarchom;
- d) patriarchat nie jest wyłącznie godnością honorową i dlatego patriarchowie nie mogą być z jednej strony otaczani czcią i pierwszeństwem, a z drugiej strony traktowani jak podwładni, których autorytet podważany jest w najdrobniejszych szczegółach niekończącymi się, obligatoryjnymi, uprzednimi i późniejszymi odwołaniami do Kurii Rzymskiej (patriarcha wraz z synodem musi mieć w normalnych okolicznościach ostateczną władzę we wszystkich sprawach swojego patriar-

chatu, ponieważ to właśnie wewnętrzna autonomia kanoniczna uchroniła chrześcijaństwo wschodnie przed wszelkimi przeciwnościami losu na przestrzeni dziejów)¹⁸⁹.

Świadek tego wystąpienia, Henri de Lubac, zwrócił uwagę, że wszyscy pospieszyli, aby usłyszeć ten ostatni głos w dyskusji. Saigh mówił w języku francuskim, „z kilkoma małymi wahaniami przy czytaniu, ale jak zawsze świetny mówca, nagrodzony na koniec brawami”¹⁹⁰. W podobnym tonie skomentował ten głos Congar: „Była religijna uwaga. Absolutna cisza. Prawie wszyscy obserwatorzy i wielu Ojców wstało. Stało się tak częściowo dlatego, że Maximos mówił po francusku, a wielu zwróciło na niego uwagę i wystrzyło swoje skupienie. Mocna, męska, szczerza, nieco gwałtowna przemowa tego godnego podziwu starca, który wygłaszał historyczne przemówienie. To była wielka i poruszająca chwila. Zgromadzenie to odczuło”¹⁹¹.

W kolejnym dniu debaty, 16 października 1964 roku, zabrało głos dziesięciu mówców. Jako pierwszy przemówił kardynał Jaime de Barros Câmara, który występując jako ordynariusz dla katolików wschodnich obrządków w Brazylii, wyraził uznanie dla komisji, która przygotowała schemat. Jego uwagi dotyczyły: a) poszerzenia perspektywy o osoby będące w diasporze (aby nie ograniczyć refleksji tylko do tych, którzy mieszkają na Wschodzie); b) wolności wyboru obrządku w przypadku konwersji na katolicyzm (doświadczenie pokazuje, że chrześcijanie wschodni wolą przyjąć obrządek kapłana, który ich katechizował; niektórzy nie wiedzą, jakiego są obrządku, zwłaszcza gdy żyją na terenach, gdzie dominuje ryt łaćński); c) propozycji dodania informacji na temat ważności małżeństwa między osobą obrządku wschodniego a osobą obrządku łaćńskiego; d) apelu do biskupów

¹⁸⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 532–535.

¹⁹⁰ Por. H. de Lubac, *Vatican Council notebooks*, Ignatius Press, San Francisco 2015, vol. II, s. 189.

¹⁹¹ Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 581 (wersja e-book).

obrzędki łacińskiego, aby uświadomili katolikom, że wolą Stolicę Apostolską jest, aby obrządki wschodnie zostały zachowane wszędzie na świecie wśród migrantów ze Wschodu (nie tylko tolerowane) i że ludzie ze Wschodu są dobrymi i prawowitymi katolikami¹⁹².

Alberto Gori, łaciński patriarcha Jerozolimy, podjął kwestię wolności wyboru obrządku. Nie jest ona – jak zaznaczył – gwarantowana przez możliwość zwrócenia się do Stolicy Apostolskiej, ponieważ jest to formalnie trudne i moralnie niemożliwe dla osoby pozostającej poza Kościołem. Jeśli ktoś pomoże takiej osobie w formalnościach, to od razu powstaną wątpliwości co do autentyczności takiej prośby. Zarazem w jaki sposób najwyższa władza będzie mogła szybko i sprawnie rozstrzygnąć sprawę? W istocie, takie rozwiązanie praktycznie ogranicza wolność w tak ważnej sprawie. Skoro od początku Soboru tak gorąco broni się wolności religijnej w Kościele, to należy dać konkretnej osobie wolność wyboru obrządku przy wejściu do Kościoła. Chodzi o szacunek dla jej sumienia. Należy odrzucić z jednej strony wszelką formę prozelityzmu, a z drugiej wszelką formę ograniczenia wolności religijnej¹⁹³.

Ignace Pierre XVI Batanian, ormiański patriarcha Cylicji, skoncentrował się na kwestii małżeństw mieszanych, podkreślając, że zgodnie z mentalnością wschodnią trudno sobie wyobrazić, żeby małżeństwo mogło zostać zawarte poza Kościołem mężczyzny. Obecne prawo stwierdza, że małżeństwo zawarte przed duchownym niekatolickim jest nieważne. Co prawda, przyznano patriarchom władzę dyspensowania od formy zawierania związku, dając władzę *sanatio in radice*. Środki te są jednak nieskuteczne. Dyspensa w praktyce oznacza: „Możesz iść do kapłana niekatolickiego w celu zawarcia małżeństwa”. O taką dyspensę prosi się rzadko. Tysiące małżeństw zostało

¹⁹² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 11–12.

¹⁹³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 13–14.

zawartych nieważnie, co zwykle odbywało się ze szkodą dla kobiet, które zazwyczaj nie mogą nic zrobić wbrew opinii mężczyzny. Zdarza się, że katoliczka nie prosi o dyspensę, aby mogła domagać się uwolnienia od małżeństwa, gdyby okazało się ono zbyt uciążliwe. Dlatego kanoniczna forma powinna być potrzebna tylko do godziwości, a nie do ważności małżeństwa. To pozwoli wielu kobietom pojednać się z Kościołem, wychować dzieci po katolicku, a czasem nawrócić mężów na wiarę katolicką.

Patriarcha Cylicji postulował także, aby Sobór nie tylko wychwalał obrządki wschodnie słowami, ale także faktycznie podjął wszelkie środki, które wykażą, że wejście do Kościoła katolickiego nie może w żaden sposób oznaczać odejścia od własnego obrządku. Niektórym ojcom wydawało się, że jest to sprzeczne z wolnością religijną. Jednakże w tym przypadku nie cierpi ona w żaden sposób. Chodzi przecież o przypadek syna rodziny, który mieszkał poza swoim rodzinnym miastem i poza własną rodziną. Po powrocie do rodzinnego miasta prawo natury (*lex naturae*) nakazuje mu powrócić do swojej rodziny, a nie do jakiejkolwiek innej rodziny w mieście. Jeśli ma poważny powód, by zachować się inaczej, może zwrócić się do innej rodziny. Ta sprawa nie powinna jednak zostać pozostawiona arbitralnemu wyborowi jednostki, ale sam Kościół, który pragnie, aby obrządki wschodnie były zachowywane, musi zachować dla siebie osąd w tej kwestii¹⁹⁴.

Josyf Slipyj, ukraiński arcybiskup Lwowa, występując w imieniu konferencji episkopatu Ukrainy i wielu ojców wschodnich, wyraził poparcie dla schematu, choć jak zaznaczył, został on zredukowany. Zwrócił uwagę, że zarówno na przestrzeni wieków, jak i współcześnie pojawia się narzekanie, że Kościoły wschodnie tracą wiernych i nie tylko nie rozwijają się pod względem liczby wiernych, ale wręcz cofają się (*non progresum sed etiam regresum facere*). Niektórzy kapłani byli odłączani od Kościoła katolickiego siłą wyższą (*vi maiore*), a Kościoły

¹⁹⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 15–18.

wschodnie utraciły wielu swoich wyznawców z powodu braku roztropności niektórych katolików z Zachodu, próbujących nawracać katolików wschodnich i dysydentów na obrządek łaciński. Wyrządzili takim postępowaniem najgorszą przysługę powszechności Kościoła. „Nie jest tajemnicą – mówił dalej arcybiskup Lwowa – że nawet ta niewielka grupa ludzi Wschodu, którzy żyją dziś poza obrządkiem łacińskim, zwiększa zasięg katolicyzmu, czy to poprzez swoją tradycję, która jest pod każdym względem bardzo bogata, czy poprzez swoją teologię, czy też poprzez swój katolicki obrządek i dyscyplinę. Przypomnijcie sobie naukę chrześcijan Wschodu na temat Trójcy Świętej, chrystologii, mariologii, Jana Damasceńskiego, Bessariona, (...) Wyobraźmy sobie, że wszystkie Kościoły Wschodnie zniknęły w Kościele Katolickim, a całe życie chrześcijańskie, naukowe i praktyczne, zostało skondensowane i zawężone do drogi łacińskiej. Taki stan rzeczy pannał już w czasach luteranśkich. Z tego powodu późniejsi teologowie łacini starali się przełamać to zawężenie katolicyzmu i przywrócić jej dawną szerokość. Ponadto wszyscy ci, którzy z przyczyn politycznych, za pomocą środków materialnych i ciągłej propagandy, z którą katolicy wschodni nie mogą konkurować, przyciągają do obrządku łacińskiego katolików wschodnich i dysydentów, z pewnością nie tylko niszczą Kościoły Wschodnie, ale także wyrządzają wielką szkodę Kościołowi katolickiemu jako takiemu. Dla czyjego dobra, pytam? (Kościoły wschodnie w 1939 r. liczyły zaledwie 10 mln wiernych, podczas gdy liczba wiernych obrządku łacińskiego przekroczyła 500 mln wiernych)”¹⁹⁵. Przyczyną tego spadku jest także to, że niektórym kapłanom łacińskim łatwiej przychodzi wcielanie swego zapału w życie poprzez nawracanie wiernych katolików wschodnich na obrządek łaciński, niż pozyskiwanie wiernych z Zachodu (nieprawosławnych). „Niedawno – mówi dalej Slipyj – pewien Etiopczyk ze łzami w oczach błagał Ojca Świętego Pawła VI w Ziemi Świętej, aby nie dopuścił do

¹⁹⁵ *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 20.

zniszczenia obrządku etiopskiego przez obrządek łaciński”¹⁹⁶. Sobór powinien zatem potwierdzić to, co zostało zakazane przez wielu papieży. Te zgubne działania odstraszą wschodnich niekatolików, którzy uważają, że jedność z Kościołem katolickim może doprowadzić do zniszczenia ich Kościołów, ich wiernych, ich obrządków, a często także ich narodów. Nie tylko prawosławni, ale i ateści powtarzają, że jedność jest mostem i drogą do latynizacji. Niech nikt nie twierdzi, że wiara katolicka jest bezpieczniejsza w obrządku łacińskim, ponieważ historia świadczy, że nawet w obrządku łacińskim zdarzały się odstęstwa i schizmy. Żaden obrządek nie odbiera wolności woli, a w każdym obrządku każdy może być zbawiony. Wystąpienie Slipyja zostało nagrodzone oklaskami¹⁹⁷.

Isaac Ghattas wyraził radość z powodu tego, co zostało napisane w odniesieniu do *communicatio in sacris*, a także z powodu zmian dokonanych w schemacie w odniesieniu do małżeństw mieszanych. Postawił następnie szereg pytań: Czy konieczny jest specjalny schemat dla Kościołów wschodnich? Czy nie należy się obawiać, że Kościoły wschodnie staną się swego rodzaju dodatkiem do Kościoła katolickiego, który zresztą wydaje się utożsamiać z Kościołem łacińskim? Czym jest ten Kościół katolicki, który różni się od Kościołów wschodnich? Czy każdy Kościół lokalny nie jest Kościołem partykularnym? Ale w tych stwierdzeniach nie ma nic na temat Kościoła lokalnego. Czy Kościoły wschodnie są jedynie personalne? Czy nie mają sławnych stolic, które są pochodzenia apostołskiego? „Pomijając pewne kwestie, odnoszące się raczej do prawa kanonicznego – mówił dalej Ghattas – niemal wszystko w tym schemacie znajduje się już w innych schematach”. To, co mówi się o *communicatio in sacris* lub o kontaktach z tak zwanymi braćmi odłączonymi, należy do schematu *O ekumenizmie*. To samo

¹⁹⁶ *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 20.

¹⁹⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 19–21.

należy powiedzieć o duchowym dziedzictwie Kościołów wschodnich. „Bo my wszyscy, niezależnie od tego, czy jesteśmy w jedności ze Stolicą Rzymską, czy nie, jesteśmy dziedzicami tego samego dziedzictwa, dziećmi tych, którzy zrodzili nas w wierze: Marka, Atanazego, Cyryla, Antoniego, Pachomiusza i tylu niezliczonych męczenników. Jednakże te zbyt ostrożne twierdzenia ani nie ujawniają naszej jedności w tej samej wspólnotie katolickiej, ani też nie dowodzą braterstwa, poprzez które jesteśmy zjednoczeni z Kościołami ortodoksyjnymi”¹⁹⁸. A co z zaszczytami i przywilejami? Pełnym szacunku słowom winna towarzyszyć solidna doktryna. Przykładem może być czcigodna instytucja patriarchatu, która jest fundamentalna dla Kościołów wschodnich i wspólna z innymi Kościołami. „Już od drugiej sesji tego Soboru Ojciec Święty, czując, że miejsca, na których siedzieli, były krzywdą – zresztą niezamierzoną – chciał, aby siedzieli po stronie kardynałów. Właściwe działania, za które jesteśmy bardzo wdzięczni. Jednakże zaszczyt ten byłby daremny, gdyby nie szły za nim praktyczne konsekwencje. Trzeba mówić o prawach i obowiązkach patriarchów, a nie o zaszczytach, choć się im należą. Dlaczego nie omawia się kwestii jurysdykcji terytorialnej patriarchatów, przynajmniej tych, co do których nie ma większych trudności? Czy Kościoły Wschodnie nie mają własnego terytorium? Dlaczego nie wspomina się o apostolskim pochodzeniu niektórych naszych patriarchatów? (...) Czy nie powinno być czymś wyczekiwany, żebyśmy po powrocie do naszych wschodnich ojczyzn, mogli ogłosić naszym wiernym: wasi patriarchowie są członkami Senatu Kościoła; mają prawo wyboru Pierwszego Patriarchy, Najwyższego Kapłana; są oni prawdziwymi Pontyfikami, budującymi pomost między Stolicą Rzymską a innymi Kościołami?”¹⁹⁹. Ghattas opowiedział się za pozostaniem przy własnym obrządku w przypadku konwersji na

¹⁹⁸ *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 22.

¹⁹⁹ *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 23.

katolicyzm, z wyjątkiem szczególnych przypadków, kiedy należy odwołać się do Stolicy Apostolskiej²⁰⁰.

Charles-Marie-Joseph-Henri de Provenchères pozytywnie ocenił schemat (*placet*), przyznając jednocześnie, że istnieje konieczność zharmonizowania go z innymi dokumentami (o ekumenizmie, o biskupach). Zwrócił uwagę na praktyczny i duszpasterski cel dekretu, który proponuje rozwiązanie problemów Kościołów wschodnich sposobami zgodnymi ze starożytnymi tradycjami, jakkolwiek dostosowanymi do współczesnych potrzeb. Skoncentrował się na następujących kwestiach: a) schemat wzywa wszystkich do pomnażania tego dziedzictwa Kościołów wschodnich, które stanowi część dziedzictwa całego Kościoła (choć niektórzy łacinnicy utożsamili Kościół katolicki z łaciną, to jednak Kościół łaciński korzysta z tradycji wschodnich: w liturgii – obchody Wielkanocy na Wschodzie przyczyniły się do przywrócenia Wigilii Paschalnej, a ponadto koncelebra i języki ojczyste zawsze były w użyciu w obrządkach wschodnich; w życiu duchowym i teologii – ojcowie syryjscy i greccy są nam bliscy dzięki Kościołom tradycji syryjskiej i greckiej; w instytucjach kościelnych – ojcowie tego Soboru z Kościołów wschodnich pomogli ostatnio łacinnikom odkryć i lepiej zrozumieć mistyczny i sakramentalny sens kolegalności); b) schemat ilustruje szczególne powołanie Kościołów pozostających w komunii ze Stolicą Apostolską do promowania jedności z Kościołami ortodoksyjnymi, poprzez przepisy dotyczące małżeństw mieszanych i *communicatio in sacris*; c) w sprawach bardziej naglących i dotyczących różnych Kościołów schemat proponuje stosowne przepisy (kwestie *communicatio in sacris* dla dobra wiernych, małżeństw mieszanych, bierzmowania, obrony obrządków), które powinny zostać zatwierdzone, aby bronić i zachować integralność wspólnot i obrządków wschodnich; d) dekret przywrócił Kościołom wschodnim prawa w życiu Kościoła katolickiego, który jest wspólnotą

²⁰⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 21–23.

Kościółów (*communio Ecclesiarum*) równych sobie, choć różniących się pod względem obrządków i tradycji.

Projekt, który początkowo był niewystarczający (*in prima redactione insufficiens*) – kontynuował mówca – poprawiony przez komisję, przywraca instytucję patriarchatu, która jest fundamentem tych Kościołów. Poświadczą, że cieszą się one tymi samymi prawami i mają te same obowiązki co Kościół łaciński, jeśli chodzi o głoszenie Ewangelii po całym świecie. Dziedzictwo Kościołów wschodnich powinno być chronione nie w sposób defensywny, lecz pozytywny, przynosząc owoce świadczące o żywotności Kościoła²⁰¹.

Elias Zoghby poczynił trzy uwagi do schematu: teologiczną, historyczną i praktyczną. Odnosząc się do kwestii teologicznej, zwrócił uwagę, że pojęcie Kościoła katolickiego, po tylu pracach na temat natury Kościoła, jest wciąż bardzo nieodpowiednie (*adhuc valde inadaequatum*). Kościół powszechny składa się bowiem ze wszystkich Kościołów partykularnych, zgromadzonych i zjednoczonych przez Ducha Świętego, które w dawnych czasach były zjednoczone wokół wielkich stolic, z których główna i skuteczna (*efficax*), za zgodą wszystkich, ze względu na apostolską sukcesję na Stolicy Piotrowej, znajdowała się w Rzymie. Tego powszechnego Kościoła nie należy mylić z „powszechnością” Kościoła zachodniego i łacińskiego, która zaczęła istnieć jako nowy artefakt (*artefactum novum*) w późniejszych wiekach. Pewne części Kościołów wschodnich z biegiem czasu zjednoczyły się z Kościołem rzymskim. Ale one mają charakter dołączonych do struktury zachodniej. Mamy więc do czynienia z różnymi językami i koncepcjami. W istocie cały schemat o Kościołach wschodnich zorganizowany jest według tej drugiej koncepcji, jak gdyby Kościoły wschodnie były częściami (*partes*) Kościoła katolickiego lub dodatkami (*appendices*) do powszechnego Kościoła łacińskiego. Trzeba odbudować ten schemat, aby wyeliminować z niego fałszywą wizję.

²⁰¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 29–31.

Odnosząc się do prymatu biskupa Rzymu i prezentując historyczną perspektywę tego zagadnienia, Zoghby odwołał się do schizmy focjańskiej, *Filioque* i podkreślił, że zawsze istniała wspólna wiara Wschodu i Zachodu, więc udawało się zażegnać spory. Dopiero Sobór Watykański I doprowadził do dogmatycznego zdefiniowania prymatu biskupa Rzymu, a także ustalenia teologicznej struktury Kościoła. Byli tam obecni przede wszystkim ojcowie łacińscy, a głos Kościołów wschodnich został w niewielkim stopniu usłyszany. Przyjęta na tym soborze definicja miała ogromne znaczenie, gdyż w większym stopniu dotyczyła struktury Kościoła wschodniego niż zachodniego.

Zoghby opowiedział się za powrotem do stosowania tej formy *communicatio in sacris*, która była w użyciu do początków XIX wieku. Postulował, aby nie stosować prozelityzmu i aby konwertyci na katolicyzm pozostali przy swoim obrządku, nie wykluczając możliwości odwołania się do Stolicy Rzymskiej.

Na koniec postulował, aby ojcowie soborowi byli nie tylko mądrzy, ale dobrzy i tolerancyjni. Wyraził radość, że żyje w czasach wolności religijnej. „Żyjemy – dzięki Bogu! – w czasach, gdy otwierają się serca, gdy panuje wolność – nawet wolność religijna. Ojcowie mają prawo – w tym samym Kościele, podczas tego samego Soboru – myśleć i mówić inaczej niż pozostali. Taka wolność nie mogła istnieć w przeszłości. (...) Nie było żadnej komisji mieszanej, żadnej komisji koordynacyjnej. Gdyby teraz obowiązywały metody dawnych czasów, gdyby jakiś kardynał Humbert przewodniczył Soborowi, jak wielu z nas, autentycznych, najbardziej autentycznych katolików, wyszłoby już z Soboru z bullą ekskomunikującą, nawet gdyby tysiąc lub dwa tysiące lat później wszyscy mówili, że nasze opinie nie były sprzeczne”²⁰².

Michael Doumith krytycznie ocenił schemat, ponieważ nie korzysta z tego, co wcześniej zauważono, uprzedzenia nie zostały wyeliminowane, powtarza rzeczy bezużyteczne, nie zawsze rozwiązuje proble-

²⁰² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 32–34.

my w lepszy sposób, unika spraw poważnych. Niektóre kwestie należą bardziej do kwestii kodeksu prawnego aniżeli do dekretu Soboru.

Jak zaznaczył maronicki biskup, powszechnie wiadomo, że Kościoły wschodnie są Kościołami partykularnymi. Nie trzeba tego powtarzać. W schemacie powtarza się sporo rzeczy omówionych już gdzie indziej i to bardziej szczegółowo, np. w dokumentach *O Kościele*, *O pasterskich zadaniach biskupów*. Gdy mowa o ustanowieniu hierarchii poza terytorium Wschodu, brak informacji o tym, przez kogo i kiedy powinna ona zostać ustanowiona. Pewne rzeczy są dziwne, a nawet niedorzeczne: w kwestii zachowania obrządku przez niekatolików faworyzuje się prawnie obrządek ojców, podczas gdy w dokumencie *O wolności religijnej* neguje się tę prawdę; w kwestii małżeństw mieszanych forma kanoniczna ma być wymagana jedynie do godziwości, podczas gdy wśród katolików jest ona wymagana do ważności. Schemat unika poważnej kwestii, jaką jest problem wielu jurysdykcji na tym samym terytorium lub wielu zasiadających na tej samej stolicy biskupiej. Obecny stan rzeczy sprzeciwia się komunii katolickiej, prawdziwej tradycji i prawdziwemu dobru Kościoła. W korygowaniu błędów więcej trudności występuje po stronie duchownych, aniżeli ze strony świeckich. Pomijając tę kwestię, Sobór wydaje się na zawsze tracić okazję do przeprowadzenia koniecznych reform. Należy uznać przynajmniej zasadę, że na danej stolicy jest tylko jeden zasiadający. Jeśli nie można jej natychmiast wprowadzić w życie, niech zostanie zasada, która w przyszłości pozwoli rozwiązać kwestie, które są obecnie nierozwiązywalne²⁰³.

Vasile Cristea na wstępie zwrócił uwagę, że większość z ponad 11 milionów katolików należących do Kościołów wschodnich cierpiała prześladowania i nękania z powodu wiary katolickiej. Prawie 6 milionów należy do obrządku bizantyjskiego, który w Rumunii i Ukrainie, po zakończeniu drugiej wojny światowej, został niesprawie-

²⁰³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 36–38.

dliwie stłumiony i zgodnie z dekretemi państwowymi nie ma prawa istnieć. W Rumunii nie ma już żadnego biskupa rzymskokatolickiego, który mógłby swobodnie kierować diecezją. Sześciu biskupów, chcących zachować jedność ze Stolicą Apostolską, zostało wtrąconych do więzienia. Pięciu z nich tam zmarło. Tysiące kapłanów i świeckich zostało przeniesionych w inne rejony, zmuszonych do pracy lub wtrąconych do więzień. Dali świadectwo wiary. Cristea postulował, aby w schemacie wyraźnie stwierdzić zachowanie dyscypliny kościelnej obrządku bizantyjskiego, uznać wkład katolików obrządku wschodniego w promowanie jedności. Te katolickie wspólnoty są znakiem i przypomnieniem stanu Kościoła sprzed schizmy. Postulował, aby Sobór zaapelował do ONZ o upomnienie się o 6 milionów katolików obrządku bizantyjskiego, którzy są pozbawieni wolności wyznawania wiary katolickiej, nie tylko dlatego, że są katolikami, ale przede wszystkim dlatego, że są katolikami obrządku wschodniego. Cristea proponował ustanowienie przez Sobór dnia, który będzie corocznie obchodzony jako Dzień Kościoła Cierpiącego (*Dies Ecclesiae patientis*). W ten sposób Kościół dałby światu konkretny dowód, jak bardzo leży mu na sercu los wiernych, którzy cierpią prześladowania za wiarę²⁰⁴.

Josef Stangl w zasadzie pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Za słuszne uznał zredagowanie specjalnego schematu o Kościołach wschodnich. Krytycznie natomiast ocenił skrócenie go i sprowadzenie do poziomu prostych twierdzeń. „Z poprzednich schematów, wypracowanych przez komisję przygotowawczą, pozostał tylko szkielet i kości, zamiast pięknego, organicznego i dobrze uformowanego ciała”. Stangl proponował powrót do wcześniejszej wersji. „Niech schemat nie będzie tylko kompilacją pewnych kanonów, lecz godnym i pięknym wyrazem naszej miłości, szacunku i braterstwa”. Postulował zmianę tytułu na: O katolickich Kościołach wschodnich, ponieważ niewiele mówi się o Kościołach oddzielonych. Krytycznie odniósł się

²⁰⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 39–41.

do sposobu zaprezentowania w schemacie *communicatio in sacris*, ponieważ wskazuje on na strach przed wyjątkami, niebezpieczeństwami, nadużyciami, a nawet grzechami, a wręcz dominuje duch czysto kano-niczny, zamiast perspektywy łaski, wielkoduszności, słodczy miłości Najwyższego Pasterza, Jezusa Chrystusa. Zamiast wyliczać sakramen-ty, lepiej według Stangla byłoby mówić o sakramentach w ogólności, wyłączając jedynie sakrament święceń. „Czcigodni Bracia – mówił Stangl, postulując dalszą intensywną pracę nad schematem – ludzie w przyszłych wiekach nie będą pytać, czy pracowaliśmy przez trzy czy cztery sesje, ale będą nas osądzać według tego, jakie były nasze dekrety, lepsze czy gorsze”²⁰⁵.

W kolejnym dniu debaty, 19 października 1964 roku, jako pierw-szy zabrał głos kard. Giacomo Lercaro. Jak zaznaczył, przemawia jako ojciec Zachodu, który nie ma pod swoją jurysdykcją katolików wschodnich, ale problemy Kościołów wschodnich uważa za problemy jednego Kościoła. Z uznaniem odniósł się do uwag kard. Königa. Po-zytywnie odniósł się do norm na temat małżeństwa i *communicatio in sacris*, jakkolwiek według niego zostały one osadzone w kontekście, który różni się od tego w dekreście *O ekumenizmie*, więc należy je zhar-monizować z innymi dokumentami. Części schematu, według Lerca-ro, różnią się między sobą zarówno treścią, jak i formą: pierwsze sześć paragrafów zawiera, oprócz wstępu, deklaracje szacunku i poszanowa-nia dla dziedzictwa i autonomii Kościołów wschodnich (te oświad-czenia znajdują się już w konstytucji *O Kościele* i w dekreście *O eku-menizmie*); pozostałe paragrafy odnoszą się w większości do pewnych szczegółowych dyspozycji, które nie należą do Uniwersalnego Prawo-dawcy (*Universalis Legislatoris*), lecz do zwykłej funkcji stanowienia prawa, jaką mają Kościoły wschodnie. Sobór nie powinien wydawać dekretów w tej sprawie, ale pozostawić to w gestii każdego Kościoła, o ile nie ma zastrzeżeń albo kwestii zarezerwowanych dla Władzy Po-

²⁰⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes gene-
rales CIII–CXI*, s. 42–43.

wszechnej (*Universalis Potestatis*). Warto pamiętać – podkreślił Lercaro – że dekret *O ekumenizmie* otwarcie i stanowczo potwierdził zakres wolnej władzy, jaką posiadają Kościoły wschodnie w materii stanowienia prawa. Normy odnoszące się do patriarchów – kontynuował Lercaro – są takie, że nie są w pełni akceptowane przez nikogo, ani we wspólnotach zjednoczonych z Rzymem, ani we wspólnotach odłączonych od Rzymu. Traktowanie o wielkich historycznych patriarchatach nie może być tym samym co ustanawianie norm prawa stanowionego, jakby chodziło o jakiś zmienny (*fungibili*) urząd kościelny. Należy albo powrócić do zasad i racji, które zostały przyjęte przez Sobór Nicejski i Konstantynopolitański, które Kościół rzymski ze swej strony pragnął potwierdzić w kanonie Soboru Florenckiego, albo nie podejmować tej kwestii w tym momencie. Kwestie małżeństw i *communicatio in sacris* powinny zostać ustalone w porozumieniu z innymi Kościołami. Te kwestie powinny zostać przedstawione nie w formie soborowego dekretu, ale oświadczenia woli (*actum voluntatis*).

W podsumowaniu Lercaro postulował, aby pozostawić w schemacie tylko te kwestie, które dotyczą spraw praktycznych i pozwalają na natychmiastową zmianę obecnych norm. Niech raczej powstanie Dyrektorium przygotowane przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan²⁰⁶.

Joseph Elias Tawil postulował, aby zharmonizować schemat z dekretem *O ekumenizmie*. Skupił się na trzech kwestiach. Po pierwsze, za dziwne uznał, że w schemacie Kościoły wschodnie można było określić mianem Kościołów partykularnych, podczas gdy Kościołowi łacińskiemu nigdy nie przyznano tego miana, a przecież jest on rzeczywiście Kościołem partykularnym. I analogicznie, o patriarchatach mówi się jakby były instytucjami właściwymi dla Wschodu, zapominając, że Kościół zachodni, który przez 1000 lat żył tą instytucją wspólnie ze Wschodem, nadal nią żyje. Po drugie, zaskakuje fakt, że mowa jest o patriarchatach Wschodu, a przemilcza się nazwy stolic.

²⁰⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 64–67.

Są one dobrze znane: Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Jak interpretować dodanie stolicy łacińskiej w Jerozolimie? Tytuł ten pojawił się później, po wojnach i na skutek niesprawiedliwego wywłaszczenia prawowitych patriarchów, następnie zniesiony i znów przywrócony. Latynizacja patriarchatu wschodniego staje się w ten sposób niejako instytucją. Nie powinno się już dłużej tolerować latynizacji chrześcijańskiego Wschodu pod żadną postacią ani z żadnego powodu. Po trzecie, chociaż schemat wymaga od konwertytów na katolicyzm, aby pozostali przy własnym obrządku, to jednak latynizatorzy (*latinizantes*), pod pretekstem wolności, próbują nakłonić ich do przejścia na obrządek łaciński. W podsumowaniu Tawil stwierdził: „Nadeszła godzina ekumenizmu. Nareszcie nadeszła godzina prawdziwej kolegiałności, zachowanej na Wschodzie, a teraz odzyskanej przez wszystkich”. Jeśli schemat *O Kościołach wschodnich* ma w czymś pomóc – mówił Tawil – wystarczy, że dla dobra Kościoła powszechnego w Kościołach wschodnich zostanie uznany zarząd synodalny pod władzą własnych patriarchów według sprawiedliwych norm wspólnej tradycji w Kościele²⁰⁷.

Alexandros Scandar podkreślił, że w schemacie niektóre kwestie zostały powiedziane bardzo dobrze, ale w niektórych są braki. Brakuje reguł, które skutecznie wsparłyby Kościoły wschodnie w osiągnięciu celu, jakim jest jedność z braćmi odłączonymi. Scandar wysoko ocenił (*optima*) sformułowania podkreślające konieczność zachowania duchowego dziedzictwa Kościołów wschodnich, a w tym dziedzictwie najważniejsze miejsce zajmują obrzędy liturgiczne i dyscyplina prawna. Zaproponował, aby położyć większy nacisk na studiowanie kwestii wschodnich w seminariach. Programy studiów, życie i pobożność studentów powinny w coraz większym stopniu czerpać ze skarbców źródeł, zwłaszcza wschodnich. Scandar postulował zmianę niektórych sformułowań oraz powrót do starożytnej zasady, według której mał-

²⁰⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 67–69.

zeństwa zawarte przed duchownym niekatolickim są ważne, chociaż niegodziwe. W kwestii *communicatio in sacris* podkreślił konieczność zbadania, czy dana osoba w ogóle jest ochrzczona. Krytycznie ocenił możliwość przystępowania do sakramentów w przypadku niekatolików „działających w dobrej wierze”. Ta kwestia może być rozumiana na różne sposoby. To sprzyja indyferentyzmowi. *Communicatio in sacris* bez przekonania nie może być drogą do jedności, ale do indyferentyzmu. Byłoby skandalem dla katolików, gdyby widzieli, że razem z nimi do sakramentów są dopuszczani również niekatolicy. Trzeba odmawiać sakramentów niekatolikom poza wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci (*articulo mortis*). W ekumenizmie – stwierdził Scandar – jest więcej utopii niż rzeczywistości (*utopiam existere plus quam realitatem*)²⁰⁸.

Bawarski benedyktyn i bizantynista, opat Johannes Maria Hoeck, podkreślił, że bez przywrócenia patriarchalnej struktury Kościoła, która jest podstawą całej tak zwanej kwestii wschodniej, nic się w tej sprawie nie dokona. Obecne prawa patriarchatów zjednoczonych z Kościołem rzymskim są jedynie cieniem (*umbra*) tych, które kiedyś posiadały. Dlatego nierzadko te Kościoły spotykały się z pogardą i traktowane były jako zdrajcy ojcowskich cnót. Kiedyś być może te bardzo małe Kościoły nie były gotowe do pierwotnej autonomii. Ale współcześnie – podkreślił Hoeck – sytuacja jest inna. Status tych zjednoczonych Kościołów w Kościele katolickim stanowi przykład i model dla wielkich Kościołów wschodnich, które są wciąż oddzielone. Te Kościoły pytają, jaki będzie ich status i miejsce w Kościele, jeśli nadejdzie chwila zjednoczenia. Kto ośmieliłby się uznać – pytał Hoeck – że powinny one podlegać Kurii Rzymskiej, a zwłaszcza Kongregacji Wschodniej (*Congregationi Orientali*), a ich patriarchowie stać niżej niż kolegium kardynalskie? Kto by pomyślał, że można im odmówić autonomii, jaką cieszyli się przez tysiąc lat jedności

²⁰⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 69–71.

z Kościołem rzymskim? Prymat następcy Piotra musi zostać uznany, jak był uznawany w czasie jedności. Jednak jego sprawowanie (*exercitium huius Primatus*) jest czymś zupełnie innym. Z dokumentów historycznych jasno wynika, że podczas tysiąca lat jedności Kościoły wschodnie swobodnie wybierały patriarchów i biskupów, a także ustanawiały lub zmieniały diecezje; że całą liturgię i prawo kanoniczne ustanawiały własną władzą; że były w pełni niezależne w dyscyplinie duchowieństwa i ludu; że posiadały władzę nie absolutną, ale jednak kanoniczną i dyscyplinarną. Nie było wątpliwości co do prawa papieża do interwencji, ale takie interwencje były bardzo rzadkie, zaledwie dwanaście razy w całym tysiącleciu. A ile było ich później? Ile jest dzisiaj? Warto sięgnąć do Archiwów Watykańskich i dokumentów Kongregacji Wschodniej. „Jeśli Kościół katolicki mógł istnieć przez tysiąc lat i wypełniać swoją misję i dobrze ją wypełniać bez takiego sprawowania prymatu (*sine tali exercitio Primatus*), to dlaczego nie mógłby tego robić i dziś?”. Różnorodność w miłości jest lepsza niż wymuszona jedność – kontynuował Hoeck – postulując zaproszenie Kościołów do jedności na tych samych warunkach, na jakich pozostawały zjednoczone przed rozłączeniem. Nie chodzi o udzielanie łask czy przywilejów, ale o samą podstawową strukturę całego Kościoła. Niewiele zrobiono w tej kwestii. Hoeck sugerował powołanie nowej komisji, która rozważyłaby ustanowienie nowych patriarchatów czy to dla Kościoła ukraińskiego, który jest dziś o wiele liczniejszy od Kościołów wschodnich, czy to dla Kościoła łacińskiego (nie tytularnych), skoro jest on proporcjonalnie zbyt duży (*nimis magna*) i istnieje niebezpieczeństwo przytłoczenia i stłamszenia innych Kościołów partykularnych. W ten sposób łatwiej będzie zwalczać przesadną centralizację²⁰⁹. De Lubac zasugerował, że ta interwencja i propozycja zawiązania nowej komisji łączyła się z protestem przeciwko istniejącej Komisji ds. Kościołów Wschodnich, a szczególnie jej przewodniczą-

²⁰⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 72–75.

cemu, kard. Cicognanemu. Benedyktyn skarżył się wcześniej w liście do Pawła VI, że Cicognani zastrzegł dla siebie rozwiązywanie pewnych problemów, nawet bez konsultacji z komisją. Prawdopodobnie Hoeck został w tej sprawie przyjęty przez papieża²¹⁰.

Raphaël Bayan uznał za właściwe pozostanie przy własnym obywatelstwie w przypadku konwersji. Postulował oddzielenie godności i czci należnych patriarsze od jurysdykcji i władzy Synodu Patriarszego. Przestrzegał przed wynoszeniem władzy patriarchalnej ze szkodą dla władzy biskupiej. Trzeba pamiętać, że episkopat jest instytucją boską, podczas gdy patriarchat ludzką. Patriarchat nie pochodzi od apostołów ani ich następców, ale pojawił się z racji okoliczności politycznych i społecznych. Czy nie jest zaskakujące, że ci sami, którzy zdają się głosić nieograniczoną władzę patriarchalną, dążą do ograniczenia jurysdykcji papieskiej z towarzyszącą mu współodpowiedzialnością episkopatu? Obecna forma rządów w Kościele – mówił Bayan – nie jest doskonała. Nie da się temu zaprzeczyć. Wszystko, co ludzkie, jest niedoskonałe. Z biegiem czasu zdarzały się godne ubolewania nadużycia. Aby ich unikać, nie wolno jednak przywracać anachronicznych form i, jak pokazuje historia, torować drogi znacznie większym nadużyciom. Bayan opowiedział się za uznaniem małżeństw mieszanych zawartych przed duchownym niekatolickim za ważne, ale niegodziwe, chyba że dostęp do duchownego katolickiego był fizycznie lub moralnie niemożliwy²¹¹.

Vittorio Maria Costantini pozytywnie ocenił schemat (*placet*). Postulował szereg drobnych korekt. Proponował uzupełnienie kwestii o dziedzictwie Kościołów wschodnich o zdanie: „Ten sam Święty Sobór gorąco zaleca Kościołom wschodnim, aby popierały studia nad tym dziedzictwem, pisały księgi i starały się je rozpowszechniać wszelkimi odpowiednimi środkami przekazu społecznego, korzysta-

²¹⁰ Por. H. de Lubac, *Vatican Council notebooks*, vol. II, s. 202.

²¹¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 76–78.

jąc w razie potrzeby z pomocy i współpracy pisarzy łacińskich, aby bogactwa te nie pozostawały zamknięte, lecz radowały całe państwo Boże, a mianowicie Kościół powszechny”²¹². Sugerował także wprowadzenie, nawet tymczasowo, powszechnego kalendarza, tak aby obchodzić święto Paschy wspólnie z większością świata. Hierarchie i wierni Kościołów obrządku wschodniego – mówił Costantini – powinni zostać ożywieni, aby w miarę możliwości na nowo podjęli starożytnego i chwalebного ducha misyjnego. Podobnie jak w minionych wiekach własną pracą zdobyli wiele regionów dla Chrystusa, tak i dzisiaj niech zakładają instytucje misyjne. Ponieważ setki tysięcy ludzi wciąż czekają na światło Chrystusa. W ten sposób zyskają wzrost liczby wierzących. Choć Kościoły obrządku wschodniego domagają się dla siebie starożytnych i świętych praw, powinny raczej skupić się na zacieśnianiu jedności z Papieżem Rzymskim, będącym centrum jedności, niż na domaganiu się niezależności w wielu kwestiach. Im większa jedność, tym owocniejsza będzie działalność apostołska i postęp Kościołów. W odpowiednim miejscu tego dekretu – postulował Costantini – należy zaproponować utworzenie instytutu, w którym teologowie obrządku łacińskiego, wspólnie z teologami obrządków wschodnich, pracowaliby nad upowszechnianiem teologii wschodniej w całym Kościele, aby nie pozostała ona znana tylko na uniwersytetach teologicznych. Należy mieć nadzieję, że ten instytut czy też uniwersytet teologiczny zostanie erygowany w Jerozolimie na pamiątkę ekumenicznego spotkania Pawła VI z patriarchą Atenagorasem oraz jako żywy i widoczny pomnik pielgrzymki papieża do Palestyny. Jak Zbawiciel Jezus Chrystus umarł w Jerozolimie dla zbawienia wszystkich, tak też ten instytut jerozolimski niech stanie się międzynarodowo-

²¹² „Eadem Sancta Synodus valde commendat Ecclesiis orientalibus ut de eodem patrimonio studia foveant, libros conscribant, omnibus aptis communicationis socialis mediis divulgare satagant, auxilio et cooperatione etiam scriptorum latinorum si opus sit adhibitis, ut divitiae serae clausae ne maneant, sed totam laetificent civitatem Dei, universalem scil. Ecclesiam”. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 79.

wym i powszechnym centrum jedności i pokoju dla wszystkich katolików bez względu na obrządek i narodowość²¹³.

Antonio Gregorio Vuccino zaproponował gruntowną rewizję schematu, który zawiera pochwały, napomnienia, powtórzenia, rzeczy zbędne, a czasem wręcz brak wiedzy historycznej. Krytycznie ocenił niedostateczne potwierdzenie równości obrządków, sformułowania, które mogą sugerować utożsamienie Kościoła katolickiego z Kościołem łacińskim. Zamiast proponować, aby zakony i zgromadzenia obrządku łacińskiego zakładały domy, a nawet prowincje obrządku wschodniego, lepiej byłoby, gdyby duchowni obrządku łacińskiego udzielali odpowiedniej pomocy Kościołom wschodnim. Taki sposób postępowania budzi bowiem podejrzenia i nieufność w Kościele prawosławnym. Vuccino proponował zmianę języka mówienia o niekatolikach. Zamiast określania ich mianem braci odłączonych lub oddzielonych należy mówić o „braciach prawosławnych”. Podkreślił znaczenie Kościołów wschodnich dla ruchu ekumenicznego, które określił mianem dobrodziejstwa. Pozwala bowiem odkryć, że jedność ze Stolicą Apostolską nie pociąga za sobą, jak często uważa wielu prawosławnych, wchłonięcia (*absorptionem*) Kościoła wschodniego przez Kościół obrządku łacińskiego. Skąd bierze się fakt – pytał Vuccino – że najwspanialsze świadectwo, jakie dają Kościoły wschodnie zjednoczone ze Stolicą Apostolską, nie tylko nie usuwa strachu, o którym mowa powyżej, ale wręcz przeciwnie, w niektórych regionach obecność Kościołów wschodnich staje się niekiedy skałą zgorszenia (*petra scandali*), prowadząc nawet do pogłębienia podziału istniejącego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym? W odpowiedzi wskazał na nadmierny jurydyzm jako przyczynę takiego stanu rzeczy. Jednocześnie, cytując Jana XXIII, postulował konieczność nawrócenia. Dopiero nawrócenie umysłu i serca oraz dialog spowodowały, że świadectwo Kościołów wschodnich zaczyna działać. Vuccino

²¹³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 78–80.

przywołał serdeczne i budzące nadzieję słowa Atenagorasa I (patriarchy ekumenicznego), wyrażającego radość ze spotkania z patriarchą melchickim Maksymem IV i chwälącego papieża za działania podjęte podczas pierwszej sesji Soboru, określając go mianem najwyższego patriarchy (*Maximum Patriarcham*)²¹⁴.

Melchicki biskup Néophytos Edelby wyraził na wstępie radość z dobrych słów, które padają z ust braci z Zachodu. Postawił jednak pytanie: Czego właściwie chcą ojcowie ze Wschodu? Miał w tym kontekście na myśli fakt braku jednomyślności, który wybrzmiał z wypowiedzi przedstawicieli Kościołów wschodnich. Rozbieżności uznał jednak za coś naturalnego, tym bardziej, że – jak zaznaczył – nie dotyczą one wielu kwestii. Opowiedział się za schematem, który chociaż nie jest najlepszy (*non est optimum*) i daleko mu do doskonałości (*longe abest ut sit perfectum*), to jednak jest po prostu dobry (*hic et nunc schema esse bonum, simpliciter bonum*). Jedynie wstęp i kwestia odnosząca się do patriarchów są nie do zaakceptowania i wymagają poprawek. Mimo pewnych niedociągnięć, które można jeszcze naprawić, projekt ten nie stanowi wielkiego, ale pewien postęp w życiu katolików wschodnich. Edelby zakończył swoje wystąpienie słowami: „Jeżeli Wschód nadal będzie się latynizował, to lepiej nie mówić już o jedności Kościołów ani o czci dla Kościołów wschodnich. Ludzie

²¹⁴ „Etenim, occasione peregrinationis Pauli VI in Terram Sanctam, Sua Beatitudo Patriarcha oecumenicus Athenagoras I fraternum habuit colloquium cum Sua Beatitudine Patriarcha Melkitarum, Maximo IV, qui priorem audivit sibi dicentem: «Quantum sum felix, Frater carissime, tibi occurrere». Cui Sua Beatitudo Maximos respondit: «Gratias agamus Domino qui dignos nos fecit videre Ecclesias nostras invicem colloqui». Insuper Sua Beatitudo Patriarcha Athenagoras dicebat Patri Raya, sacerdoti catholico: «Tu, Pater, qui iter facis ad Maximum Patriarcham, fratrem nostrum, faveas illi dicere quod optime laboravit in prima sessione Concilii Vaticani. Spes mea, spes Ecclesiae nostrae in manibus eius sunt. Capax enim est multum pro unione laborare Oportet ut vox Ecclesiae nostrae in Concilio audiatur». *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 83. Całość wypowiedzi Vuccino: *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 81–84.

Wschodu muszą pozostać ludźmi Wschodu. Nie ze względu na miłość własną chrześcijan Wschodu, ale dla dobra całego Kościoła”²¹⁵.

Gerald Vincent McDevitt uznał za nadmierne ograniczenie wolności ochrzczonych niekatolików, którzy pragną przystąpić do Kościoła katolickiego, konieczność zwracania się do Stolicy Apostolskiej. Zwrócenie się do Stolicy Apostolskiej przez katolików, którzy już są w Kościele i chcą przejść na obrządek inny niż ich własny, jest zrozumiałe, ponieważ ma na celu zachowanie różnych obrządków, uniknięcie trudności i niezgodności, które mogą powstać między różnymi obrządkami itd. Jednak przypadek ochrzczonych niekatolików wkraczających do Kościoła katolickiego wydaje się zupełnie innym przypadkiem. Ograniczenie wolności konwertytów wydaje się sprzeczne z duchem Soboru, z wolnością sumienia i stanowi regres w stosunku do dotychczasowego prawodawstwa. McDevitt odwołał się w tym kontekście do swoich doświadczeń z pracy w Waszyngtonie, gdzie w ciągu dziesięciu lat niemal codziennie zajmował się prośbami o zmianę obrządku. Przygotowanie i rozpatrywanie takich spraw zajmowało ponad pół roku, a nawet przeciągało się do roku. Stwierdził: „narzucenie takiej drogi tym, którzy pragną wstąpić do Kościoła katolickiego pod wpływem łaski Bożej, byłoby, moim zdaniem, nieco dziwne, żeby nie powiedzieć, że okrutne. Łaska Boża musi niejako poczekać na wynik tego odwołania!”²¹⁶.

Stephen John Kocisko pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Postulował, aby zawarte w nim sugestie nie pozostały tylko pięknym, spisany słowem, ale zostały wcielone w życie. Proponował, żeby uzupełnić tekst zarówno o zobowiązanie hierarchów, aby przyjmujący święcenia byli należycie pouczeni o obrządkach, a zwłaszcza o praktycznych normach dotyczących spraw międzyobrzędkowych

²¹⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 84–86.

²¹⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 87–89.

(*de normis practicis in materiis interritualibus*), jak i o konieczność pouczenia świeckich w ramach katechizacji o obrządkach i ich znaczeniu. Ta edukacja duchownych i świeckich powinna w przekonaniu Kocisko zaowocować trwałą miłością bliźniego i wzajemnym szacunkiem dla obrządków i rytuałów Kościoła²¹⁷.

François Ayoub zwrócił uwagę, że kwestia zmiany obrządku była dyskutowana już sto lat wcześniej. Wtedy przyjęto pewną praktykę, którą potwierdzają zarówno dekrety Stolicy Apostolskiej od 1838 roku, jak i postanowienia synodów wschodnich (syryjskich, ormiańskich itp.). Według maronickiego arcybiskupa Aleppo z praktyki dotyczącej przejścia z jednego obrządku do drugiego wynikają wyraźnie trzy rzeczy: a) czasami katolikom nakazywano zwracać się do Stolicy Apostolskiej, ale nigdy nie nakazywano tego niekatolikom; b) czasami niekatolikom zabraniano przejścia na obrządek łaciński, ale nigdy na obrządek wschodni; c) podawane jako podstawa przyjęcia obrządku łacińskiego motywy były niekiedy odrzucane, ale motyw sumienia nigdy.

W opinii Ayouba tak jak żadna społeczność nie powinna być zmuszana do zmiany obrządku, tak też żaden człowiek nie powinien być zmuszany do zachowania obrządku, choć w obu przypadkach powody nie są takie same. W przypadku wspólnot racja ekumeniczna wymaga, aby nie dochodziło do przejścia grup ani do innego obrządku, ani nawet do samego Kościoła katolickiego, chyba że cały Kościół partykularny się na to zgodzi. Podążając za ruchem ekumenicznym, zjednoczone Kościoły wschodnie będą zainteresowane nawiązaniem dialogu z Kościołem siostrzanym, a nie porywaniem jednostek czy rodzin (*de personis vel de familiis, ut dicunt, rapiendis*). Jak zjednoczone Kościoły pracują na rzecz zjednoczenia, tak muszą powstrzymać się od nawracania pojedynczych osób (*abstinere debent a «conversionibus» quas dicunt singularibus*). W poszczególnych przypadkach

²¹⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 89–90.

jednak istnieje pewien „nakaz sumienia” (*imperativum conscientiae*), który nakazuje komuś, pomimo względów ekumenicznych, przejść do Kościoła katolickiego. W tym przypadku powód przestrzegania obrządku, ważny dla społeczności, nie jest już ważny dla jednostki²¹⁸.

Pietro Sfair podjął kwestię patriarchów Antiochii w perspektywie historycznej, podkreślając zabiegi podjęte w XVII wieku, aby jedynym patriarchą katolickim był tam patriarcha maronicki. Prośba skierowana do papieża Pawła V w 1634 roku, aby nie mianował na Zachodzie patriarchy tytularnego Antiochii, została wysłuchana dopiero po 330 latach przez Pawła VI. Chociaż jeszcze w 1929 roku zapewniono patriarchę i episkopat maronicki, że ich prawa zostaną uszanowane, to jednak w ostatnim czasie odebrano patriarchsze specjalny przywilej (*privilegium praecipuum*) związany z wybieraniem i konsekrowaniem biskupów bez uprzedniego poinformowania Rzymu. Czy można zaakceptować – pytał Sfair – metodę zniesienia przywileju? Przypomniął zasługi patriarchów maronickich, którzy odegrali ważną rolę w powrocie niekatolików do Kościoła katolickiego i przyczynili się do zachowania jedności swojego narodu. Patriarchowie cieszyli się tymi przywilejami od początku patriarchatu, czyli od VIII wieku²¹⁹.

Česlao Sipovič pozytywnie ocenił schemat z racji sposobu przedstawiania Kościołów wschodnich, które jawią się w nim nie jako statyczne, ale jako pełne życia, odpowiadające potrzebom czasów. Na pochwałę zasługuje także jasno wyrażona więź jedności wszystkich Kościołów partykularnych, a mianowicie „pasterska władza Papieża Rzymskiego, który z boskiej woli zastępuje św. Piotra w prymacie nad Kościołem powszechnym”. Wśród uwag o charakterze szczegółowym skoncentrował się głównie na kwestiach ekumenicznych, zwracając uwagę na fakt braku w schemacie jakichkolwiek odniesień do apo-

²¹⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 90–92.

²¹⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 94–96.

stolstwa, które może być realizowane na trzy sposoby: a) poprzez modlitwę, b) poprzez studia, c) poprzez stowarzyszenia²²⁰.

Raphaël I Bidawid, przemawiając w imieniu konferencji patriarchatu chaldejskiego, bardzo pozytywnie (*valde placet*) ocenił schemat. Sporo miejsca poświęcił kwestii patriarchatów, przyznając, że nie mają one ani pochodzenia boskiego, ani apostołskiego. Początkowo patriarchaty funkcjonowały w ramach Cesarstwa Rzymskiego. Jednocześnie poza granicami cesarstwa powstały dwa patriarchaty: jeden w Imperium Perskim i patriarchat Armenii, które, ponieważ od samego początku były dotknięte herezją diofizytyzmu i monofizytyzmu (*iam inde ab initio haeresi duophysistica et monophysistica affecti fuissent*) i w związku z tym uzyskały autonomię, nie były wzmiankowane na soborach powszechnych aż do średniowiecza. Dlatego też niektórzy niesłusznie wprowadzili rozróżnienie na patriarchaty większe i mniejsze, a nawet na patriarchaty apostołskie i nieapostołskie. Rozróżnienia te nie mają żadnego uzasadnienia historycznego. Wiadomo bowiem, że apostołowie założyli wiele innych Kościołów, które jednakże nigdy nie rościły sobie prawa do tytułu patriarchy. Zaproponował poddanie reformie całej instytucji patriarchatu zgodnie z wymogami czasu i miejsca, aby patriarcha mógł być prawdziwie „ojcem i głową” (*pater et caput*) swojego patriarchatu. Skoro Kościół jest żywym (*vivum*) Ciałem Chrystusa, a nie z mumifikowanym (*mummificatum*), musi dostosowywać swoje życie do różnych potrzeb czasów i miejsc. Skoro papież Jan XXIII zwiększył liczbę kardynałów dla dobra Kościoła, to dla dobra dla dobra wspólnot nie można zwiększyć liczby patriarchatów?²²¹

W ostatnim dniu debaty, 20 października 1964 roku, zabrało głos trzech mówców, a po nich mówił relator. Ten dzień zakończono głosowaniem nad dokumentem.

²²⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 97–99.

²²¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 100–102.

Maximos V (George) Hakim, przemawiając w imieniu ponad siedemdziesięciu Ojców, zarówno łacińskich, jak i wschodnich, pozytywnie ocenił schemat. Przyznał jednocześnie, że nie jest on doskonały. Ale – jak dodał – tylko Bóg jest doskonały. Sformułował dwie uwagi praktyczne: a) postulował lepsze wyjaśnienie kwestii zobowiązania wszystkich Kościołów do głoszenia Ewangelii wszędzie na świecie poprzez dodanie stwierdzenia, że wszelkie wcześniejsze normy ograniczające działalność apostolską jakiegokolwiek Kościoła wschodniego na korzyść wyłącznie Kościoła łacińskiego zostają zniesione (należy położyć kres wszelkiej dyskryminacji w Kościele na szkodę jednego obrządku i na korzyść innego); b) proponował przyznanie przez Sobór większych uprawnień do koncelebrowania przez kapłanów katolickich różnych obrządków między sobą po uprzednim, odpowiednim przygotowaniu²²².

Kanadyjski arcybiskup Maurice Baudoux zwrócił uwagę na konieczność nie tylko ogłaszania dokumentów, ale pielęgnowania i wspierania w poszczególnych diecezjach tego, o czym one mówią. Jako biskup obrządku łacińskiego – żyjący w regionie, w którym żyje wielu wiernych obrządku wschodniego mających własną hierarchię – podkreślił jasne przesłanie dokumentu, że Kościół katolicki nie ma zamiaru latynizować tych, którzy się do niego przyłączają. Według Baudoux wiele trudności zniknęłoby, gdyby była odpowiednia i pełna miłości komunikacja i wyjaśnianie powodów pewnych decyzji. Zaaapelował także o szacunek dla instytucji patriarchatu. Każde ograniczenie patriarchatu w Kościele katolickim jest niewiernością wobec tradycji patrystycznej i synodalnej, a zatem przeszkodą dla dialogu z prawosławiem²²³.

Dominic Romuald Basil Athaide w imieniu wielu biskupów Indii postulował, aby przyjąć jako normę mianowanie jednego biskupa na

²²² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 106–107.

²²³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 107–110.

konkretnym terytorium, którego zadaniem będzie troska o potrzeby duchowe wiernych różnych obrządków, zamieszkujących na terenie jego diecezji. Sugerował także uzupełnienie tekstu w taki sposób, aby uniknąć dyskryminacji jakiegokolwiek obrządku. Skoro bowiem usilnie zaleca się, aby zakony i stowarzyszenia, które działają na terenach wschodnich lub wśród wiernych wschodnich, zakładały domy lub nawet prowincje obrządku wschodniego, to *per analogiam* należałoby – i za tym opowiadał się Athaide w imieniu wszystkich biskupów Narodowej Konferencji Indii – dodać w schemacie słowa o zakonach i stowarzyszeniach obrządku wschodniego, które działają wśród wiernych łacińskich, gorąco zalecając im, aby zakładały domy lub nawet prowincje obrządku łacińskiego. Proponował także taką korektę wstępu do schematu, która pozwoliłaby uniknąć wrażenia, że Kościół katolicki jest utożsamiany z Kościołem łacińskim, a Kościoły wschodnie traktowane są tam jako zwykły dodatek. Athaide wyraził także przekonanie, że patriarchom wschodnim należy się nie mniejsza godność niż kardynałom Świętego Kościoła Rzymskiego. Zaproponował, aby zostało to zawarte w dokumencie²²⁴.

Podsumowując debatę, Gabriel Bukatko wyraził wdzięczność za wszystkie głosy, podkreślając, jak trudna i skomplikowana jest materia schematu (*quam difficilis et complicata sit materia istius schematis*). Zwrócił uwagę, że niektóre postulaty ojców były sprzeczne. Podkreślił różnice między diskutowanym schematem a dokumentem o eklezjologii. Nie są one przeciwstawne, lecz uzupełniają się nawzajem. W związku z postulatami niektórych ojców, aby wykluczyć ze schematu kwestie prawne, pojawia się pytanie – kontynuował arcybiskup Belgradu – dlaczego niczego podobnego nie żądano w odniesieniu do innych schematów Soboru, w których zajmowano się tak wieloma problemami i kwestiami o charakterze czysto duszpasterskim, dyscyplinarnym i prawnym. Nie można przyjąć propozycji niektórych

²²⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 110–112.

Ojców, którzy postulowali, aby kwestie prawne przekazać do kompetencji samego patriarchy lub synodu patriarchalnego. Nie wszystkie Kościoły katolickie Wschodu mają własnego patriarchę, a poza tym wiele kwestii dotyczy nie tylko jednego czy drugiego Kościoła, ale całego Kościoła katolickiego. W odpowiedzi na zarzut, że schemat nie jest dostatecznie ekumeniczny, trzeba szczerze wyznać – mówił Bukatko – że nie ma w nim żadnej materii, która nie mogłaby być przyjęta przez odłączonych braci. Samą formę schematu można udoskonalić i poprawić. Na zakończenie, prosząc o pozytywne zagłosowanie za przyjęciem tego projektu, arcybiskup Belgradu zaapelował do ojców, aby nie traktowali swoich wschodnich braci katolickich gorzej, niż przewiduje dekret o Żydach i niechrześcijanach²²⁵.

Tego samego dnia odbyło się wstępne głosowanie nad schematem, które miało zdecydować, czy należy przystąpić do głosowania nad poszczególnymi częściami dokumentu: na 2180 głosów, oddano 1911 za (*placet*), 265 przeciw (*non placet*), 1 za z zastrzeżeniami (*placet iuxta modum*), 3 głosy nieważne (*nulla*)²²⁶. Następne dwa dni przyniosły kolejne głosowania, które dotyczyły poszczególnych części schematu (21 października odbyło się pięć głosowań, a 22 października – dwa głosowania)²²⁷. Wyniki głosowań były następujące²²⁸:

a) tytuł i nr 1:

2176 (głosujących): 1790 (za) – 119 (przeciw) – 265 (za z zastrzeżeniami) – 2 (nieważne)

²²⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 112–114.

²²⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 214.

²²⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 276, 279, 290 (wyniki trzech głosowań), 346–347.

²²⁸ Por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII, Sessio publica V*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1976, s. 556–557.

b) nr 2–4:

2170: 1373 (za) – 73 (przeciw) – 719 (za z zastrzeżeniami) – 5 (nieważne)

c) nr 5–6:

2172: 2005 (za) – 31 (przeciw) – 136 (za z zastrzeżeniami) – 0 (nieważne)

d) nr 7–11:

2167: 1790 (za) – 183 (przeciw) – 186 (za z zastrzeżeniami) – 8 (nieważne)

e) nr 12–18:

2146: 1920 (za) – 103 (przeciw) – 118 (za z zastrzeżeniami) – 5 (nieważne)

f) nr 19–23:

2157: 2104 (za) – 22 (przeciw) – 27 (za z zastrzeżeniami) – 4 (nieważne)

g) nr 24–28:

2154: 1841(za) – 111(przeciw) – 185 (za z zastrzeżeniami) – 7 (nieważne)

Okazało się, że 1446 Ojców wskazało 1920 zastrzeżeń (najwięcej zastrzeżeń dotyczyło rozdziału o Kościołach partykularnych). Aby zbadać je wszystkie, komisja wybrała pięć podkomisji, każda składała się z 3 członków i 2 ekspertów²²⁹:

I podkomisja – Stephanos I Sidarouss (przewodniczący), Gabriel Bukatko, Asrate Mariam Yemmeru (członkowie), Alfonzo Mitnacht, Pelopidas Stephanou (eksperci);

II podkomisja – Maurice Baudoux (przewodniczący), Antoni Baraniak, Hyakinthos Gad (członkowie), Meletius M. Wojnar, Basil Talatinian (eksperci);

²²⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 557.

III podkomisja – Paul II Cheikho (przewodniczący), Néophytos Edelby, Andrés Sapelak, a także opat Johannes Maria Hoeck (członkowie) Sebastian Chereath, Ignace Abdo Khalifé (eksperci);

IV podkomisja – Ignace Pierre XVI Batanian (przewodniczący), Ivan Bučko, Giuseppe Perniciaro (członkowie), Charles De Clercq, Youannès Malak (eksperci);

V podkomisja – Józef Slipij (przewodniczący), Charles-Marie-Joseph-Henri de Provençères, Benedict Varghese Gregorios Thangalathil (członkowie), Emile Eid i Daniel Faltin (eksperci).

Po przedstawieniu przez podkomisje swoich sugestii i po wnikliwym przeanalizowaniu wszystkich zastrzeżeń na siedmiu sesjach plenarnych, podjęto następujące decyzje: a) ponieważ zarys dokumentu z nielicznymi wyjątkami został zatwierdzony przez Kongregację Generalną, dlatego jego istota została zachowana; b) uznano za konieczne dokładniejsze określenie adresata poprzez dodanie do tytułu określenia „katolickie”; c) z uwagi na trudności w stosowaniu określenia „Kościoły partykularne” uznano za stosowne utożsamienie tego terminu z innym, dotychczas używanym w prawie kanonicznym i życiu codziennym, a mianowicie z pojęciem „obrzędki”; d) w kwestii wolności przejścia niekatolików na inny obrządek Komisja, ze względów ekumenicznych, zaleciła zachowanie własnego obrządku, przyznając jednocześnie możliwość odwołania się do wyższej władzy w szczególnych przypadkach (zwrócenie do wyższej władzy nie powinno być uznawane za ograniczenie wolności); e) w odniesieniu do instytucji patriarchatu Komisja pozostała przy zatwierdzonym tekście, wygładzając niektóre rzeczy i definiując je bardziej szczegółowo; f) w odniesieniu do relacji z braćmi z Kościołów odłączonych wzięto pod uwagę ich charakter kościelny, wyraźnie uznając potrzebę dialogu z poszczególnymi Kościołami; g) Komisja uznała za stosowne dodać do dekretu pewną konkluzję, w której dokładniej określono wartość dyscyplinarnych postanowień kanonicznych, a zadanie jedności kościelnej wszystkich chrześcijan zostało polecone wspólnym

modlitwom wszystkich wraz z prośbą o Bożą pociechę dla braci, którzy cierpią dla imienia Chrystusa²³⁰.

Ostatnie głosowania nad poprawionym tekstem (*textus emendatus* – Tekst F)²³¹ odbyły się dniami 20 i 21 listopada. W głosowaniu nad całym dokumentem wynik był następujący: na 2104 głosujących, 1964 było za, 135 przeciw, 1 za z zastrzeżeniami, 4 głosy nieważne²³². W ostatecznym głosowaniu 21 listopada 1964 w obecności papieża Pawła VI dokument został zatwierdzony – na 2191 ojców, 2110 było za, a 39 przeciw²³³.

3. WNIOSKI

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski:

1. Z wielkiego bogactwa tematów i z licznych początkowych schematów niewiele zagadnień znalazło się w ostatecznym dokumencie. Część pojawiła się w innych soborowych tekstach, część w Kodeksie Prawa Kościołów Wschodnich, a wiele zagadnień czeka jeszcze na podjęcie.

2. Chociaż podczas trzeciej sesji Soboru w auli soborowej odbyła się debata nad *Orientalium Ecclesiarum*, to jednak znacznie więcej działo się poza aulą. To przede wszystkim prace różnych komisji i po-

²³⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 558–559. 239 uwag szczegółowych odnośnie do każdej korekty: *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 559–605.

²³¹ Zestawienie obu tekstów (*textus propositus* i *textus emendatus*): *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 606–620.

²³² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 653.

²³³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 782.

stulaty zredagowane na piśmie mocno wpłynęły na ostateczny kształt dokumentu.

3. Znaczące zmiany na poszczególnych etapach prac nad schematami były związane z faktem, że chociaż został on wypracowany przede wszystkim przez katolików obrządków wschodnich i znawców problematyki wschodniej w Kościele łacińskim, to jednak następnie był przedmiotem dyskusji, w której zabierali głos także hierarchowie obrządku łacińskiego, sygnalizując problemy obecne na Zachodzie.

4. Nadesłane *vota* i ewolucja poszczególnych schematów są dowodem na przemianę, która miała miejsce podczas Soboru. Odchodziło się od patrzenia na katolickie Kościoły wschodnie jako margines życia Kościoła katolickiego na rzecz traktowania ich jako integralnej części Kościoła.

ROZDZIAŁ III

ANALIZA LINGWISTYCZNA

Analiza języka *Orientalium Ecclesiarum*, czyli najważniejszych pojęć i sformułowań dekretu o Kościołach wschodnich, pozwala wskazać najważniejsze idee soborowego dokumentu. Należą do nich:

- a) obrządek (*ritus, interritualis*);
- b) patriarchat (*patriarchatus, patriarchalis, patriarcha*);
- c) tradycja (*traditio, traditionalis*);
- d) starożytność (*antiquitas, antiquus*);
- e) dziedzictwo (*patrimonium*).

1. OBRZĄDEK (*RITUS, INTERRITUALIS*)

Pojęcie *ritus* pojawia się w soborowym dokumencie około 30 razy, w liczbie pojedynczej i mnogiej, a raz także w formie przymiotnikowej *interritualis*. Rzeczownik *ritus* określany jest przydawkami: „liturgiczny” (*liturgicus*), „łaciński” (*latinus*), „wschodni” (*orientalis*), „swoj” (*suus*), „własny” (*proprius*), „mieszany” (*mixtus*), „każdy” (*quicumque, quisvis*).

Na trudność precyzyjnego określenia, czym jest obrządek (*ritus*), wskazuje fakt, że *Orientalium Ecclesiarum* na trzy różne sposoby usu-

łuje go zdefiniować: poprzez użycie spójnika *seu*, posługując się terminem *nempe* oraz opisowo, poprzez wskazanie, jakie osoby go tworzą (*constituere*).

Dekret soborowy wyraźnie utożsamia pojęcie obrządku z określeniem „Kościół partykularny”. Sugeruje to spójnik *seu* (lub, albo, czyli) obecny zarówno w tytule pierwszego rozdziału (*De Ecclesisis patricularibus seu ritibus*), jak i w tekście *Orientalium Ecclesiarum* (OE 2, 10). Spójnik występuje w dokumencie czterokrotnie i wyłącznie między określeniami *Ecclesia particularis* i *ritus*. Kontekst użycia określenia *Ecclesia particularis* w dokumencie (OE 10, 16, 17, 19) sugeruje, że chodzi o pojęcie synonimiczne dla obrządku.

Opisowo Dekret charakteryzuje obrządek także jako grupę (*coetus*) wiernych Kościoła katolickiego, organicznie zjednoczonych „tą samą wiarą, tymi samymi sakramentami i tym samym kierowaniem Ducha Świętego”, którzy spojeni przez hierarchię, stanowią (*constituunt*) Kościół partykularny albo obrządek (OE 2).

Termin *nempe* (mianowicie) pojawia się w dokumencie tylko raz przy okazji doprecyzowania, co rozumie się przez obrządek. Chodzi o liturgię, dyscyplinę kościelną i dziedzictwo duchowe (OE 3).

Orientalium Ecclesiarum wspomina o obrządkach liturgicznych w kontekście szacunku, jakim się cieszą ze strony Kościoła katolickiego (OE 1), oraz możliwości i obowiązku ich zachowywania przez wszystkich chrześcijan wschodnich (OE 6).

Zakonom i stowarzyszeniom obrządku łacińskiego działającym czy to na wschodnich terenach, czy to wśród chrześcijan wschodnich, zaleca się zakładanie domów lub nawet prowincji obrządku wschodniego (OE 6). Tym samym Dekret postuluje nie tylko działania *w obrębie* i *na rzecz* własnego obrządku, ale także uwzględnianie kontekstu, w jakim podejmuje się misję. Stąd również wynika postulat dokumentu, aby wszyscy duchowni i przystępujący do święceń byli „odpowiednio pouczeni o obrządkach, a zwłaszcza o normach praktycznych i kwestiach międzyobrządkowych” (*bene instruuntur de*

ritibus et praesertim de normis practicis in materiis interritualibus). Dekret zaleca również edukację świeckich w tym zakresie, w ramach formacji katechetycznej (OE 6). To niezamykanie się jedynie w ramach własnego obrządku dochodzi do głosu także w pozwoleniu prezbiterom wschodnich obrządków na udzielanie bierzmowania „razem ze chrztem albo oddzielnie, wszystkim wiernym każdego obrządku, nie wyłączając łacińskiego” (OE 14). I analogicznie, pozwala się na to samo prezbiterom obrządku łacińskiego w odniesieniu do wiernych z Kościołów wschodnich, pod warunkiem, że są do tego uprawnieni (OE 14). Dekret pozwala również prezbiterom każdego obrządku na spowiadanie wiernych wszystkich obrządków, za zgodą własnych hierarchów. Wyjątek stanowi sytuacja, gdyby jakiś hierarcha zakazał tego „w odniesieniu do miejsc swojego rytu” (*sui ritus*) (OE 16).

O własnym obrządku *Orientalium Ecclesiarum* wzmiankuje w kontekście obowiązku uczestnictwa w liturgii w niedziele i święta (OE 15), a także obowiązywania czasów świętych (OE 21). Wierni są zatem zobligowani przepisami lub zwyczajami własnego obrządku, jakkolwiek jeśli przebywaliby poza „terytorium własnego obrządku, mogą w zakresie prawa dotyczącego czasów świętych dostosować się w pełni do przepisów obowiązujących w miejscu, gdzie przebywają” (OE 21). Dotyczy to także sytuacji rodzin o różnych obrządkach (*mixti ritus*), które mogą zachować „to prawo zgodnie z jednym i tym samym obrządkiem” (OE 21).

Podsumowując, należy stwierdzić, że mocny akcent na zachowanie własnych obrządków nie oznacza zamknięcia się w ich ramach. Przeciwnie, soborowy dokument nie tworzy murów między obrządkami, ale kilkakrotnie zaleca zarówno podejmowanie działań na rzecz edukacji o innych obrządkach (w katechezie świeckich i podczas przygotowania do święceń), jak i konkretne oraz praktyczne działania dla dobra wiernych innych obrządków, czy to instytucjonalne (tworzenie domów, prowincji), czy to duchowe (sakramenty, czasy święte).

2. PATRIARCHAT

(*PATRIARCHATUS, PATRIARCHALIS, PATRIARCHA*)

Terminologia nawiązująca do idei patriarchatu pojawia się w dekreście 19 razy. Chodzi o rzeczowniki „patriarcha” (*patriarcha*) i „patriarchat” (*patriarchatus*) oraz przymiotnik „patriarchalny” (*patriarchalis*). Żaden inny soborowy dokument nie wspomina o patriarchatach tak szeroko i tak często.

Gdy *Orientalium Ecclesiarum* wspomina o osobie patriarchy, a czyni to ośmiokrotnie, podaje jego definicję, wspomina o równości patriarchów, o należnym im szacunku, o ich władzy, kompetencjach i zadaniach. Przez patriarchę wschodniego (*Nomine vero patriarchae orientalis*) Dekret rozumie „biskupa, któremu przysługuje jurysdykcja nad wszystkimi biskupami, nie wyłączając metropolitów nad duchowieństwem i ludem własnego terytorium albo obrządku, według norm prawa i przy uznawaniu prymatu papieża” (OE 7). Patriarcha jest więc charakteryzowany przez biskupstwo, władzę jurysdykcyjną oraz relację do papieża. Według dokumentu soborowego istnieje równość w godności wszystkich patriarchów Kościołów wschodnich (*omnes tamen aequales sunt*), której nie narusza prawnie ustanowione pierwszeństwo godności (OE 8). Wszyscy oni powinni być otaczani szczególnym szacunkiem (*singulari honore*) z racji stania na czele patriarchatu (OE 9). Zwierzchnia władza w patriarchacie należy do patriarchów wraz z synodami (*Patriarchae cum suis synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus*). Do ich kompetencji należy między innymi ustanawianie nowych eparchii oraz mianowanie „biskupów swojego obrządku w granicach terytorium patriarchatu”. W te decyzje może jednak ingerować biskup Rzymu (OE 9). Według Dekretu te same kompetencje, co patriarchowie, mają także stojący na czele obrządku arcybiskupi więksi (OE 10).

Patriarcha wraz z synodem mają prawo podjąć decyzję odnośnie do języka używanego w liturgii i zatwierdzenia tłumaczeń ksiąg litur-

gicznych, o czym mają poinformować Stolicę Apostolską (*ius pertinet moderandi usum linguarum in sacris actionibus liturgicis nec non, facta relatione ad Sedem Apostolicam, probandi versiones textuum in linguam vernaculam*) (OE 23). Do funkcji patriarchy i biskupa należy błogosławienie krzyżma, którego prezbiter będzie używał w sakramencie bierzmowania (OE 13). Do zadań nie tylko patriarchy, ale także innych władz kościelnych należy podejmowanie wysiłków na rzecz wspólnej daty obchodzenia Paschy (*de festo Paschatis eadem die Dominica celebrando convenient*) (OE 20).

Czterokrotnie na kartach *Orientalium Ecclesiarum* pojawia się termin *patriarchatus* i jedynie w rozdziale poświęconym patriarchom wschodnim. Soborowy dokument podkreśla, że istnieje hierarchia patriarchatu, której członkiem staje się każdy hierarcha obrządku (*hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus*), nawet jeśli sprawuje swoją posługę poza granicami terytorium kanonicznego (OE 7). Każdy patriarchat ma swojego ojca i głowę (*pater et caput*). Jest nim patriarcha, który stoi na jego czele (OE 9). Najwyższą instancję patriarchatu w ramach terytorium patriarchatu dla wszelkiego rodzaju spraw (*superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus*) stanowią patriarcha wraz z synodem, jakkolwiek biskup Rzymu zachowuje prawo „interweniowania w poszczególnych przypadkach” (OE 9). Dekret wyraża życzenie, „aby tam, gdzie to konieczne, erygowane były nowe patriarchaty” (*ubi opus sit, novi erigantur patriarchatus*) (OE 11). Nie precyzuje jednak, jak należy rozumieć słowo *opus*. Nie wiadomo więc, co decyduje o potrzebie (*opus*) stworzenia nowego patriarchatu. Wiadomo jedynie, kto ma kompetencje ich erygowania. Chodzi zarówno o sobór powszechny, jak i o papieża (OE 11). Lista patriarchatów nie jest więc zamknięta, jakkolwiek Dekret nie daje wskazówek, w oparciu o jakie kryteria ją poszerzać.

Orientalium Ecclesiarum cztery razy przywołuje pojęcie *patriarchalis*; wyłącznie w rozdziale poświęconym patriarchom wschodnim. Przymiotnikiem „patriarchalny” charakteryzuje się instytucję (*institu-*

tio), godność (*dignitas*) oraz terytorium (*territorium*). Dekret podkreśla, że instytucja patriarchatu istnieje w Kościele od najdawniejszych czasów (*ab antiquissimis temporibus in Ecclesia viget institutio patriarchalis*) i była już uznana przez pierwsze sobory (OE 7). W ten sposób zwraca się uwagę na instytucjonalny charakter patriarchatu oraz jego autorytet, który poświadczają tradycja oraz sobory. Dekret podkreśla, że godność patriarcha nie zależy od czasu sprawowania władzy przez patriarchę. Chociaż istnieje prawnie ustanowiona precedencja godności, to jednak wszyscy patriarchowie są sobie równi z racji posiadanej godności (*omnes tamen aequales sunt ratione dignitatis patriarchalis*) (OE 8). Soborowy dokument zwraca uwagę na fakt, że związek z patriarchatem przekracza perspektywę terytorialną, sięgając o wiele głębiej, w perspektywę jedności obrządku. I dlatego „gdziekolwiek hierarcha jakiegoś obrządku jest ustanawiany poza granicami terytorium patriarchatu” (*Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur*), pozostaje „złączony z hierarchią patriarchatu tego obrządku” (OE 7). Tym samym więzi łączące hierarchię tego samego obrządku są silniejsze niż jedność terytorialna, jakkolwiek Dekret akcentuje władzę patriarchów w granicach terytorium patriarchatu (*intra fines territorii patriarchalis*), nie wspominając w ogóle o ich władzy poza terytorium kanonicznym (OE 9).

Nie znajdziemy na kartach *Orientalium Ecclesiarum* rozumienia terminu „patriarcha” ani w sensie patriarchów starotestamentalnych, ani w sensie patriarchów honorowych posiadających jedynie tytuł patriarchy bez realnych kompetencji. Chodzi wyłącznie o patriarchów wschodnich, którzy stoją na czele patriarchatów.

3. TRADYCJA (*TRADITIO, TRADITIONALIS*)

Idea tradycji pojawia się 11 razy w *Orientalium Ecclesiarum*. Chodzi o rzeczownik *traditio* i przymiotnik *traditionalis*. Słowo *traditio*

występuje w liczbie pojedynczej i mnogiej. Tradycja jest przez soborowy dokument określana mianem najdawniejszej (*antiquissimam Ecclesiae traditionem*), a tradycje są charakteryzowane jako kościelne (*traditiones ecclesiasticas*), starożytne (*antiquas traditiones*), wschodnie (*antiquas traditiones orientales*) i tradycje przodków (*avitas traditiones*). Dokument wspomina także o tradycji obrządku (*ritus traditio*).

Kategoria tradycji ściśle wiąże się z szacunkiem (OE 1). Dekret nie tyle postuluje go, co informuje o nim jako istniejącej rzeczywistości, stwierdzając, że tradycje kościelne (*traditiones ecclesiasticas*) Kościołów wschodnich „cieszą się wielkim szacunkiem Kościoła katolickiego”. Uzasadniając tę estymę, dokument stwierdza, że w nich jaśniej to, co „począwszy od Apostołów poprzez Ojców tworzy Tradycję” (*ab Apostolis per Patres est traditio*), której żywymi świadkami są Kościoły wschodnie (*huius traditionis testes sunt vivi*) (OE 1). Nie tylko są one świadkami Tradycji, ale różne tradycje wspaiały świadczą (*praeclare testantur*) o zasługach Kościołów wschodnich dla Kościoła powszechnego (OE 5). Mamy więc do czynienia z relacją dwustronną. Kościoły są świadkami Tradycji, a tradycje dają świadectwo o Kościołach. Dekret wspomina zatem zarówno o Tradycji, jak i o tradycjach. Ta pierwsza jest opisowo definiowana przez wskazanie jej komponentów, a jednym z nich są tradycje kościelne (obok instytucji, obrządków liturgicznych oraz porządku życia). Z określenia Kościołów wschodnich mianem żywych świadków Tradycji wynika troska Soboru i opublikowane w *Orientalium Ecclesiarum* normy. Dekret jest więc wyrazem troski o Tradycję.

Z takiego podejścia wynika także postulat dokumentu, aby zachować w sposób nienaruszony tradycje każdego obrządku (*ut salvae et integrae maneant uniuscuiusque particularis Ecclesiae seu ritus traditiones*). Dekret nie sugeruje jednak, że chodzi o zwykły powrót do przeszłości, ponieważ w dalszej części wyraża pragnienie, aby doszło do uwzględnienia potrzeb czasu i miejsca. Nie mamy więc do czynienia z traktowaniem tradycji jako czegoś martwego, ale z rzeczywi-

stością, która ma uwzględniać różnorodny kontekst czasów i miejsc (*aptare variis temporum locorumque necessitatibus*) (OE 2).

Orientalium Ecclesiarum postuluje powrót do tradycji przodków (*ad avitas traditiones redire satagant*), gdyby gdzieś doszło do odejścia od niej w wyniku splotu różnych okoliczności (OE 6). Dekret wskazuje także szczegółowo kwestie będące przedmiotem tradycji Kościoła. Chodzi o szczególnie szacunek dla patriarchów wschodnich (*secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae*), o przywrócenie ich praw i przywilejów (*iura atque privilegia instaurentur, iuxta antiquas traditiones uniuscuiusque Ecclesiae*) (OE 9), a także rozumienie patriarchatu jako tradycyjnej formy sprawowania władzy (*institutum patriarchale in Ecclesiis Orientalibus sit forma regiminis traditionalis*) (OE 11).

Soborowy dokument wiąże ideę tradycji z liturgią. Postuluje bowiem, aby duchowni i zakonnicy wschodni celebrowali Liturgię Godzin zgodnie nie tylko z przepisami, ale także z tradycjami (*Clerici et religiosi orientales celebrent iuxta propriae disciplinae praescripta et traditiones Laudes Divinas*) (OE 22). Ostatnie użycie pojęcia *traditio* podkreśla ekumeniczne znaczenie wschodnich tradycji. Wierność im stanowi istotny element budowania jedności chrześcijan przez katolików Kościołów wschodnich (OE 24).

Podsumowując, należy stwierdzić, że pojęcia *traditio* i *traditionalis* pojawiają się w *Orientalium Ecclesiarum* w kontekście ekumenicznym, liturgicznym, instytucjonalnym oraz prawnym. Idea wyrażona przez nie pozostaje w ścisłym związku z obowiązkiem troski o różne tradycje. *Traditio* nie jest jednak rozumiane jako zespół martwych prawd. Chociaż do pewnych tradycji trzeba wracać, niektóre tradycje trzeba zachować nienaruszone, to jednak życie należy dostosowywać do potrzeb czasu i miejsca.

4. STAROŻYTNOŚĆ (*ANTIQUITAS, ANTIQUUS*)

Idea starożytności wyrażana pojęciami *antiquitas* i *antiquus* pojawia się w *Orientalium Ecclesiarum* dziewięć razy. Jedynie *Lumen gentium* równie często przywołuje te terminy.

Rzeczownik *antiquitas* występuje dwukrotnie i w obu przypadkach starożytność charakteryzowana jest jako godna czci (*veneranda*). Ta starożytność, którą należy szanować, cechuje „instytucje Kościołów Wschodnich, ich obrządki liturgiczne, tradycje kościelne oraz porządek życia chrześcijańskiego” (OE 1). Godną czci starożytnością odznaczają się także własne specyficzne zasady rządzenia (*proprias disciplinas peculiares regendi*), którymi kierują się tak Kościoły Wschodu, jak i Zachodu. Mają one prawo i obowiązek ich zachowania (OE 5).

Pojawiający się w soborowym dekrete rzeczownik *antiquitas* nawiązuje zatem do idei szacunku oraz autorytetu. Dlatego charakteryzuje rzeczy, które nie tylko są godne czci, ale i winny być pielęgnowane.

Przymiotnik *antiquus* pojawia się w stopniu równym i najwyższym. Gdy występuje w stopniu najwyższym odnosi się do czasów oraz tradycji Kościoła. Od najdawniejszych czasów (*ab antiquissimis temporibus*) żywa jest w Kościele zarówno instytucja patriarchatu (OE 7), jak i zasada panująca wśród chrześcijan wschodnich, pozwalająca przezbiterom udzielać sakramentu bierzmowania (OE 13). Ta pierwsza charakteryzowana jest przez dekret jako uznana przez pierwsze sobory. Odnosnie do tej drugiej dokument postuluje, aby ją w pełni przywrócić (*plene instauretur*). Przymiotnikiem *antiquissimus* określana jest również tradycja Kościoła (*secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem*), zgodnie z którą szczególnym szacunkiem należy otaczać patriarchów wschodnich (OE 9). Dekret uzasadnia to faktem, że każdy z nich stoi na czele swego patriarchatu jako ojciec i głowa (*pater et caput*).

Orientalium Ecclesiarum czterokrotnie przytacza przymiotnik *antiquus* w stopniu równym. Charakteryzuje nim tradycje kościelne (*tra-*

iditiones), dyscyplinę (*disciplina*) i czas (*aetas*). Postuluje, aby zgodnie ze starożytnymi tradycjami każdego Kościoła (*iuxta antiquas traditiones uniuscuiusque Ecclesiae*) odnowić prawa i przywileje patriarchów, uwzględniając także postanowienia soborów powszechnych (OE 9), i aby także ożywić dawną dyscyplinę Kościołów wschodnich (*ut antiqua sacramenti Ordinis disciplina*), dotyczącą diakonatu, subdiakonatu oraz niższych święceń. Należy przywrócić instytucję diakonatu stałego (*institutum diaconatus permanentis*) tam, gdzie przestał funkcjonować, a prawa i obowiązki związane z subdiakonatem i innymi niższymi święceniami winny zostać określone przez władzę ustawodawczą poszczególnych Kościołów partykularnych (OE 17). W sumiennej wierności wobec starożytnych tradycji (*religiosa erga antiquas traditiones orientales fidelitate*) dekret dostrzega ważny element budowania jedności wśród chrześcijan. Po modlitwie i przykładnym życiu odgrywa ona (*fidelitas*) istotną rolę w działaniach ekumenicznych (OE 24). *Orientalium Ecclesiarum* wzywa także duchownych i zakonników wschodnich, aby zgodnie z przepisami własnej dyscypliny celebrowali Liturgię Godzin, która od starożytności była w wielkiej czci we wszystkich Kościołach wschodnich (*inde ab antiqua aetate magno in honore fuerunt apud omnes Ecclesias Orientales*) (OE 22).

Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że idea starożytności wyrażana terminami *antiquitas* i *antiquus* pozostaje w ścisłym związku z czcią i szacunkiem (*veneranda, honor*), z kwestią trwałości (*vigeo*), z koniecznością pielęgnowania (*officium*), a niejednokrotnie przywrócenia i odnowienia (*instauratio*). Wierność (*fidelitas*) temu, co starożytne, odgrywa ważną rolę ekumeniczną.

5. DZIEDZICTWO (*PATRIMONIUM*)

Rzeczownik *patrimonium* pojawia się pięć razy w *Orientalium Ecclesiarum*. Chociaż ten termin występuje w wielu soborowych dokumentach, to jednak żaden z nich nie posługuje się tym pojęciem aż tyle razy.

Dziedzictwo jest przez soborowy dekret określane przymiotnikami: „niepodzielne” (*indivisum*), „duchowe” (*spirituale*), „kościelne” (*ecclesiasticum*). Już wstęp do dokumentu (OE 1) zwraca uwagę na znaczenie dziedzictwa Kościoła powszechnego, które jest niepodzielne (*indivisi universae Ecclesiae patrimonii*). Wydaje się, że tę niepodzielność należy rozumieć w znaczeniu nierozłączności. Nie da się oddzielić tego dziedzictwa Kościołów wschodnich od całego Kościoła Chrystusowego (OE 5), uznając je jedynie za element jakiegoś jednego obrządku. Komponentami tego dziedzictwa są: „instytucje Kościołów wschodnich, ich obrządki liturgiczne, tradycje kościelne oraz porządek życia chrześcijańskiego” (OE 1). W nich jaśniej Tradycja, która „stanowi część objawionego przez Boga i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego” (OE 1). Tak więc dziedzictwo ma charakter instytucjonalny i liturgiczny, pozostając w ścisłym związku z kościelnymi tradycjami i porządkiem chrześcijańskiego życia.

Orientalium Ecclesiarum zwraca uwagę na fakt, że chociaż obrządki stanowią część niepodzielnego dziedzictwa, to jednak częściowo (*partim*) różnią się one między sobą (*inter se differant*) nie tylko liturgią i dyscypliną, ale także dziedzictwem duchowym (*patrimonio spiritali*). (OE 3). Dokument nie wyjaśnia bliżej tych kwestii.

Soborowy dekret poświęca cały rozdział (OE 5–6) potrzebie zachowania duchowego dziedzictwa Kościołów wschodnich. Zarówno historia, tradycje, jak i liczne instytucje kościelne świadczą, „jak bardzo Kościoły Wschodnie są zasłużone dla Kościoła powszechnego” (OE 5). To dziedzictwo kościelne i duchowe (*patrimonium hoc ecclesiasticum et spirituale*) Sobór nie tylko otacza szacunkiem, ale też uznaje za dziedzictwo całego Kościoła (*patrimonium universae Christi Ecclesiae*). Wyrazem tego szacunku są konkretne praktyczne działania. Jedne z nich dotyczą Kościołów wschodnich, a inne tych, którzy mają kontakty z Kościołami wschodnimi. W odniesieniu do tych pierwszych chodzi o prawo i obowiązek rządzenia się według własnych szczególnych zasad (OE 5), o obowiązek zachowywania swoich obrządków

i przepisów, wprowadzając zmiany jedynie na drodze organicznego rozwoju, oraz o zdobywanie wiedzy i doskonalenie praktyki w tych kwestiach (OE 6). Ci natomiast, którzy z racji funkcji albo posługi apostołskiej mają częsty kontakt z Kościołami wschodnimi, powinni otrzymać głębsze wykształcenie w zakresie poznania i kultywowania obrządków, dyscypliny, doktryny, historii i specyfiki chrześcijan wschodnich (OE 6). Chociaż zakonem i stowarzyszeniom obrządku łacińskiego prowadzącym działalność czy to na wschodnich terenach, czy to wśród katolików wschodnich usilnie się zaleca zakładanie domów, a nawet prowincji obrządku wschodniego, to jednak nie wiąże się tego z szacunkiem dla ich dziedzictwa Kościołów wschodnich, lecz ze skutecznością apostołstwa (*ad maiorem apostolatus efficaciam*). Ochrona dziedzictwa wyraża się więc w trosce o zachowanie obrządków i przepisów oraz w działaniach na polu intelektualnym, zmierzających do pozyskania głębszej wiedzy, aby kultywować to, co należy do specyfiki chrześcijan wschodnich.

Należy zatem stwierdzić, że kategoria dziedzictwa, wyrażona pojęciem *patrimonium*, obejmuje kwestie instytucjonalne, liturgiczne, prawne, moralne, poznawcze, a także historyczne oraz doktrynalne. Soborowy dokument nie rozumie jednak dziedzictwa jako czegoś martwego, co należy przyjąć, ściśle zachować i przekazać kolejnym pokoleniom, lecz dopuszcza wprowadzanie zmian (*mutationes*). Odwołuje się w tym kontekście do kategorii organicznego rozwoju (*organici progressus*). Ewentualne zmiany mają się dokonywać wyłącznie na drodze własnego (*propriū*) organicznego rozwoju. Wprowadzony w dokumencie termin *proprius* sugeruje, że zmiany nie mogą być narzucone z zewnątrz, obce, niepodyktowane samą wewnętrzną dynamiką.

PODSUMOWANIE

Orientalium Ecclesiarum posiada swoją terminologiczną specyfikę, która odróżnia ten dekret od innych soborowych dokumentów. Po-

jęcia „obrzędek”, „patriarchat” czy „dziedzictwo”, chociaż występują w innych dokumentach, to jednak nie na taką skalę jak w Dekrecie o Kościołach katolickich wschodnich.

Soborowy dokument posługuje się rzadko używanym w tekstach *Vaticanum II* pojęciem *inalienabile*, wskazując na niezbywalne prawo (*ius*) biskupa Rzymu do interweniowania w patriarchatach. Ten termin charakteryzuje jeszcze tylko niezbywalne prawo do wychowania (GE 1, 6) oraz do małżeństwa i prokreacji (GS 87). W ten sposób władza papieska jest ukazywana jako coś tak naturalnego, jak prawo do małżeństwa czy wychowania.

Chociaż różne dokumenty soborowe przywołują przymiotnik *alienus*, to jednak nie znajdziemy tego terminu na kartach *Orientalium Ecclesiarum*. Dominuje natomiast pojęcie *proprius*. W ten sposób Dekret zdaje się wyrażać jednocześnie bardzo mocny sprzeciw wobec tego, co obce (w sensie narzucone z zewnątrz), a poparcie dla rozwoju tego, co własne. Stąd również płynie użycie w dokumencie sporadycznie pojawiającego się w tekstach soborowych pojęcia *organicus*. Organiczna jedność (*organice uniuntur*) cechuje Kościół katolicki (OE 2), a zmiany w ramach obrządku mogą się dokonywać wyłącznie, jeśli nie naruszają organicznego rozwoju.

Dekret o Kościołach katolickich wschodnich cechuje nagromadzenie terminologii pozytywnej, związanej z szacunkiem, godnością, czcią, wspaniałością, żywotnością, troską, bezpieczeństwem, pochwałą, zgodą, jednością, ochroną, równością, odnową. Gdy pojawiają się pojęcia o charakterze negatywnym, to występują one najczęściej z negacją (*nedum eiusdem noceat*), a więc konteksty użycia partykuły *non* sugerują pozytywne znaczenie (*nec non, nonnisi, non solum, non secluso*). Tylko raz na kartach *Orientalium Ecclesiarum* pojawia się czasownik *prohibeo*, gdy mowa o zakazie udziału w czynnościach liturgicznych, które prowadziłyby do zgorszenia i indyferentyzmu (OE 26).

ROZDZIAŁ IV

ANALIZA I EWALUACJA DEKRETU

Zanim przystąpimy do szczegółowej analizy *Orientalium Ecclesiarum* i jego ewaluacji, przedstawimy w sposób syntetyczny strukturę tego dekretu i opiszemy ogólnie jego treść. Dzięki temu możliwe będzie zapoznanie się z najważniejszymi zagadnieniami obecnymi w tym dokumencie *Vaticanum II*. Należy również mieć na uwadze, że chociaż OE poświęcony jest w całości tak specyficznej kwestii, jaką są katolickie Kościoły wschodnie, to równocześnie nie można zapomnieć o tym, że dekret ściśle związany jest z Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* oraz dekretem o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, które również traktują o eklezjologii¹. Ponadto w OE znajdują się nawiązania do pierwszego dokumentu *Vaticanum II*, jakim jest Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*.

¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* zostały zatwierdzone i obwieszczone w ostatnim dniu 3. sesji Soboru Watykańskiego II, w sobotę, 21 listopada 1964 roku. We wszystkich tych dokumentach prym wiedzie tematyka związana z szeroko rozumianą eklezjologią. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 301.

Orientalium Ecclesiarum składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów² i zakończenia. W sumie zawiera 30 punktów. We wstępie (*prooemium*) (OE 1) ojcowie Soboru wyrażają swój wielki szacunek dla instytucji, obrzędów liturgicznych, tradycji i dyscypliny życia kościelnego Kościołów wschodnich. Rozdział pierwszy (OE 2–4) traktuje o Kościołach partykularnych i obrządkach. Obrządki zostały zdefiniowane w odniesieniu do specyfiki liturgii, dyscypliny kościelnej i duchowego dziedzictwa. Dekret całym swym autorytetem poświadcza, że wszystkie obrządki cieszą się równą godnością. W ten sposób potwierdzono w dużej mierze dotychczasowe nauczanie Kościoła, poczynawszy zwłaszcza od Leona XIII. Zaproponowano także konkretne wskazania dotyczące działań i strategii, które należałoby wprowadzić w celu ochrony i wzrostu wszystkich Kościołów partykularnych. Dekret postuluje wprowadzenie odpowiedniej edukacji duchowieństwa na temat obrządków i praktycznych norm prawnych dotyczących kwestii międzyobrzędkowych. Postulat ten rozszerzono także na wiernych świeckich, aby zagadnienia dotyczące innych obrządków stały się przedmiotem nauczaniem w katechezie. Wreszcie Dekret nakazuje zachowanie własnego obrządku przez katolików lub przez tych chrześcijan wschodnich, którzy zostali włączeni do pełnej jedności z Kościołem katolickim³.

W drugim rozdziale (OE 5–6) została potwierdzona autonomia Kościołów wschodnich i wezwanie do pielęgnowania swojego dziedzictwa. Dekret podkreśla, że zachowanie dziedzictwa duchowego nie

² Jan Sergiusz Gajek MIC i ks. Krzysztof Nitkiewicz w swoim wprowadzeniu do OE piszą o częściach, ks. Paweł Pałka o rozdziałach, a ks. Jean-Paul Lieggi o sekcjach. Zob. J.S. Gajek, K. Nitkiewicz, *Wprowadzenie do Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań: Pallotinum, 2002, s. 170; P. Pałka, *Wprowadzenie do Dekretu o Kościołach Wschodnich Katolickich* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Pallotinum, Poznań 1986, s. 269. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 34.

³ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 35.

ma oznaczać stagnacji w liturgii i dyscyplinie, ale raczej dbałość o wierność przeżywaną „na drodze własnego organicznego rozwoju” (OE 6). A to z kolei wymaga dogłębnej znajomości własnego obrządku oraz szacunku i powrotu do „tradycji przodków”, „gdyby [...] niesłusznie się od nich oddalili” (OE 6). W tym miejscu Dekret usilnie zaleca, aby nie tylko chrześcijanie Kościołów wschodnich, ale także wierni, a zwłaszcza zakony i stowarzyszenia obrządku łacińskiego, troszczyły się o pielęgnację obrządków wschodnich⁴.

Trzeci rozdział (OE 7–11) dotyczy ważnego zagadnienia, jakim jest instytucja patriarchatu w Kościołach wschodnich, choć poświęcono mu zaledwie pięć punktów tego Dekretu. Jednak w tym miejscu *Orientalium Ecclesiarum* wskazuje, że ze względu na starożytne pochodzenie tej instytucji należy ją odnowić w duchu starożytnej tradycji oraz nauczania soborów powszechnych. Poruszono również kwestię ustanawiania w przyszłości nowych patriarchatów oraz wspomniano o urzędzie arcybiskupa większego, który właściwie został w Dekrecie niemal zrównany z urzędem patriarchy⁵.

Czwarty rozdział (OE 12–18) przedstawia dyscyplinę sakramentów w Kościołach wschodnich. W głównej mierze Dekret zajmuje się sakramentem bierzmowania, a nade wszystko przywróceniem praktyki, zgodnie z którą na Wschodzie zwykle udziela tego sakramentu prezbiter przy użyciu krzyżma pobłogosławionego przez patriarchę lub biskupa. Dalej jest mowa o rozszerzeniu upoważnienia prezbiterów do spowiadania wiernych innego obrządku, przywróceniu stałego diakonatu, ustaleniu norm prawnych dla niższych święceń oraz uznaniu ważności formy kanonicznej małżeństwa mieszanego między katolikiem wschodnim a niekatolikiem wschodnim. Odtąd forma kanoniczna dla celebracji takich małżeństw mieszanych jest obowiązkowa jedynie ze względu na legalność, a nie na ważność. Wreszcie

⁴ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 35.

⁵ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 36. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 307.

w tymże rozdziale poruszono także kwestię obowiązku uczestnictwa wiernych w liturgii w niedziele i święta⁶.

Piąty rozdział (OE 19–23) podejmuje trzy zagadnienia dotyczące kultu Bożego. Pierwsze z nich, któremu poświęcono najwięcej miejsca, dotyczy kalendarza liturgicznego, obchodzenia świąt i zalecenia świętowania wspólnie Wielkanocy wraz z niekatolickimi chrześcijanami wschodnimi. Pozostałe dwie kwestie to zalecenia dotyczące Liturgii Godzin oraz możliwości sprawowania liturgii w językach narodowych według wcześniej ustalonych zasad zawartych w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (SC 36–39)⁷.

Z kolei szósty i ostatni rozdział (OE 24–29), zatytułowany *Kontakty z braćmi z Kościołów odłączonych*, ma na wskroś charakter eklezjalny. Nie znalazł on jednak miejsca w UR, ponieważ dotyczy spraw wewnętrznych chrześcijan wschodnich, spośród których część znajduje się w pełnej jedności ze Stolicą Apostolską, a część nie. Najpierw odwołano się do zasad dekretu *Unitatis redintegratio*, które obowiązują również katolików wschodnich (OE 24). Następnie opisano normy postępowania w przypadku przystąpienia do jedności z Kościołem katolickim wschodniego niekatolika, od którego nie należy wymagać niczego więcej niż zwykłego wyznania wiary katolickiej (OE 25). Najwięcej miejsca poświęcono w tym rozdziale współudziałowi w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*) (OE 26–29), który dotyczy możliwości udzielania pod pewnymi warunkami sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych niekatolikom wschodnim, jak również katolikom wschodnim w Kościołach wschodnich niebędących w jedności z Rzymem⁸.

⁶ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 36. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 307.

⁷ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 36. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 307.

⁸ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 36–37. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 307–308.

W zakończeniu (*conclusio*) podkreślono, że „te wszystkie rozporządzenia prawne ustala się odpowiednio do obecnych warunków, dopóki Kościół katolicki i odłączone Kościoły wschodnie nie osiągną pełnej komunii” (OE 30). Wreszcie ostatnie słowa tego dokumentu zostały skierowane „do wszystkich chrześcijan, zarówno wschodnich, jak i zachodnich, aby zanosili gorliwe i wytrwałe, a nawet codzienne modlitwy do Boga, by z pomocą Najświętszej Bogarodzicy wszyscy stanowili jedno” (OE 30). A chrześcijanom cierpiącym udręki i odważnie wyznającym imię Chrystusa, aby Duch Święty tchnął pełnię umocnienia i pocieszenia (OE 30). Na samym końcu tego Dekretu ojcowie soborowi odwołali się do nauczania św. Pawła: „Wszyscy bądźmy sobie nawzajem życzliwi w braterskiej miłości, wyprzedzając jedni drugich w okazywaniu czci” (por. Rz 12, 10)⁹.

Po zapoznaniu się ze strukturą i zagadnieniami, które zostały poruszone w *Orientalium Ecclesiarum*, nie sposób nie zauważyć, że dokument ten organicznie jest zespolony z *Lumen gentium* oraz *Unitatis redintegratio*, ponieważ wszystkie te trzy dokumenty razem kreślą spójną wizję eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Już bowiem w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, przynajmniej w pośredni sposób, jest mowa o Kościołach wschodnich (LG 13; 15; 23), a treści zapisane w Dekrecie o ekumenizmie (UR 14–18; *Uwagi odnoszące się szczególnie do Kościołów wschodnich*) w wielu miejscach odpowiadają, a czasami nawet pogłębiają treści zapisane w omawianym Dekrecie.

Spojrzymy teraz na szczegółowe aspekty omawianego dokumentu i dokonamy jego ewaluacji. Jeżeli będzie to nieodzowne lub potrzebne, wówczas podczas przeprowadzania analizy będziemy się odwoływać do stanu rzeczy sprzed ogłoszenia OE. W ten sposób będzie można lepiej zrozumieć zmiany, jakie zaszły w podejściu do danego

⁹ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione...*, s. 37; M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 308.

zagadnienia. W celu przeprowadzenia analizy OE i jego ewaluacji, poniżej zostanie omówiony oddzielnie każdy rozdział OE¹⁰.

1. WSTĘP (*PROEMIUM*) (1)

Wstęp stanowi wprowadzenie do całego dokumentu i opisuje intencję samego dokumentu. Pojawiają się tutaj cztery główne wątki: pochwała Kościołów wschodnich i uzasadnienie tej pochwały, wyrażenie troski przez sobór wobec tych Kościołów i ich misji oraz uzasadnienie powstania tego dokumentu, aby „określić pewne normy podstawowe” (OE 1)¹¹.

Okazanie przez Kościół katolicki szacunku dla instytucji, tradycji i dyscypliny Kościołów wschodnich, chociaż godne pochwały, wzbudza pewne wątpliwości, ponieważ na pierwszy rzut oka pochwała zaadresowana przez Kościół katolicki do Kościołów wschodnich brzmi *de facto* jak uznanie Kościoła łacińskiego dla małego skrawka chrześcijańskiego Wschodu, który do tego jest z nim w pełnej jedności. Dlatego niektórzy ojcowie soborowi zastanawiali się, jaki jest sens pochwały, w której Kościół katolicki jako całość docenia swoją własną część i jej bogactwo. Zresztą taka pochwała znalazła się także w Dekrecie o ekumenizmie: „Obecny święty Sobór, składając Bogu dzięki za to, że wielu wschodnich synów Kościoła powszechnego, strzegących tego dziedzictwa i pragnących żyć nim rzetelniej i pełniej, żyje w pełnej łączności z braćmi pielęgnującymi tradycję zachodnią, oświadcza, że cała ta spuścizna duchowa i liturgiczna, dyscyplinarna i teologiczna w swych różnorodnych tradycjach należy do pełnej powszechności i apostołskości Kościoła” (UR 17).

Przedmiotem pochwały są „instytucje Kościołów wschodnich, ich obrządku liturgiczne, tradycje kościelne i porządek życia chrześcijańskiego” (OE 1). Jednak samo zdefiniowanie instytucji (*instituta*) nie

¹⁰ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 311–312.

¹¹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 823.

jest łatwe. Skoro bowiem porządek życia chrześcijańskiego (*disciplina*) podlegał w ciągu wieków rewizji, to pojawia się wątpliwość, czy taka pochwała w tym wypadku jest uzasadniona¹².

Niestety, treść wstępu w dużej mierze pozostała zależna od eklezjologii unii (uniatyzmu), co jest widoczne w samych odsyłaczach do wstępu tego dokumentu. Pojawia się tam m.in. odwołanie do nauczania Klemensa VIII (konstytucja *Magnus Dominus*), Benedykta XIV (encyklika *Demandatam*) i Leona XIII (list apostolski *Orientalium dignitas*). A zatem, uzasadnienie pochwały Kościołów wschodnich znajdujemy w rzymskocentrycznej eklezjologii II tysiąclecia chrześcijaństwa. Ponadto wątpliwości budzi uzasadnienie zawarte we wstępie, dlaczego Kościoły wschodnie zasługują na tak wielki szacunek. A są nimi: ich starożytność, tradycja pochodząca od Apostołów i Ojców Kościoła oraz „część objawionego przez Boga i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego” (OE 1). Te trzy bowiem cechy nie są typowe dla Kościołów wschodnich. Można je przecież wyróżnić również w Kościołach zachodnich, na czele z Kościołem rzymskim. Dlatego paradoksalnie znów lepiej uzasadnia bogactwo Kościołów wschodnich dekret *Unitatis redintegratio*: „Nie należy również pominąć faktu, że Kościoły wschodnie od początku (*ab origine*) posiadają skarb, z którego Kościół zachodni wiele zapożyczył w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego. Nie można też nie doceniać tego, że podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary o Trójcy Świętej i o Słowie Bożym, które przyjęło ciało z Maryi Dziewicy, zostały określone na soborach powszechnych, które odbyły się na Wschodzie. Kościoły te wiele wycierpiały i cierpią nadal, aby zachować tę wiarę” (UR 14)¹³.

¹² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 70–71.

¹³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 72–73.

Jak zauważa ks. Stefano Parenti, specjalista z historii rytu bizantyjskiego, „w przeciwieństwie do OE 1, w UR 14 brakuje odniesienia do starożytności wschodnich instytucji kościelnych, które w kilku punktach *Orientalium Ecclesiarum* staje się niemal kluczem hermeneutycznym (por. OE 1, 5, 7, 9, 12, 13, 17, 22, 24). Wybór dokonany przez *Unitatis redintegratio* jest bardziej rozsądny i realistyczny, ponieważ unika umieszczania Kościołów wschodnich w ahistorycznym i wyimaginowanym horyzoncie”¹⁴. Starożytność jako taka nie może być zatem traktowana jako przyczyna, dla której należy darzyć szacunkiem Kościoły wschodnie. Przecież wiele form pobożności w ciągu wieków zostało zarzuconych, a liturgia doświadczała takich reform, które odróżniają ją od starożytności chrześcijańskiej. Raczej należałoby we wstępie Dekretu wspomnieć o świadectwie, męczeństwie, świętości czy życiu monastycznym¹⁵.

Ponadto skoro we wstępie jest mowa o tym, że sobór pragnie, aby Kościoły wschodnie „rozkwitwały i z nową mocą wypełniały powierzone sobie zadanie (*munus*)” (OE 1), to w świetle LG 5, gdzie jest mowa o głoszeniu Ewangelii i nadejścia królestwa Bożego, można postawić pytanie, na czym miałyby polegać specyfika wypełniania tego zadania (*munus*) przez te Kościoły? Wydaje się, że odpowiedź została udzielona w OE 24, gdzie napisano, że „do Kościołów wschodnich, pozostających w łączności z rzymską Stolicą Apostolską, należy szczególne zadanie wspierania jedności wszystkich chrześcijan, zwłaszcza wschodnich, zgodnie z zasadami dekretu tego Soboru «O ekumenizmie»” (OE 24)¹⁶.

W ostatnim zdaniu wstępu wyrażono istotny cel powstania tego dokumentu: aby „prócz tego, co odnosi się do całego Kościoła, okre-

¹⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 73.

¹⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 73. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 823–824.

¹⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 74. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (eds.), t. 3, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 25.

ślić pewne normy podstawowe, inne pozostawiając do rozstrzygnięcia synodom wschodnim, a także Stolicy Apostolskiej” (OE 1). Na podstawie tej intencji soboru nie należy się zatem dziwić, że Dekret stał się bardziej przedmiotem studiów nad prawem kanonicznym. Obecność teologii charakterystycznej dla Kościołów wschodnich w tym dokumencie jest raczej skąpa. Z kolei normy prawa kanonicznego zawarte w OE stanowią odpowiedź na postulat ze strony katolickich Kościołów wschodnich, aby mogły one kierować się swoją dyscypliną kościelną. Owszem, za pontyfikatu Piusa XII częściowo zostało zatwierdzone oddzielne prawodawstwo dla katolickich Kościołów wschodnich, ale wciąż było ono zanadto rzymskocentryczne¹⁷. Dlatego OE zdaje się już dystansować od przedsoborowych norm prawnych. Wydaje się, że OE miało na celu ustalić normy, które będą głównie dotyczyć tych kwestii, które wykraczałyby poza kompetencje patriarchów i ich synodów¹⁸.

Już we wstępie OE pojawiają się poważne problemy terminologiczne związane z eklezjologią. Jest tam bowiem mowa o Kościołach wschodnich (*Ecclesiae Orientes*), Kościele katolickim (*Ecclesia catholica*) i Kościele powszechnym (*Ecclesia universa*). Treść eklezjologiczna tych trzech pojęć nie została sprecyzowana w tym Dekrecie. Dlatego nie wiadomo, czy pojęcie „Kościół katolicki” jest synonimem Kościoła łacińskiego, a „Kościół powszechny” całego Kościoła katolickiego (Kościoła łacińskiego i katolickich Kościołów wschodnich będących ze sobą w komunii eklezjalnej)¹⁹.

We wstępie jest mowa o Stolicy Apostolskiej (*Sedes Apostolica*), mimo prośby, aby użyć pojęcia „Stolica Rzymska” (*Sedes Romana*), którym posłużono się w UR 13, 14 i 19. Chodzi bowiem o to, że

¹⁷ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s.109–110. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 28. J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 17. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 75.

¹⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 76.

¹⁹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 824.

niektóre wschodnie stolice patriarchalne również są stolicami apostołskimi. Użycie zatem terminu „Stolica Apostolska” jako synonimu do „Stolicy Rzymskiej” wpływa w negatywny sposób na dialog ekumeniczny²⁰. Dlatego w Dekrecie o ekumenizmie zadbano o odpowiednią terminologię, podczas gdy w Dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich cały czas dobrze się ma rzymskocentryczna eklezjologia przedsoborowa.

Ostatnie zdanie wstępu dotyczące synodów wschodnich pokazuje jednak, że ojcowie Soboru docenili synodalność i kolegialność, która jest istotnym i integralnym elementem eklezjologii katolickich Kościołów wschodnich. Wstęp Dekretu wyraża potrzebę zredagowania oddzielnego dokumentu, który zwróci uwagę na te Kościoły, doceni je i o nich przypomni całemu Kościołowi katolickiemu i w ogóle wszystkim chrześcijanom. W ten sposób ten Dekret może przyczynić się do dynamicznego rozwoju i żywotności tych Kościołów²¹, choć w czasie ogłoszenia tego dokumentu wiele katolickich Kościołów wschodnich działało jedynie w podziemiu, zwłaszcza w krajach tzw. bloku komunistycznego.

Już wstęp wskazuje, że dokument będzie miał raczej charakter dyscyplinarno-prawny, ale jednak pierwotnym źródłem jego inspiracji pozostaje eklezjologia. W pierwszym rzędzie dotyczy katolików wschodnich, ale poruszane w nim zagadnienia nie mogą nie wzbudzić zainteresowania ze strony Kościołów wschodnich niebędących w jedności z Rzymem. Ponadto ogłoszenie oddzielnego dokumentu soborowego dla katolickich Kościołów wschodnich może skutecznie pomóc Kościołowi łacińskiemu zapoznać się z ich specyfiką i zwyczajami.

Główne założenia zawarte we wstępie można by spuentować postulatami wschodnich biskupów katolickich, którzy zabrali głos w dyskusji przed zatwierdzeniem tego dokumentu: „nie utożsamiajcie Kościoła katolickiego z obrządkiem łacińskim; nie kontynuujcie wie-

²⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 76.

²¹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 824–825.

loletnich i uporczywych prób zmuszenia Kościołów wschodnich do przyjęcia łaciny; szanujcie patriarchaty i pamiętajcie, jak kolegiálně funkcjonowały one w przeszłości z biskupem Rzymu”²². Te postulaty w ogólnej formie pojawiają się właśnie we wstępie Dekretu²³.

2. KOŚCIOŁY PARTYKULARNE ALBO OBRZĄDKI (OE 2–4)

Pierwsze dwa rozdziały Dekretu, a mianowicie „Kościoły partykularne albo obrządki” (2–4) oraz „Potrzeba zachowania dziedzictwa Kościołów wschodnich” (5–6) mają charakter wprowadzający i traktują zarówno o różnorodności obrządkowej na chrześcijańskim Wschodzie, jak i o potrzebie zachowania, poznania i rozwijania własnej tradycji przez każdy z poszczególnych Kościołów. W pierwszym rozdziale przez pojęcie „obrządków” należy rozumieć całe dziedzictwo teologiczne, liturgiczne, eklezjologiczne i prawne każdego z tych Kościołów. W ten sposób „obrządek” (*ritus*) posiada wyraźnie eklezjologiczny wymiar, który zostanie jeszcze lepiej zdefiniowany później w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (dalej: KKKW)²⁴.

Ważną nieścisłością, na którą należy zwrócić uwagę, jest sam tytuł pierwszego rozdziału „Kościoły partykularne albo obrządki”, ponieważ nie wynika z tego tytułu, że będzie tu mowa jedynie o Kościołach partykularnych i obrządkach wschodnich. Dopiero w OE 3 pojawi się zdanie o Kościołach partykularnych Wschodu i Zachodu. Z kolei w odsyłaczach wciąż ojcowie soborowi odwołują się do nauczania XVIII i XIX w., ale także do Soboru Laterańskiego IV (1215). Jak zauważa ks. Stefano Parenti, dobór tych tekstów „nie jest szczęśliwy, ponieważ niektóre wypowiedzi nie są prawdziwymi wyrazami szacunku,

²² J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, WAM, Kraków 2011, s. 310.

²³ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 306.

²⁴ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 825.

ale życzliwymi ustępstwami lub deklaracjami tolerancji. [...] Wybór ten ujawnia dominującą mentalność w Komisji Wschodniej, która czasami wydaje się niemal ignorować *Lumen gentium*²⁵.

OE 2

W tym punkcie wyraźnie widać, że pojęcia „Kościoły partykularne” i „obrządk” są właściwie traktowane jak synonimy. Samo pojęcie „Kościoły partykularne” pojawia się już pięć razy w LG²⁶ i tam jest najczęściej rozumiane jako diecezja (LG 23). Jednak w LG 13 termin ten zdaje się bardziej odpowiadać temu, o czym jest mowa w OE: „we wspólnocie kościelnej prawomocnie istnieją Kościoły partykularne, korzystające z własnych tradycji. Pozostaje przy tym nienaruszony prymat Stolicy Piotrowej”. Ponadto mowa jest o rozmaitych Kościołach, cieszących się własną dyscypliną, zwyczajami liturgicznymi, dziedzictwem teologicznym i duchowym, nienaruszającym jedności Kościoła (LG 23). Do tych Kościołów zostały zaliczone także starożytne Kościoły patriarchalne i te, które zostały przez nie założone. Interesujący jest fakt, że w oryginalnym tekście łacińskim Kościoły te w LG 23 zostały nazwane Kościołami lokalnymi (*Ecclesiae locales*²⁷), ale w nowym polskim tłumaczeniu z 2002 r. oddano ten termin jako „Kościoły partykularne”²⁸. Widać zatem wyraźnie, że te nowe pojęcia eklezjologiczne używane w dokumentach soborowych nie są jeszcze do końca zdefiniowane. Natomiast w OE wyraźnie widać, że pojęcie „Kościoły partykularne” nie ogranicza się jedynie do diecezji, ale również nie zostało ono dokładnie sprecyzowane.

²⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 78.

²⁶ Jeden raz w LG 13, trzy razy w LG 23 i jeden raz w LG 45.

²⁷ Tekst łaciński *Lumen gentium* w: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html (dostęp: 5.03.2025).

²⁸ LG 23: „Ta przepojona duchem jedności rozmaitości Kościołów partykularnych [*Ecclesiarum localium*] jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła”.

Wydaje się, że wyrażenie „Kościoły partykularne” w Dekrecie nawiązuje wręcz do przemówienia Benedykta XV wygłoszonego na konsystorzu 10 marca 1919 r., w ramach którego papież przedstawił kardynałom inicjatywy, które podjął na rzecz „Kościoła wschodniego” oraz w celu zbadania i pogłębienia jego dziedzictwa. Dlatego można mniemać, że w kontekście pojęcia „Kościoły partykularne” *Lumen gentium* sięgnęło do źródeł patrystycznych, a *Orientalium Ecclesiarum* do nauczania papieskiego w duchu uniatyizmu²⁹.

Z kolei pojęcie „obrzędek” (*ritus*) w OE oznacza nie tylko liturgię, ale również dyscyplinę kościelną i dziedzictwo duchowe. Jednak podczas przygotowywania tego dokumentu postulowano, aby nie używać terminu „obrzędek”, ponieważ kojarzy się jedynie z liturgią³⁰. Zmiany jednak nie dokonano, prawdopodobnie dlatego, że nie zaproponowano bardziej przekonującego rozwiązania. Widać zatem, że terminologia eklezjologiczna pierwszego rozdziału OE pozostawia jeszcze wiele do życzenia³¹.

Dopiero posoborowe prawodawstwo kościelne dokonało uściślenia pojęć, które pojawiły się w drugim punkcie Dekretu i w następnych punktach. Najpierw w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. (dalej: KPK/1983) pojawił się termin „Kościół obrządkowy *sui iuris* [swojego prawa]”³² (łac. *Ecclesia ritualis sui iuris*) w kan. 111 § 2 i kan. 112³³.

W KKKW nie pojawia się już termin „Kościół obrządkowy *sui iuris*”, ale zamiast niego oddzielnie zdefiniowano Kościół *sui iuris* (*Ecclesia sui iuris*) oraz obrządek (*ritus*). I tak, w kan. 27 KKKW czyta-

²⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 80–81.

³⁰ Por. J.S. Gajek, K. Nitkiewicz, *Wprowadzenie do Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich...*, s. 171.

³¹ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 312–313. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 28.

³² Wszystkie cytaty z KPK/1983 w niniejszym rozdziale za: *Codex Iuris Canonici / Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Wolters Kluwer, Kraków 2023.

³³ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, Poznań 1984, kan. 111–112.

my, że „wspólnota powiązana hierarchią według prawa, którą jako *sui iuris* wyraźnie lub milcząco uznała najwyższa władza Kościoła, w tym Kodeksie jest nazywana Kościołem *sui iuris*”³⁴. W następnym kanonie podano definicję obrządku: „Obrządek jest dziedzictwem liturgicznym, teologicznym, duchowym i dyscyplinarnym wyodrębnionym przez kulturę i okoliczności historyczne narodów, wyrażającym sposób przeżywania wiary, właściwy dla każdego Kościoła *sui iuris*” (KKKW kan. 28 § 1). W tym też miejscu wskazano, że obrządki pochodzą z pięciu tradycji: aleksandryjskiej, antiocheńskiej, chaldejskiej, konstantynopolitańskiej i ormiańskiej (por. KKKW kan. 28 § 2)³⁵. Obecnie również termin „Kościół *sui iuris*” pojawił się w KPK/1983, zastępując mniej precyzyjny „Kościół obrządkowy *sui iuris*”³⁶.

A zatem, w miejsce nieprecyzyjnych pojęć eklezjologicznych użytych w OE 2 i następnych, pojawiają się dwa nowe, używane od czasu wejścia w życie KKKW: Kościół *sui iuris* i obrządek, spośród których ten ostatni ma szersze znaczenie. O ile bowiem obrządków jest pięć, o tyle Kościołów *sui iuris* można doliczyć się nawet 25³⁷. Ta liczba oficjalnie nie jest sprecyzowana³⁸.

³⁴ Wszystkie cytaty z KKKW w niniejszym artykule za: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus/Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002.

³⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 81. R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making. Lumen gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, Paulist Press, New York-Mahwah 2006, s. 67.

³⁶ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, s. 109–112. Franciszek, List apostolski motu proprio *De concordia inter codices*, art. 1–2, https://www.vatican.va/content/francesco/la/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20160531_de-concordia-inter-codices.html (dostęp: 20.03.2025).

³⁷ J.S. Gajek, K. Nitkiewicz, *Wprowadzenie do Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich...*, s. 173–174. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 159–219. Richard R. Gaillardetz podaje liczbę 21 Kościołów *sui iuris*. R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 67.

³⁸ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 313–315.

Punkt 2 rozpoczyna się od nazwania Kościoła Mistycznym Ciałem Chrystusa, co wprost zdaje się nawiązywać do encykliki *Mystici corporis* Piusa XII (1943). Takie definiowanie Kościoła ma swoje fundamenty w Nowym Testamencie (Kol 1, 24), ale nie jest nazbyt rozpowszechnione we wschodniej eklezjologii. Skoro celem Dekretu jest uwypuklenie bogactwa teologii Kościołów wschodnich, to w tym miejscu stracono ku temu okazję. Wreszcie samo sformułowanie o tym, że „święty i katolicki Kościół, który jest (*est*) Mistycznym Ciałem Chrystusa” zdaje się stać w opozycji do LG 8, w którym jest mowa o tym, że Kościół Chrystusowy „trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim”. Podobne słowa znajdziemy także w UR 4: „wierzymy, że ta jedność trwa (*subsistere*) stale w Kościele katolickim”³⁹.

W ostatnich słowach OE 2 Sobór podkreślił, że różnorodność „w Kościele nie tylko nie szkodzi jego jedności, lecz nawet ją podkreśla”, a intencją Soboru jest także, „aby tradycja każdego Kościoła partykularnego czy obrządku pozostała bezpieczna i nienaruszona oraz aby została dostosowana do różnych potrzeb czasu i miejsca. Te ostatnie słowa nawiązują bezpośrednio do SC 4, gdzie jest mowa o obrządkach, którym należy nadać „nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb”⁴⁰.

OE 3

W tym punkcie autorzy Dekretu potwierdzają nauczanie Leona XIII zawarte w *Orientalium dignitas* o równości obrządków w ich prawach i godności. Należy tu dodać, że na Soborze Watykańskim II podobne słowa już pojawiły się w SC 4: „Trzymając się wiernie Tradycji, Sobór święty oświadcza, że Matka Kościół uważa za równe w prawach

³⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 79–80. D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo „scriptum” – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024, s. 335–336.

⁴⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 78.

i godności wszystkie prawnie uznane obrządki, chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszechstronny rozwój”⁴¹.

Tutaj też pojawia się definicja obrządku, który obejmuje własną liturgię, własne prawo i własną duchowość, ale należy również dodać: własną teologię, a tym samym swoistą kulturę chrześcijańską⁴². Dekret wspomina nie tylko o Kościołach partykularnych Wschodu, ale i Zachodu. Jednak w rzeczywistości Kościoły partykularne na Zachodzie, które posiadają liturgię inną niż rzymska (ambrożyjską lub hiszpańską), nie mają własnego prawa, czyli nie posiadają żadnej autonomii administracyjnej w stosunku do Kościoła łacińskiego. Dlatego też nie należy się dziwić, że KKKW nie przyjął terminologii zawartej w OE, traktując ją jako niejednoznaczną, i wypracował pojęcie „Kościoła *sui iuris*”. W prawodawstwie katolickich Kościołów wschodnich nie pokuszono się jednak, aby użyć terminu „autokefalia”, który mógłby zostać opacznie zrozumiany jako secesjonistyczny, uniezależniający dany Kościół partykularny od zwierzchności Stolicy Rzymskiej⁴³.

W tym punkcie widać wciąż znaczny wpływ nauczania *Vaticanum I*. Podkreślony zostaje prymat biskupa Rzymu, mimo tego, że mowa jest także o autonomii tych Kościołów. OE nie uwzględnia I tysiąclecia chrześcijaństwa, kiedy biskup Rzymu nie ingerował bezpośrednio w zarządzanie wschodnich patriarchatów, a interweniował jedynie w szczególnych sytuacjach jako najwyższy arbiter⁴⁴. Ten cień *Vaticanum I* widoczny jest w sformułowaniu OE 3 o tym, że równa godność Kościołów partykularnych wywodzi się stąd, że wszystkie one są powierzone pasterskiej opiece biskupa Rzymu⁴⁵.

⁴¹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 84.

⁴² M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 826.

⁴³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 83.

⁴⁴ E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne...*, s. 63: „Za okres poprzedzający schizmę bizantyjską (1054) zbiór [papieskich dokumentów zebranych przez Jaffé-Wattenbacha] podaje 4335 dokumentów, z których zaledwie 300 odnosi się do patriarchatów wschodnich”. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 19.

⁴⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 83–84. M. Hermaniuk, *A Commentary on the Decree on the Eastern Catholic Churches* [w:] *Metropolitan Maxim*

Podkreślenie równej godności obrządków, „tak że żaden z nich nie przewyższa pozostałych (*ceteris praestet*) z racji obrządku”, definitywnie zamyka powrót do czasów sprzed pontyfikatu Leona XIII, kiedy obrządek rzymski górował nad pozostałymi. Co ciekawe, w tym punkcie nie ma żadnych odwołań do dokumentów dyskryminujących obrządki wschodnie, np. do *Etsi pastoralis* Benedykta XIV⁴⁶.

Punkt 3 dodaje, że to równouprawnienie dotyczy także głoszenia Ewangelii całemu światu (por. Mt 16, 15) pod kierunkiem biskupa Rzymu. Wyraźnie podkreślony tenże sam nakaz głoszenia Ewangelii przez wszystkich katolików, niezależnie od rytu, miał wtedy swoje uzasadnienie. Należy bowiem pamiętać o zakazie ewangelizacji wydanym niektórym Kościołom wschodnim na Bliskim Wschodzie, w Afryce i Indiach. Najbardziej jaskrawym przypadkiem był rodzimy Kościół syro-malabarski w Indiach, cieszący się apostolskim pochodzeniem, któremu nie wolno było głosić Ewangelii niechrześcijanom. Ewangelizować mogli jedynie misjonarze łacińscy⁴⁷.

Dlatego to sformułowanie w OE 3 spotkało się z dużym oporem ze strony episkopatu Kościoła łacińskiego w Indiach. Jan Paweł II interweniował w tej sprawie 28 maja 1987 r., wysyłając list do biskupów trzech Kościołów katolickich w Indiach: syro-malabarskiego, syro-malankarskiego i łacińskiego. Zachęcił w nim zainteresowane strony do osiągnięcia porozumienia, nawet za pośrednictwem stworzonej doraźnie komisji. Jednak sytuacja uległa znaczącej poprawie dopiero za pontyfikatu papieża Franciszka, który ponownie zwrócił się do episkopatu łacińskiego, syro-malabarskiego i syro-malankarskiego w Indiach 9 października 2017 r. i erygował dwie nowe eparchie syro-malabarskie na terytorium, na którym wcześniej istniały jedynie

Hermaniuk, *Vatican II and the Ukrainian Greco-Catholic Church*, J.Z. Skira, P. De Mey (eds.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2020, s. 217.

⁴⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 84.

⁴⁷ M. Hermaniuk, *A Commentary on the Decree...*, s. 217.

struktury Kościoła łacińskiego⁴⁸. A zatem, zapis o tym, że głoszenie Ewangelii ma się odbywać pod kierunkiem biskupa Rzymu, ma swoje uzasadnienie, czego przykładem są konflikty między poszczególnymi Kościołami *sui iuris*, którym położyć kres może jedynie sam papież.

OE 4

W tym punkcie pojawiają się już konkretne wskazówki praktyczne dotyczące troski o chrześcijan wschodnich, w tym zwłaszcza katolików. Ojcowie soborowi piszą tu o potrzebie tworzenia struktur kościelnych i duszpasterskich dla emigracji wschodniej, formacji duchowieństwa i świeckich w krajach przyjmujących wschodnich chrześcijan oraz o zachowaniu własnego obrządku przez emigranta ze Wschodu przystępującego do pełnej jedności z Kościołem katolickim⁴⁹.

I tak, w pierwszej części tego punktu poruszona została ważna kwestia związana z utworzeniem własnej hierarchii wschodniej tam, gdzie będzie tego wymagać dobro duchowe wiernych. Sobór stara się tutaj rozwiązać problem obecności równolegle kilku katolickich wspólnot kościelnych na tym samym terytorium. Jest to jednak kwestia problematyczna i delikatna, ze względu na bardzo złożone tło kulturowe, etniczne i językowe⁵⁰.

Na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że Sobór zwraca się do episkopatów Kościołów wschodnich, zachęcając je do tworzenia struktur dla swoich wiernych poza historycznymi terytoriami związanymi z chrześcijańskim Wschodem. W rzeczywistości jednak domyślnymi adresatami są tu hierarchowie Kościoła łacińskiego, którzy w przeszłości niejednokrotnie uniemożliwiali lub utrudniali tworzenie punktów duszpasterskich dla emigrantów ze Wschodu. W wyniku tych działań pozbawieni odpowiedniej opieki duszpaster-

⁴⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 85.

⁴⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 86–87.

⁵⁰ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 826.

skiej katolicy wschodni podlegali częstokroć asymilacji w parafiach obrządku łacińskiego albo w celu zachowania swej tożsamości zasilali szeregi niekatolickich Kościołów wschodnich. Przedstawicielom Kościoła łacińskiego, a szczególnie duchownym, trudno było oswoić się z tym, że oprócz ich tradycji istnieją także inne. Ponadto pojawiła się kwestia podwójnej jurysdykcji. Biskup łaciński nie miał bowiem zamiaru tolerować na swoim terytorium innego, wschodniego biskupa katolickiego, który byłby od niego niezależny. Ciekawe, że w czasach wypraw krzyżowych, kiedy łacinnicy tworzyli swoje paralelne struktury kościelne na Bliskim Wschodzie, nie widzieli w tym żadnego problemu, mimo tego, że Kościół łaciński na tamtych terenach był zdecydowanie mniejszościowy⁵¹. Zresztą ustanawianie dwóch biskupów na jednym terytorium stoi w sprzeczności z zasadą „jeden biskup na jednym terytorium”, która została przyjęta na Soborze Nicejskim I (325) w kanonie 8⁵².

Punkt 4 w kontekście tworzenia nowych struktur kościelnych nie odwołuje się do OE 9, gdzie napisano, że patriarchowie wraz ze swoimi synodami mają prawo tworzyć nowe eparchie, a w OE 7 podkreślono, że „gdziekolwiek hierarcha jakiegoś obrządku jest ustanawiany poza granicami terytorium patriarchatu, pozostaje on według norm prawa złączony z hierarchią patriarchatu tego obrządku”. Te przepisy wyraźnie wskazują, że dla potrzeb duszpasterskich nie tylko można, ale i trzeba tworzyć paralelne struktury wschodnie na terytorium, gdzie dotychczas istniała tylko struktura Kościoła łacińskiego. A za tworzenie tych struktur odpowiedzialna jest przede wszystkim Stolica Apostolska. Te bowiem eparchie znajdujące się poza terytorium kanonicznym danego Kościoła *sui iuris* są zależne od Stolicy Apostolskiej. Paradoks polega jednak na tym, że nieraz na terenie tych eparchii

⁵¹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 87.

⁵² Sobór Nicejski I, *O tych, którzy zwą się „czystymi”* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, kan. 8, s. 32–35. R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 163–164.

zamieszkuje więcej wiernych niż na terytorium kanonicznym danego Kościoła *sui iuris*. Dekret zatem wyraźnie wyróżnia dla Kościołów wschodnich terytoria tradycyjnie wschodnie oraz resztę świata (diasporę), podczas gdy dla Kościoła łacińskiego cały zamieszkały świat stanowi jego terytorium kanoniczne⁵³.

Drugie ważne zagadnienie poruszone w OE 4 to formacja duchowieństwa i świeckich w krajach przyjmujących wschodnich chrześcijan. Ojcowie soborowi są bowiem świadomi tego, że kiedy brakuje odpowiedniej wiedzy i nie ma należytego klimatu do budowania wzajemnego szacunku między chrześcijanami zachodnimi i wschodnimi, wtedy pojawiają się uprzedzenia i konflikty. Jednak w samym Dekrecie wskazania dotyczące formacji w tym kierunku są bardzo ogólne i dotyczą kwestii międzykościelnych, które mają głównie charakter liturgiczny i kanoniczny. Zalecenie to nie jest zresztą czymś nowym. Szkoda, że nie ma w nim odniesienia do encykliki Piusa XI *Rerum orientalium* (1928), która podkreśla ewidentną potrzebę nauczania niektórych przedmiotów dotyczących chrześcijańskiego Wschodu na podstawowym cyklu studiów teologicznych. Wiedza o chrześcijańskim Wschodzie powinna być także przekazywana w katechezie⁵⁴.

Lakoniczny zapis w OE 4 o potrzebie pouczenia duchowieństwa i przystępujących do święceń o obrządkach wschodnich doczekał się specjalnej instrukcji Kongregacji Wychowania Katolickiego pt. *Refleksje i wytyczne dotyczące studiów nad Kościołami wschodnimi*, ogłoszonej 6 stycznia 1987 r. i podpisanej przez ówczesnego prefekta tej Kongregacji kard. Williama W. Bauma. Adresatem tej instrukcji są wszyscy rzymskokatolicki biskupi, rektorzy seminariów duchownych i uczelni kościelnych, a także dziekani wydziałów teologicznych. Instrukcja ta zawiera wskazówki i wytyczne dotyczące przekazywania elementarnych wiadomości na temat Kościołów wschodnich w ramach studiów teologicznych w środowiskach rzymskokatolickich.

⁵³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 87–88.

⁵⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 89.

W instrukcji podkreślono, że ta wiedza ma znaczenie nie tylko teologiczne i ekumeniczne, ale stanowi istotną pomoc w przygotowaniu do pracy duszpasterskiej⁵⁵.

Trzecia i ostatnia kwestia poruszona w OE 4 ma charakter nader delikatny i dotyczy niekatolików wschodnich pragnących przystąpić do pełnej jedności z Kościołem katolickim. Tekst ten trąci bowiem pochwałą prozelityzmu, chociaż w założeniu miał za zadanie rozwiązać problemy dotyczące podziału chrześcijan⁵⁶. Dekret stanowi, że „zarówno wszyscy razem, jak i poszczególni katolicy, a także ochrzczeni każdego Kościoła albo wspólnoty niekatolickiej, dążąc do pełnej komunii katolickiej, niech wszędzie na ziemi pozostają przy własnym obrządku, niech go pielęgnują i odpowiednio do własnych możliwości zachowują, utrzymując prawo odwołania się osób, wspólnot albo regionów w szczególnych przypadkach do Stolicy Apostolskiej, która jako najwyższy arbiter relacji międzykościelnych zadośćuczyni ich potrzebom w duchu ekumenizmu, wydając sama albo za pośrednictwem innych władz zwierzchnich właściwe normy, dekryty lub reskrypty” (OE 4).

To polecenie znosi zatem dotychczasowe prawo zawarte w motu proprio *Cleri sanctitati* z 1957 r.⁵⁷, mówiące, że niekatolik wschodni przechodzący do Kościoła katolickiego ma zupełną swobodę wyboru obrządku, będąc jedynie zachęcany do pozostania przy swoim obrządku. Odtąd bowiem Sobór nakazuje zachowanie własnego obrząd-

⁵⁵ J. Madey, *Doniosłość studium nad Kościołami wschodnimi dzisiaj. Refleksje na temat instrukcji Kongregacji Wychowania Katolickiego*, tłum. S.J. Koza, J.S. Gajek, „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 3 (123), z. 31, s. 70. Polskie tłumaczenie tego dokumentu znajduje się w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 132–136.

⁵⁶ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 827.

⁵⁷ Pius XII, *Cleri sanctitati*, kan. 11 § 1, https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/motu_proprio/documents/hf_p-xii_motu-proprio_19570602_cleri-sanctitati.html (dostęp: 14.03.2015).

ku po konwersji na wiarę katolicką⁵⁸. Kwestia zachowywania własnego obrządku zostanie jeszcze raz podjęta w OE 6.

Te regulacje wydają się być jednak idealistyczne, ponieważ katolicy wschodni w przypadku braku wsparcia duchowego i duszpasterskiego, jeśli nie odwrócą się w ogóle od praktyk religijnych, to z wielkim prawdopodobieństwem przejdą do Kościoła większościowego istniejącego na danym terytorium. Przynależność kościelna wymaga namacalnych elementów gwarantujących zachowanie tożsamości. W przypadku wschodnich chrześcijan takim elementem jest przede wszystkim liturgia, w której rozpoznawany jest rodziwy Kościół⁵⁹.

Zgodnie z prawem obowiązującym podczas Soboru Watykańskiego II przynależność do Kościoła nabywało się przez chrzest. Jeśli dzieci z rodziny katolików wschodnich zostały ochrzczone w obrządku rzymskim, stawały się łacinnikami. Później jednak można było zwrócić się do Stolicy Apostolskiej za pośrednictwem Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich z prośbą o powrót do obrządku rodziny. Prawodawstwo uznawało, że wśród powodów, dla których można było prosić o zmianę obrządku, pierwszeństwo miał powrót do tradycji przodków⁶⁰.

Obecnie KPK/1983 w kanonie 111 § 1–3 stanowi, że dziecko, którego przynajmniej jedno z rodziców należy do Kościoła łacińskiego, może zostać przez chrzest włączone do Kościoła łacińskiego za zgodą obojgu rodziców. Jeśli zaś brak takiej zgody, wówczas zostaje włączone do Kościoła *sui iuris* ojca. A jeżeli tylko jedno z rodziców należy do Kościoła katolickiego, to dziecko włączone zostanie do tego Kościoła, do którego należy rodzic-katolik. Natomiast osoba mająca być ochrzczona, która ukończyła 14. rok życia, sama w sposób wolny wybiera przynależność do Kościoła *sui iuris*.

⁵⁸ P. Pałka, *Wprowadzenie do Dekretu o Kościołach Wschodnich Katolickich...*, s. 270. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 313.

⁵⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 89–90.

⁶⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 90.

Z kolei w KPK/1983 kan. 112 § 1 mowa jest o tym, że po przyjęciu chrztu można przejść do innego Kościoła *sui iuris* tylko za zgodą Stolicy Apostolskiej. Jednak małżonek przez zawarcie małżeństwa lub w czasie jego trwania może przejść do Kościoła *sui iuris* drugiego małżonka. Zaś po ustaniu małżeństwa może ów małżonek wrócić do swojego Kościoła *sui iuris*. Również dzieci z takiego małżeństwa, jeśli przeszły do innego Kościoła *sui iuris* przed 14. rokiem życia, mogą po osiągnięciu tego wieku wrócić do Kościoła łacińskiego. Wreszcie kan. 112 § 2 podkreśla, że „nawet długotrwały zwyczaj przyjmowania sakramentów według obrzędów jakiegoś Kościoła *sui iuris* nie pociąga za sobą włączenia do tego Kościoła”.

Co do określania przynależności do Kościoła *sui iuris*, KKKW w dużej mierze odpowiadają one przepisom zawartym w KPK/1983 kan. 111–112. Podtrzymano zakaz przechodzenia z jednego Kościoła *sui iuris* do innego bez zgody Stolicy Apostolskiej (por. KKKW kan. 32 § 1), a możliwość przejścia do Kościoła *sui iuris* współmałżonka ograniczono jedynie do małżonki (por. KKKW kan. 33). KPK/1983 pozwala na to także małżonkowi (por. KPK/1983 kan. 112 § 1, pkt 2).

Sprecyzowano, że z zasady dziecko, które nie osiągnęło 14. roku życia przy chrzcie nabywa przynależność do Kościoła *sui iuris* swojego ojca, chyba że obydwaj rodzice dobrowolnie godzą się na to, aby dziecko przynależało do Kościoła *sui iuris* matki. Jeśli ojciec nie jest katolikiem albo jest nieznany, wówczas dziecko również przynależy do Kościoła *sui iuris* matki (por. KKKW kan. 29 § 1–2). Wyraźnie określono, że niekatolik wschodni przyjmujący wiarę katolicką zatrzymuje swój obrządek, pielęgnuje go i w miarę możliwości zachowuje, „nabywając przynależność do Kościoła *sui iuris* tego obrządku, z zachowaniem prawa zwrócenia się do Stolicy Apostolskiej w szczególnych przypadkach osób, wspólnot lub regionów” (KKKW kan. 35). W tym zapisie zawarte są wprost sformułowania z OE 4.

To oznacza w praktyce, że niekatolik wschodni przyjmujący wiarę katolicką nigdy i nigdzie nie może automatycznie zostać włączony

do Kościoła łacińskiego. Wreszcie przewidziano odpowiednią karę dla tego, kto wykonując swój urząd, posługę lub inne zadanie w Kościele, nakłaniałby jakiegos chrześcijanina do przejścia do innego Kościoła *sui iuris*. Kanon ten stosuje się także wobec katolika należącego do Kościoła łacińskiego (por. KKKW kan. 1465)⁶¹.

Natomiast kan. 32 § 2 KKKW pozwala chrześcijaninowi świeckiemu jednego Kościoła *sui iuris* przejść do innego Kościoła *sui iuris*, jeśli na tym samym terytorium obydwa biskupi eparchialni⁶² mają swoją eparchię⁶³. Jeżeli obaj ci biskupi zgodzą się pisemnie na przejście takiego chrześcijanina do innego Kościoła *sui iuris*, wówczas domniemuje się zgodę Stolicy Apostolskiej. W tym kanonie nie ma jednak żadnej wzmianki o tym, czy ten zapis ma także zastosowanie w odniesieniu do Kościoła łacińskiego. Dopiero 26 listopada 1992 r. Sekretariat Stanu w reskrypcie *Ex audientia Sanctissimi*, komentując KPK/1983 kan. 112 § 1, dodał, że jeśli na danym terytorium znajduje się eparchia danego Kościoła *sui iuris*, to wierny Kościoła łacińskiego może przejść do Kościoła wschodniego *sui iuris* za zgodą obydwu biskupów.

Co ciekawe, reskrypt ten nie wspomina, aby w ten sposób wierny Kościoła wschodniego *sui iuris* mógł przejść do Kościoła łacińskiego⁶⁴. Natomiast kanonista ks. Piotr Majer stwierdza w swoim komentarzu, że reskrypt ten „nie ma zastosowania, gdy chodzi o przejście do Kościoła łacińskiego. Mimo to Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich, opierając się na zasadzie równości Kościołów Wschodu i Zachodu

⁶¹ Więcej na ten temat zob. w: J.D. Faris, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, Saint Maron Publications, New York 1992, s. 153–183; L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Polihymnia, Lublin 1999, s. 52–53.

⁶² Biskup eparchialny na Wschodzie jest odpowiednikiem biskupa diecezjalnego na Zachodzie.

⁶³ Eparchia na Wschodzie jest odpowiednikiem diecezji na Zachodzie.

⁶⁴ *Secretaria Status, Fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda*, w: AAS 85 (1993), s. 81.

wyrażonej w Dekrecie Soboru Watykańskiego II *Orientalium Ecclesiarum*, nr 3, aktualnie dopuszcza stosowanie zasad wyrażonych w reskrypcie także do wiernych Kościołów wschodnich przechodzących do Kościoła łacińskiego⁶⁵.

Zapisy te dobitnie pokazują, że intencją prawodawcy jest za wszelką cenę ustrzec członków katolickich Kościołów wschodnich przed jakąkolwiek możliwością ich asymilacji z Kościołem łacińskim⁶⁶. Jednocześnie punkt 4 zawsze pozostawia możliwość odwołania się do Stolicy Apostolskiej jako najwyższego arbitra w sprawach międzykościelnych. Zdarzają się bowiem sytuacje, gdy niekatolicy wschodni nie chcą przynależeć do swojej rodzimej tradycji kościelnej i pragną przejść na obrządek łaciński. Powody tego są niemal zawsze subiektywne, natury psychologicznej lub społecznej⁶⁷. Przykładem może być osoba ochrzczona w niekatolickim Kościele wschodnim, która później w ogóle nie utrzymywała z nim żadnych kontaktów. Jej wiara została ożywiona dopiero w Kościele rzymskokatolickim, z którym się emocjonalnie związała. W takiej sytuacji w ogóle nie odczuwała ona wyrzutów sumienia w związku z tym, że odcięła się od wiary swoich przodków.

Współczesne prawodawstwo nie przewiduje, aby Kościół patriarchalny nawet na swoim terytorium mógł przyjmować wiernych z innych Kościołów *sui iuris* na podobnych zasadach, jak to może robić Stolica Apostolska na całym świecie. Niektórzy widzą w tym ograniczeniu władzy dla Kościołów patriarchalnych obawę, która istnieje co

⁶⁵ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, s. 111. Również inny kanonista, o. George Nedungatt SJ, uważał, że chociaż reskrypt mówi wyraźnie tylko o przechodzeniu z Kościoła łacińskiego do jednego z Kościołów wschodnich *sui iuris*, to jednak domyślnie należy uważać, że zawarte jest tu pozwolenie dokonania tego przejścia w drugą stronę. Zob. *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, G. Nedungatt (ed.), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002, s. 122.

⁶⁶ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 313–316.

⁶⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 92.

najmniej od XVI wieku. Polega ona na tym, że wierny Kościoła łacińskiego, który przejdzie do katolickiego Kościoła wschodniego, będzie mógł zostać żonatym kapłanem i w ten sposób obejść nakaz celibatu obowiązujący prezbiterów w jego rodzimym Kościele łacińskim⁶⁸.

3. POTRZEBA ZACHOWANIA DZIEDZICTWA KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH (OE 5–6)

Drugi rozdział kładzie nacisk na konieczność pielęgnowania dziedzictwa właściwego każdemu Kościołowi wschodniemu. Dziedzictwo to nie tylko dotyczy liturgii, ale także teologii i dyscypliny. Te dwa punkty dekretu zostaną później rozwinięte w dwóch dokumentach magisterium, czyli w liście apostolskim Jana Pawła II *Oriente lumen* (1995) oraz *Instrukcji o stosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich (1996)⁶⁹.

W każdym razie w tym rozdziale Sobór po raz kolejny wyraża pochwałę dla Kościołów wschodnich za zasługi dla Kościoła powszechnego. Rozdział ten podkreśla, że dziedzictwo wschodnie jest wspólnym dziedzictwem całego Kościoła, a same Kościoły wschodnie mają prawo i obowiązek do własnej autonomii. Jednak autorzy Dekretu uzasadniają ją nauczaniem Kościoła z epoki uniatyzmu z XIX w., o czym świadczą wyraźnie odsyłacze⁷⁰.

OE 5

Sformułowania w pierwszym zdaniu punktu 5, takie jak „historia, tradycje i rozliczne instytucje kościelne”, są bardzo ogólne⁷¹. Nie wia-

⁶⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 92–93.

⁶⁹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 827.

⁷⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 94.

⁷¹ M. Hermaniuk, *A Commentary on the Decree...*, s. 221.

domo, czy dotyczą jedynie I tysiąclecia chrześcijaństwa, czy też czasów późniejszych. Dlatego paradoksalnie znów lepiej uzasadnia bogactwo Kościołów wschodnich Dekret o ekumenizmie: „Nie należy również pomijać faktu, że Kościoły wschodnie od początku posiadają skarb, z którego Kościół zachodni wiele zapożyczył w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego. Nie można też nie doceniać tego, że podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary o Trójcy Świętej i o Słowie Bożym, które przyjęło ciało z Maryi Dziewicy, zostały określone na soborach powszechnych, które odbyły się na Wschodzie. Kościoły te wiele wycierpiały i cierpią nadal, aby zachować tę wiarę” (UR 14)⁷².

Z kolei uroczyste oświadczenie ojców soborowych w OE 5 o tym, że Kościoły Wschodu i Zachodu „mają prawo i obowiązek rządzenia się według własnych, szczególnych zasad” jest bardzo podobne do słów zawartych w UR 16: „Sobór dla uniknięcia wszelkich wątpliwości, oznajmia, jak to już wspomniano, swobodę kierowania się własnymi normami (*disciplina*), jako bardziej odpowiadającymi charakterowi swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz”⁷³. Powyższe słowa skomentuje później Jan Paweł II w liście apostolskim *Euntes in mundum* (1988): „Z Dekretu [o ekumenizmie] wynika jasno charakterystyczna autonomia, jaką cieszą się Kościoły wschodnie: nie wywodzi się ona z przywilejów udzielonych przez Kościół rzymski, ale z prawa posiadanego przez nie od czasów apostolskich”⁷⁴. Te słowa

⁷² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 94. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 828.

⁷³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 94. R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 67–68. W UR 16 w przeciwieństwie do OE 5 nie ma słowa „uroczyście” (*sollemniter*), które zresztą w dokumentach soborowych pojawia się niezmiernie rzadko. Zob. PO 7: „Już od czasów starożytnych Kościoła stwierdzają to wyraźnie dokumenty liturgiczne, gdy uroczyście wznoszone są prośby (*sollemniter postulant*) do Boga, aby na kandydata do święceń zlał ducha łaski i rady”. DH 15: „Wiadomo też, że wolność religijna jest już ogłaszana w wielu konstytucjach jako prawo obywatelskie i uroczyście uznawana (*sollemniter agnoscitur*) w dokumentach międzynarodowych”. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 95.

⁷⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Euntes in mundum* z okazji tysiąclecia chrztu

dają wyraźną wskazówkę, jak należy interpretować nauczanie zawarte w OE 5 i UR 16.

A zatem, specyfika teologii, liturgii, duchowości i norm prawnych katolickich Kościołów wschodnich nie zaistniała dzięki zewnętrznym ustępstwom ze strony Kościoła rzymskokatolickiego. Zresztą UR 16 przypomina o tym o wiele lepiej niż *Orientalium Ecclesiarum*: „Kościoły wschodnie już od samego początku kierowały się własnymi normami ustalonymi przez świętych Ojców i przez synody oraz sobory powszechne”. Te orzeczenia o charakterze na wskroś ekumenicznym zdecydowanie odzęgają się od mentalności uniatyzmu drugiego tysiąclecia, kiedy to katolicy wschodni byli ledwie tolerowani, otrzymując jedynie z łaski Rzymu odpowiednie uprawnienia i pozwolenia. Takie podejście do katolików wschodnich sprawiało wówczas wrażenie, że kolejnym krokiem będzie już tylko ich ostateczne wchłonięcie przez Kościół łaciński⁷⁵.

Co ciekawe, zarówno w OE 5, jak i UR 16 jest mowa o tym, że kierowanie się swoimi normami prawnymi jest motywowane tym, że bardziej odpowiada obyczajom wiernych (*moribus fidelium*)⁷⁶ i służy dobru ich dusz (*bonum animarum*). Taka argumentacja wydaje się być jednak nieco naciągana, ponieważ trudno jest wykazać, że własne, szczególne zasady (*proprias disciplinas peculiares*) Kościoła łacińskiego odpowiadają kulturze wiernych danego regionu, na przykład w Afryce. Na poziomie norm prawnych niewiele poczyniono starań, aby Kościół łaciński w Afryce znacznie różnił się od tego w Europie. Ponadto dyscyplina Kościołów wschodnich sama w sobie nie jest jednorodna. Wschód to nie tylko tradycja bizantyjska, ale m.in. także syryjska, koptyjska, etiopska, ormiańska. Jednak prawo kanoniczne dla

Rusi Kijowskiej (25 stycznia 1988), nr 10 [w:] *Ut unum...*, s. 259. D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio...*, s. 397. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 317.

⁷⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 95. M. Hermaniuk, *A Commentary on the Decree...*, s. 217. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 35.

⁷⁶ W UR 16 jest: „charakterowi swoich wiernych” (*indoli suorum fidelium*).

katolickich Kościołów wschodnich od czasów pontyfikatu Piusa XII tworzone wspólne. To samo można powiedzieć o KKKW z 1990 r.⁷⁷.

OE 6

Punkt 6 porusza trzy różne zagadnienia. Pierwsze z nich to obowiązek Kościołów wschodnich do zachowania swojego dziedzictwa bez wprowadzania zmian, pogłębiania jego znajomości i przywracania go tam, gdzie zostało ono utracone. Druga kwestia dotyczy konieczności zaznajomienia się z tradycjami wschodnimi przez tych, którzy mają częste relacje z tymi Kościołami. Wreszcie ten punkt kończy się wezwaniem skierowanym do stowarzyszeń i instytutów zakonnych obrządku łacińskiego, aby zakładały domy i erygowały prowincje obrządku wschodniego w celach apostolskich. Co ciekawe, jest to jedyny punkt w tym dekrete, który nie jest skierowany wprost do Kościołów, ale do poszczególnych osób związanych z chrześcijańskim Wschodem. Styl treści OE 6 przypomina, że obowiązek zachowania własnego dziedzictwa spoczywa przede wszystkim na pojedynczych osobach, a nie na instytucjach kościelnych jako takich⁷⁸.

A zatem, w tym punkcie znów położono nacisk na wierność Kościołów wschodnich dyscyplinarnym, liturgicznemu i kanonicznym tradycjom ich własnej tradycji: „Niech wszyscy chrześcijanie wschodni wiedzą i będą przekonani o tym, że zawsze mogą i powinni zachowywać swoje zgodne z prawem obrządki liturgiczne i swoje przepisy oraz że zmiany powinny być wprowadzane jedynie na drodze własnego organicznego rozwoju” (OE 6). Ojcowie soborowi wzywają zatem do ponownego odkrycia własnego dziedzictwa, nieodzowności przestrzegania własnej tradycji liturgicznej i teologicznej.

Jak podkreśla Dekret, „to wszystko zatem powinno być przez samych chrześcijan wschodnich bardzo ściśle zachowywane” (OE 6).

⁷⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 96.

⁷⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 97–98.

Te zapisy zakazują na przyszłość dokonywania takich innowacji, które mogłyby doprowadzić do powstania „hybrydowych” form obrządkowych⁷⁹.

Kościoły wschodnie, które zawierały unie z Rzymem po wybuchu Reformacji, musiały poddać cenzurze swoje teksty liturgiczne, w których naniesiono poprawki i modyfikacje. Dlatego też poszukiwanie własnej tradycji liturgicznej i dyscyplinarnej nie jest możliwe bez odniesienia się do wspólnego dziedzictwa, które zachowały odpowiednie niekatolickie Kościoły wschodnie. Trudniej będzie to uczynić tym katolickim Kościołom wschodnim, które nie mają swoich odpowiedników niekatolickich (np. Maronickiemu Kościołowi Katolickiemu). Ponadto należy zauważyć, że OE 6 skupia się właściwie jedynie na dziedzictwie liturgicznym, podczas gdy dyscyplina i duchowość schodzą na dalszy plan. Ten dysonans doprowadził do zaistnienia pewnych zjawisk hybrydowych, które potwierdza także obecne prawodawstwo katolickich Kościołów wschodnich. KKKW nakazuje na przykład wspominanie w liturgii biskupa Rzymu przez każdego prezbitera⁸⁰. Tymczasem zgodnie z tradycją wschodnią prezbiter zwykł wspominać w liturgii wschodniej (również w anaforze eucharystycznej) jedynie miejscowego biskupa, biskup patriarchę lub arcybiskupa większego, a patriarcha lub arcybiskup większy innych zwierzchników, z którymi jest w komunii kościelnej, w tym biskupa Rzymu⁸¹.

Po przyjęciu unii z Rzymem poszczególne Kościoły wschodnie zaczęły się latynizować. Wprowadzały szaty liturgiczne rytu rzymskiego, przyjmowały insygnia biskupa łacińskiego (np. pierścień), zaczęły używać przy sprawowaniu Eucharystii chleba praśnego (hostii) za-

⁷⁹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 828.

⁸⁰ KKKW kan. 91: „Patriarcha powinien być wspominany w Boskiej Liturgii i w nabożeństwach po Biskupie Rzymskim przez wszystkich Biskupów oraz innych duchownych według przepisów ksiąg liturgicznych”.

⁸¹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 98.

miast kwaszonego, a nawet gdzieniegdzie zrezygnowały z komunii św. pod dwiema postaciami⁸².

Dlatego OE 6 postuluje, że „gdyby na skutek okoliczności czasu lub postępowania osób niesłusznie się od nich [tj. od swoich zwyczajów i dziedzictwa] oddalili, powinni powrócić do tradycji przodków (*ad avitas traditiones*)”. Podobny postulat można znaleźć w SC 50: „Pewne elementy niesłuszne zatracone w ciągu wieków należy przywrócić, stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła (*ad pristinam sanctorum Patrum normam*), o ile okaże się to pożyteczne lub konieczne”. Takie kryterium też nie wydaje się trafne, ponieważ poszczególni Ojcowie Kościoła znali swoją własną tradycję, tak że nie istniała jednolitość liturgii w pierwszych wiekach. Zarazem ciekawe jest to, że SC 50 odwołuje się do Ojców Kościoła, a OE 6 do tradycji przodków. Wydawałoby się, że raczej powinno być odwrotnie. W OE 6 wymiar antropologiczny przeważał nad teologicznym⁸³.

Punkt 6 postuluje, aby ewentualne zmiany były „wprowadzane jedynie na drodze własnego organicznego rozwoju”. Wiele światła wnosi do interpretacji tego orzeczenia Konstytucja o liturgii: „Nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, że nowe formy będą niejako organicznie wyrastać z form już istniejących” (SC 23).

O ile w OE 4 wezwanie do formacji było adresowane do Kościołów wschodnich, o tyle w OE 6 jest ono rozszerzone także na tych, którzy „z racji czy to funkcji, czy też posługi apostolskiej mają częsty kontakt z Kościołami wschodnimi albo z ich wiernymi”. Chodzi tu zatem o ordynariuszy Kościoła łacińskiego, którzy mają styczność ze wschodnimi chrześcijanami na swoim terytorium. Taka formacja winna zapobiec ignorancji ze strony ordynariuszy łacińskich, a tym samym tworzenia się niepotrzebnych sytuacji konfliktowych⁸⁴. Główną

⁸² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 99.

⁸³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 99.

⁸⁴ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 829.

kością niezgody była kwestia celibatu prezbiterów, którego wymagali ordynariusze łacińscy od prezbiterów i diakonów Kościołów wschodnich. Dlatego w ramach realizacji orzeczeń OE 6, w 1967 r. biskup Giovanni Stamati z włosko-albańskiej archidiecezji Lungro udzielił święceń kapłańskich żonatemu diakonowi, przywracając w ten sposób tradycję, która została przerwana prawie pół wieku wcześniej⁸⁵.

Jednak nadal po Soborze Watykańskim II Kościół łaciński nie zawsze dopuszczał do święceń kapłańskich żonatych mężczyzn w niektórych regionach świata. Dopiero Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich w dekrecie z 14 czerwca 2014 r. wydała zalecenia, które znacznie rozszerzyły możliwości dopuszczania żonatych mężczyzn do święceń diakonatu i prezbiteratu w katolickich Kościołach wschodnich⁸⁶.

Z kolei same katolickie Kościoły wschodnie po Soborze Watykańskim II zaczęły bardziej przykładać się do badań nad swoją liturgią, teologią i dyscypliną. Z praktyk liturgicznych zaczęto usuwać niektóre elementy żywcem przejęte z liturgii rzymskiej, a część z nich została dostosowana do spuścizny danego rytu wschodniego. Coraz odważniej katolickie Kościoły wschodnie zaczęły też uprawiać teologię, nie oglądając się najpierw na inspiracje wychodzące z zachodniego chrześcijaństwa⁸⁷.

Jednak pomimo wytycznych zapisanych w OE 6, paradoksalnie, po Soborze Watykańskim II pojawiła się nowa fala latynizacji, którą można by nazwać posoborową⁸⁸. Ma ona jednak różne oblicza. Pokażemy to zwłaszcza na przykładzie epiklezy, która w teologii i liturgii wschodniej zajmuje ważne miejsce⁸⁹. I tak, najpierw przed-

⁸⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 100–101.

⁸⁶ *Pontificia Præcepta de Clero Uxorato Orientali*, AAS 2014, nr 106, s. 496–499. *Grekokatolicy znów mogą wszędzie święcić żonatych*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/2313689.Grekokatolicy-znow-moga-wszedzie-swiecic-zonatykh> (dostęp: 6.03.2025). M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 317–318.

⁸⁷ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 317.

⁸⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 101.

⁸⁹ G.O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych...*, s.83: „Epikle-

stawimy nauczanie zawarte w dwóch katechizmach Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego na temat epiklezy oraz jego współzależności z momentem konsekracji podczas Eucharystii. Pierwszy z nich chronologicznie, to katechizm zredagowany przez kard. Myroslawa Lubacziwskiego, zwierzchnika Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego w latach 1984–2000. Dlatego też katechizm ten był uważany za oficjalne nauczanie tego Kościoła po *Vaticanum II*⁹⁰. Został on opublikowany w 1998 r. i stanowi reprint z 1961 r. Jego tytuł brzmi: *Katechizm dla proboszczów wydany za pozwoleniem Ojca Świętego Papieża Piusa V na podstawie dekretów św. Soboru Trydenckiego. Wolny przekład na podstawie łacińskiego oryginału z uwzględnieniem rytu bizantyjskiego*. Katechizm, opisując moment przeistoczenia, utożsamia go z wypowiedzeniem słów ustanowienia. O epiklezie nie ma tam żadnej wzmianki. Nawet takiej, że nie sprawia ona przeistoczenia i nie jest w ogóle istotna. Katechizm ten trzyma się zatem w kwestii momentu przeistoczenia rzymskokatolickiej teologii potrydenckiej⁹¹.

Podobnie przewodniczący Patriarszej Komisji Liturgicznej Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, bp Stepan Meniok CSsR na-

za (gr. wezwanie). Ogólnie rzecz biorąc, każde wezwanie skierowane do Boga, aby pobłogosławił lub uświęcił rzecz stworzoną (por. 1 Tm 4,1–5). W anaforze, czyli kanonie mszalnym, epikleza jest modlitwą z prośbą, żeby Duch Święty albo Logos zstąpił na dary ofiarne i zamienił je w Ciało i Krew Chrystusa dla duchowego pożytku tych, którzy je przyjmują”. M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy...*, s. 25. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 318: „Od czasów średniowiecza aż do XX w. Wschód i Zachód prowadziły ostry spór dotyczący momentu konsekracji darów eucharystycznych. Wschód nadawał walor konsekracyjny właśnie epiklezie, a Zachód słowom ustanowienia Eucharystii, wypowiedzianym przez Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy. Tymczasem katolickie Kościoły wschodnie po przyjęciu unii z Rzymem zaczęły przyjmować stanowisko Zachodu w tej sprawie”.

⁹⁰ M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy...*, s. 450.

⁹¹ М.І. Любачівський, *Катехизм для парохів виданий за припорученням Святого Вітця Папи Пія V на підставі декретів св. Триденційського собору. Свобідний переклад на підставі Латинського Оригіналу із узягледненням візантійського обряду*, Видання Львівської Архиепархії УГКЦ, Нью-Йорк–Мюнхен–Львів 1998, s. 104–105. M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy...*, s. 450–451.

piisał w *Kwartalnym okólniku Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego* w 2006 r., że konsekracja chleba i wina dokonuje się przez słowa ustanowienia, w ogóle nie wspominając o epiklezie⁹².

Drugi katechizm Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, *Chrystus – nasza Pascha* z 2011 r., chociaż akcentuje walor konsekracyjny epiklezy podczas przeistoczenia (na wzór szkolnej teologii prawosławnej), to zawęża to pojęcie jedynie do sakramentu Eucharystii. Dlatego też w tym katechizmie słowo „epikleza” występuje jedynie trzy razy, podczas gdy np. w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1992 r. słowo to pojawia się aż dziesięć razy, i to nie tylko w odniesieniu do Eucharystii, ale także innych sakramentów oraz sakramentaliów⁹³.

Natomiast największym nadużyciem w tym względzie był słowacki *Liturgikon greckokatolicki*⁹⁴ z 1986 r., zatwierdzony przez administratora apostolskiego Jana Hirkę. Odwołując się do odnowy liturgicznej po Soborze Watykańskim II, redaktorzy tej książki liturgicznej, będący grekokatolikami, dokonali znacznych uproszczeń i skrótów w samym tekście Boskiej Liturgii (Eucharystii), powołując się w tym względzie na Konstytucję o liturgii *Sacrosanctum concilium*: „Zachowując istotę obrzędów, należy je uprościć i opuścić to, co z biegiem czasu dodano jako powtórzenie lub co stało się zbędnym dodatkiem” (SC 50). W istotny sposób dokonali także zmian w tekście epiklezy konsekracyjnej, w takim celu, aby nie miała ona już charakteru prośby o przemianę chleba i wina, ponieważ w liturgii bizantyjskiej epi-

⁹² Меньок Степан, *Декілька слів про матерію (хліб і вино) Пресвятої Євхаристії* [w:] Українська Греко-Католицька Церква, „Квартальний обіжник” №1, Патріарша літургійна комісія УГКЦ, Львів 2006, s. 11. M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy...*, s. 451.

⁹³ Katechizm Української Греко-Католицької Церкви «Христос наша Пасха», Видавництво «Свічудо», Львів 2011, № 31, 260, 381; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallortinum, Poznań 2002, nr. 699, 1127, 1238, 1297, 1300, 1353, 1519, 1624, 2583, 2770. M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy...*, s. 438–444, 451–455.

⁹⁴ Liturgikon to księga liturgiczna zawierająca w tradycji bizantyjskiej części stałe Eucharystii oraz Liturgii Godzin.

kleza ta jest umieszczona dopiero po opisie ustanowienia⁹⁵. Intencją tych, którzy dokonali zmian w liturgii bizantyjskiej, było maksymalne zbliżenie struktury i tekstu Eucharystii do Mszy w rycie łacińskim. Zmodyfikowany tekst anafory miał na celu wskazywać wyraźnie, że to słowa ustanowienia dokonują konsekracji darów, a nie epikleza, która po nich następuje⁹⁶.

Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich ostro skrytykowała te zmiany i zakazała używania tego *Liturgikonu*, choć w praktyce posługiwano się nim przez 12 lat. Dopiero w 1998 r. wszedł do użytku nowy *Liturgikon* słowacki, nie zawierający już wyżej wymienionych zmian. Jednak komentatorzy podkreślają, że ingerencja Stolicy Apostolskiej w tej sprawie miała swoje podstawy właśnie w OE 6⁹⁷. W każdym razie widać wyraźnie, że czasami katolickie Kościoły wschodnie zamiast pielęgnować swoje dziedzictwo, okazały się być bardziej papieskie od samego papieża⁹⁸.

Niektóre Kościoły na Bliskim Wschodzie i w Indiach przyjęły celebrację *versus populum*, która jest niezgodna z tekstami liturgicznymi i układem budynku kultu⁹⁹. Jaskrawym przykładem jest niezadowolony dotąd konflikt dotyczący sprawowania Eucharystii w archieparchii Ernakulam-Angamaly, która jest siedzibą samego arcybiskupa większego Syromalabarskiego Kościoła Katolickiego w Indiach. Otóż po Soborze Watykańskim II wprowadzono w tym Kościele reformę, zgodnie z którą cała Qurbana (Eucharystia) była sprawowana przez

⁹⁵ Gréckokatolícky Biskupský Úrad Prešov, *Gréckokatolícky Liturgikon*, v Cirkvnom Nakladateľstve Bratislava, Bratislava 1986, s. 3, 36, 146–147.

⁹⁶ V. Boháč, *Realizácia výmaganí reformy soborovej v gréckokatolíckich kniežach liturgických na Slovensku v rokoch 1968–2012*, [w:] *Reformy liturgie a powrót do zdrojů*, seria: „Ad Fontes Liturgicos” 4, J. Mieczkowski, P. Nowakowski (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2014, s. 111–117.

⁹⁷ M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, s. 455–458. A. Škoviera, *Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu*, „Slavica Slovaca” 1999, nr 34, z. 2, s. 141.

⁹⁸ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 319–320.

⁹⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 101–102.

celebransa *versus populum*. Dlatego właśnie w duchu OE 6 Syromalabarski Synod Biskupi przyjął w 2021 roku rozwiązanie kompromisowe, zgodnie z którym kapłan sprawuje Qurbanę zwrócony ku ołtarzowi w czasie najważniejszych jej części. Ta decyzja synodu była wcześniej przez wiele lat dyskutowana, niekiedy w bardzo ostrej atmosferze. Postanowienia synodu nie przyjęła jednak zdecydowana większość duchowieństwa archieparchii Ernakulam-Angamaly, na której obszarze żyje niemal 10 procent ogółu wiernych tego Kościoła. Powołując się na zmiany liturgiczne, wprowadzone po Soborze Watykańskim II, duchowni ci utrzymują, że celebrans podczas sprawowania Eucharystii ma być przez cały czas zwrócony twarzą do wiernych. Konfliktu nie zażegnał nawet specjalny wysłannik papieża Franciszka, abp Cyril Vasil' SJ, którego przybycie 14 sierpnia 2023 r. do bazyliki katedralnej Matki Bożej w celu sprawowania liturgii jeszcze bardziej rozgniewało „duchownych i świeckich, którzy zarzucili jemu i pośrednio papieżowi, że zamiast dialogu usiłuje narzucić im jedno tylko rozwiązanie”¹⁰⁰.

Odnosząc się wreszcie do ostatniego zdania OE 6 należy zwrócić uwagę na przypis 7., który wskazuje, że to usilne zalecenie związane z otwieraniem nowych domów zakonnych i tworzeniem prowincji obrządku wschodniego przez zakony i zgromadzenia obrządku łacińskiego było aktualne za pontyfikatu papieża Piusa XI, Piusa XII i Jana XXIII. Ta idea pojawiła się już w drugiej połowie XIX w. w celach misyjnych i uprawiania prozelityzmu. Z kolei po II wojnie światowej, kiedy opadła żelazna kurtyna, trzeba było zająć się wschodnimi katolikami w zachodniej diaspory. Ponadto w tym czasie powstawały zachodnie klasztory, które przyjmowały obrządek wschodni, traktując

¹⁰⁰ *Nieustanne spory o liturgię w Indiach pogłębiają podział w tamtejszym Kościele syromalabarskim*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/nieustanne-spory-o-liturgie-w-indiach-poglebiaja-podzial-w> (dostęp: 7.03.2025). M. Choduń, *Spór w Kościele syromalabarskim: Watykan dolewa oliwy do ognia*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/spor-w-kosciele-syromalabarskim-watykan-dolewa-oliwy-do-ognia-184507> (dostęp: 7.03.2025).

to jako formę duchowego doświadczenia i solidarności ze wschodnim chrześcijaństwem¹⁰¹.

Wydaje się, że to zalecenie miało na celu powstrzymanie latynizacji. Natomiast po upadku reżimu komunistycznego, na początku lat 90. XX w. w Europie utworzono w niektórych zakonach i zgromadzeniach prowincje wschodnie (np. redemptoryści, salezianie, franciszkanie). Jednak niektóre zakony nie mają charyzmatu zgodnego z duchowością wschodnią (np. dominikanie) i tam nie należy się spodziewać, że powstaną jakiegokolwiek wschodnie struktury zakonne. Z kolei w Towarzystwie Jezusowym nie ma potrzeby tworzenia oddzielnych struktur, ponieważ jest to zakon ponadobrządkowy, z natury charyzmatu szanujący różnorodność tradycji w chrześcijaństwie. Dlatego też w zakonie jezuitów zaleca się, aby każdy pozostał przy swojej tradycji¹⁰².

¹⁰¹ Za przykład może posłużyć benedyktyński klasztor Chevetogne w Belgii, założony przez o. Lamberta Beauduina OSB (1837–1960).

¹⁰² *Normy Uzupełniające do Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*, nr 275 [w:] *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Polskie Prowincje Towarzystwa Jezusowego – WAM, Kraków-Warszawa 2001, s. 404–405: „Należy wysoko cenić apostołskie prace podjęte z woli Stolicy Świętej wśród Kościołów wschodnich, czy to katolickich czy niekatolickich. Nasi zaś, których się przeznacza do tych prac, powinni zatrzymać lub przyjąć jakiś obrządek wschodni. Należy także otwierać domy i stacje Towarzystwa obrządku wschodniego”. *Normy Uzupełniające...*, nr 227 § 2, s. 380: „Wszyscy według przepisów własnego obrządku powinni codziennie uczestniczyć w sprawowaniu Eucharystii i niech ją uznają za centrum swego zakonnego i apostołskiego życia”. Niestety, ten nakaz nie bierze pod uwagę zwyczajów obowiązujących w niektórych wschodnich tradycjach liturgicznych, w których zabronione jest sprawowanie Eucharystii w pewnych okresach liturgicznych. Przykładem jest okres Wielkiego Postu w tradycji bizantyjskiej, w ramach którego od poniedziałku do piątku zamiast Eucharystii można sprawować jedynie Liturgię Upřednio Poświęconych Darów, która stanowi odpowiednik wielkopiątkowej Liturgii ku czci Męki Pańskiej w rycie rzymskim. Więcej na ten temat zob. *Liturgia Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (oprac.), Wydawnictwo M, Kraków 2014, s. 215–267. M. Blaza, *Dogmatyczne i praktyczne znaczenie Liturgii Upřednio Poświęconych Darów (Missa Paesantificatorum)*, „Studia Bobolanum” 2003, nr 1, s. 29–56.

Ciekawe jest to, że zalecenie w OE 6 skierowane jest jedynie do zakonów i zgromadzeń zachodnich. Być może ojcowie soborowi uznali, że zapis znajdujący się w Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* będzie wystarczający: „Niech będzie wiernie zachowana i coraz bardziej jaśniej właściwym sobie duchem, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, czcigodna instytucja życia monastycznego, która istniejąc przez tyle wieków, położyła wielkie zasługi dla Kościoła i społeczności ludzkiej” (PC 9). W rzeczywistości jednak monastycyzm w katolickich Kościołach wschodnich niemal zaniknął. Większość wschodnich wspólnot monastycznych w strukturze i stylu życia naśladuje zachodnie wzorce zakonne (np. bazylianie). Jako wyjątek można tu wymienić mnichów studytów¹⁰³ w Ukraińskim Kościele Grekokatolickim oraz klasztor Grottaferrata pod Rzymem¹⁰⁴.

4. PATRIARCHOWIE WSCHODNI (OE 7–11)

Rozdział trzeci Dekretu stanowi bardzo istotną część całego tego dokumentu. Ma on charakter eklezjologiczny i dotyczy instytucji patriarchatu, postrzeganej tutaj jako cecha charakterystyczna Kościołów wschodnich¹⁰⁵. Ten rozdział w OE wzbudził najwięcej kontrowersji. Biskupi melchiccy obecni na soborze postulowali, aby patriarchaty uznać nie tylko jako strukturę charakterystyczną dla Kościołów wschodnich, ale przede wszystkim jako wyraz wspólnoty między Kościołami partykularnymi¹⁰⁶. Sam tytuł tego rozdziału, *Patriarchowie*

¹⁰³ Sama nazwa pochodzi od św. Teodora Studyty (758–826), mnicha i przełożonego klasztoru Studion w Konstantynopolu, gdzie przeprowadził reformę. Bronił on kultu ikon mimo panującej wówczas w Bizancjum herezji ikonoklazmu. Zakon studytów został odnowiony z inicjatywy metropolity lwowskiego i halickiego Andrzeja Szeptyckiego (1865–1944) na początku XX w.

¹⁰⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 102–103.

¹⁰⁵ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 829–830.

¹⁰⁶ G. Hachem, *Recepcja Soboru Watykańskiego II...*, s. 488; P. Pałka, *Wprowa-*

wschodni, z góry zakłada, że tylko na Wschodzie znana jest instytucja patriarchatu¹⁰⁷. Hierarchowie melchiccy zaproponowali ponadto, aby Sobór w ogóle „nie zajmował się oddzielnie patriarchatami, czy też raczej zadowolił się tylko potwierdzeniem, że patriarchat nie polega na jakichś urojonych przywilejach, które przyznaje papież i które może dowolnie zmieniać, jak mógł to podsuwać aluzyjnie tekst schematu”¹⁰⁸. Chodziło także o przywrócenie patriarchom wschodnim praw, którymi cieszyli się w starożytności¹⁰⁹.

W każdym razie rozdział trzeci dotyczy ważkich kwestii mających na celu określenie roli i znaczenia patriarchatów Kościołów wschodnich. Dwa pierwsze punkty traktują zatem o samej instytucji patriarchatu (OE 7–8). Kolejny poświęcony jest zakresowi jurysdykcji patriarchatu (OE 9). Czwarty punkt tego rozdziału zajmuje się kompetencjami arcybiskupów większych, których autorytet jest bardzo podobny do patriarchalnego (OE 10). Wreszcie ostatni punkt wskazuje na możliwość erygowania nowych patriarchatów w przyszłości (OE 11). Wszystkie te kwestie zostały później poszerzone i bardziej usystematyzowane w KKKW, w kan. 55–154¹¹⁰.

OE 7

Punkt 7 podkreśla dwa aspekty, które od strony eklezjologicznej są fundamentalne, a mianowicie, potwierdzenie instytucji patriarchatu oraz jurysdykcji patriarchy. Począwszy od tego punktu, w tekście jest mowa o samym patriarchacie i jego jurysdykcji, która rozciąga się na jego metropolitów, biskupów, duchowieństwo i lud. Brakuje na-

dzenie do Dekretu o Kościołach Wschodnich Katolickich..., s. 271.

¹⁰⁷ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 122. D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio...*, s. 389–390.

¹⁰⁸ G. Hachem, *Recepcja Soboru Watykańskiego II...*, s. 489.

¹⁰⁹ O. Khortyk, *Status prawny Kościoła arcybiskupiego większego*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2006, s. 75. M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 321.

¹¹⁰ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 829.

tomiał bezpośredniego odniesienia do samej instytucji patriarchatu oraz przeanalizowania i pogłębienia jej roli w poszczególnych Kościołach wschodnich¹¹¹.

Niektóre punkty tego rozdziału bezpośrednio nawiązują do motu proprio *Cleri sanctitati* Piusa XII. Chodzi tu zwłaszcza właśnie o OE 7, w którym potwierdzono starożytne pochodzenie instytucji patriarchatu, a samego patriarchę zdefiniowano jako biskupa będącego w pełnej jedności ze Stolicą Rzymską, którego władza jurysdykcyjna jest ponadmetropolitalna i obejmuje konkretne terytorium kanoniczne¹¹².

W pierwszym zdaniu OE 7 przypomina, że „od czasów najdawniejszych żywa jest w Kościele instytucja patriarchatu, uznana już przez pierwsze sobory powszechne”. I rzeczywiście, w przypisie 8. ojcowie soborowi odwołują się do Soboru Nicejskiego I (kan. 6), Soboru Konstantynopolańskiego I (kan. 2–3) oraz Soboru Chalcedońskiego (kan. 9 i 28). Są to sobory powszechne uznawane także przez Kościół prawosławny, a dwa pierwsze uznawane są przez Kościoły przedchalcedońskie oraz przez Asyryjski Kościół Wschodu, który odrzucił nauczanie Soboru Efeskiego. Już w starożytności doszło do trwałych podziałów, z których powstały patriarchaty chalcedońskie i antychalcedońskie, w zależności od tego, czy dana wspólnota uznała czy też odrzuciła orzeczenia czwartego soboru powszechnego. I tak, począwszy od 555 r., w Kościele zachodniosyryjskim episkopat podzielił się, zwłaszcza za sprawą antychalcedońskiego biskupa Antiochii, Jakuba Bar Addaia (†578). Odtąd w Kościele antiocheńskim istnieją dwa patriarchaty niekatolickie: prawosławny (chalcedoński) i syryjsko-jakobicki (niechalcedoński)¹¹³. Podobnie sytuacja wygląda w Kościele aleksandryjskim, w którym zarządza dwóch niekatolickich patriarchów niebędących ze sobą w komunii: papież koptyjski (niechalcedoński) i patriarcha, papież prawosławny (chalcedoński).

¹¹¹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 830.

¹¹² M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 321.

¹¹³ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 830.

W zdaniu odwołującym się do starożytnego pochodzenia instytucji patriarchatu napisano, że zostały one uznane (*agnita*) przez pierwsze sobory powszechne. A to znaczy, że nie zostały one ustanowione. Sobór Watykański II uznaje zatem nie tylko starożytność instytucji patriarchatu, ale wręcz „organiczną genezę instytucji patriarchatu i instytucji prymatu w ogóle”¹¹⁴.

Co ciekawe, OE 7 nie wspomina o tym, że przynajmniej niektóre patriarchaty szczytą się apostołskim pochodzeniem. Przypomina o tym natomiast UR 14: „Święty Sobór [...] z radością przypomina wszystkim, że na Wschodzie kwitnie wiele partykularnych, czyli lokalnych Kościołów, wśród których czołowe miejsce zajmują Kościoły patriarchalne, a niemała ich część szczyti się pochodzeniem od samych Apostołów. Dlatego u chrześcijan wschodnich szczególną rolę odgrywała i nadal odgrywa wyjątkowa troska o zachowanie tych ścisłych związków bratnich we wspólnocie wiary i miłości, które powinny powstawać pomiędzy Kościołami lokalnymi jak między siostrami”.

Część ojców soborowych (w liczbie 85) zaproponowała, aby w tym punkcie wyliczyć stolice patriarchsze, poczynając od Stolicy Rzymskiej. Jednak Komisja Wschodnia nie wyraziła na to zgody. Należy jednak podkreślić, że w ramach dyskusji dotyczących instytucji patriarchatu traktowano biskupa Rzymu jak Patriarchę Zachodu, sprawującego władzę nad całym Kościołem łacińskim. Niestety, w 2006 r. z Rocznika Papieskiego (*Annuario Pontificio*) został usunięty tytuł „Patriarcha Zachodu”. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan wydała komunikat, w którym przedstawiła argumenty za wykreśleniem tego tytułu: „Tytuł «Patriarcha Zachodu», od początku niejasny, w ciągu dziejów stał się przestarzały i w praktyce nie nadający się już do użytku. Jak się wydaje, nie ma więc sensu nalegać na dalsze jego używanie. Tym bardziej, że wraz z Soborem Watykańskim II Kościół katolicki znalazł porządek kanoniczny, odpowiadający potrzebom dnia dzisiejszego, w postaci Konferencji Episkopatów oraz w ich

¹¹⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 107.

zgromadzeniach międzynarodowych. Opuszczenie tytułu «Patriarcha Zachodu» nic nie ujmuje tak uroczystości deklarowanemu przez Sobór Watykański II uznaniu dla starożytnych Kościołów patriarchalnych («Lumen Gentium», 23). Tym bardziej nie ma mowy o tym, aby zniesienie go oznaczało nowe rewindykacje¹¹⁵.

Po przeprowadzeniu analizy treści komunikatu Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan trudno nie odnieść wrażenia, że w uzasadnieniu usunięcia tytułu Patriarchy Zachodu jednokrotnie zastosowano znaczne skróty myślowe, a sama metoda argumentacji wydaje się być niespójna i pobieżna, tak jakby ten komunikat został napisany w pośpiechu¹¹⁶. Ponadto komunikat ten nie wyjaśnia, czy funkcje zwyczajnego zarządzania Kościołem łacińskim są sprawowane przez papieża na podstawie prymatu Piotrowego, czy też jako zwierzchnika Kościoła łacińskiego. Komunikat nie precyzuje także, jaka jest struktura Kościoła łacińskiego jako całości i jego eklezjologiczna klasyfikacja w odniesieniu do orzeczeń pierwszych soborów powszechnych¹¹⁷. Poważne wątpliwości może też budzić scedowanie władzy patriarchalnej na konferencje episkopatów. Kompetencje, którymi cieszą się konferencje episkopatów, nie wypływają bowiem z kanonicznej autonomii Kościoła czy terytorium, ale są to przyzwolenia dotyczące specjalnych spraw nadane im przez KPK/1983¹¹⁸.

Pominięcie tego tytułu papieskiego wprowadziło w niemałe załopotanie Kościoły wschodnie i pokazało, że Zachód nie uwzględnia w swojej eklezjologii wyłącznie dwustopniowej struktury hierarchicz-

¹¹⁵ *Papież zrezygnował z tytułu Patriarcha Zachodu*, M. Lisak (red.), „Wiomości KAI” 2006, nr 13/730, s. 18. *Papież rezygnuje z tytułu*, <http://papiez.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1143142121> (dostęp: 7.03.2025). M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 68–69.

¹¹⁶ M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 68.

¹¹⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 108.

¹¹⁸ J.D. Faris, *Eastern Catholic Churches...*, s. 107. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 45.

nej papież-biskup, podczas gdy na Wschodzie składa się ona z trzech stopni: papież-patriarcha-biskup¹¹⁹.

Natomiast, ku miłemu zaskoczeniu, w Roczniku Papieskim (*Annuario Pontificio*) z 2024 r. pojawił się znów tytuł „Patriarchy Zachodu” zarówno wśród tytułów historycznych, jak i tytułów aktualnie używanych przez papieża Franciszka¹²⁰. Wydaje się zatem, że można to odczytać jako świadome i istotne podkreślenie rozróżnienia w posłudze biskupa Rzymu tego, co związane jest z jego władzą jako następcy św. Piotra, a tego, co związane jest z jego władzą jako zwierzchnika Kościoła łacińskiego.

Punkt 7 uznaje władzę patriarchy nad wszystkimi biskupami, w tym metropolitami, duchowieństwem i ludem własnego terytorium albo obrządku. Na podstawie późniejszych dokumentów magisterium wiadomo, że słowo „obrzadek” oznacza tyle, co „Kościół”. A zatem, Dekret potwierdza władzę patriarchy na jego terytorium kanonicznym. Natomiast „gdziekolwiek hierarcha jakiegoś obrządku jest ustanawiany poza granicami terytorium patriarchatu, pozostaje on według norm prawa złączony (*aggregatus*) z hierarchią patriarchatu tego obrządku” (OE 7). To orzeczenie jest w pewnej mierze związane z zapisem znajdującym się w OE 4 dotyczącym możliwości tworzenia wschodnich struktur kościelnych w diasporze, w której dominuje Kościół łaciński¹²¹. Grekokatolicki kanonista ks. Wiktor Pospishil „słusznie zauważył, że jest to dziwne zjawisko [...], gdy wspólnota chrześcijańska jest prawnie pozbawiona możliwości zachowania peł-

¹¹⁹ M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 62–70. O. Khortyk, *Status prawny Kościoła arcybiskupiego większego...*, s. 104–105. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 324.

¹²⁰ *Annuario Pontificio per l'anno 2024...*, s. 24 i 127.

¹²¹ R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 114. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 43. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church*, tłum. L. Adolphus, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, H. Vorglimler (ed.), t. 1, Herder and Herder, New York 1969, s. 320.

nych więzi z własnymi duchowymi dziećmi, rozproszonymi w różnych częściach świata”¹²².

W tym kontekście należy podkreślić, że z podobnymi problemami muszą się mierzyć prawosławni chrześcijanie. Otóż na mocy kanonu 28. Soboru Chalcedońskiego¹²³ władza patriarchy Konstantynopola jako biskupa Nowego Rzymu rozciągała się także na terytoria poza Cesarstwem Bizantyjskim. W ostatnich dziesięcioleciach inne Kościoły autokefaliczne (np. Rosyjski Kościół Prawosławny czy Rumuński Kościół Prawosławny) zaczęły tworzyć struktury kościelne dla swoich wiernych poza granicami swojego terytorium kanonicznego, co w nieunikniony sposób doprowadziło do konfliktów z patriarchatem Konstantynopola, który rości sobie pretensje do jurysdykcji nad całą prawosławną diasporą¹²⁴. Na Soborze Pan-Prawosławnym na Krecie (2016) ta drażliwa kwestia nie była poruszana¹²⁵. Z kolei na zgromadzeniu plenarnym katolickich patriarchów wschodnich w 1988 r. 15 członków przedstawiło Janowi Pawłowi II wniosek, w którym domagało się rozszerzenia jurysdykcji patriarchów na cały świat. Jednak na prośbę papieża postulat ten został wycofany, ponieważ był sprzeczny z tradycją wschodnią i normami ustanowionymi w OE. Papież powrócił jeszcze do tego tematu na VIII Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów w 1990 roku. Wtedy w sposób jednoznaczny potwierdził, że normy zapisane w KKKW dotyczące jurysdykcji patriarchów poza granicami patriarchatu są jedynymi obowiąz-

¹²² Cyt. za: R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 163.

¹²³ Sobór Chalcedoński, *Kanony* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, kan. 28, s. 250–253.

¹²⁴ A. Papadakis, *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego* [w:] K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2009, s. 656–659. H. Paprocki, *Przygotowania do soboru panprawosławnego* [w:] *Kalendarz prawosławny 2000*, Wydanie Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, Warszawa 1999, s. 205–206. M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 47.

¹²⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 109–110.

zującymi. Jednocześnie Jan Paweł II wyraził gotowość uwzględnienia propozycji poszczególnych synodów patriarchalnych w tej kwestii i ewentualnego udzielenia prawa specjalnego i tymczasowego (*ius speciale et ad tempus*)¹²⁶.

OE 8

Jak to już było wspomniane w komentarzu do OE 7, w wyniku sporów chrystologicznych V i VI w. doszło do podziałów w patriarchatach Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Część chrześcijan tych patriarchatów przyjęła uchwały Soboru Chalcedońskiego, a część odrzuciła. Ponadto poza granicami Imperium Rzymskiego w Kościele asyryjskim i ormiańskim powstały katolikosaty będące odpowiednikami patriarchatów. Wreszcie w XII w. pojawia się patriarchat maronicki zjednoczony z Rzymem. Kolejne unie kościelne ze Stolicą Apostolską w XVIII i XIX w. spowodowały utworzenie się kolejnych patriarchatów.

Dziś zatem jest pięciu patriarchów Antiochii: dwóch niekatolickich (przedchalcedoński i prawosławny) i trzech katolickich (syryjsko-katolicki, melchicki i maronicki). W Aleksandrii jest trzech patriarchów: dwóch niekatolickich papieży (przedchalcedoński i prawosławny) i jeden katolicki. Ormiańskich patriarchów jest w sumie pięciu: czterech niekatolickich (tzw. apostolskich), spośród których dwóch nosi tytuł katolikosów, i jeden katolicki. Wreszcie w Kościele wschodniosyryjskim (chaldejskim) jest dwóch patriarchów: jeden niekatolicki (asyryjski) noszący tytuł katolikosa i jeden katolicki¹²⁷.

¹²⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 110. J. Łapiński, *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (próba charakterystyki)*, „Prawo Kanoniczne” 1992, nr 1–2, z. 35, s. 249.

¹²⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 111. Parenti niesłusznie podaje, że w Ormiańskim Kościele Apostolskim jest jedynie dwóch patriarchów. W rzeczywistości w tym Kościele jest dwóch katolikosów (eczmiadzyński i cylicyjski) oraz dwóch patriarchów (jerozolimski i konstantynopolitański). Zob. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 26–27.

To, co zapisano w OE 8, zostało właściwie powtórzone w KKKW w kan. 59 § 1, a mianowicie, że patriarchowie Kościołów wschodnich są sobie równi pod względem godności, chociaż zachowana zostaje między nimi precedencja honorowa. KKKW w kan. 59 § 2 precyzuje, że pierwszeństwo mają najpierw wschodnie stolice patriarchsze zaliczane do tzw. pentarchii¹²⁸: Konstantynopol, Aleksandra, Antiochia i Jerozolima. Natomiast o pierwszeństwie między pozostałymi starożytnymi patriarchatami decyduje starożytność danej stolicy. Wreszcie między patriarchami, którzy posiadają jeden i ten sam tytuł, ale przewodzą różnym Kościołom *sui iuris*, o pierwszeństwie decyduje data wyniesienia do godności patriarchy (KKKW kan. 59 § 3–4). To oznacza, że KKKW jedynie sprecyzował OE 8. Oznacza to, że zrezygnowano z wcześniejszego rozróżniania patriarchatów, dzieląc je na większe (pentarchia) i mniejsze (katolikosaty)¹²⁹.

W tym miejscu nic nie powiedziano o tym, czy patriarchowie wyprzedzają w precedencji kardynałów, co postulował melchicki patriarcha Antiochii Maximos IV Saigh¹³⁰. Najpierw należy zaznaczyć, że patriarcha wschodni nie powinien być jednocześnie kardynałem Kościoła rzymskiego, ponieważ ten ostatni jest urzędem typowym dla Kościoła łacińskiego¹³¹. W KKKW, w kanonie 46 § 1, kardynałowie są wymienieni jedynie jako pomocnicy biskupa Rzymu. Niektórzy patriarchowie celowo nie przyjmują kardynalskiej purpury, ponieważ jest to urząd typowo zachodni¹³². Wydaje się jednak, że najlepszym

¹²⁸ Pentarchia, czyli pięć najważniejszych stolic biskupich chrześcijańskiego świata, na czele których stoi Rzym, została ustanowiona definitywnie w *Nowelach* (123,3) cesarza bizantyjskiego Justyniana Wielkiego (527–565). E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne...*, s. 35. M. Hermaniuk, *A Commentary on the Decree...*, s. 214. M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 11.

¹²⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 112. E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»*, „Gregorianum” 2007, nr 2, t. 88, s. 359.

¹³⁰ E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»...*, s. 359.

¹³¹ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 44.

¹³² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 113.

rozwiązaniem byłoby dopuszczenie wszystkich patriarchów wschodnich do wyboru biskupa Rzymu (konklawe), mimo tego, że nie byłiby oni członkami kolegium kardynalskiego.

Natomiast odpowiedzi na pytanie o to, czy kardynałowie stoją wyżej czy niżej od patriarchów wschodnich, można doszukać się w KKKW, który pod pojęciem najwyższej władzy Kościoła rozumie biskupa Rzymu i kolegium biskupów, co jest wręcz kalką z KPK/1983, obowiązującego w Kościele łacińskim. W Tytule III KKKW (kan. 42–54), zatytułowanym *Najwyższa władza Kościoła (De suprema Ecclesiae auctoritate)*, raz tylko wspomniano o patriarchach wschodnich (KKKW kan. 46 § 2), jednak tuż po kardynałach (KKKW kan. 46 § 1), podczas gdy o Kurii Rzymskiej wspomina się dwukrotnie (KKKW kan. 46 § 1; kan. 48)¹³³. Z kolei dopiero w następnym, IV tytule KKKW jest mowa o Kościołach patriarchalnych (*De Ecclesiis patriarchalibus*). Na tej podstawie widać, że „zachodnie płuco” Kościoła katolickiego nadal nie rozumie ani nie docenia roli i znaczenia patriarchów wschodnich¹³⁴.

OE 9

Pierwsze zdanie OE 9 jest niemal skopiowane z *Cleri sanctitatis*¹³⁵. Jednak dokonano w tym zdaniu pewnych modyfikacji, aby przywrócić należny status patriarche, zgodnie ze zwyczajami danego Kościoła patriarchalnego z czasów, gdy istniała jedność między Kościołami

¹³³ KKKW, kan. 46 § 1: „W wykonywaniu zadania Biskupowi Rzymskiemu świadczą pomoc biskupi, którzy mogą to czynić w różny sposób, w tym także poprzez Synod Biskupów. Ponadto świadczą mu pomoc kardynałowie, Kuria Rzymska, legaci papiescy, a także inne osoby oraz różne instytucje stosownie do aktualnych potrzeb”. KKKW, kan. 48: „Przez Stolicę Apostolską lub Stolicę Świętą rozumie się w niniejszym Kodeksie nie tylko Biskupa Rzymskiego, lecz także, o ile co innego nie wynika z prawa lub z natury rzeczy, inne dykasterie i instytucje Kurii Rzymskiej”.

¹³⁴ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 324.

¹³⁵ Pius XII, *Cleri sanctitatis*, kan. 216 § 1.

wschodnimi i Rzymem, aczkolwiek z odpowiednimi i niezbędnymi zmianami podyktowanymi dzisiejszymi uwarunkowaniami¹³⁶.

Najpierw zatem podkreślono, że patriarchom wschodnim należy się szczególnie szacunek, „dlatego że każdy z nich stoi na czele patriarchatu jako ojciec i głowa (*pater et caput*)”. Słowa te właściwie niemal dosłownie zostały powtórzone w KKKW w kan. 55, otwierającym tytuł IV tegoż kodeksu traktujący o Kościołach patriarchalnych. Dekret stwierdza także w tym miejscu, że prawa i przywileje patriarchów istniały już w czasach jedności Wschodu i Zachodu, co potwierdził później w podobnych słowach wyżej wspomniany KKKW w kan. 55¹³⁷. Kodeks, podobnie jak *Orientalium Ecclesiarum*, więcej miejsca poświęca samemu patriarchs niż instytucji patriarchatu¹³⁸.

Jedną z prerogatyw, jaką cieszył się patriarcha wschodni, było nominowanie w sposób nieskrępowany biskupów oraz erygowanie eparchii na swoim terytorium, o czym dalej traktuje OE 9. Zasadniczo w I tysiącleciu chrześcijaństwa papież w te właśnie sprawy ingerowali niezmiernie rzadko¹³⁹. Jeżeli chodzi o sam sposób sprawowania władzy patriarchalnej, to ona ewoluowała także w kolejnych wiekach na Wschodzie. Widać to zwłaszcza w zmianach dotyczących tzw. stałych synodów (tzw. synod *endimousa*), które działają zawsze wraz z patriarchą¹⁴⁰.

W tym punkcie dwukrotnie jest mowa o przywilejach (*privilegia*), jakimi cieszy się patriarcha. Posłużenie się tą terminologią wskazuje, że autonomia administracyjna patriarchatów wschodnich jest przywilejem, którego Rzym wyraźnie udzielił lub milcząco go tolerował w przeszłości, ale zawsze miał prawo ograniczyć lub odwołać w do-

¹³⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum*..., s. 115. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar*..., s. 44.

¹³⁷ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II*..., s. 322.

¹³⁸ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas*..., s. 833.

¹³⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum*..., s. 115. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*..., s. 63.

¹⁴⁰ M. Blaza, *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” 2020, nr 2/31, s. 93–97.

wolnym momencie. Jest to język Soboru Florenckiego, wzmocniony dodatkowo przez orzeczenia dogmatyczne *Vaticanum I* o nieograniczonej władzy jurysdykcyjnej biskupa Rzymu¹⁴¹.

Melchicki patriarcha Antiochii Maximos IV Saigh po ogłoszeniu *Orientalium Ecclesiarum* miał zamiar skorzystać z zapisów OE 9 o mianowaniu biskupów na wakujące stolice w swoim patriarchacie. Jednak Sekretariat Stanu odpowiedział negatywnie na tę wiadomość, żądając przedstawienia listy kandydatów do zatwierdzenia jej przez papieża. Nastąpiła długa wymiana korespondencji, która doprowadziła do kompromisu. Otóż synody Kościołów patriarchalnych w regularnych odstępach czasu miały przedkładać do zatwierdzenia przez papieża listę kandydatów do biskupstwa. W ten sposób synod miałby prawo wybierać tylko kandydatów już wcześniej zatwierdzonych przez Rzym. W przeciwnym razie należało prosić papieża o zatwierdzenie kandydata¹⁴².

Kompromis ten został wcielony w życie w obowiązującym KKKW, który w odniesieniu do wyboru biskupów na terytorium kanonicznym KKKW określa, że należy sporządzić listę kandydatów na biskupów, która regularnie winna być zatwierdzana przez Stolicę Apostolską. Gdyby zaś na biskupa został wybrany kandydat spoza listy, wymagane jest zatwierdzenie wyboru przez Stolicę Apostolską (por. KKKW kan. 182 § 3; kan. 184 § 1; kan. 185). Natomiast erygowanie eparchii i mianowanie biskupów poza terytorium kanonicznym leży w gestii Stolicy Apostolskiej (por. KKKW kan. 177 § 2; kan. 181 § 2). Z kolei na terytorium kanonicznym patriarcha ma prawo erygowania eparchii po konsultacji ze Stolicą Apostolską (KKKW kan. 85 § 1)¹⁴³.

Co ciekawe, w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, ogłoszonym niemal rok po *Orienta-*

¹⁴¹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 105–106. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 321.

¹⁴² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 116.

¹⁴³ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 322–323.

lium Ecclesiarum, napisano, że „święty Sobór powszechny orzeka, że prawo mianowania i ustanawiania biskupów jest własnym, specjalnym i z natury wyłącznym prawem kompetentnej władzy kościelnej” (CD 20). To wręcz zaskakujące, że nie ma tu w ogóle wprost mowy o Stolicy Rzymskiej. A jednak to orzeczenie OE 9 zwyciężyło, a nie późniejszy zapis z CD. Wydaje się jednak, że obecna praktyka nie służy budowaniu zaufania między Stolicą Apostolską a poszczególnymi katolickimi patriarchatami wschodnimi¹⁴⁴.

Należy przy tym podkreślić, że w nawiązaniu do zwyczajów Kościoła starożytnego KKKW nie wymaga zatwierdzenia wyboru nowego patriarchy przez biskupa Rzymu. Nowy patriarcha wysyła jedynie listy synodalne do pozostałych katolickich patriarchów wschodnich, a biskupa Rzymu prosi o znak kościelnej jedności (*ecclesiasticam communionem*) (por. KKKW kan. 76). Te zapisy wprost odwołują się do praktyki I tysiąclecia chrześcijaństwa, kiedy to patriarchowie wschodni po swoim wyborze prosili biskupa Rzymu i innych patriarchów wschodnich o udzielenie im *communio*¹⁴⁵. Jest to bardzo pozytywna zmiana, ponieważ wcześniej patriarcha otrzymywał paliusz z rąk papieża, co oznaczało właściwie, że był traktowany przez Rzym jak metropolita¹⁴⁶.

Przy redagowaniu tego dekretu – co należy zauważyć – nie pomyślano o przywróceniu możliwości wyboru patriarchy nie tylko przez biskupów, ale także niższe duchowieństwo i świeckich. Taka praktyka istniała w katolickich Kościołach wschodnich aż do wydania bulli *Reversurus* (1866) przez Piusa IX. Przywrócenie takiej możliwości z pewnością byłoby zgodne z zapisami zawartymi w rozdziale II (*Lud Boży*) i IV (*Katolicy świeccy*) Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*¹⁴⁷.

¹⁴⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 117.

¹⁴⁵ E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne...*, s. 78 i 134–165. M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 323.

¹⁴⁶ E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»...*, s. 359.

¹⁴⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 117.

OE 10

W punkcie 10 mowa jest o instytucji arcybiskupa większego (*archiepiscopus maior*), stojącego „na czele jakiegoś całego Kościoła patriarchalnego lub obrządku”. Zapis w Dekrecie przyrównuje ten urząd do patriarchy wschodniego. Termin „arcybiskup większy” pojawił się pierwszy raz w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego dopiero w 1963 roku, kiedy Kongregacja ds. Kościołów wschodnich potwierdziła, że takim tytułem cieszy się greckokatolicki metropolita lwowski¹⁴⁸. KKKW potwierdził to, co lakonicznie zostało zapisane w OE 10. Kościół arcybiskupi większy ma charakter *quasi*-patriarchalny¹⁴⁹. Różni się od patriarchatu w dwóch istotnych kwestiach: arcybiskupi więksi zawsze ustępują w precedencji patriarchom wschodnim. Ponadto arcybiskupi więksi wybrani przez synod proszą Biskupa Rzymskiego o zatwierdzenie wyboru (por. KKKW kan. 153 § 2–4; kan. 154), w przeciwieństwie do patriarchów, którzy biskupa Rzymu proszą o znak kościelnej jedności (*ecclesiasticam communionem*) (por. KKKW kan. 76)¹⁵⁰.

Dziesiąty punkt odwołuje się do kanonu 8. Soboru Efeskiego, który pozwolił na dokonywanie wyboru i udzielanie święceń biskupich Kościołowi cypryjskiemu, uniezależniając go tym samym od Kościoła antiocheńskiego. Z prawosławnego punktu widzenia uchwała ta nadała Kościołowi cypryjskiemu autokefalię¹⁵¹. Osobliwość tej autokefalii polega na tym, że na czele Kościoła cypryjskiego nie stoi pa-

¹⁴⁸ O. Khortyk, *Status prawny Kościoła arcybiskupiego większego...*, s. 74. E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»...*, s. 360.

¹⁴⁹ J.D. Faris, *Eastern Catholic Churches...*, s. 366. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 45.

¹⁵⁰ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 323. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 831. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 118.

¹⁵¹ Sobór Efeski, *Uchwała o konsekracji biskupów na Cyprze* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, kan. 8, s. 172–177. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 90. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 118.

triarcha, ale arcybiskup, będący zwierzchnikiem wszystkich biskupów, niezależnie od ich rangi, niższego duchowieństwa i wiernych¹⁵². W Kościele prawosławnym w sumie istnieją obecnie trzy autokefalie, na czele których stoją arcybiskupi: arcybiskup Nowej Justyniany i całego Cypru, arcybiskup Aten i całej Grecji oraz arcybiskup Tirany i całej Albanii¹⁵³.

Po zwolnieniu z łagrów sowieckich, w lutym 1963 r. w obradach Soboru Watykańskiego II brał udział przybyły do Rzymu arcybiskup większy Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, kard. Josyf Slipyj. Jego sytuacja kanoniczna jako arcybiskupa większego była złożona, ponieważ znajdował się on poza terytorium kanonicznym i mógł faktycznie utrzymywać oficjalne kontakty tylko z ukraińską diasporą¹⁵⁴.

Dekret nie wypowiada się na temat innych, niższych, możliwych struktur kościelnych w Kościołach wschodnich. Uczyni to dopiero KKKW, który przewiduje istnienie czterech rodzajów Kościołów *sui iuris*: Kościołów patriarchalnych, arcybiskupich większych, metropolitalnych oraz pozostałych (*ceteris*). Te dwie ostatnie struktury stanowią zatem *novum* w porównaniu z *Orientalium Ecclesiarum*. Kościół metropolitalny *sui iuris* jest zarządzany przez arcybiskupa metropolitę mianowanego przez papieża wraz z radą biskupów tego Kościoła. Ci biskupi również są z nominacji papieskiej (por. KKKW kan. 155 § 1; kan. 168). Struktury niższe od metropolii *sui iuris*, rozumiane jako tzw. pozostałe Kościoły *sui iuris*, to najpierw Kościół eparchialny, który jest zarządzany przez biskupa eparchialnego. W przypadku mniejszych Kościołów tworzona jest struktura zwana egzarchatem apostołskim, którym zarządza biskup lub prezbiter w imieniu papieża (por. KKKW kan. 174–176; kan. 311–321)¹⁵⁵.

¹⁵² E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»...*, s. 360.

¹⁵³ R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 92, 96, 103.

¹⁵⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 118–119.

¹⁵⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 119. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 831.

Aby dany Kościół *sui iuris* mógł się starać o rangę metropolii *sui iuris*, powinien składać się co najmniej z trzech eparchii. Jeżeli zaś w jego skład wchodziły cztery eparchie, to może starać się o status arcybiskupstwa większego¹⁵⁶.

Obecnie sześć katolickich Kościołów *sui iuris* to Kościoły patriarchalne: katolicki koptyjski, syryjsko-katolicki, melchicki, maronicki, chaldejski i katolicki ormiański. Cztery mają status arcybiskupstwa większego: bizantyjsko-ukraiński, syro-malabarski, syro-malankarski i bizantyjsko-rumuński. Pięć Kościołów to metropolie *sui iuris*: metropolia etiopska, erytrejska, rusińska (ruteńska) w USA, słowacka i węgierska¹⁵⁷. Do tzw. pozostałych Kościołów *sui iuris* zalicza się dwie eparchie Kościoła Italo-Albańskiego, eparchię mukaczewską z siedzibą w Użhorodzie (Ukraina), eparchię Kriżewci (Chorwacja), bizantyjski egzarchat apostolski w Rosji, bizantyjski egzarchat apostolski w Charbinie (Chiny), bizantyjski egzarchat apostolski w Grecji, bizantyjski egzarchat apostolski w Bułgarii, bizantyjska administratura apostolska na Białorusi oraz bizantyjska administratura apostolska w Kazachstanie i Azji Środkowej¹⁵⁸.

OE 11

W punkcie 11 stwierdzono, że ojcowie soborowi życzą sobie, aby w razie potrzeby sobór powszechny lub sam papież mógł erygować nowe patriarchaty. To życzenie potwierdza KKKW, ale je modyfikuje, stwierdzając, że erygowanie, odnowienie, zmiana lub zniesienie Kościoła patriarchalnego należy do najwyższej władzy Kościoła, czyli do biskupa Rzymu i/lub kolegium biskupów (por. KKKW kan. 42; kan. 49; kan. 57 § 1). W KKKW pod pojęciem najwyższej władzy

¹⁵⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 119–120.

¹⁵⁷ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 16. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 804.

¹⁵⁸ *Annuario Pontificio per l'anno 2024...*, s. 1298–1299. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 168, 200, 206, 208, 211.

Kościoła rozumiany jest biskup Rzymu i kolegium biskupów, co jest wręcz kalką z KPK/1983, obowiązującego w Kościele łacińskim. Prawodawstwo wschodnie w tym wypadku nie wyróżnia patriarchów¹⁵⁹. Ponadto w KKKW nie wspomina o soborze powszechnym, ale kanony o nim traktujące znajdują się w tytule III (*Najwyższa władza Kościoła*) tegoż kodeksu (KKKW kan. 51–54).

Sama możliwość tworzenia nowych patriarchatów wschodnich to z pewnością dobry krok w eklezjologii Soboru Watykańskiego II¹⁶⁰. Już na Soborze Watykańskim II większość biskupów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego żywiła nadzieję, że Sobór uzna ten Kościół jako patriarchat. Wiele starań w tym względzie poczynił abp Josyf Slipyj, zwierzchnik tegoż Kościoła. Jednak uczestnicy soboru, chcąc zachować dobre relacje w duchu ekumenizmu, zwłaszcza z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym, nie podjęli kwestii erygowania patriarchatu dla Kościoła ukraińskiego. Natomiast sam abp Slipyj jako męczennik za wiarę i za swoją wierność Stolicy Apostolskiej otrzymał w 1965 r. kapelusz kardynalski, jeszcze przed zamknięciem soboru. Mimo tego, że Ukraiński Kościół Greckokatolicki nadal ma status arcybiskupstwa większego, to w liturgii zwierzchnik Kościoła nazywany jest patriarchą¹⁶¹.

W 2005 roku zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego kard. Lubomyr Huzar¹⁶² przeniósł swoją siedzibę ze Lwowa do Kijowa, przyjmując tytuł arcybiskupa większego Kijowa i Halicza. Ta zmiana przypomina, że kolebką tego Kościoła pozostaje Kijów jako najstarsza stolica biskupia całej Rusi. Przeniesienie siedziby również ma służyć staraniom o nadanie temu Kościołowi statusu patriarchatu¹⁶³.

¹⁵⁹ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 323–324.

¹⁶⁰ R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 68.

¹⁶¹ M. Hermaniuk, *A Commentary on the Decree...*, s. 216.

¹⁶² Lata jego urzędowania jako arcybiskupa większego to 2001–2011. Kardynałem został w 2001 r.

¹⁶³ P. Diduła, *Idea Patriarchatu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 1002, s. 235–258.

Jednak ze względu na to, że Ukraina jest krajem, w którym przeważają prawosławni chrześcijanie, Stolica Apostolska nie chce pogorszyć z nimi swoich relacji. W dialogu ekumenicznym przestrzegana jest bowiem zasada, że żaden z Kościołów nie będzie podejmować jednostronnych kroków, które mogłyby pogłębić istniejący podział. Ponadto 6 stycznia 2019 r. Patriarchat Konstantynopola nadał autokefalię Kościołowi Prawosławnemu Ukrainy w randze metropolii, a nie patriarchatu¹⁶⁴.

Na koniec należy dodać, że Ukraiński Kościół Greckokatolicki nie jest jedynym starającym się o status patriarchatu. Również Kościół syro-malabarski czyni podobne starania, chociaż od 1992 roku cieszy się statusem arcybiskupstwa większego¹⁶⁵.

5. NORMY DOTYCZĄCE SAKRAMENTÓW (OE 12–18)

Ten rozdział Dekretu ma charakter ściśle dyscyplinarno-kanoniczny i ma na celu powrót do zwyczajów dotyczących udzielania sakramentów właściwych Kościołom wschodnim. Omówione zostały w nim jedynie niektóre kwestie dotyczące dyscypliny celebracji i udzielania sakramentów. Wydaje się, że podjęto tutaj tematy najbardziej palące i wymagające jak najszybszych decyzji. Najpierw zatem pojawia się potwierdzenie i pochwała danych norm dotyczących sakramentów w Kościołach wschodnich (OE 12). Następne dwa punkty zostały poświęcone sprawowaniu sakramentu bierzmowania (OE 13–14). Kolejny punkt określa wymogi związane z uczestnictwem w liturgii w dni świąteczne (OE 15). W OE 16 został uszczegółowiony i rozszerzony zakres praw sprawowania sakramentu pokuty przez prezbiterów wschodnich. W kolejnym punkcie jest mowa o ustaleniu

¹⁶⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 121.

¹⁶⁵ R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 174. *Patriarchal Status for Syro Malabar Church?*, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/kochi/patriarchal-status-for-syro-malabar-church/articleshow/62676330.cms> (dostęp: 18.03.2025). M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 309–310.

norm dla sakramentu święceń oraz niższych święceń (OE 17). Wreszcie ostatni punkt określa normy dotyczące formy kanonicznej zawierania sakramentu małżeństwa przez dwóch chrześcijan wschodnich, spośród którym jedna strona należy do Kościoła katolickiego, a druga do niego nie należy (OE 18).

OE 12

Punkt 12 określa praktyczne normy prawne, które wynikają z zapisów zawartych w OE 6, gdzie jest mowa o obowiązku zachowywania własnej tożsamości¹⁶⁶. Ta tożsamość odnosi się także do sakramentów. W wielu bowiem Kościołach wschodnich naśladowano i wdrażano praktyki celebracji sakramentów na wzór Kościoła łacińskiego. A w niektórych przypadkach sama Stolica Apostolska interweniowała bezpośrednio w dyscyplinę sakramentalną Kościołów wschodnich, narzucając im zwyczaje zachodnie¹⁶⁷.

Punkt ten jest ważny ze względu na to, że nie tylko upomina się o własną teologię sakramentów w Kościołach wschodnich, ale także uwypukla eklezjologiczny wymiar tych sakramentów. Nie można ograniczać ich znaczenia do samego ich celebrowania, ponieważ noszą one w sobie wymiar eklezjologiczny, odrębną tożsamość kościelną¹⁶⁸.

Zalecenia zawarte w OE 12 znajdują swoje zastosowanie zwłaszcza w kontekście Anafory Addaja i Mariego, czyli modlitwy eucharystycznej, której słowami najczęściej modli się Asyryjski Kościół Wschodu w trakcie całego roku liturgicznego. Ta anafora charakteryzuje się tym, że w ogóle nie zawiera opisu ustanowienia, które Kościół katolicki uznaje za istotne, stanowiące wręcz nieodzowną część modlitwy eucharystycznej, aby mogło dokonać się przeistoczenie¹⁶⁹. Dlatego też w dialogu z Asyryjskim Kościołem Wschodu „podjęto długie i skru-

¹⁶⁶ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 323.

¹⁶⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 122.

¹⁶⁸ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 834.

¹⁶⁹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 834.

pulatne studium nad Anaforą Addaja i Mariego z perspektywy historycznej, liturgicznej i teologicznej, w wyniku którego Kongregacja Nauki Wiary 17 stycznia 2001 roku wyciągnęła wniosek, że ta Anafora może być uznana za ważną. Jego Świątobliwość Papież Jan Paweł II zatwierdził tę decyzję¹⁷⁰.

Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan w dokumencie pt. *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu* uzasadniła tę decyzję trzema argumentami: „Po pierwsze, Anafora Addaja i Mariego jest jedną z najstarszych Anafor, pochodzącą z czasów pierwotnego Kościoła. Ułożono ją i posługiwano się nią z jasną intencją sprawowania Eucharystii w pełnej ciągłości z Ostatnią Wieczerzą i zgodnie z intencją Kościoła; jej ważność nigdy nie była kwestionowana, ani na chrześcijańskim Wschodzie, ani na Zachodzie. Po drugie, Kościół Katolicki uznaje Asyryjski Kościół Wschodu jako prawdziwy Kościół partykularny, zbudowany na ortodoksyjnej wierze i sukcesji apostoelskiej. Asyryjski Kościół Wschodu zachował także w pełni eucharystyczną wiarę w obecność naszego Pana pod postaciami chleba i wina oraz w ofiarniczy charakter Eucharystii. [...] Wreszcie słowa ustanowienia Eucharystii są rzeczywiście obecne w Anaforze Addaja i Mariego, nie w formie spójnego opowiadania i *ad litteram*, ale raczej na sposób rozsiany i euchologiczny, to jest połączony w jedną całość z kolejnymi modlitwami dziękczynienia, wystawiania i wstawiennictwa¹⁷¹. O. Robert Taft SJ, który należał do grupy eksperckiej analizującej tę anaforę w celu wydania opinii co do możliwości

¹⁷⁰ Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu* [w:] M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 540–541. Cały ten dokument przetłumaczony na język polski zob. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 539–542.

¹⁷¹ Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu*, [w:] M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 541.

uznania jej za ważną, uważał wręcz, że ten dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan jest „najbardziej niezwykłym dokumentem Magisterium Kościoła Katolickiego od czasów II Soboru Watykańskiego”¹⁷².

W tym samym dokumencie napisano też, że „gdy [katolicy] chaldejscy wierni uczestniczą w asyryjskiej celebracji Świętej Eucharystii, wówczas szafarza asyryjskiego uprzejmie uprasza się o dodanie słów ustanowienia w Anaforze Addaja i Mariego tak, jak na to zezwolił Święty Synod Asyryjskiego Kościoła Wschodu”¹⁷³. Nie wydaje się, żeby ten zapis świadczył o próbach latynizacji liturgii wschodniosyryjskiej. Raczej chodzi o dostosowanie struktury Anafory Addaja i Mariego do modlitw eucharystycznych obecnie używanych w tradycjach liturgicznych Wschodu i Zachodu. Gest ten należy zatem odczytać jako owoc dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim i Asyryjskim Kościołem Wschodu. Zresztą z podobnych przyczyn dodano wzmiankę o Duchu Świętym do polskiego tłumaczenia Kanonu Rzymskiego w Mszałe Rzymskim św. Pawła VI, aby była w nim obecna epikleza pneumatologiczna na wzór liturgii wschodnich¹⁷⁴.

OE 13–14

Te dwa punkty zostały poświęcone sprawowaniu sakramentu bierzmowania (chryzmacji). Najpierw w OE 13 nakazano przywrócenie starożytnej (*antiquissimis temporibus*) praktyki sprawowania sa-

¹⁷² R. Taft, *Mass Without Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, http://www.americancatholicpress.org/Father_Taft_Mass_Without_the_Consecration.html (dostęp: 10.03.2025). M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, s. 504.

¹⁷³ Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu* [w:] M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 542.

¹⁷⁴ M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, s. 429 i 546.

kramentu bierzmowania w Kościołach wschodnich przez prezbitera przy użyciu krzyżma¹⁷⁵ poświęconego przez patriarchę lub biskupa (por. OE 13). Aby lepiej wyjaśnić znaczenie tego nakazu, należy spojrzeć na historię celebracji bierzmowania.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa bierzmowanie było udzielane neofitom zaraz po chrzcie w ramach jednego obrzędu inicjacji, którą wieńczyło przyjęcie sakramentu Eucharystii. Jednak ze względów praktycznych, od V w., kiedy coraz mniej osób dorosłych przystępowało do chrztu, przez co zaczęła zanikać instytucja katechumenatu, Kościół stanął przed dylematem: albo zachować jedność bierzmowania i chrztu, zezwalając na udzielanie bierzmowania prezbiterowi, albo oddzielić bierzmowanie od chrztu, rezerwując udzielanie bierzmowania biskupowi. Pierwsze rozwiązanie przyjęły Kościoły wschodnie, w których biskup w sakramencie bierzmowania jest obecny pośrednio przez olej krzyżma (myronu), który poświęcił. Natomiast na Zachodzie zachowano bezpośrednią i rzeczywistą obecność biskupa przy udzielaniu tego sakramentu¹⁷⁶.

W VI–VII w. na Zachodzie już coraz powszechniej rezerwowano udzielanie sakramentu bierzmowania biskupowi¹⁷⁷. Kiedy więc poszczególne Kościoły wschodnie w II tysiącleciu zawierały unię z Rzymem, to jednocześnie przyjmowały rzymskokatolicką naukę o sakramencie bierzmowania. I tak, na II Soborze Lyonskim (1274) cesarz bizantyjski Michał Paleolog w *Wyznaniu wiary* zaakceptował łacińską praktykę udzielania sakramentu bierzmowania przez biskupa poprzez nałożenie rąk i namaszczenie krzyżmem¹⁷⁸. To nauczanie zostało po-

¹⁷⁵ W oryginalnym tekście łacińskim użyto słowa *Chrisma*.

¹⁷⁶ M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 310–311.

¹⁷⁷ M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 312. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 835.

¹⁷⁸ II Sobór Lyonski, *Wyznanie wiary cesarza Michała Paleologa...* [w:] *Breviarium fidei...*, nr. 255, s. 151–153.

twierdzone na Soborze Florenckim podczas zawierania kolejnych unii z Ormianami, Koptami i Syryjczykami¹⁷⁹.

Ze względu na to, że w parafiach obrządku greckiego w południowej Italii prezbiterzy nadal udzielali bierzmowania zaraz po chrzcie, w 1596 r. papież Klemens VIII zabronił im tego i zlecił udzielanie bierzmowania biskupom łacińskim, nawet wtedy, jeżeli wierny przyjął już bierzmowanie zaraz po chrzcie z rąk greckiego prezbitera. W takim wypadku biskup miał jednak udzielić go warunkowo (*sub conditione*) według formuły: „Jeżeli jesteś bierzmowany, ja cię nie bierzmuję; jeżeli nie jesteś bierzmowany, ja cię znaczę znakiem krzyża i bierzmuję cię krzyżem zbawienia”¹⁸⁰. Natomiast papież Benedykt XIV w konstytucji *Etsi pastoralis* (1742) podtrzymał nakaz, aby biskupi łacińscy udzielali bierzmowania Italo-Grekom, ale już bezwarunkowo, dając tym samym do zrozumienia, że sakrament ten nie może być ważnie udzielony przez prezbitera¹⁸¹.

Zasadniczo aż do połowy XX w. prezbiterzy jedynie sporadycznie otrzymywali pozwolenie ze Stolicy Apostolskiej na udzielanie sakramentu bierzmowania. Dopiero w 1946 r. Pius XII zezwolił na udzielanie bierzmowania na łożu śmierci przez wszystkich prezbiterów mających prawa proboszczów, a w 1949 r. także kapelanom szpitalnym¹⁸². Ta zmiana również, przynajmniej w pośredni sposób,

¹⁷⁹ Bulla unii z Ormianami papieża Eugeniusza IV *Exultate Deo* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, s. 531, 536–537. Bulla unii z Koptami papieża Eugeniusza IV *Cantate Domino* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, s. 615. Bulla unii z Syryjczykami, *Multa et admirabilia* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, s. 635.

¹⁸⁰ Klemens VIII, Instrukcja *Presbyteri Graeci* [w:] *Enchiridion symbolorum...*, nr. 1990–1992.

¹⁸¹ Benedykt XIV, Konstytucja *Etsi pastoralis* [w:] *Enchiridion symbolorum...*, nr. 2522–2523. E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 90. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 124.

¹⁸² B. Nadolski, *Liturgika, III. Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Pallottinum, Poznań 1992, t. 3, s. 68.

mogła stać się okazją, aby zacząć w praktyce doceniać odmienności dyscyplinarne na Wschodzie.

Skądinąd w OE 13 prezbiter wschodni nie został jeszcze nazwany szafarzem zwyczajnym bierzmowania. Co więcej, w pierwszej wersji OE 13 była jeszcze mowa o biskupie jako zwyczajnym szafarzu bierzmowania¹⁸³. Natomiast w LG 26 pojawi się w tym względzie *novum*, ponieważ biskup został tam nazwany *minister originarius*, czyli szafarzem pierwotnym lub właściwym bierzmowania, a nie szafarzem zwyczajnym (*minister ordinarius*) tego sakramentu. Głównym powodem, dla którego biskupa nazwano „szafarzem pierwotnym” (*minister originarius*) bierzmowania, było właśnie uwzględnienie dyscypliny wschodniej. Jednak w KPK/1983 w kan. 882 powrócono do terminu „szafarz zwyczajny (*minister ordinarius*). Kanoniści uznali bowiem, że termin „szafarz pierwotny” jest bardziej teologiczny niż jurystyczny „szafarz zwyczajny”. Ponadto stwierdzono, że skoro KPK/1983 odnosi się wyłącznie do Kościoła łacińskiego, to nie musi uwzględniać praktyki Kościołów wschodnich¹⁸⁴.

Z kolei w *Katechizmie Kościoła katolickiego* pozostano przy terminologii z LG 26: „Pierwotnym szafarzem (*minister originarius*) bierzmowania jest biskup. Na Wschodzie jest nim zazwyczaj kapłan, który chrzci, a następnie udziela bierzmowania podczas jednej i tej samej celebracji. Czyni to jednak przy użyciu krzyżma świętego poświęconego przez patriarchę lub biskupa, co wyraża jedność apostołską Kościoła, z którym więź zostaje umocniona przez sakrament bierzmowania” (KKK 1312)¹⁸⁵.

Katechizm nawiązuje wprost w tym sformułowaniu do OE 13 mówiącego o tym, że olej krzyżma (myron) ma być poświęcony przez

¹⁸³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 125.

¹⁸⁴ L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 89. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 48–49. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 323–324. M. Blaza, *Jak wierzyć?*..., s. 323–324

¹⁸⁵ Wszystkie cytaty z tego katechizmu podawane są za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002.

patriarchę lub biskupa. Podobny zapis znajduje się również w KKKW w kan. 693: „Święty myron, który składa się z oleju z oliwek lub innych roślin oraz z substancji aromatycznych, może być sporządzany jedynie przez biskupa z zachowaniem prawa partykularnego, zgodnie z którym władza ta zastrzeżona jest Patriarsze”.

W odniesieniu do szafarza bierzmowania KKKW w kan. 694 stanowi, że „zgodnie z tradycją Kościołów wschodnich chryzmacji udziela prezbiter albo łącznie z chrztem, albo oddzielnie”. Te ostatnie słowa nawiązują bezpośrednio do pierwszego zdania z OE 14. Jednak nie wynika z nich wprost, że udzielanie bierzmowania (chryzmacji) oddzielnie od chrztu stanowi sytuację nadzwyczajną, np. gdy chrztu udzielił szafarz niemający prawa udzielić bierzmowania (diakon lub osoba świecka). Przypomina o tym KKKW w kan. 695 § 1: „Chryzmacja powinna być udzielana razem z chrztem, z wyjątkiem przypadku prawdziwej konieczności. Należy jednak jak najszybciej jej udzielić”.

Punkt 14 pozwala udzielać bierzmowania przez prezbiterów wschodnich wszystkim wiernym każdego obrządku, nie wyłączając łacińskiego. Również prezbiterzy łacińscy, ciesząc się prawem sprawowania tego sakramentu, mogą bierzmować wiernych Kościołów wschodnich. Te normy prawne znalazły się również w KKKW w kan. 696 § 1–2: „Wszyscy prezbiterzy Kościołów wschodnich ważnie udzielają chryzmacji zarówno łącznie z chrztem, jak też oddzielnie wszystkim chrześcijanom każdego Kościoła *sui iuris*, także łacińskiego. Chrześcijanie Kościołów wschodnich mogą ważnie przyjąć chryzmację także od prezbiterów Kościoła łacińskiego, według uprawnień, jakie oni posiadają”.

Należy zaznaczyć, że przed ogłoszeniem *Orientalium Ecclesiarum* obowiązywały normy prawne KPK z 1917 r. (dalej: KPK/1917), według których szafarzem zwyczajnym bierzmowania jest tylko biskup, a szafarzem nadzwyczajnym prezbiter, który może udzielać tego sakramentu na mocy pozwolenia ogólnego lub specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej (KPK/1917 kan. 782 § 1–2). Natomiast prezbiter rytu

wschodniego, który cieszył się przywilejem udzielania bierzmowania dzieciom należącym do jego rytu, nie mógł ważnie udzielać bierzmowania dzieciom rytu łacińskiego (KPK/1917 kan. 782 § 5)¹⁸⁶.

Autorzy norm dyscyplinarnych w OE 13–14 ograniczyli się jedynie do sakramentu bierzmowania, ale nie zajęli się powrotem do starożytnej praktyki udzielania pierwszej Komunii św. zaraz po chrzcie i bierzmowaniu. Jeszcze Sobór Trydencki pozwalał na udzielanie komunii św. niemowlętom i dzieciom zaraz po chrzcie (1562)¹⁸⁷, ale dwa lata później papież Pius IV w konstytucji *Romanus Pontifex* uznał praktykę udzielania Komunii św. niemowlętom zaraz po chrzcie jako godną potępienia¹⁸⁸.

Nowe prawodawstwo wschodnie pozwala na udzielenie Eucharystii „jak najszybciej po chrzcie i chrzmacji [bierzmowaniu], według norm prawa partykularnego własnego Kościoła *sui iuris*” (KKKW kan. 697). Przywrócono ponadto możliwość udzielania Komunii św. dzieciom nie tylko w ramach udzielania sakramentów inicjacji (chrztu i bierzmowania), ale również później¹⁸⁹, „z zachowaniem właściwej ostrożności” (KKKW kan. 710)¹⁹⁰. Wprowadzenie tych norm prawnych przynajmniej w pośredni sposób mogło być inspirowane

¹⁸⁶ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1930, kan. 782. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 317.

¹⁸⁷ Sobór Trydencki, *Małe dzieci nie są zobowiązane do Komunii sakramentalnej* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 4, s. 611. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 367.

¹⁸⁸ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 82. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 367. Warto nadmienić, że praktyka udzielania komunii św. zaraz po chrzcie istniała także w zachodnim chrześcijaństwie aż do początku XIII w. Zob. J. Szczepański, *Pierwsza Komunia dzieci w Kościele rzymskokatolickim w Europie Zachodniej i w Polsce*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 26–36, 111–118. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 365–366.

¹⁸⁹ Chodzi tutaj o okres od momentu przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego do pierwszej spowiedzi.

¹⁹⁰ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 324–325.

zaleceniami dotyczącymi powrotu do starożytnej tradycji Kościołów wschodnich odnośnie do bierzmowania, zapisanych w OE 13–14.

OE 15

Gdy obradował Sobór Watykański II, w Kościele łacińskim obowiązywało przykazanie kościelne, aby obowiązkowo słuchać Mszy św. w niedziele i święta nakazane¹⁹¹. Kościół łaciński kładzie bowiem nacisk na uświęcenie dni świątecznych poprzez odprawianie Mszy św. w niedziele i święta. Punkt 15 poszerza jednak możliwości wypełnienia tego przykazania o uczestnictwo w celebracji Liturgii Godzin (*divinarum laudum*) dla Kościołów wschodnich¹⁹².

W 1935 r. Komisja, której powierzono zredagowanie prawa kanonicznego dla Kościołów wschodnich, pierwotnie chciała powtórzyć zapisy z KPK/1917 obowiązujące w Kościele łacińskim. Jednak takie rozwiązanie zakwestionował ks. Cyryl Korolewski, członek Komisji przygotowawczej, który uważał, że łaciński kanon nie odzwierciedla autentycznej mentalności i praktyki chrześcijańskiego Wschodu. Dla tego też przedstawił on Komisji obszernie wyjaśnienie, którego celem było wykazanie, że w Kościołach wschodnich przykazanie niedzielne może być wypełniane także poprzez uczestnictwo w innych celebacjach liturgicznych sprawowanych w dzień świąteczny, poczynając od niesporów w przeddzień święta. Pobudki, którymi kierował się Korolewski, były przede wszystkim natury duszpasterskiej. Z jednej strony pragnął, aby niekatolicy wschodni po przystąpieniu do wspólnoty katolickiej mieli możliwość kontynuowania własnych tradycji bez narzucania im łacińskich zwyczajów. Z drugiej jednak nawiązując wprost do łacińskiej dyscypliny, określił, że minimalny wymagany czas obecności na liturgii wynosi pół godziny, ze względu na dłuższy

¹⁹¹ *Codex Iuris Canonici Pii X...*, kan. 1247–1248.

¹⁹² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 127. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 835.

czas jej trwania w Kościołach wschodnich. Takie zasady obce są niekatolickim Kościołom wschodnim¹⁹³.

W każdym razie przedstawione przez Korolewskiego argumenty przekonały innych członków Komisji, aby można było spełnić obowiązek świętowania dnia świętego przez uczestnictwo w Liturgii Godzin (*Horologion*). Zaaprobowano zatem projekt kanonu w tej wersji, a później jego treść znalazła się w OE 15. Zapis ten powtórzono w KKKW w kan. 881 § 1.

Co ciekawe, o możliwości spełnienia obowiązku świętowania dnia świętego poprzez uczestnictwo w Liturgii Godzin przez katolików wschodnich nie wspomina *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK 2180)¹⁹⁴. W tym kontekście pojawia się jednak ważne zdanie o tym, że „Nakazowi uczestniczenia we Mszy świętej czyni zadość ten, kto bierze w niej udział, gdziekolwiek jest odprawiana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego” (KKK 2180). Ten zapis potwierdza bowiem w praktyce równość obrządków i powszechność Kościoła.

Warto także nadmienić, że z treści OE 15 wynika, że wypełnienie obowiązku niedzielnego przez uczestnictwo w Liturgii Godzin dotyczy tylko niektórych katolickich Kościołów wschodnich, ponieważ pojawia się tam sformułowanie „zgodnie z przepisami lub zwyczajami własnego obrządku”¹⁹⁵. Obecnie norma ta wydaje się być stosowana tylko w eparchiach italo-albańskich w południowych Włoszech i na Sycylii, chociaż nie ma żadnych bezpośrednich instrukcji na ten temat¹⁹⁶.

Punkt 15 wydłuża także czas dnia świątecznego, który rozpoczyna się już od zachodu słońca w sobotę lub w przeddzień dnia świątecz-

¹⁹³ W Kościele prawosławnym formalnie obowiązuje orzeczenie Soboru Trulańskiego (691–692), które pozbawia Komunii św. tych, którzy są nieobecni na Eucharystii przez trzy niedziele pod rząd. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 128. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 50.

¹⁹⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 127.

¹⁹⁵ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 324.

¹⁹⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 129.

nego i trwa do końca niedzieli lub dnia świątecznego. W przypisie 18 do OE 15 napisano, że „stanowi to pewną nowość, przynajmniej tam, gdzie istnieje obowiązek uczestniczenia w liturgii świętej”. Nowość polega na tym, że z zasady w tradycjach wschodnich Eucharystia powinna być sprawowana w godzinach przedpołudniowych ze względu na zachowanie postu eucharystycznego¹⁹⁷.

Ostatnie zdanie tego punktu zaleca wiernym przyjmowanie Komunii św. w dni świąteczne. Co więcej, zaleca wręcz częstsze przyjmowanie Komunii św., nawet codzienne. Wydaje się, że takie zalecenia nie są nazbyt trafne, ponieważ powstrzymywanie się od przyjmowania Komunii św. było wtedy jednym z najbardziej palących problemów duszpasterskich, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Ponadto codzienna Komunia św. zakłada też codzienną celebrację Eucharystii. Natomiast na Wschodzie nie wszędzie jest taki zwyczaj. Na przykład w tradycji bizantyjskiej w Wielkim Poście sprawowanie Eucharystii od poniedziałku do piątku jest formalnie zabronione, chyba że w tym dniu przypada święto Zwiastowania¹⁹⁸.

W katolickich Kościołach wschodnich codzienna celebracja jest raczej normą, czasem nawet w tych okresach liturgicznych, kiedy jest to formalnie niedozwolone. Jednak usilna zachęta do codziennej Komunii św. kładzie nacisk na osobistą pobożność (*devotio*). Istnieje wtedy ryzyko zredukowania rozumienia Eucharystii do praktyki pobożnościowej (niemal zrównującej ten sakrament z nabożeństwem Drogi Krzyżowej lub codziennym odmawianiem różańca) czy zwykłego nawyku, a nie jako Misterium Ciała i Krwi Pańskiej, na które składa się modlitwa, post i przygotowanie, które służą należnemu i godnemu przyjęciu Komunii św.¹⁹⁹.

¹⁹⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 129.

¹⁹⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 129–130. R. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. S. Gałęcki, E. Litak, Wydawnictwo M, Kraków 2014, s. 125.

¹⁹⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 129–130. R. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem...*, s. 139–142.

OE 16

W odniesieniu do sprawowania sakramentu pokuty na Wschodzie należy pamiętać, że to biskup w duchu ojcowskim udziela lub odmawia prezbiterowi pozwolenia na słuchanie spowiedzi wiernych²⁰⁰. Na Wschodzie wysłuchanie spowiedzi przez kapłana jako ojca duchownego wraz z dialogiem prowadzonym z penitentem sprawiają, że pojednanie penitenta jest wydarzeniem charyzmatycznym, w którym spowiedź ma raczej charakter leczniczy niż sądowniczy. Ponadto niektóre niekatolickie Kościoły wschodnie praktykują zbiorowe rozgrzeszenie przed przystąpieniem do Komunii²⁰¹.

W tym punkcie ojcowie soborowi postawili sobie za cel uregulowanie kwestii upoważnienia do spowiadania prezbiterów wschodnich „ze względu na ciągłe przemieszanie wiernych różnych Kościołów partykularnych w tym samym regionie albo terytorium wschodnim” (OE 16). Zastosowano tutaj w stosunku do katolickich Kościołów wschodnich łacińskie prawodawstwo dotyczące spowiedzi. Przyznano bowiem jurysdykcję w zakresie spowiedzi nie poszczególnym osobom, ale terytorium, pozostawiając prawo do ograniczenia władzy spowiadania lokalnemu hierarsze²⁰².

Odtąd upoważnienie do spowiadania rozciąga się także na wiernych innych obrządków i nie jest ograniczone do wyznaczonego terytorium²⁰³. Takie upoważnienie do spowiadania na wzór dyscypliny Kościoła łacińskiego zostało usankcjonowane w KKKW w kan. 722–726.

²⁰⁰ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 836–837.

²⁰¹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 131. M. Błaza, *Jak spowiadać chrześcijan tradycji wschodniej?* [w:] *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*, J. Augustyn, S. Cyran, WAM, Kraków 2006, s. 363–365.

²⁰² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 131.

²⁰³ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 326.

OE 17

W punkcie 17 ojcowie Soboru wyrażają życzenie, aby przywrócić w Kościołach wschodnich stały diakonat tam, gdzie on zanikł. To życzenie pojawia się także w LG 29, gdzie jest mowa o przywróceniu stałego diakonatu w Kościele łacińskim, dopuszczając do niego także żonatych mężczyzn. W tym kontekście należy zaznaczyć, że w niekatolickich Kościołach wschodnich stały diakonat nigdy nie zaniknął²⁰⁴.

Ten dekret odwołuje się jedynie do starożytnej dyscypliny sakramentu święceń w Kościołach wschodnich (*antiqua sacramenti Ordinis disciplina in Ecclesiis Orientalibus*), tak jakby stały diakonat nie istniał w starożytności w Kościele łacińskim. Na zanik stałego diakonatu w katolickich Kościołach wschodnich miał niewątpliwie wpływ jego zanik na Zachodzie. Obecnie instytucja stałego diakonatu przewidziana jest dla celibatariuszy i żonatych mężczyzn w całym Kościele katolickim²⁰⁵.

Punkt ten milczy natomiast o diakonisch, które w Kościele bizantyjskim były wyświęcane aż do XII–XIII w.²⁰⁶. Widać, że w czasie trwania Soboru Watykańskiego II to zagadnienie nie stało się na tyle istotnym dla ojców soborowych, aby zostało tutaj uwzględnione. Obecnie zaś trwa coraz żywsza debata nad możliwością przywrócenia urzędu diakonisch, a nawet dopuszczania kobiet do święceń diakonatu, również w Kościołach wschodnich²⁰⁷. Znaczącym impulsem w dyskusji były święcenia diakonisch w prawosławnym patriarchacie Aleksandrii, które miały miejsce 2 maja 2024 r. w Harare (Zimbabwe).

²⁰⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 132. R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 86. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 325.

²⁰⁵ KKKW kan. 758 § 3, 760 § 2, 1031 § 2. KPK/1983 kan. 1032 § 3, 1035 § 1. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 326.

²⁰⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 132. M. Blaza, *Kapłaństwo w Kościołach wschodnich*, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 930, z. 2, s. 171–173.

²⁰⁷ P. Zagano, B. Pottier, *Co wiemy o kobietach diakonisch?*, „Studia Bobolanum” 2021, nr 1/32, s. 5–17.

Wcześniej, w 2017 r. w Kolwezi (Demokratyczna Republika Kongo), pięć kobiet przyjęło święcenia diakonis z rąk patriarchy Aleksandrii Teodora II²⁰⁸.

Druga część OE 17 traktuje o subdiakonacie i święceniach niższych, postulując, aby określić prawa i obowiązki z nimi związane w poszczególnych Kościołach wschodnich. W tym sformułowaniu widać wyraźne wpływy łacińskie, na co wprost wskazuje przypis 22: „Subdiakonat traktowany jest u wielu chrześcijan wschodnich jako święcenia niższe, lecz na mocy motu proprio Piusa XII, *Cleri sanctitatis* przypisuje się mu zobowiązania święceń wyższych. Kanon proponuje, aby powrócić do starożytnych norm poszczególnych Kościołów co do zobowiązań subdiakonów, przy uchyleniu prawa wspólnego zawartego w *Cleri sanctitatis*”²⁰⁹.

A zatem, według powyższej propozycji subdiakonat wschodni winien być zaliczany do święceń niższych. Ogólnie rzecz biorąc, od czasów średniowiecza święcenia niższe straciły na znaczeniu i stały się jedynie niezbędnymi szczebelkami w drabinie hierarchii, po których dążyło się do przyjęcia święceń wyższych, których zwieńczeniem był prezbiterat. Ojcowie soborowi poruszając zatem kwestię święceń niższych pragną je na nowo ożywić i nadać im pierwotny sens²¹⁰.

Kiedy zaś w OE 17 jest mowa o prawach i obowiązkach niższych duchownych (*clerici minores*), to przede wszystkim chodzi o kwestię celibatu. Skoro bowiem na mocy *Cleri sanctitatis* subdiakonat wschodni był traktowany jako pierwszy stopień święceń wyższych, to oznaczało, że przed tymi święczeniami należało się ożenić lub zdecydować na celibat. W praktyce jednak te zasady obowiązywały już od 1949 r.,

²⁰⁸ Prawosławny patriarchat Aleksandrii: w Zimbabwe wysłano diakonisę, <https://misyjne.pl/prawoslawny-patriarchat-aleksandrii-odrodzenie-starozytnego-diakonatu-kobiet/> (dostęp: 13.03.2025).

²⁰⁹ W Kościele łacińskim subdiakonat został zaliczony do święceń wyższych za pontyfikatu papieża Innocentego III (1198–1216). Zob. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 445.

²¹⁰ R.R. Gaillardetz, *The Church in the Making...*, s. 86.

na mocy motu proprio *Crebrae allatae* Piusa XII²¹¹. Skoro zatem święcenia subdiakonu nakazywano przyjmować w seminarium duchownym bardzo młodym mężczyznom, to oznaczało, że zamykano im w ten sposób drogę do zawarcia małżeństwa. W tym kontekście uznanie subdiakonu jako święceń wyższych w katolickich Kościołach wschodnich stanowiło rażącą latynizację, służącą do praktycznego wymuszenia celibatu u duchownych wyższych stopni²¹².

Gwoli sprawiedliwości należy jednak nadmienić, że niektóre wschodnie normy prawne I tysiąclecia również nie zezwalały na zawieranie małżeństwa po przyjęciu subdiakonu. I tak, w *Kanonach Apostolskich* (ok. 380) czytamy, że „z bezzennych osób duchownych dozwalamy zawierać małżeństwa tylko lektorom i kantorom wedle ich woli”²¹³. Również Sobór Trullański, nawiązując do poprzedniego nakazu, stwierdza, że „o ile ktokolwiek spośród wstępujących do kleru zechce poślubić niewiastę zgodnie z prawem małżeńskim, to niech uczyni to przed wyświęceniem na hipodiakona [tj. subdiakona] lub diakona, lub prezbitera” (kan. 6)²¹⁴. Ten sam sobór określa wiek 20 lat jako minimalny do przyjęcia święceń subdiakonu (kan. 15)²¹⁵.

Wracając do samej treści OE 17, należy wskazać, że nie ma tutaj żadnych wskazówek, które mogłyby rozwiązać problemy dotyczące nakazu celibatu duchowieństwa posługującego poza granicami tery-

²¹¹ Pius XII, *Crebrae allatae*, kan. 48 § 1 pkt 2; kan. 62 § 2, https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/motu_proprio/documents/hf_p-xii_motu-proprio_19490222_crebrae-allatae.html (dostęp: 13.03.2025).

²¹² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 132–133.

²¹³ *Kanony Apostolskie*, kan. 26, [w:] *Synody i Kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 2, WAM, Kraków 2007, s. 278*.

²¹⁴ A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Wydawnictwo Bratczyk, Hajnówka 2000, s. 71. Synod w Ancyrze (314) pozwalał jeszcze diakonom deklarującym w momencie święceń pragnienie zawarcia małżeństwa z powodu niemożności życia w celibacie, na wykonywanie swoich funkcji. Zob. Synod w Ancyrze, kan. 10, [w:] *Synody i Kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 1, WAM, Kraków 2006, s. 65*.

²¹⁵ A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, s. 75.

torium kanonicznego danego Kościoła *sui iuris*. Normy te wprowadzono w obydwu Amerykach oraz w Australii w latach od 1913–1930. Konsekwencją tych nakazów było masowe przechodzenie katolickich wspólnot tradycji bizantyjskiej na prawosławie. Również po II wojnie światowej, kiedy z krajów Europy Środkowo-Wschodniej przybyło na Zachód wielu katolików wschodnich, niektóre konferencje episkopatów wymogły zachowywanie celibatu u wschodniego duchowieństwa.

Te regulacje były dodatkowo wspierane przez Kongregację ds. Kościołów Wschodnich i zatwierdzone przez papieża Jana Pawła II. Dopiero za pontyfikatu papieża Franciszka, w dekrecie z 14 czerwca 2014 r., ta sama kongregacja wydała zalecenia, które znacznie rozszerzyły możliwości dopuszczania żonatych mężczyzn do święceń diakonatu i prezbiteratu w katolickich Kościołach wschodnich w diasporze²¹⁶.

Ta decyzja zgodna jest zresztą z duchem nauczania Soboru Watykańskiego II, który w Dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* stwierdził, że „gdy ten święty Sobór zaleca kościelny celibat, w żaden sposób nie usiłuje zmieniać tej odmiennej dyscypliny, która jest prawnie uznawana w Kościołach wschodnich, a wszystkich, którzy w małżeństwie przyjęli prezbiterat, z wielką radością zachęca, by trwając w świętym powołaniu, całkowicie i wielkodusznie nadal poświęcali swoje życie powierzonej im trzodzie” (PO 16).

Do powyższych słów dokumentu soborowego nawiązał w swojej encyklice poświęconej celibatowi kapłańskiemu Paweł VI w 1967 roku: „Jeśli zaś w Kościele wschodnim co do dyscypliny świętego celibatu inne zgoda istnieją prawa, usankcjonowane ostatecznie przez Sobór Trullański w roku 692 i niedawno uznane publicznie przez Sobór Powszechny Watykański II (PO 16), trzeba to niewątpliwie przypisać odmiennym sytuacjom i warunkom miejscowym tej szczególnie wy-

²¹⁶ *Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali*, AAS 2014, nr 106, s. 496–499; *Grekokatolicy znów mogą wszędzie święcić żonatych*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/2313689.Grekokatolicy-znow-moga-wszedzie-swiecic-zonaty> (dostęp: 13.03.2025). M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 317–318.

branej części Kościoła katolickiego, nad którymi, jak wierzymy, czuwał Duch Święty poprzez swą przezorną, niebiańską pomoc. Warto tu skorzystać ze sposobności, aby całemu duchowieństwu Kościołów wschodnich przekazać wyrazy Naszego uznania i szacunku z radością podkreślając owe przykłady wierności i gorliwości pasterskiej, które czynią je godnymi prawdziwej czci²¹⁷.

Należy podkreślić, że mimo tak znaczących zmian w podejściu do kwestii celibatu w katolickich Kościołach wschodnich, w indyjskich Kościołach syro-malabarskim i syro-malankarskim nie przywrócono możliwości święcenia żonatych mężczyzn nie tylko na prezbiterów, ale nawet na diakonów²¹⁸. Co do niższego duchowieństwa, KKKW w kan. 327 stanowi, że oprócz biskupów, prezbiterów i diakonów są ustanawiani w Kościele niżsi duchowni (*clerici minores*) „dla posługiwania ludowi Bożemu lub do wykonywania funkcji w świętej liturgii” i „rządzą się oni jedynie prawem partykularnym własnego Kościoła *sui iuris*”. Przed święceniami diakonatu i prezbiteratu wymaga się przyjęcia święceń niższych oraz zachowania między nimi interstycji, czyli odpowiedniej odległości czasowej, wymaganej przez prawo partykularne danego Kościoła *sui iuris* (KKKW kan. 758 § 1 pkt. 5–6)²¹⁹.

OE 18

Ten punkt porusza kwestię małżeństw mieszanych (*matrimonia mixta*). Czyni to jednak w bardzo lakoniczny sposób. Dopiero późniejsze prawodawstwo zajmie się obszerniej tym zagadnieniem²²⁰.

²¹⁷ Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis Caelibatus*, nr 38, [w:] *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu. Wybór dokumentów*, A. Jasiński (red.), Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1998, s. 93–94.

²¹⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 134.

²¹⁹ W Kościele łacińskim papież Paweł VI w liście apostolskim motu proprio *Ministeria quaedam* (1972) zastąpił niższe święcenia posługami oraz zniósł tonsurę i święcenia subdiakonatu. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 451.

²²⁰ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 837.

W każdym razie OE 18 w odniesieniu do małżeństwa zawieranego między katolikiem wschodnim a niekatolikiem wschodnim złagodził dotychczasową dyscyplinę, określając, że do zaistnienia tego sakramentu wystarczy obecność wyświęconego szafarza (*minister sacer*). Natomiast zachowanie formy kanonicznej w takiej sytuacji dotyczy już tylko godziwości, a nie ważności. Dotąd bowiem obowiązywało motu proprio *Crebrae allatae* Piusa XII, zgodnie z którym ważne są tylko małżeństwa zawarte w obecności proboszcza, hierarchy miejsca lub kapłana delegowanego przez kompetentną władzę kościelną oraz dwóch świadków zwykłych²²¹. Wyjątek stanowiła sytuacja niebezpieczeństwa śmierci lub niemożność dotarcia do kapłana przez okres miesiąca. W takiej nadzwyczajnej sytuacji wystarczyła obecność jedynie dwóch świadków zwykłych²²². Ponadto patriarcha miał możliwość zwolnienia od formy kanonicznej w małżeństwie z niekatolikiem po uzyskaniu dyspensy od przeszkody z różnicą wyznania²²³. Jednak w praktyce ta procedura była zbyt uciążliwa²²⁴.

To rozluźnienie dyscypliny ma na celu troskę „o trwałość i świętość węzła małżeńskiego oraz o pokój domowy” (OE 18). KKKW potwierdził tę zmianę, dając przy tym do zrozumienia, że pod pojęciem „wyświęcony szafarz” z OE 18 należy rozumieć tylko i wyłącznie biskupa lub prezbitera (KKKW kan. 834 § 2; KPK/1983 kan. 1127 § 1). Podkreśla to również *Katechizm Kościoła katolickiego*, w którym czytamy, że „w tradycjach Kościołów wschodnich kapłani lub biskupi²²⁵, którzy przewodniczą ceremonii, są świadkami wzajemnej zgody

²²¹ Pius XII, *Crebrae allatae*..., kan. 85.

²²² Pius XII, *Crebrae allatae*..., kan. 89.

²²³ Pius XII, *Crebrae allatae*..., kan. 32 § 2, pkt 5; kan. 90 § 1 pkt 2.

²²⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum*..., s. 136.

²²⁵ Diakoni w Kościołach wschodnich nie mają prawa asystować ani błogosławić małżeństw pod sankcją nieważności. KKKW kan. 828 § 1–2: „Tylko te małżeństwa są ważne, które są zawierane z zachowaniem świętego obrzędu wobec Hierarchy miejsca lub proboszcza miejsca lub kapłana, który od jednego z nich otrzymał upoważnienie do błogosławienia małżeństw i wobec przynajmniej dwóch

małżonków, ale ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu” (nr 1623).

6. KULT BOŻY (OE 19–23)

Rozdział piąty został poświęcony kultowi Bożemu. W tym rozdziale najpierw mowa jest o ustanawianiu, przenoszeniu lub znoszeniu świąt w Kościołach wschodnich. Potem pojawia się życzenie ojców soborowych, aby na jednym terytorium obchodzić Wielkanoc w tym samym dniu. W dalszej części zalecono, aby dostosowywać się do miejscowych zwyczajów odnośnie do dni świątecznych i sposobu ich świętowania. W tym rozdziale jest także wzmianka o celebrowaniu Liturgii Godzin oraz o wprowadzaniu języków narodowych do liturgii.

OE 19

W tym punkcie pojawia się nakaz, aby ustanawianie, przenoszenie albo znoszenie w przyszłości dni świątecznych wspólnych dla wszystkich Kościołów wschodnich należało jedynie do soboru powszechnego albo do Stolicy Apostolskiej. Jednak sam dekret nie określa, które święta są wspólne dla wszystkich Kościołów wschodnich. Taka lista pojawi się dopiero w KKKW w kan. 880 § 3. Wymieniono tam następujące święta: niedziele, święta Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, Epifanii, Wniebowstąpienia, Zaśnięcia Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, Świętych Apostołów Piotra i Pawła.

Jak słusznie stwierdza ks. Stefano Parenti, rezygnacja z przedstawienia listy świąt w Dekrecie była mądra, ponieważ lista przyjęta

świadców [...]. Za święty uważany jest obrzęd z udziałem kapłana asystującego i błogosławiącego”. KPK/1983 kan. 1108 § 3: „Tylko kapłan ważnie asystuje przy zawieraniu małżeństwa między dwiema stronami wschodnimi lub między stroną łacińską i stroną wschodnią, czy to katolicką, czy to niekatolicką”. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 256. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 481.

w KKKW ujawnia, jak słabo odzwierciedla ona poszczególne tradycje chrześcijańskiego Wschodu. W bardzo starożytnej tradycji Kościołów ormiańskiego i koptyjskiego do dziś istnieje tylko jedno święto Objawienia Pańskiego (Epifania), obchodzone 6 stycznia, które zawiera w sobie także obchód święta Bożego Narodzenia (25 grudnia). Ta tradycja zachowała się jednak wyłącznie w niekatolickich odpowiednikach tych dwóch Kościołów²²⁶.

Również święto Apostołów Piotra i Pawła nie ma takiej samej rangi liturgicznej we wszystkich Kościołach wschodnich. Najwyższą cieszy się w Kościołach tradycji antiocheńskiej, jako że Piotrowi przypisuje się założenie tego Kościoła lokalnego. Wydaje się, że wyróżnienie tego święta w KKKW wynika raczej z pobudek mających na celu podkreślenie wierności katolickich Kościołów wschodnich Stolicy Rzymskiej, co właściwie jest sprzeczne z treścią zawartą w OE 6²²⁷.

Druga część OE 19 rozszerza uprawnienia patriarchów i arcybiskupów większych, ponieważ w dotychczas obowiązującym motu proprio *Cleri sanctitati* w gestii patriarchy było ustanawianie lub znoszenie świąt nakazanych, obowiązkowych dni postnych lub dni wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych, ale tylko w nadzwyczajnych wypadkach, z poważnego powodu i jedynie *ad actum* po wysłuchaniu opinii synodu²²⁸.

OE 20

W tym punkcie ojcowie soboru zalecają, aby wszyscy katolicy na jednym terytorium obchodzili Wielkanoc w tym samym dniu. Wcześniej dodatek traktujący o reformie kalendarza załączono do Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*. W punkcie 1 tego dodatku napisano, że „sobór święty nie sprzeciwia się temu, aby uroczystość

²²⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 138.

²²⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 138.

²²⁸ Pius XII, *Cleri sanctitati*, kan. 264. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 138.

Paschy została wyznaczona na określoną niedzielę w kalendarzu gregoriańskim, jeśli zgodzą się na to wszyscy zainteresowani, zwłaszcza bracia odłączeni od wspólnoty ze Stolicą Apostolską”. OE 20 odwołuje się zresztą w przypisie 25 do powyższego postulatów soborowego.

Sprawą ujednolicenia daty Wielkanocy w Kościele powszechnym zajął się już Sobór Nicejski I. Wezwano wtedy Kościoły Azji Mniejszej, aby dostosowały się do zwyczajów panujących w Rzymie i Aleksandrii co do daty świętowania Wielkanocy. Ponadto postanowiono, że za ustalanie daty Wielkanocy w każdym roku odpowiadać będzie Aleksandria, ponieważ tam znacznie była rozwinięta astronomia²²⁹.

W liście skierowanym do Egipcjan ojcowie Soboru Nicejskiego z zadowoleniem stwierdzili, że „wszyscy bracia ze Wschodu, którzy niegdyś świętowali Wielkanoc z Żydami, będą ją obchodzić od tego czasu z Rzymianami i z nami oraz z tymi wszystkimi, którzy od dawnych czasów obchodzili Wielkanoc w tym samym czasie, co my”²³⁰. Chodziłoby zatem o obchodzenie święta Zmartwychwstania Pańskiego w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca²³¹.

Jednak chrześcijanie wschodni w odniesieniu do daty świętowania Wielkanocy powołują się dodatkowo na orzeczenia *Kanonów Apostolskich*, które cieszą się przez nich niekwestionowanym autorytetem. I tak, w 7. kanonie czytamy, że „jeśli biskup, prezbiter lub diakon odprawi święto Paschy w tym samym dniu, co Żydzi, przed wiosenną równonocą, zostanie złożony z urzędu”²³². Ponadto w *Konstytucjach Apostolskich* zabroniono świętowania Wielkanocy w tym samym dniu,

²²⁹ M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 27. M. Błaza, *O świętowaniu Wielkanocy w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny” 1997, nr 908, z. 4, s. 21.

²³⁰ Sobór Nicejski I, *List soboru w Nicei do Egipcjan* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, t. 1, s. 53.

²³¹ Sobór Nicejski I, *List soboru w Nicei do Egipcjan* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, t. 1, s. 53, przypis 39. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 54.

²³² *Kanony Apostolskie*, kan. 7, [w:] *Synody i Kolekcje Praw...*, t. 2, s. 274*.

co Żydzi: „[Powinniście] świętować dni Paschy po przesileniu wiosennym, a nie obchodzić wspomnienia Męki dwa razy w tym samym roku; święto to należy obchodzić raz do roku, ponieważ Chrystus umarł raz jeden. Nie starajcie się też świętować razem z Żydami. Nie mamy z nimi nic wspólnego; oni mylą się nawet w obliczeniach, których dokonują; błędzą więc pod każdym względem i daleko odeszli od prawdy. Wy zaś trzymajcie się pilnie przesilenia wiosennego, które następuje dwudziestego drugiego dnia dwunastego miesiąca, (...) [byśmy] nie obchodzili Paschy dwukrotnie w tym samym roku i nie świętowali dnia zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa w innym dniu, jak tylko w niedzielę”²³³.

To oznacza w praktyce, że w najlepszym wypadku wschodnia data Wielkanocy przypada w tym samym dniu, co na Zachodzie. W najgorszym wypadku Pascha na Wschodzie może wypaść nawet pięć tygodni po zachodniej Wielkanocy.

Wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego w 1582 r. w Kościele katolickim doprowadziło z biegiem czasu do sytuacji, w której w Kościołach wschodnich albo w ogóle go nie przyjęto, albo ograniczono jego zastosowanie jedynie do świąt nieruchomych, albo zaakceptowano go w całości. W ten sposób obecnie część Kościołów wschodnich obchodzi Wielkanoc według obliczeń kalendarza juliańskiego, a część wraz z zachodnimi chrześcijanami.

W 1924 r. Patriarchat Konstantynopola i Kościół Grecji przyjęły kalendarz gregoriański, ale zachowały kalendarz juliański dla Wielkanocy i świąt od niej zależnych. W tym samym roku to rozwiązanie zostało także przyjęte przez Kościoły Cypru, Rumunii i Polski, a w 1928 roku przez Patriarchaty Aleksandrii i Antiochii oraz przez Kościół prawosławny w Bułgarii w 1968 roku. Natomiast w 1925 roku Kościół prawosławny w Finlandii przyjął kalendarz gregoriański także dla obchodów Wielkanocy. W wyniku tych reform część chrześcijan prawosławnych zdecydowanie zadeklarowała pozostanie przy kalendarzu

²³³ *Konstytucje Apostolskie*, V, 17, [w:] *Synody i Kolekcje Praw...*, t. 2, s. 129*.

juliańskim i utworzyła tzw. „Kościoły starokalendarzowe”, które zwolenników zmian kalendarza uważają za ekskomunikowanych.

Kościół prawosławny w Jerozolimie, Rosji, Serbii, Gruzji i na Górze Atos zachowuje w całości kalendarz juliański. Również Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny powrócił do kalendarza juliańskiego w 2014 roku. Niezreformowanego kalendarza trzymają się także Koptowie, Erytrejczycy, Etiopczycy i Syryjczycy. Ormianie przyjęli w całości kalendarz gregoriański w 1924 roku. Z kolei w katolickich Kościołach wschodnich można zauważyć tę samą różnorodność, co w ich niekatolickich odpowiednikach. Dlatego nie powinien dziwić fakt, że w tak złożonej sytuacji OE 20 proponuje ujednolicenie obchodów Wielkanocy jedynie na szczeblu lokalnym, aby dostosować się do kalendarza Kościoła lub Kościołów większościowych danego regionu. Te regulacje w praktyce objęły także Kościół łaciński w tych krajach, gdzie jest on mniejszościowy, np. w Grecji, Egipcie, Etiopii czy Erytrei.

Zastosowanie OE 20 na Bliskim Wschodzie jest właściwie karłowatym przedsięwzięciem ze względu na różnorodność kalendarzy, którymi posługują się Kościoły wschodnie tej części świata²³⁴. Natomiast Kościół Prawosławny Ukrainy, który otrzymał w 2019 r. autokefalię od patriarchy Konstantynopola, oraz Ukraiński Kościół Grekokatolicki w 2023 r. na terytorium Ukrainy i Polski, mimo zmiany kalendarza na gregoriański, pozostały przy świętowaniu Wielkanocy według obliczeń kalendarza juliańskiego²³⁵.

Temat ujednolicenia daty świętowania Wielkanocy powrócił w 2025 roku z okazji 1700. rocznicy Soboru Nicejskiego I, który ustalił jedną datę tego najważniejszego święta chrześcijańskiego. Papież Franciszek „na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrze-

²³⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 139–140.

²³⁵ *Prawosławny Kościół Ukrainy przechodzi oficjalnie na „nowy styl”*, <https://www.ekai.pl/prawoslawny-kosciol-ukrainy-przechodzi-oficjalnie-na-nowy-styl/> (dostęp: 14.03.2025). *Ukraina: od 1 września grekokatolicy zmieniają kalendarz liturgiczny*, <https://cerkiew.net.pl/zycie-ugkc/ukraina-od-1-wrzesnia-grekokatolicy-zmieniaja-kalendarz-liturgiczny/> (dostęp: 14.03.2025).

ścijan, 25 stycznia 2025 r., podczas nieszpórów w Bazylice św. Pawła za Murami zaapelował o wspólną datę obchodzenia Świąt Wielkanocnych przez wszystkich chrześcijan. Zaznaczył, że Kościół katolicki jest gotowy zaakceptować datę, którą wszyscy by chcieli przyjąć. Dodał, że byłaby to «data jedności»²³⁶.

Wydaje się, że najbardziej realne byłoby przyjęcie przez wszystkich chrześcijan daty świętowania Wielkanocy według obliczeń kalendarza juliańskiego. Pytaniem otwartym pozostałoby, czy wszyscy chrześcijanie zachodni (włącznie ze starokatolikami i protestantami) byłiby gotowi na takie rozwiązanie.

OE 21

W tym punkcie jest mowa o zachowywaniu tzw. „czasów świętych” (*temporibus sacris*) przez chrześcijan wschodnich poza regionem lub terytorium swojego obrządku. Pod pojęciem „czasów świętych” należy tu rozumieć okresy pokutne w ciągu roku liturgicznego, co wynika z dekretu *Paenitemini* (1966), w którym słowo „czasy” (*tempora*) zostało użyte w tym właśnie znaczeniu. Każda wschodnia tradycja liturgiczna ma w tym względzie swoją własną dyscyplinę pokutną, tak że okresy postne nie ograniczają się jedynie do czasu przygotowania do Wielkanocy (Wielki Post, Wielki Tydzień). Post we wschodnim chrześcijaństwie jest bardzo surowy i wyklucza spożywanie w określone dni lub okresy postne wszystkich produktów pochodzenia zwierzęcego, a nawet nabiału. Ponadto w niektórych tradycjach wschodnich (np. bizantyjskiej) w dni powszednie Wielkiego Postu nie sprawuje się Eucharystii. Jest to zatem forma ascezy, która ma charakter nie tyle osobisty, co wspólnotowy. To Kościół jako wspólnota pości. W ten

²³⁶ P. Rytel-Andrianik, *Papież apeluje o wspólną datę świętowania Wielkanocy*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-01/papiez-apeluje-o-wspolna-date-swietowania-wielkanocy.html> (dostęp: 14.03.2025).

sposób każdy Kościół wschodni jest zatem depozytariuszem własnej duchowości postu²³⁷.

Jednak dekret pozwala chrześcijanom wschodnim poza regionem i terytorium własnego obrządku w odniesieniu do okresów postnych „dostosować się w pełni (*plene*) do przepisów obowiązujących w miejscu, gdzie przebywają” (OE 21). Ks. Stefano Parenti uważa, że ten zapis „wydaje się być sprzeczny z tym, co zostało powiedziane w OE 4 i 6 na temat prawa/obowiązku zachowania, szanowania i przestrzegania własnej tradycji tak dalece, jak to możliwe”²³⁸. Natomiast za uzasadnione uważa to, że w takiej sprawie interweniuje sam sobór powszechny, ponieważ chodzi tutaj o regulacje dotyczące katolików wschodnich poza ich własnym terytorium. Jednocześnie OE 21 nie precyzuje, czy te regulacje dotyczą także obrządku rzymskiego, w którym post ściśły ogranicza się jedynie do Środy Popielcowej i Wielkiego Piątku²³⁹.

W nawiązaniu do 21. punktu Dekretu KKKW w kan. 883 § 1 również nie wspomina o obrządku rzymskim, ale za to wspomina nie tylko o dniach pokutnych, ale także o dniach świątecznych, które można obchodzić zgodnie z normami, które obowiązują na danym terenie. Ten zapis w kodeksie może wskazywać, że pojęcie „czasy święte” w OE 21 odnosi się nie tylko do okresów pokutnych, ale i dni świątecznych.

W drugim zdaniu tego punktu pozwolono, aby w rodzinach międzyobrzędkowych można było zachowywać dyscyplinę postną „zgodnie z jednym i tym samym obrządkiem” (OE 21). Kontynuacja tego zapisu znajduje się w KKKW w kan. 883 § 2: „W rodzinach, w któ-

²³⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 142.

²³⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 142.

²³⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 142. W rycie rzymskim zachowywanie postu usilnie zalecane jest także w Wielką Sobotę. Zob. SC 110: „Niech jednak nienaruszony pozostanie post paschalny, który wszędzie należy zachowywać w Wielki Piątek, dzień męki i śmierci Pańskiej, a w miarę możliwości przedłużać go nawet na Wielką Sobotę, aby dzięki temu wierni z podniesionym i otwartym sercem doszli do radości Niedzieli Zmartwychwstania”.

rych małżonkowie należą do różnych Kościołów *sui iuris*, odnośnie do dni świątecznych i dni pokuty wolno zachować przepisy jednego lub drugiego Kościoła *sui iuris*". Tutaj również oprócz okresów postnych uwzględnione zostały dni świąteczne, a możliwości zachowania przepisów dotyczących dni świątych jeszcze bardziej rozszerzone. Jednak i w tym miejscu KKKW nie wspomina o tym, czy ta norma prawna obejmuje także obrządek rzymski.

OE 22

W tym punkcie pojawia się nakaz, aby duchowni i zakonnicy wschodni zgodnie z przepisami i własną tradycją celebrowali Liturgię Godzin (*Laudes Divinas*), która od czasów starożytnych (*ab antiqua aetate*) cieszy się należnym szacunkiem we wschodnim chrześcijaństwie. Od razu należy dodać, gwoili sprawiedliwości, że takim samym szacunkiem Liturgia Godzin była otaczana w Kościele zachodnim, o czym jednak OE 22 nie wspomina²⁴⁰.

Natomiast pod wpływem praktyk Kościoła łacińskiego Liturgia Godzin w katolickich Kościołach wschodnich stała się modlitwą prywatną odmawianą przez duchowieństwo i stan zakonny jako rodzaj obowiązku²⁴¹. Synod Kościoła melchickiego w 1959 roku nakazał duchownym codzienne, prywatne odmawianie przynajmniej jutrzni, jednej małej godziny kanonicznej (prymy, tercji, seksty lub nony), niesporów i małej komplety. Pozostałe godziny były jedynie zalecane²⁴². Druga praktyka przejęta z Zachodu polegała na zastępowaniu danej godziny kanonicznej jakąś formą modlitw paraliturgicznych.

²⁴⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 143.

²⁴¹ S. Witek, *Modlitwa brewiarzowa jako obowiązek moralny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. Historia Kościoła” 1977, t. 24, z. 4, s. 212–213. M. Błaza, *Kapłańskie uświęcanie czasu* [w:] *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, J. Augustyn (red.), WAM, Kraków 2010, s. 156–159.

²⁴² J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 327.

Gdy duchowni i zakonnicy nie mogli uczestniczyć we wspólnotowej celebracji Liturgii Godzin, wówczas nakazywano im odmawianie wyznaczonych modlitw prywatnie jako obowiązku, który wynika z ich stanu w Kościele. Taka jednak praktyka jest w rzeczywistości obca dla chrześcijańskiego Wschodu, ponieważ tam liturgia ma z zasady charakter publiczny i wspólnotowy. Ponadto sama struktura i treść wschodniej Liturgii Godzin została w ciągu wieków tak ułożona, że nie jest ona ze swej natury przystosowana do prywatnej recytacji²⁴³.

Przepis zawarty w OE 22 nie wydaje się nazbyt odbiegać od norm zapisanych w *Cleri sanctitati*, które zobowiązywały wszystkich duchownych i zakonników wschodnich do odmawiania Boskiego oficjum, publicznie i prywatnie (*divinum officium publice vel privatim*), według norm prawa partykularnego²⁴⁴. Z kolei w KKKW kładziony jest już większy akcent na wymiar wspólnotowy i publiczny sprawowania Liturgii Godzin. Czytamy w kodeksie, że „wszyscy duchowni mają sprawować Liturgię Godzin (*laudes divinas celebrare debent*) zgodnie z prawem partykularnym własnego Kościoła *sui iuris*” (KKKW kan. 377). Nie ma tu mowy o prywatnym odmawianiu Liturgii Godzin. Podobne zalecenia dotyczą zakonników celebrujących Liturgię Godzin według swoich zwyczajów (por. KKKW kan. 473 § 1 i § 2 pkt 1).

Zresztą, kiedy OE 15 wspomina o sprawowaniu Liturgii Godzin w przeddzień dnia świątecznego, które w niektórych tradycjach może zadośćuczynić obowiązkowi świętowania tego dnia, niejako wymusza wspólnotowy i publiczny charakter takiej celebracji. Dlatego zalecenia zapisane w KKKW w kan. 199 § 2 wychodzą naprzeciw tym postulatam: „Biskup eparchialny powinien się troszczyć, aby we własnym kościele katedralnym odprawiana była przynajmniej w części Liturgia

²⁴³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 144. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 55.

²⁴⁴ Pius XII, *Cleri sanctitati*, kan. 76. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 144.

Godzin, nawet każdego dnia według prawnie uznanych zwyczajów własnego Kościoła *sui iuris*; podobnie, aby w każdej parafii, o ile to możliwe, w niedziele i święta, a także w dni nakazane i ich wigilie, była celebrowana Liturgia Godzin”.

Prywatne odmawianie Liturgii Godzin nie zniknęło jednak z dyscypliny katolickich Kościołów wschodnich. Przykładem może być nakaz zapisany w kan. 56 Prawa Partykularnego Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, uszczegóławiający normy z kan. 377 KKKW: „Wszyscy duchowni są zobowiązani do codziennego odmawiania, publicznie lub prywatnie, przynajmniej części nabożeństw cyklu dobowego: albo jutrzni, albo wszystkich małych godzin kanonicznych, albo nieszpórów, albo komplety, albo godziny północnej, w zależności od ich możliwości i od pory dnia, chyba że poważna przyczyna zwolniłaby ich od tego obowiązku”²⁴⁵.

W drugim zdaniu OE 22 pojawia się zachęta skierowana do wiernych, aby także oni włączyli się w celebrację Liturgii Godzin. Ten zapis wyraźnie pokazuje, że Liturgia Godzin jest modlitwą całego Kościoła, niezarezerwowaną jedynie dla duchownych i zakonników. Do tego zapisu nawiązuje po części KKKW w kan. 17: „Chrześcijanom przysługuje prawo sprawowania kultu Bożego (*cultum divinum persolvant*), zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*, jak również podążania własną drogą życia duchowego, zgodną jednak z doktryną Kościoła”²⁴⁶.

O zaangażowaniu wiernych w celebrację Liturgii Godzin pod przewodnictwem biskupa eparchialnego traktuje KKKW w kan. 199 § 3: „Biskup eparchialny powinien często przewodniczyć Liturgii Godzin w kościele katedralnym lub w innym kościele, zwłaszcza w święta nakazane i w inne uroczystości, w których bierze udział znaczna liczba ludu”.

²⁴⁵ Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви, kan. 56, <https://docs.ugcc.ua/1/> (dostęp: 17.03.2025).

²⁴⁶ J.D. Faris, *Eastern Catholic Churches...*, s. 131. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 329.

OE 23

W tym punkcie w sposób zwięzły oznajmiono, że patriarcha wraz z synodem lub radą hierarchów decyduje o języku liturgicznym oraz o tłumaczeniach tekstów liturgicznych na języki narodowe. To ostatnie wymaga jednak konsultacji ze Stolicą Apostolską. Widać wyraźnie, że OE 23 koresponduje z SC 36. W § 1 tego ostatniego punktu napisano, że „w obrządkach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe”. W kolejnym paragrafie SC 36 zaznaczono, że w liturgii „używanie języka ojczystego nierzadko może być bardzo pożyteczne dla wiernych, można mu przyznać więcej miejsca, zwłaszcza w czytaniach i pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach”. Natomiast SC 36 § 3–4 stwierdza, że o wprowadzeniu języka ojczystego do liturgii, jak również o zatwierdzaniu tłumaczeń liturgii na język ojczysty decyduje kompetentna kościelna władza terytorialna, czyli konferencja biskupów właściwa danemu terytorium (SC 22 § 2)²⁴⁷.

W ten sam sposób OE 23 odwołuje dotychczasowe prawodawstwo, według którego prawo do zatwierdzania ksiąg liturgicznych i rozstrzygania wątpliwości dotyczących tekstów i tłumaczeń było zastrzeżone Kongregacji dla Kościołów Wschodnich. Patriarchowie odpowiadali jedynie za rewizję wydania oraz za wierność i integralność tekstu, a także jego zgodność z uprzednio zatwierdzonym tekstem. Dopiero po tej weryfikacji pozwalali oni na publikowanie i używanie nowych tekstów. Jednak najpierw taki tekst musiał być zatwierdzony przez Stolicę Apostolską²⁴⁸.

Tekst OE 23 właściwie w całości został zamieszczony w KKKW w kan. 657 § 2. Stanowi on, że zatwierdzanie wersji ksiąg przeznaczo-

²⁴⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 146. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 55–56. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 327. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 329.

²⁴⁸ Pius XII, *Cleri sanctitati*, kan. 195, § 1 pkt 2 i kan. 279, § 2. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 147.

nych do użytku liturgicznego, z których pochodzą tłumaczenia, jest zastrzeżone patriarche z synodem lub metropolicie wraz z jego radą, po uprzednim zdaniu relacji Stolicy Apostolskiej, czyli konkretnie Dykasterii (wcześniej: Kongregacji) ds. Kościołów Wschodnich²⁴⁹.

Należy podkreślić, że posługiwanie się językami narodowymi podczas sprawowania liturgii częstokroć było cechą charakterystyczną wielu, ale nie wszystkich, Kościołów wschodnich. W niektórych Kościołach wschodnich używane są w sposób niezmienny języki martwe. Niektóre z nich wyszły z codziennego użycia nawet tysiąc lat temu lub wcześniej, np. w Kościele etiopskim i erytrejskim język gyyz²⁵⁰, w Kościele chaldejskim, maronickim i malabarskim język syryjski czy w Kościele ormiańskim grabar²⁵¹.

Warto także przypomnieć, że jeszcze w I połowie XX w. Stolica Apostolska była niechętna udzielaniu pozwoleń na sprawowanie liturgii wschodnich w językach narodowych. Przykładem może być eparchia Hajdúdorog, erygowana przez papieża Piusa X w 1912 r. Wierni tej eparchii na co dzień posługiwali się językiem węgierskim, ale w liturgii nakazano używanie bizantyjskiego języka greckiego. Kapłanom węgierskojęzycznym dano trzy lata na nauczanie się tego języka. Jednak wybuch I wojny światowej spowodował, że obowiązek używania greki w liturgii dla wiernych węgierskojęzycznych nie wszedł w życie. W latach 30. XX w. główne teksty liturgiczne były już przetłumaczone na język węgierski²⁵².

²⁴⁹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 146–147.

²⁵⁰ Język gyyz był używany w królestwie Aksum w mowie i piśmie od IV do IX w. Odtąd zaczął być wypierany przez język amharski. Do XIX w. język gyyz pozostawał językiem literackim. Obecnie jest używany tylko w liturgii. Zob. *Encyklopedia PWN*, gyyz język, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/gyyz-jezyk;3909228.html> (dostęp: 17.03.2025).

²⁵¹ Język grabar to inaczej język starormiański używany od ok. V do połowy XI w. Zob. *Encyklopedia PWN*, ormiański język, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ormianski-jezyk;3951889.html> (dostęp: 17.03.2025).

²⁵² R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie...*, s. 216.

Z kolei 6 grudnia 1965 r., czyli na dwa dni przed zakończeniem obrad Soboru Watykańskiego II, została odprawiona Eucharystia w rycie bizantyjskim w całości po angielsku²⁵³. To wydarzenie wskazuje zatem na istotne zmiany, które zaczęły zachodzić w odniesieniu do posługiwania się językami narodowymi w liturgii, nie wykluczając tradycji wschodniej.

Obecnie w niektórych katolickich Kościołach wschodnich używa się języka narodowego w liturgii, np. w Ukraińskim Kościele Grekokatolickim, Kościele Rumuńskim Zjednoczonym z Rzymem, Węgierskim Kościele Grekokatolickim. Natomiast niektóre katolickie Kościoły wschodnie nadal sprawują liturgię w językach martwych, np. po cerkiewnosłowiańsku, w grece bizantyjskiej, w języku koptyjskim²⁵⁴, w języku gyyz (Etiopczycy i Erytrejczycy), w języku grabar (staroormiańskim) lub w języku syryjskim²⁵⁵.

7. KONTAKTY Z BRAĆMI Z KOŚCIOŁÓW ODŁĄCZONYCH (OE 24–29)

Ostatni rozdział ma charakter ekumeniczny. Dekret o katolickich Kościołach wschodnich co prawda nie ma zamiaru bezpośrednio poruszać wielu kwestii związanych z ekumenizmem, niemniej jednak pragnie podkreślić poczesne miejsce katolickich Kościołów wschodnich w dialogu z innymi chrześcijanami, którzy zostali nazwani w tym dekrete „braćmi z Kościołów odłączonych” (*fratres Ecclesiarum seiunctarum*). To miejsce i to zadanie ma charakter szczególny, ponieważ Sobór zdaje się przypisywać katolickim Kościołom wschod-

²⁵³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 146.

²⁵⁴ Język koptyjski został ostatecznie wyparty przez język arabski w XVII w. Obecnie jest jedynie językiem liturgicznym w Kościele koptyjskim. Zob. *Encyklopedia PWN, język koptyjski*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/koptyjski-jezyk;3925634.html> (dostęp: 17.03.2025).

²⁵⁵ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 329.

nim rolę pomostu między niekatolickimi Kościołami wschodnimi a Kościołem rzymskokatolickim (łacińskim)²⁵⁶.

W pierwszych wersjach tego dokumentu tytuł tego rozdziału brzmiał „Relacje z braćmi odłączonymi”, co odpowiadało raczej eklezjologii uniatyizmu. Niekatolikom nie przyznawano bowiem statusu Kościoła lub chociażby Wspólnot kościelnych. Byli traktowani jedynie jako niezależne indywidua, tak jakby poza Kościołem katolickim istniała jedynie próżnia eklezjalna.

Należy w tym momencie przypomnieć, że członkowie Komisji Wschodniej przygotowującej ten dekret nie byli uformowani w duchu ekumenizmu zgodnego z wytycznymi zawartymi w *Unitatis redintegratio*. Ponadto sami przedstawiciele katolickich Kościołów wschodnich nie byli jednomyślni w odniesieniu do określenia roli i znaczenia katolików wschodnich w relacjach z innymi chrześcijanami, a zwłaszcza niekatolikami wschodnimi. Również Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan nie stał się czynnikiem integrującym zespołu pracującego nad tym rozdziałem OE²⁵⁷.

Mimo pewnych mankamentów widocznych przy tworzeniu się tego ostatniego rozdziału, należy zaznaczyć, że zawiera on także wiele ważnych i praktycznych wskazówek dotyczących relacji z niekatolickimi Kościołami wschodnimi. Zwłaszcza chodzi tutaj o *communicatio in sacris*, czyli uczestnictwo w rzeczach świętych, w tym zwłaszcza w Eucharystii i innych sakramentach innego Kościoła niż własny²⁵⁸.

OE 24

W tym punkcie pojawia się słowo „zadanie” (*munus*), którego użyto już w OE 1. We wstępie do Dekretu wyrażono bowiem pragnienie

²⁵⁶ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 839. J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 328. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 127–128.

²⁵⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 148.

²⁵⁸ M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 555.

Soboru, aby katolickie Kościoły wschodnie „rozkwitały i z nową mocą apostołską wypełniały powierzone sobie zadanie” (*ut eadem florent et novo robore apostolico concreditum sibi munus absolvant*) (OE 1). Tym razem OE 24 określa bardziej szczegółowo zadania stojące przed tymi Kościołami: należy do nich „szczególne zadanie wspierania jedności wszystkich chrześcijan, zwłaszcza wschodnich” (*peculiare pertinet munus omnium christianorum unitatem, orientalium praesertim, fovendi*). A zatem, promowanie jedności chrześcijan to misja specjalna katolickich Kościołów wschodnich. Komisja Wschodnia redagując ten punkt, chciała z niego uczynić *Magna Charta oecumenica* katolickich Kościołów wschodnich²⁵⁹.

Jednak takie postawienie sprawy jest dosyć kuriozalne, ponieważ w UR 5 zostało wyraźnie napisane, że „odnowienie jedności powinno być przedmiotem troski całego Kościoła, zarówno wiernych, jak i pasterzy, każdego wedle jego własnych sił, tak w codziennym życiu chrześcijańskim, jak w badaniach teologicznych i historycznych”. A to oznacza, że promowanie jedności chrześcijan jako zadanie spoczywa na całym Kościele katolickim (nie tylko na katolickich Kościołach wschodnich), a ponadto na wszystkich innych chrześcijanach, którzy tej jedności szczerze pragną²⁶⁰.

Ponadto twierdzenie, że misją specjalną katolickich Kościołów wschodnich jest wspieranie jedności chrześcijan brzmi raczej jak pobożne życzenie niż realna możliwość. Z punktu widzenia niekatolików wschodnich ci, którzy spośród nich się wywodzą i zawarli unię z Rzymem, stali się apostatami i zdrajcami. Z kolei sama unia jako sposób przywracania jedności między chrześcijanami pokazała, że Stolica Apostolska traktowała wschodnich chrześcijan jako tych, którzy zbłądzili i teraz wracają do jedyne go prawdziwego Kościoła rzymskiego²⁶¹.

²⁵⁹ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 58.

²⁶⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 148–149.

²⁶¹ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 328. B.J. Hilberath,

To wspieranie jedności chrześcijan ma się realizować według zasad dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, czyli „przede wszystkim przez modlitwy, przykładne życie, sumienną wierność wobec starożytnych tradycji wschodnich, lepsze wzajemne poznanie, współpracę i braterskie poszanowanie spraw duchowych i materialnych” (OE 24). Jednak te wszystkie sposoby realizacji jedności chrześcijan dotychczas służyły zawieraniu unii z Rzymem (uniatyzm), aby schizmatycy wschodni mogli wrócić do prawdziwego Kościoła rzymskiego.

Większość powyższych sformułowań z OE 24 można znaleźć w Dekrecie o ekumenizmie. I tak, w UR 8 czytamy, że „nawrócenie serca i świętość życia w połączeniu z prywatnymi i publicznymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego i słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym”. UR 9 postuluje z kolei poznawanie „ducha braci odłączonych. Niezbędne do tego jest studium, które trzeba podejmować w prawdzie i życzliwości. [...] Dzięki takiemu dialogowi ukaże się wyraźniej rzeczywisty stan Kościoła katolickiego. Na tej drodze lepiej poznamy poglądy braci odłączonych i w odpowiedniejszy sposób wyłożymy naszą wiarę”. Natomiast w treści UR 14 obecne są sformułowania, w których wyrażony został szacunek dla starożytnych tradycji wschodnich.

Jednak między tymi treściami zawartymi w obydwu tych dokumentach jest widoczny dysonans. W OE odczuwalny jest jeszcze potrydencki sposób myślenia nacechowany silną eklezjologią uniatyzmu²⁶².

OE 25

Ten punkt z kolei wydaje się być zdecydowanie antyekumeniczny. Wręcz zdaje się pochwalać prozelityzm i uniatyzm, ponieważ traktuje o odłączonych chrześcijanach „wschodnich, którzy pod wpływem łaski Ducha Świętego przyłączają się do jedności katolickiej”. Jednak

Theologischer Kommentar..., s. 58.

²⁶² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 148–149.

także w dekrete o ekumenizmie mowa jest o akceptacji indywidualnych nawróceń: „Jest rzeczą oczywistą, że dzieło przygotowania i pojednania tych osób, które pragną pełnej jedności (*communio*) katolickiej, z zasady różni się od przedsięwzięć ekumenicznych; nie ma tu jednak żadnej sprzeczności, gdyż jedno i drugie wywodzi się z przedziwnego Bożego zrządzenia” (UR 4).

Powyższe orzeczenie uzupełnia Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan w *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (1993) (dalej: *Dyrektorium ekumeniczne*): „Każdy chrześcijanin ma prawo, ze względu na sumienie, dobrowolnie decydować o wejściu w pełną komunię katolicką. Praca nad przygotowaniem kogoś, kto pragnie być włączony w pełną komunię Kościoła katolickiego, jest sama w sobie działalnością różną od działalności ekumenicznej”²⁶³.

Chociaż takie konwersje mają swoje źródło w „Boskim zrządzeniu” (UR 4) i dokonują się „pod wpływem łaski Ducha Świętego” (OE 25), to skutkują one ekskomuniką ze strony Kościoła, który dany wierny opuszcza. Przynależność do Kościoła katolickiego jest tutaj pojmowana w wymiarze osobistym i niekorporacyjnym, z dystansem do zorganizowanego i zamierzonego prozelityzmu. Duszpasterze są zatem przynajmniej pośrednio wezwani do rozeznania, czy to pragnienie przystąpienia do jedności katolickiej rzeczywiście ma swoje źródło w „Bożym zrządzeniu” i dokonuje się „pod wpływem łaski Ducha Świętego”, a nie jest motywowane koniunkturalizmem lub korzyścią materialną²⁶⁴.

Nie chodzi tu więc o propagowanie prozelityzmu czy uniatyzmu, który został potępiony przez międzynarodową Komisję Mieszaną do

²⁶³ Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, nr 99, s. 67.

²⁶⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 150–151.

dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym w dokumencie z Balamand (1993) pt. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, w którym czytamy: „[...] Forma «apostolatu misyjnego», którą nazwano «uniatyzmem», nie może być już przyjęta ani jako metoda do zastosowania, ani jako model jedności poszukiwanej przez nasze Kościoły»²⁶⁵.

Jednak orzeczenia zawarte w UR 4 i OE 25 dalekie są od ducha prozelityzmu i uniatyzmu. Nakazują one bowiem daleko posuniętą roztropność wobec osób pragnących jedności z Kościołem katolickim, połączoną z procesem rozeznania, tak aby decyzja konwersji nie okazała się nazbyt pochopna, niedojrzała lub motywowana korzyściami doczesnymi. Jednocześnie niedorzecznym byłoby zakazywanie przyjmowania przez odłączonych chrześcijan wiary katolickiej, skoro to Kościół Chrystusowy trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, a poza nim znajdują się liczne pierwiastki (*elementa*) uświęcenia i prawdy (por. LG 8), którym najwięcej miejsca w teologii *Vaticanum II* poświęca UR 14–23²⁶⁶.

W tym miejscu należy dodatkowo zwrócić uwagę na skomplikowaną historię powstania każdego z katolickich Kościołów wschodnich. Nie powstały one w jednym czasie, nie wywodzą się z jednego źródła. Każdy z nich miał odmienne motywacje zawarcia unii z Rzymem. Wreszcie niektóre z nich w ogóle nie mają swoich odpowiedni-

²⁶⁵ Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, nr 12 [w:] W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 136. M. Blaza, *Jak wierzyć?...*, s. 432. Cały ten dokument w tłumaczeniu polskim zob. Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty* [w:] W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 135–142. M. Blaza, *Jak wierzyć?...*, s. 430–439. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 149.

²⁶⁶ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 330.

ków wśród niekatolickich Kościołów wschodnich (Maronicki Kościół Katolicki, Italo-Albański Kościół Katolicki), co oznacza, że w ramach tej tradycji problem prozelityzmu nie istnieje²⁶⁷.

Punkt 25 zaleca, żeby od odłączonych chrześcijan wschodnich pragnących przystąpić do jedności z Kościołem katolickim wymagać jedynie wyznania wiary katolickiej. Dotąd bowiem wymagano ponadto wyrzeczenia się błędów (abiuracji) oraz abszolucji od ekskomuniki²⁶⁸. Te zasady zostały potwierdzone przez KKKW, w Tytule XVII pt. „Ochrzczeni niekatolicy przystępujący do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim” (kan. 896–901). Zalecono jedynie dodatkowo, aby przed złożeniem wyznania wiary katolickiej niekatolik wschodni został uprzednio przygotowany doktrynalnie i duchowo, „każdy stosownie do swojej pozycji” (KKKW kan. 897). Nie należy na przyjmowanych do Kościoła katolickiego nakładać ciężarów ponad te, które są konieczne (por. Dz 15, 28; KKKW kan. 896).

W drugiej części OE 25 traktuje o duchownych wschodnich pragnących przystąpić do jedności z Kościołem katolickim. Najpierw dekret podkreśla w tym miejscu, że w Kościołach wschodnich zachowano ważne kapłaństwo, o czym jest również mowa w LG 15 i UR 15. Dlatego niekatolickich duchownych wschodnich po przyjęciu wiary katolickiej należy uznać za prawdziwie wyświęconych szafarzy: „mają uprawnienie do wykonywania czynności wynikających z właściwych święceń, zgodnie z normami ustanowionymi przez kompetentną władzę” (OE 25).

Te normy zostały powtórzone w KKKW w kan. 899, do którego dodano jeszcze zdanie o tym, że „biskup nie może ważnie wykonywać władzy rządzenia bez zgody Biskupa Rzymskiego, który jest głową Kolegium Biskupów”. Warto zauważyć, że te normy dyscyplinarne w ogóle nie występują w KPK/1983, ponieważ na mocy OE 4 i kan. 35 KKKW niekatolik wschodni, który przyjął wiarę katolicką, zacho-

²⁶⁷ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 840.

²⁶⁸ E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 117.

wuje swój wschodni obrządek, tak że nie może automatycznie stać się członkiem Kościoła łacińskiego²⁶⁹.

OE 26

Od tego punktu aż do końca tego rozdziału tematem przewodnim będzie *communicatio in sacris*, czyli uczestnictwo w rzeczach świętych, w tym zwłaszcza w Eucharystii i innych sakramentach innego Kościoła niż własny. Jak podkreśla bp Manuel Nin Güell OSB, bizantyjski egzarcha apostolski Grecji (od 2016), ta kwestia pojawia się w dekrete w sposób nagły, nieoczekiwany, bez żadnego uprzedniego wprowadzenia w to ważne zagadnienie²⁷⁰.

Zastosowanie w praktyce *communicatio in sacris* zostało opisane w UR 8: „Nie można jednak wspólnego udziału w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) uznawać za środek, który nieodłącznie należy stosować celem przywrócenia jedności chrześcijan. Ten współudział zależy szczególnie od dwu zasad: od konieczności zaznaczania jedności Kościoła i od uczestnictwa w środkach łaski. Względ na to, że mogłoby to być odczytane jako poświadczenie jedności bardzo często wzbrania współudziału, łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy go zaleca. O konkretnym sposobie postępowania, uwzględnwszy wszelkie okoliczności czasu, miejsca i osób, niech roztropnie zdecyduje autorytet miejscowego biskupa, chyba że inaczej, stosownie do własnych rozporządzeń, zadecyduje Konferencja Episkopatu albo Stolica Święta”²⁷¹.

W UR 15 drugi raz wspomniane jest *communicatio in sacris*: „Ponieważ [...] Kościoły [wschodnie] mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostolskiej kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym wciąż są z nimi złączone naj-

²⁶⁹ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 330.

²⁷⁰ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 841.

²⁷¹ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 59.

ściślejszym węzłem, to pewien współudział w czynnościach świętych (*quaedam communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany”. Jednak w punktach 26–29 *Orientalium Ecclesiarum* ta kwestia zostanie omówiona znacznie szerzej²⁷².

Dotychczasowe normy prawne opierały się na KPK/1917 kan. 1258: „W żadnym razie nie jest dozwolone, aby wierni w jakikolwiek sposób czynnie asystowali lub brali udział w świętych [obrzędach] niekatolików”²⁷³. Tolerowana mogła być bierna i jedynie fizyczna obecność katolików z ważnego powodu na ślubach, pogrzebach lub podobnych uroczystościach niekatolików, pod warunkiem, że nie przyczyni się ona do zgorszenia lub niebezpieczeństwa odpadnięcia od wiary²⁷⁴. Ponadto KPK/1917 w kan. 731 § 2 zakazywał udzielania sakramentów heretykom i schizmatykom, nawet gdyby pobłądzili w dobrej wierze (*bona fide*) i o nie prosili, chyba że najpierw odrzucą swe błędy i pojednąą się z Kościołem katolickim²⁷⁵.

Jednak w rzeczywistości istniały pewne praktyki *communicatio in sacris* wymuszone złożonymi okolicznościami i wydarzeniami historycznymi. I tak, w XVII w. na Bliskim Wschodzie *communicatio in sacris* miało miejsce przy zawieraniu małżeństw mieszanych. Przynależność do tej samej nacji była tam ważniejsza od przynależności konfesyjnej. Co więcej, przed czasami zawierania unii przez poszczególne Kościoły wschodnie z Rzymem, *communicatio in sacris* dotyczyło raczej Kościoła łacińskiego. W XVII wieku na greckich wyspach Morza Śródziemnego było czymś zwyczajnym, że za zgodą biskupów prawosławnych duchowni łacińscy głosili kazania i słuchali spowiedzi

²⁷² E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»...*, s. 361. D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio...*, s. 394–395. M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 330–331.

²⁷³ *Codex Iuris Canonici Pii X...*, kan. 1258 § 1.

²⁷⁴ *Codex Iuris Canonici Pii X...*, kan. 1258 § 2.

²⁷⁵ *Codex Iuris Canonici Pii X...*, kan. 731 § 2. E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 117. M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 331.

w greckich cerkwiach, uczestniczyli w procesjach i brali udział w różnorodnych uroczystościach liturgicznych. W 1612 r. patriarcha Neofit II (patriarcha w latach 1602–1603 i 1607–1612) zaprosił jezuitów obecnych w Konstantynopolu do udziału w liturgii święta Objawienia Pańskiego (Epifanii)²⁷⁶.

Communicatio in sacris, praktykowane w tamtych czasach za obopólną zgodą katolików i niekatolickich chrześcijan wschodnich, opierało się domyślnie na przeświadczeniu, że wyraża ono jedność Kościoła i zaspokaja potrzeby duchowe wiernych. Oznacza to, że już wtedy trzymano się zasad, o których jest mowa w UR 8. Natomiast przeciwko praktykowaniu *communicatio in sacris* nawet w bardzo ograniczonej formie była Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, która interweniowała w tej sprawie dopiero w 1729 r., kiedy objęła swoją jurysdykcją terytoria uznawane za tereny misyjne, zamieszkiwane przez wschodnich chrześcijan. A zatem restrykcyjne przepisy zawarte w KPK/1917 wcale nie były takie długowieczne, a do tego częstokroć wschodni chrześcijanie je ignorowali²⁷⁷.

Wprowadzając możliwość *communicatio in sacris*, autorzy OE 26 podkreślają, że nie będzie ono aprobowane, jeżeli stanie na przeszkodzie jedności Kościoła albo stanie się źródłem zbłądzenia w wierze, zgorszenia czy indyferentyzmu. Stałoby to bowiem w sprzeczności z prawem Bożym. Zarazem *communicatio in sacris* winno zostać zastosowane, gdy „nagli konieczność zbawienia i duchowe dobro dusz” (OE 26). O tej konieczności pisze także papież Jan Paweł II w konstytucji apostołskiej *Sacri Canones* (1990) z okazji ogłoszenia *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*: „Staranna piecza nad obrządkami winna być całkowicie zgodna z najwyższym celem wszystkich Kościo-

²⁷⁶ R. Taft, *From Polemicists to Promoters: The Jesuits and the Liturgical Traditions of the Christian East*, „Orientalia Christiana Periodica” 2012, nr 78, s. 103–105.

²⁷⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 152.

łów, polegającym w całości na dbałości o zbawienie dusz (*animarum salutis oeconomia*)”²⁷⁸.

W kontekście uprawomocnienia praktyki *communicatio in sacris* ojcowie soborowi odwołali się wprost do nauczania św. Bazylego Wielkiego (†379), w którym wyjaśnia on, na czym polega tzw. ekonomia sakramentalna: „gdyby to jednak miało stanowić przeszkodę dla ogólnego dobra (*καθόλου οἰκονομία*), trzeba zastosować się do zwyczaju i pójść za ustaleniem ojców, którzy uregulowali nasze sprawy kościelne”²⁷⁹. Chodzi tu zatem o mniej rygorystyczne stosowanie prawa w celu zbawienia człowieka. Ekonomia sakramentalna (po grecku *οἰκονομία*) jest jedną z najważniejszych zasad wschodniego prawa kościelnego i to nie tylko bizantyjskiego, ale także innych Kościołów wschodnich. Ma ona swoje podstawy w nauczaniu wschodnich Ojców Kościoła²⁸⁰, ale nie została uwzględniona w KKKW²⁸¹. Nie ma ona swojego precyzyjnego odpowiednika w rzymskokatolickich instytucjach prawa kościelnego. Najbliższa jej wydaje się być *aequitas canonica* („słuszność kanoniczna”). Jej skutkiem „jest wydanie orzeczenia, które może być sprzeczne z literą prawa, ale jest zgodne z miłością chrześcijańską i wymogami duchowymi Ewangelii”²⁸².

OE 27

Postanowienia przedstawione w OE 27 wprost wynikają z poprzedniego punktu, w którym w wystarczająco jasny sposób określono,

²⁷⁸ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacri Canones* [w:] *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...* / *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich...*, s. 35.

²⁷⁹ Bazyl Wielki, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium* [w:] *Synody i Kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 3, WAM, Kraków 2009, s. 34–34*. Bazyl Wielki, *Ep. can. ad Amph.*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, J.-P. Migne (oprac.), t. 32, Wydawnictwo J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 669B.

²⁸⁰ T. Kałużny, *«Oikonomia» kościelna w teorii i praktyce prawosławia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2018, s. 28–35.

²⁸¹ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 153.

²⁸² T. Kałużny, *«Oikonomia» kościelna...*, s. 96.

na czym ma polegać stosowanie *communicatio in sacris*. W pierwszym zdaniu tego punktu czytamy zatem, że „przyjąwszy wspomniane zasady można chrześcijanom wschodnim, którzy w dobrej wierze (*bona fide*) pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego, udzielać sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, jeśli z własnej woli o nie proszą i są do nich odpowiednio przygotowani” (OE 27). Najpierw należy zwrócić uwagę na to, komu można tych sakramentów udzielić: wschodnim chrześcijanom, którzy w dobrej wierze pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego (*bona fide seiuncti inveniuntur ab Ecclesia catholica*). To sformułowanie wprost nawiązuje do dotychczas obowiązującego KPK/1917 i kan. 731 § 2, który zakazywał udzielania sakramentów heretykom i schizmatykom, nawet gdyby pobyli w dobrej wierze (*etiam bona fide errantibus*) i o nie prosili (*eaque penitentibus*), chyba że najpierw odrzucą swe błędy i pojedną się z Kościołem katolickim²⁸³.

W kontekście *communicatio in sacris* ta zmiana podejścia do chrześcijan wschodnich, którzy w dobrej wierze nie znajdują się w jedności z Rzymem, ma swoje uzasadnienie w Dekrecie o ekumenizmie: „Tych jednak, którzy rodzą obecnie się w takich społecznościach [tj. odłączonych od pełnej wspólnoty (*communio*) z Kościołem katolickim], nie można obarczać grzechem odłączenia (*de separationis peccato argui nequeunt*), a Kościół katolicki otacza ich braterskim szacunkiem i miłością. Ci bowiem, którzy wierzą w Chrystusa i w sposób właściwy przyjęli chrzest, trwają w jakiejś, choć niedoskonałej, wspólnocie z Kościołem katolickim (*in quadam cum Ecclesia catholica communio-ne, etsi non perfecta, constituuntur*)” (UR 3).

Również obecnie obowiązujące prawodawstwo Kościoła katolickiego, odwołując się do powyższego orzeczenia, wyraźnie stwierdza, że nie można tych chrześcijan odłączonych, którzy w dobrej wierze wyznają poglądy heretyckie lub pozostają w schizmie, traktować jak

²⁸³ *Codex Iuris Canonici Pii X...*, kan. 731 § 2. E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol...*, s. 117. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 331.

ukaranych cenzurą kościelną²⁸⁴. Chodzi tu bowiem przede wszystkim o chrześcijan, którzy nigdy formalnie nie przynależeli do Kościoła katolickiego.

Inicjatywa pragnienia przyjęcia sakramentów wyżej wymienionych winna wychodzić od strony niekatolika wschodniego. Innymi słowy, zapis ten wyklucza wywieranie jakiejkolwiek presji na niego ze strony katolickiego szafarza lub innych katolików. Ta prośba ma być dobrowolna i niewymuszona. Natomiast samo usposobienie do przyjęcia nie zostało określone w OE 27, ponieważ zależy ono od wielu okoliczności i miejscowych uwarunkowań.

Drugie zdanie OE 27 dotyczy katolików, którzy mogą prosić o te trzy sakramenty „tych szafarzy niekatolickich, w których w Kościele sakramenty są udzielane ważnie, ilekroć zalecałaby to konieczność albo rzeczywista korzyść duchowa, a dostęp do kapłana katolickiego byłby fizycznie albo moralnie niemożliwy” (OE 27). W przypisie 33. dołączonym do OE 27 ojcowie soborowi wyliczyli pięć powodów, dla których wprowadzają taką możliwość złagodzenia prawa: „1. ważność sakramentów [w Kościołach wschodnich]; 2. dobrą wiarę i dyspozycję (*bona fides et dispositio*); 3. konieczność zbawienia wiecznego (*necessitas salutis aeternae*); 4. nieobecność własnego kapłana; 5. wykluczenie błędów, których należy unikać, i formalnego trwania w błędzie”.

Warto zauważyć, że w przypadku katolików, oprócz obiektywnego stanu konieczności, jakim jest fizyczny lub moralny brak dostępu do katolickiego szafarza, dodano jeszcze subiektywny motyw rzeczowej korzyści duchowej (*vera spiritualis utilitas*). Ten ostatni powód jest wyznaczany indywidualnie przez katolika za pomocą kryteriów, które są właściwie nieweryfikowalne²⁸⁵. Ponadto godnym uwagi jest fakt, że według tego orzeczenia katolik może prosić o te sakramenty nie tylko szafarza wschodniego, ale również innego, który jest ważnie

²⁸⁴ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, komentarz do KPK/1983 kan. 752, s. 471. Por. KKKW kan. 1436 § 1.

²⁸⁵ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 154.

wyświęcony (np. starokatolika). Innymi słowy, *communicatio in sacris*, o którym mowa w OE 27, w odniesieniu do katolików może mieć szersze zastosowanie niż wobec niekatolickich chrześcijan wschodnich²⁸⁶. Jest to o tyle zrozumiałe, że Kościół katolicki nie ma zamiaru wtrącać się w relacje niekatolickich Kościołów wschodnich z innymi niekatolikami, a tym bardziej narzucać im możliwości *communicatio in sacris* między nimi.

Jeżeli zaś chodzi o sakramenty, o których mowa w OE 27, to możliwość *communicatio in sacris* została ograniczona do pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych. Ten ostatni sakrament został w OE 27 nazwany zgodnie z zaleceniem SC 73 namaszczeniem chorych (*unctio infirmorum*), a nie ostatnim namaszczeniem (*extrema unctio*). Konstytucja o liturgii stwierdza bowiem, że lepiej nazywać ten sakrament namaszczeniem chorych, ponieważ nie jest on przeznaczony „tylko dla tych, którzy znajdują się w krańcowym niebezpieczeństwie utraty życia. Odpowiednia zatem pora na przyjęcie tego sakramentu nastaje już wtedy, gdy wiernemu zaczyna zagrażać śmierć z powodu choroby lub starości” (SC 73).

Jednak wymienienie tych trzech sakramentów w kolejności: pokuta – Eucharystia – namaszczenie chorych, w OE 27 nawiązuje wprost do praktyki potrydenckiej, zgodnie z którą spowiedź i wiatyk poprzedza ostatnie namaszczenie²⁸⁷. Natomiast już SC 74 zaleca, aby oprócz oddzielnych obrzędów namaszczenia chorych i wiatyku „ułożyć obrzęd ciągły, w którym namaszczenia udzielać się będzie choremu po spowiedzi, a przed przyjęciem Wiatyku”. Dlatego też w odnowionym obrzędzie połączonym (*ordo continuus*) „udziela się choremu sakramentu pokuty, namaszczenia [chorych] i Eucharystii jako Wiatyku”²⁸⁸.

²⁸⁶ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 331.

²⁸⁷ J. Stefański, *Sakrament Chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2000, s. 45.

²⁸⁸ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, nr 30, s. 24. B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 293–294. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 154.

Stefano Parenti ubolewa, że katolickie Kościoły wschodnie już dawno dostosowały się do zachodnich sposobów przyjmowania i praktykowania sakramentu chorych. Niestety, nie zmieniły tego nawet przepisy zapisane w KKKW w kan. 738, w którym udzielanie namaszczenia chorych przewidziane jest dla będących „w stanie ciężkiej choroby” (*graviter aegrotant*). Zresztą podobny zapis znajduje się w KPK/1983 w kan. 998, w którym jest mowa o przyjmujących sakrament chorych jako „wiernych niebezpiecznie chorych” (*fideles periculose aegrotantes*)²⁸⁹.

Jednak pierwotna praktyka chrześcijańskiego Wschodu jest znacznie bardziej zróżnicowana, tak że nie jest bezwzględnie wymagany stan ciężkiej choroby. Z tego też powodu sam obrzęd liturgiczny może być bardziej rozbudowany i przewiduje możliwość koncelebry tego sakramentu przez kilku prezbiterów. Na przykład w tradycji bizantyjskiej obrzęd przewiduje udział siedmiu prezbiterów przy udzielaniu namaszczenia chorych, zgodnie z nakazem św. Jakuba Apostoła: „Ktoś z was choruje? Niech zaprosi prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pana” (Jk 5, 14)²⁹⁰. Dlatego też w liturgii bizantyjskiej ten sakrament jest nazywany „z języka cerkiewnosłowiańskiego «soborowaniem», czyli koncelebracją”²⁹¹. Natomiast KKKW w kan. 739 § 1–2, traktującym o szafarzu namaszczenia chorych, nie wspomina nawet o możliwości koncelebracji tego sakramentu. Dlatego w OE 27 sakrament chorych jest opisywany jedynie w kategoriach, którymi posługuje się Kościół łaciński²⁹².

²⁸⁹ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, kan. 998, s. 601. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 172–174.

²⁹⁰ Tłumaczenie za: *Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład z języków oryginalnych*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2018.

²⁹¹ Synod Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, *Katechizm Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego „Chrystus – Nasza Pascha”*, Wydawnictwo „Swiczado”, Lwów 2024, nr 468.

²⁹² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 154. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 171–172.

Zasady o współudziale w czynnościach świętych z OE 27 zostały potwierdzone najpierw w KPK/1983 w kan. 844 § 1–3 oraz w KKKW w kan. 671 § 1–3. Później dokonano tego w poszerzonej wersji w *Dyrektorium ekumenicznym*²⁹³. W obydwu tych kodeksach oraz w *Dyrektorium ekumenicznym* rozszerzono dodatkowo możliwość *communicatio in sacris*, pozwalając na udzielanie sakramentu pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych w nagłym wypadku pozostałym niekatolikom przez szafarza katolickiego, pod warunkiem, że ich wiara co do tych sakramentów jest zgodna z doktryną katolicką²⁹⁴.

Powyższe ustawodawstwo z pewnością ma wiele pozytywnych walorów, ale zrodziło także szereg problemów. Wydaje się, że największy z nich dotyczy dopuszczania do Komunii św. wiernych innego wyznania, czyli tzw. „interkomunia”. Praktyka *communicatio in sacris* wprowadzona przez OE 27 w odniesieniu do Eucharystii może zostać nazwana „Komunią otwartą z ograniczeniem”²⁹⁵. Jednak spora część niekatolickich Kościołów wschodnich ogranicza udzielanie Komunii św. jedynie dla swoich członków. Taka praktyka jest nazywana „Komunią zamkniętą”²⁹⁶. A zatem, fakt, że Kościół katolicki dopuszcza pod pewnymi warunkami niekatolików wschodnich do przyjmowania niektórych sakramentów, a zwłaszcza do Komunii, nie powinien prowadzić do fałszywego przekonania wśród wiernych katolickich, że panuje w tym względzie wzajemność²⁹⁷. Wręcz przeciwnie, po dziś dzień niektóre niekatolickie Kościoły wschodnie nie uznają sakra-

²⁹³ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr. 123–125, 130–136, s. 73–76. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 31–34.

²⁹⁴ KPK/1983 kan. 844 § 4. KKKW kan. 671 § 4. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 131, s. 75.

²⁹⁵ W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 616.

²⁹⁶ W. Hanc, *Interkomunia...*, s. 617.

²⁹⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 155.

mentów poza swoim Kościołem²⁹⁸, a katolików pragnących wstąpić do ich Kościoła raz jeszcze chrzczą, bierzmują i udzielają pierwszej Komunii św. Chodzi tu zwłaszcza o świętą Górę Athos, Grecki Kościół Prawosławny, Gruziński Kościół Prawosławny czy Rosyjski Kościół Prawosławny Zagranicą²⁹⁹.

W 1969 r. synod Patriarchatu Moskiewskiego pozwolił staroobrzędowcom³⁰⁰ i katolikom w pewnych wypadkach na przystępowanie do Komunii św. w Kościele prawosławnym. To pozwolenie dotyczyło m.in. katolików przebywających czasowo na terytorium ZSRR, w wypadku choroby lub braku dostępu do swojego duchownego. Jednak ta decyzja o dopuszczeniu nieprawosławnych chrześcijan do Komunii św. spotkała się z ostrą krytyką ze strony niektórych Kościołów autokefalicznych, zwłaszcza Kościoła greckiego, Patriarchatu Aleksandryjskiego, Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Zagranicą oraz mnichów z Góry Athos. Krytycy tej decyzji Patriarchatu Moskiewskiego argumentowali, że takiego pozwolenia nie może udzielić samowolnie jeden Kościół autokefaliczny, ale taka decyzja powinna być podjęta na poziomie ogólnoprawosławnym. Dlatego pod koniec 1986 r. synod Patriarchatu Moskiewskiego cofnął pozwolenie udzie-

²⁹⁸ Chodzi o te niekatolickie Kościoły wschodnie, dla których kryterium uznawania ważności sakramentów wypływa z maksymy św. Cypriana z Kartaginy (†258): „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. W świetle tej maksymy nie ma możliwości uznania sakramentów poza granicami swojego Kościoła. M. Błaza, *Sakramenty w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” 2016, nr 3, s. 22.

²⁹⁹ M. Stavrou, *L'ecclésiologie du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe*, «Contacts» 2002, nr 199, z. 54, s. 280–283. H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2001, s. 136. M. Błaza, *Jak wierzyć?*, s. 41–42. M. Błaza, *Sakramenty w Kościołach wschodnich...*, s. 21.

³⁰⁰ Staroobrzędowcy wywodzą się z Patriarchatu Moskiewskiego. Nie uznali oni reform liturgicznych wprowadzonych za pontyfikatu patriarchy Nikona (1652–1666) w latach 1654–1657, w wyniku czego doprowadzili do schizmy. Na terytorium Imperium Rosyjskiego działali oni nielegalnie i byli prześladowani. Dopiero na mocy edyktu tolerancyjnego z 1905 r. uzyskali pełnię praw obywatelskich.

lania Komunii św. katolikom, podtrzymując je nadal w stosunku do staroobrzędowców³⁰¹.

Dlatego też *Dyrektorium ekumeniczne* uczuła, że „katolik pragnący prawowicie przyjąć Komunię św. u chrześcijan wschodnich powinien, na ile to możliwe, uszanować dyscyplinę wschodnią i powstrzymać się od niej, o ile dany Kościół rezerwuje komunię sakramentalną dla swoich wiernych z wykluczeniem wszystkich innych”³⁰². Należy bowiem mieć na uwadze, że w niektórych niekatolickich Kościołach wschodnich uważa się, że Komunia św. sprawia nie tylko jedność z Bogiem, ale również z Kościołem, w którym się ją przyjmuje. Komunia ma zatem wymiar nie tylko wertykalny (ja-Bóg), ale także horyzontalny (ja-Kościół). Według tego toku rozumowania katolik przyjmujący Komunię św. w danym niekatolickim Kościele wschodnim automatycznie, w momencie jej przyjęcia, staje się członkiem tego Kościoła i odwrotnie³⁰³. Ponadto *Dyrektorium ekumeniczne* przestrzega, aby katolicki szafarz zwracał uwagę na dyscyplinę Kościołów wschodnich odłączonych w sprawie współuczestnictwa w czynnościach świętych i w ten sposób unikał niepotrzebnych oskarżeń o prozelityzm³⁰⁴.

Natomiast nawet jeżeli dany niekatolicki Kościół wschodni dopuszcza katolików do Komunii św. w nadzwyczajnych sytuacjach, to *Dyrektorium ekumeniczne* przypomina, że należy mieć na uwadze istnienie odmiennych zwyczajów dotyczących przystępowania do Ko-

³⁰¹ W. Hryniewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego* [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, L. Górka, W. Hryniewicz (red.), Verbinum, Warszawa 1987, s. 68–69. T. Kałużny, *Sekret Nikodem. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Studium historyczno-ekumeniczne*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 1999, s. 171–172. M. Blaza, *Jak wierzyć?*, s. 265–266.

³⁰² Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 124, s. 74. D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis reintegratio...*, s. 395.

³⁰³ M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 288.

³⁰⁴ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 125, s. 74. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 332.

munii św. Chodzi tu zwłaszcza o spowiedź przed Komunią³⁰⁵, która w niektórych spośród tych Kościołów jest obowiązkowa przed każdorazowym przyjęciem Komunii św. Ponadto *Dyrektorium ekumeniczne* zwraca uwagę na post eucharystyczny, który zwykle w Kościołach wschodnich trwa dłużej niż w Kościele rzymskokatolickim³⁰⁶.

W 2001 roku dwa Kościoły reprezentujące tradycję wschodniosyryjską, a mianowicie Asyryjski Kościół Wschodu i Chaldejski Kościół Katolicki, w celu zagwarantowania skutecznej opieki duszpasterskiej dla swoich wiernych na całym świecie, wprowadziły stałą możliwość udzielania Komunii św. wiernym drugiego Kościoła. Ten rodzaj gościnności eucharystycznej nazywa się „otwartą Komunią wzajemną” lub „obustronną”³⁰⁷. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan w dokumencie pt. *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu* potwierdziła ze strony katolickiej to *communicatio in sacris* między tymi dwoma Kościołami reprezentującymi tę samą tradycję. W tym dokumencie Stolica Apostolska uznała również ważność Eucharystii sprawowanej według Anafory Addaja i Mariego, w której od czasów niepamiętnych nie ma opisu ustanowienia³⁰⁸.

³⁰⁵ W niektórych niekatolickich Kościołach wschodnich z zasady jest to spowiedź ogólna z ogólnym rozgrzeszeniem. Spowiedź i rozgrzeszenie indywidualne stanowi tam wyjątek od reguły.

³⁰⁶ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 124, s. 73–74. Obecnie post eucharystyczny w Kościele rzymskokatolickim trwa z zasady jedną godzinę do przyjęcia Komunii św. Zob. KPK kan. 919 § 1. Złagodzenie jednogodzinnego postu eucharystycznego w Kościele rzymskokatolickim dotyczy kapłanów sprawujących w danym dniu więcej niż jedną Mszę św., a także osób dotkniętych chorobą lub w podeszłym wieku. Zob. KPK/1983 kan. 919 § 2–3.

³⁰⁷ W. Hanc, *Interkomunia...*, s. 616.

³⁰⁸ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu*, [w:] M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 539–542. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 156.

Obecnie *communicatio in sacris* znajduje swoje zastosowanie także w sakramencie chrztu i małżeństwa. Jeżeli chodzi o ten pierwszy, to zgodnie z prawodawstwem obowiązującym od 2016 r. w obydwu kodeksach prawnych Kościoła katolickiego „dziecko chrześcijan niekatolików godziwie jest chrzczone, jeśli rodzice lub przynajmniej jedno z nich, albo ten, kto ich prawnie zastępuje, o to proszą i jeśli istnieje fizyczna lub moralna niemożność udania się do własnego szafarza”³⁰⁹. Szkoda, że ten przepis w odniesieniu do niekatolików wschodnich nie wspomina o możliwości udzielenia od razu po chrzcie sakramentu bierzmowania i Komunii św., które co do zasady powinny być udzielane bez odstępów czasowych³¹⁰.

Ponadto *Dyrektorium ekumeniczne*, za kan. 685 § 3 KKKW, pozwala niekatolikowi wschodniemu dla słusznej przyczyny pełnić funkcję chrzestnego wraz z chrzestnym katolikiem oraz katolikowi (również obrządku łacińskiego) pełnić funkcję chrzestnego przy chrzcie niekatolika wschodniego wraz z chrzestnym należącym do danego Kościoła wschodniego odłączonego. W takiej sytuacji obowiązek czuwania nad wychowaniem chrześcijańskim spoczywa w pierwszym rzędzie na chrzestnym, który należy do Kościoła, w którym dziecko zostało ochrzczone³¹¹. Dziwi zatem fakt, że mimo obowiązywania w całym Kościele katolickim wytycznych zawartych w *Dyrektorium ekumenicznym* nie zmieniono treści kan. 874 § 2 KPK/1983, wedle

³⁰⁹ KKKW kan. 681 § 1. KPK/1983 kan. 868 § 3. Papież Franciszek, List apostolski motu proprio *De concordia inter codices...*, art. 5. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 155.

³¹⁰ KKKW kan. 695 § 1: „Chryzmacja powinna być udzielana razem z chrztem, z wyjątkiem przypadku prawdziwej konieczności. Należy jednak jak najszybciej jej udzielić”. KKKW kan. 697: „Wtajemniczenie sakramentalne w misterium zbawienia doskonalili się w przyjęciu Eucharystii i dlatego Eucharystia powinna być udzielana chrześcijanom jak najszybciej po chrzcie i chryzmacji, według norm prawa partykularnego własnego Kościoła *sui iuris*”.

³¹¹ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 98 b), s. 67. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 76 i 79. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 332–333.

którego niekatolik może być dopuszczony wraz z katolickim rodzicem chrzestnym jedynie jako świadek chrztu (*testis baptismi*). Być może, że zachowano pierwotną wersję tego kanonu, aby podkreślić, że ten kodeks obowiązuje w Kościele łacińskim. Należy jednak wspomnieć, że obecnie nierzadko się zdarza, że niekatolik wschodni jest proszony o to, aby pełnił funkcję rodzica chrzestnego wobec dziecka, które zostanie ochrzczone w Kościele łacińskim.

Dyrektorium ekumeniczne w kontekście rodziców chrzestnych nie wspomina o przeszkodzie pokrewieństwa duchowego, która w Kościołach wschodnich powoduje nieważnym małżeństwo zawarte między rodzicem chrzestnym a osobą ochrzczoną i jej rodzicami (KKKW kan. 811 § 1)³¹². Są to sytuacje raczej sporadyczne i z zasady dotyczące chrztu osoby dorosłej. Chodzi jednak o to, aby uczulić członków Kościoła łacińskiego na istnienie tego typu przeszkody w Kościołach wschodnich. To bowiem oznacza, na przykład, że narieczona nie może zostać matką chrzestną dla swojego narzeczonego, a narieczony ojcem chrzestnym dla swej narzeczonej.

Również w odniesieniu do sakramentu małżeństwa można obecnie pod pewnymi warunkami stosować *communicatio in sacris*. I tak, *Dyrektorium ekumeniczne* pozwala na obecność duchownego katolickiego i wzięcie udziału „w ceremonii małżeństwa zawieranego zgodnie z przepisami przez chrześcijan wschodnich lub przez dwie osoby, z których jedna jest katolikiem, a druga chrześcijanką wschodnią – w świątyni wschodniej, o ile został zaproszony przez kompetentną władzę Kościoła wschodniego i pod warunkiem, że się dostosuje do norm [...] dotyczących małżeństw mieszanych, tam gdzie one mają swe zastosowanie”³¹³.

Dyrektorium ekumeniczne pozwala także, aby niekatolik wschodni mógł być świadkiem małżeństwa w Kościele katolickim. Katolik może być również świadkiem małżeństwa zawieranego zgodnie z normami

³¹² L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 256.

³¹³ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 127, s. 74.

danego niekatolickiego Kościoła wschodniego. We wszystkich tych wypadkach należy zachowywać dyscyplinę obydwu zainteresowanych Kościołów dotyczącą zasad udziału w takiej liturgii sakramentu³¹⁴.

KKKW w kan. 832 § 2 pozwala na to, żeby w niebezpieczeństwie śmierci albo gdy roztropnie przewiduje się, że przez co najmniej miesiąc czasu kapłan upoważniony do pobłogosławienia małżeństwa będzie nieosiągalny i nie można będzie udać się do niego bez poważnej niedogodności, można wtedy poprosić o błogosławieństwo małżeństwa kapłana niekatolickiego, jeżeli jest dostępny. Można się domyslać, że prawodawca pod pojęciem „kapłan niekatolicki” (*sacerdos acatholicus*) rozumie biskupa lub prezbitera należącego do niekatolickiego Kościoła wschodniego. Za tą interpretacją może przemawiać także kan. 1116 § 2 KPK/1983, który w swej treści odpowiada kan. 832 § 2 KKKW. Jednak w KPK/1983 taka prośba o zwrócenie się do kapłana niekatolickiego nie jest przewidziana³¹⁵.

Wreszcie w KKKW w kan. 833 § 1 pozwolono, aby hierarcha miejsca³¹⁶ mógł „udzielić każdemu kapłanowi katolickiemu upoważnienia do błogosławieństwa małżeństwa chrześcijan każdego Kościoła wschodniego niekatolickiego nie mogących udać się do kapłana własnego Kościoła bez poważnej niedogodności, jeśli chrześcijanie ci dobrowolnie o to proszą i jeżeli nic nie będzie przeszkadzać ważnemu i godziwemu zawarciu małżeństwa”. W 2016 r. w ramach ujednolicenia treści niektórych kanonów wprowadzono powyższy zapis do KPK/1983 jako kan. 1116 § 3³¹⁷.

³¹⁴ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 128, s. 74.

³¹⁵ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, kan. 1116 § 1–3, s. 681–682.

³¹⁶ Hierarcha miejsca w KKKW kan. 984 § 2 odpowiada ordynariuszowi miejsca w KPK kan. 134 § 2.

³¹⁷ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, KPK kan. 1116 § 3, s. 682. Franciszek, List apostolski motu proprio *De concordia inter cōdices...*, art. 10.

W obydwu kodeksach dodano do powyższych zasad zalecenie, aby „kapłan katolicki, o ile to możliwe, zanim pobłogosławi małżeństwo, powinien powiadomić o tym kompetentną władzę tych chrześcijan” (KKKW kan. 833 § 2; KPK/1983 kan. 1116 § 3). Wykonanie tego zalecenia ma w praktyce jedynie charakter formalny. Skoro bowiem małżeństwo cieszy się wszelką przychylnością prawa (*favor iuris*)³¹⁸, to oznacza, że należy uczynić wszystko, co możliwe, aby osoby pragnące zawrzeć małżeństwo, mogły to zrobić bez większych niedogodności i zwłoki, aby nie żyły w grzechu. Czemu zatem ma służyć powiadomienie władz Kościoła niekatolickiego przed zawarciem małżeństwa? Przecież i tak niekatolicy narzeczeni mają zamiar zawrzeć małżeństwo. Po co stać temu na przeszkodzie? Wydaje się bardziej zrozumiałe powiadomienie władz drugiego Kościoła o zawarciu małżeństwa.

Wreszcie *Dyrektorium ekumeniczne* pozwala, aby podczas sprawowania liturgii danego sakramentu w Kościele wschodnim katolicy mogli „czytać przewidziane teksty, o ile zostaną do tego zaproszeni. Chrześcijanin wschodni może być też zaproszony do czytania tekstów podczas podobnych nabożeństw w świątyniach katolickich”³¹⁹.

Złożoność zastosowania *communicatio in sacris* w chwili obecnej w sposób całkiem adekwatny może zostać ukazana na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce po rozpoczęciu pełnoskalowej wojny w Ukrainie rozpoczętej 24 lutego 2022 r. Jednak najpierw należy zaznaczyć, że sytuacja eklezjalna prawosławia w Ukrainie zaczęła się komplikować już wcześniej, po utworzeniu przez Patriarchat Konstantynopola nowej struktury eklezjalnej pod nazwą Kościół Prawosławny Ukrainy, który 6 stycznia 2019 r. otrzymał *Tomos* z rąk patriarchy Bartłomieja (patriarcha od 1991) nadający temu Kościołowi status autokefalii, na czele której stanął metropolita Epifaniusz Dumenko (od 2018)³²⁰.

³¹⁸ KKKW kan. 779. KPK/1983 kan. 1060.

³¹⁹ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 126, s. 74. M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 333.

³²⁰ M. Blaza, *Proces autokefalizacji Kościoła prawosławnego w Ukrainie od Konstantynopola i Moskwy*, „Studia Bobolanum” 2022, nr 33, z. 4, s. 21. M. Blaza, „Za-

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny nie uznał za kanoniczny Kościół Prawosławny Ukrainy³²¹. W związku z tym wierni tego Kościoła przebywający na terytorium Polski są traktowani przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny jak schizmatycy. Co więcej, należy zaznaczyć, że Kościół Prawosławny Ukrainy sam z siebie nie może ustanowić swoich struktur na terytorium Polski, ponieważ zgodnie z *Tomosem* nadanym przez patriarchę Bartłomieja poza granicami terytorium kanonicznego tego Kościoła takie struktury może ustanawiać jedynie Patriarchat Konstantynopola³²². Ewentualne próby ustanowienia takich struktur przez Patriarchat Konstantynopola na kanonicznym terytorium Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego poskutkowałyby w praktyce zerwaniem jedności eklezjalnej (schizmy) między tymi dwoma kanonicznymi Kościołami autokefalicznymi.

Ponieważ jednak wierni Kościoła Prawosławnego Ukrainy są traktowani jak schizmatycy, dlatego zaczęli pojawiać się w świątyniach Kościoła greckokatolickiego w Polsce, prosząc o udzielanie im sakramentów. Co więcej, również część wiernych Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego formalnie podlegającego pod Patriarchat Moskiewski, a dotychczas uważanego za jedyny kanoniczny Kościół w Ukrainie, również poprosiła o udzielanie im sakramentów w Kościele greckokatolickim w Polsce. Jest to związane z faktem, że po wybuchu pełnowymiarowej wojny w Ukrainie część duchowieństwa i wiernych

mieszanie” eklezjalne w kontekście wojny rosyjsko-ukraińskiej [w:] Apostazja wczoraj i dziś, S. Drzyżdżyk, M. Gilski, D. Wąsek (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 170.

³²¹ *Komunikat Kancelarii świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 2 kwietnia 2019*, <https://www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-9/> (dostęp: 21.03.2025).

³²² *Patriarchal and Synodal Tomos For the Bestowal of the Ecclesiastical Status of Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine*, <https://ec-patr.org/patriarchal-and-synodal-tomos-for-the-bestowal-of-the-ecclesiastical-status-of-autocephaly-to-the-orthodox-church-in-ukraine/> (dostęp: 21.03.2025).

zdecydowanie odcięła się od Patriarchatu Moskiewskiego³²³. Wreszcie wierni obydwu tych prawosławnych struktur kościelnych zaczęli pojawiać się w świątyniach rzymskokatolickich, prosząc o sakramenty. Dlatego w związku z tym Rada Prawna i Rada ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski wydała w dniu 8 marca 2022 r. dokument pt. „*Pro memoria*” dotyczący posług religijnych udzielanych wiernym z Kościołów i Wspólnot kościelnych niemających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim³²⁴. W tych wytycznych nie ma właściwie niczego nowego odnoszącego się do norm prawnych dotyczących *communicatio in sacris*.

Po wybuchu pełnoskalowej wojny w Ukrainie 24 lutego 2022 roku duszpasterze katolicy, wschodni i zachodni, czynią wszelkie starania, aby prawosławni wierni z Ukrainy, niezależnie od tego, czy przynależą do autokefalicznego Kościoła Prawosławnego Ukrainy, czy Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego podległego pod Patriarchat Moskiewski, mogli zawrzeć ważne i godziwie sakramentalny związek małżeński. Podobnie rzecz ma się z udzielaniem sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, a także chrztu i bierzmowania zwłaszcza w Kościele greckokatolickim. W tych wypadkach duszpasterze katolicy udzielając sakramentów prawosławnym chrześcijanom dotkniętym tragedią wojny, kierują się koniecznością zbawienia (*necessitas salutis*), duchowym dobrem dusz (*bonum spirituale animarum*) i rzeczywistą korzyścią duchową (*vera spiritualis utilitas*) (OE 26–27).

OE 28

W tym punkcie *communicatio in sacris* zostało poszerzone o rzeczywistości niedotyczące wprost sakramentów. OE 28 wymienia trzy elementy: funkcje, rzeczy i miejsca święte (*communicatio in sacris*

³²³ M. Błaza, *Proces autokefalizacji...*, s. 22. M. Błaza, „Zamieszanie” eklezjalne..., s. 171–172.

³²⁴ *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, s. 529.

functionibus, rebus et locis). Wydaje się, że autorzy tego punktu nie zdają sobie w pełni sprawy z tego, że z punktu widzenia teologii Kościołów wschodnich nie są one ze sobą porównywalne co do ich znaczenia i wartości. Pod pojęciem „funkcje” należy przede wszystkim rozumieć „celebrację”, czyli uczestnictwo w Liturgii Godzin, w obrzędach pogrzebowych, w czytaniu Pisma Świętego, odmawianiu lub śpiewie modlitw, hymnów liturgicznych lub ektenii (litanii)³²⁵. Można by tutaj również dopuścić możliwość noszenia szat liturgicznych lub insygniów przez duchownych w określonych sytuacjach lub odmówienia niektórych modlitw przez duchownego innego Kościoła³²⁶.

Pod pojęciem „rzeczy” należałoby rozumieć obrzędy pogrzebowe³²⁷ i błogosławieństwa, a „miejsca” to miejsca kultu (zwłaszcza świątynie i kaplice) oraz cmentarze. OE 28 nie czyni żadnej różnicy między duchownymi i świeckimi, co dobrze oddaje duchowość wschodniej tradycji liturgicznej, w której uczestnictwo w rzeczach świętych ma zawsze charakter publiczny i wspólnotowy. Ponadto wydaje się, że to właśnie dzięki zapisowi zawartemu w OE 28 od 1979 roku można było praktykować *communicatio in sacris* podczas mszy papieskiej, na której obecny był patriarcha Konstantynopola. W ramach liturgii Słowa patriarcha udziela błogosławieństwa diakonowi przed czytaniem Ewangelii. Hierarcha prawosławny jest wtedy ubrany w strój chórowy, wyraźnie wskazując, że nie ma tutaj mowy o koncelebrze sakramentu Eucharystii³²⁸.

O *communicatio in sacris* w liturgii pozasakramentalnej traktuje *Dyrektorium ekumeniczne*, które jednak nie wyróżnia w tym kontekście Kościołów wschodnich, każąc wszystkie te zasady stosować do każdej wspólnoty chrześcijańskiej. *Dyrektorium ekumeniczne* pod-

³²⁵ Ektenia (od greckiego *ἐκτείνω* – „roziągam”, „wydłużam”) – w liturgii wschodniej: litania zawierająca prośby zanoszone przez diakona (a jeśli go nie ma, to przez kapłana), na które lud odpowiada „Panie, zmiłuj się” albo „Racz dać, Panie”.

³²⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 157. M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 842.

³²⁷ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 330.

³²⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 157.

kreśla, że „w pewnych okazjach oficjalna modlitwa Kościoła może mieć pierwszeństwo przed celebracjami ekumenicznymi, okazynie wprowadzonymi. Udział w takich obrzędach, jak modlitwa poranna lub wieczorna, specjalne wigilie itd., pozwoli osobom o różnych tradycjach liturgicznych – katolikom, prawosławnym, anglikanom i protestantom – lepiej zrozumieć modlitwę innych wspólnot i głębiej uczestniczyć w tych tradycjach, które rozwinęły się często na podstawie wspólnych korzeni”³²⁹.

Dalej *Dyrektorium ekumeniczne* pozwala „katolikom uczestniczyć w psalmach, responsoriach, hymnach i wspólnych gestach [liturgicznych] Kościoła, który ich zaprosił. Jeśli gospodarze to im proponują, mogą oni odczytać dany tekst lub wygłosić homilię”³³⁰. W następnym punkcie *Dyrektorium ekumeniczne* uczula na wrażliwość duchowieństwa i wiernych Kościołów, które stosują wobec siebie ten rodzaj *communicatio in sacris*. Należy także wziąć pod uwagę miejscowe zwyczaje. W tym punkcie napisano również o uczestnictwie niekatolików w katolickiej celebracji liturgicznej, w której „szafarze innych Kościołów i Wspólnot kościelnych mogą zajmować miejsce i odbierać honory liturgiczne, przysługujące ich randze i roli, o ile uzna się to za celowe i pożądane”³³¹.

W ostatnim zdaniu tego punktu ustalono, że „przedstawiciele duchowieństwa katolickiego, zaproszeni do udziału w nabożeństwie innego Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, mogą – o ile będzie to mile widziane przez tych, którzy ich przyjmują – nosić strój i insygnia odpowiadające ich własnej funkcji kościelnej”³³². W kolejnym punkcie

³²⁹ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 117, s. 72.

³³⁰ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 118, s. 72.

³³¹ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 119, s. 72.

³³² Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 119, s. 72.

jest mowa o możliwości celebracji pogrzebu niekatolika przez katolickiego duchownego. Taka możliwość została już wcześniej przewidziana w KPK/1983 i KKKW. Taki obrzęd pogrzebowy jest dozwolony zgodnie z roztropną decyzją ordynariusza lub hierarchy miejsca i pod warunkiem, że taka czynność liturgiczna nie będzie sprzeczna z wolą zmarłego i gdy własny szafarz osoby zmarłej nie może być obecny³³³.

W kolejnym punkcie *Dyrektorium ekumeniczne* pozwala na udzielanie błogosławieństwa niekatolikom na ich prośbę. Można również modlić się za niekatolików w modlitwach wstawienniczych, litaniach, ale nie podczas modlitwy eucharystycznej (anafory). Ten zakaz *Dyrektorium ekumeniczne* uzasadnia w następujący sposób: „Dawna tradycja chrześcijańska w liturgii i eklezjologii pozwala wymienić w anaforze eucharystycznej wyłącznie imiona osób pozostających w pełnej komunii z Kościołem, który sprawuje daną Eucharystię”³³⁴. W ten sposób *Dyrektorium ekumeniczne* wskazuje, że *communicatio in sacris* w wymiarze pozasakramentalnym może być znacznie szerzej praktykowane niż to, o którym traktował punkt OE 27.

Dyrektorium ekumeniczne nie pozwala także na głoszenie homilii niekatolikom podczas katolickiej Eucharystii. W takiej sytuacji homilia jest zastrzeżona kapłanowi lub diakonowi³³⁵, ponieważ „jest ona przedstawieniem tajemnic wiary i norm życia chrześcijańskiego zgodnie z nauką tradycji katolickiej”³³⁶. Natomiast głoszenie homilii przez niekatolików poza Eucharystią nie jest zabronione³³⁷.

³³³ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 120, s. 72–73. KKKW kan. 876 § 1. KPK kan. 1183 § 3.

³³⁴ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 121, s. 73.

³³⁵ KKKW kan. 614 § 4: „Homilia jest zarezerwowana kapłanowi oraz, według norm prawa partykularnego, także diakonowi”.

³³⁶ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 134, s. 76. KPK/1983 kan. 767 § 1.

³³⁷ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 135, s. 76.

W *Dyrektorium ekumenicznym* znajdują się także wskazówki dotyczące używania miejsc świętych. Co prawda, kościoły jako budowle poświęcone są przeznaczone z zasady do sprawowania kultu katolickiego. Jednak dla słusznej przyczyny, gdy jakaś wspólnota niekatolicka nie posiada swojego miejsca kultu w danej miejscowości, biskup diecezjalny lub eparchialny może pozwolić tej wspólnocie na korzystanie ze świątyni katolickiej oraz użyzyć przedmiotów niezbędnych do sprawowania czynności liturgicznych. Podobne pozwolenie można uzyskać w celu odprawienia pogrzebu lub nabożeństwa na cmentarzu katolickim³³⁸.

Tego typu pozwolenia mogą być udzielane na dłuższy okres czasu³³⁹. Można także rozważyć możliwość przechowywania Najświętszego Sakramentu wspólnoty niekatolickiej, „tak aby uwzględnione zostały wytyczne zdrowej teologii sakramentów i zachowany został cały należny mu szacunek, przy równoczesnym uwzględnieniu różnorodności odczuć tych, którzy będą korzystali z danej świątyni, tworząc na przykład jakieś pomieszczenie osobne lub kaplicę”³⁴⁰. Ten zapis z pewnością w pierwszym rzędzie dotyczy niekatolickich Kościołów wschodnich, w których zachowało się na mocy sukcesji apostoelskiej kapłaństwo i Eucharystia (por. UR 15), bezpośrednio nawiązuje do zaleceń zawartych w OE 28, gdzie mowa jest o wspólnym udziale w miejscach świętych.

Wreszcie *Dyrektorium ekumeniczne* pozwala także na używanie w celach kultu oraz wykonywania posług duchowych (np. słuchania spowiedzi, prowadzenia kierownictwa duchowego) w świątyniach lub kaplicach znajdujących się w obrębie uczelni, szkół, szpitali, domów pomocy społecznej i innych instytucji należących do Kościoła katolic-

³³⁸ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 137, s. 76.

³³⁹ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 138, s. 76.

³⁴⁰ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 139, s. 76.

kiego. Chodzi o zaspokojenie potrzeb duchowych niekatolików, którzy w tych miejscach studiują, uczą się, leczą lub zamieszkują³⁴¹.

W kontekście wspólnego udziału w miejscach świętych warto przywołać jeszcze ważną deklarację z wspomnianego już dokumentu międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym z Balamand. Zanim jednak słowa deklaracji zostaną przytoczone, należy przypomnieć, że zredagowano je w czasie, kiedy na terytorium zachodniej Ukrainy Kościół greckokatolicki zaczął wychodzić z podziemia po czasach prześladowań, które trwały od końca II wojny światowej.

W 1946 r. odbył się bowiem tzw. pseudosynod lwowski, w wyniku którego Ukraiński Kościół Greckokatolicki został wcielony do Patriarchatu Moskiewskiego i tym samym wszystkie świątynie greckokatolickie stały się własnością tego ostatniego. Odtąd Ukraiński Kościół Greckokatolicki na terytorium ZSRR był zdelegalizowany i działał jedynie w podziemiu, doświadczając licznych i okrutnych prześladowań. Kościół ten zostanie ponownie zalegalizowany w ZSRR dopiero w 1989 r. Wtedy też grekokatolicy zaczęli zgłaszać pretensje do swoich dawnych świątyń. Znane były przypadki odbijania cerkwi przy użyciu siły, zarówno przez grekokatolików, jak i prawosławnych. Sytuacja stawała się coraz bardziej napięta i niemożliwa do rozwiązania jedynie na poziomie lokalnym³⁴². Dlatego też kwestię tę podjęła międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Najpierw wypracowała ona dwa dokumenty robocze, w których dominowała kwestia uniatyzmu³⁴³, by wreszcie przyjąć oficjalny dokument w Balamand (Liban), w którym kontynuowano refleksję na ten temat.

³⁴¹ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr. 141–142, s. 77.

³⁴² W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, s. 233–234.

³⁴³ Pierwszym z nich był *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie. Oświadczenie w dziesięciu punktach o Kościołach katolickich rytu bizantyjskiego i uniatyzmie* (Freising 1990), drugim dokument pt. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne po-*

W tym ostatnim dokumencie uczestnicy międzynarodowego dialogu katolicko-prawosławnego stwierdzili, że „wiera w rzeczywistość sakramentalną domaga się poszanowania wszystkich celebracji liturgicznych innych Kościołów. Posługiwanie się przemocą celem zajęcia jakiegoś miejsca kultu jest sprzeczne z tym przekonaniem. Przekonanie to wymaga wręcz, aby w pewnych okolicznościach ułatwić celebrację innym Kościołom, oddając swoją własną świątynię do ich dyspozycji na mocy uzgodnienia pozwalającego odprawiać nabożeństwa na przemian o różnej porze w tym samym budynku. Co więcej, etyka ewangeliczna wymaga, aby powstrzymywać się od deklaracji lub manifestacji mogących przedłużyć stan konfliktu i szkodzić dialogowi. Czy św. Paweł nie zachęca nas, aby przyjmować siebie nawzajem, jak Chrystus przyciągał nas ku chwale Boga? (por. Rz 15, 7)”³⁴⁴.

Warto nadmienić, że w dokumencie roboczym z Aricci koło Rzymu (1991) po zdaniu zachęcającym do odprawiania nabożeństw o różnej porze w tym samym budynku uczestnicy międzynarodowego dialogu katolicko-prawosławnego dodali bardzo istotne zdanie, a mianowicie, że „przeszkadzanie nabożeństwu odprawianemu przez inny Kościół jest równoznaczne z zakwestionowaniem głębokiego sensu swojej własnej celebracji”³⁴⁵. Z tego zdania zrezygnowano jednak w późniejszym oficjalnym dokumencie z Balamand. W tym stwierdzeniu w dokumencie roboczym nie sprecyzowano jednak, o jaki rodzaj celebracji chodzi. Wydaje się, że nie można wykluczać

szukiwanie pełnej wspólnoty (dokument roboczy) (Ariccia 1991). Polskie tłumaczenie obydwu tych dokumentów zob. w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, s. 67–75. M. Blaza, *Jak wierzyć?*, s. 418–429.

³⁴⁴ Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, nr 28 [w:] W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 140. M. Blaza, *Jak wierzyć?...*, s. 436–437.

³⁴⁵ Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty (dokument roboczy)*, nr 20 [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 74. M. Blaza, *Jak wierzyć?...*, s. 427.

tutaj celebracji Eucharystii. W takim razie zgodnie z duchem tego sformułowania, im bardziej jedna strona kwestionuje celebrację sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii w drugim Kościele, tym bardziej kwestionuje ją także w swoim własnym. Ponadto pod pojęciem „innego Kościoła” w tym zdaniu niekoniecznie trzeba rozumieć jedynie Kościół rzymskokatolicki czy Kościół prawosławny. Może ono obejmować także swoim zasięgiem inne Kościoły wschodnie oraz Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie³⁴⁶. W każdym razie to stanowisko wypracowane przez katolickich i prawosławnych teologów wnosi wielki wkład w rolę i znaczenie *communicatio in sacris* w różnych wymiarach, zarówno związanych z celebracją sakramentów, jak i całą rzeczywistością pozasakramentalną.

Okazuje się zatem, że nie mniej ważne jest pozasakramentalne uczestnictwo w rzeczach świętych, na które pozwala OE 28. W szerokim sensie treść tego punktu odnosi się do wszelkich wspólnych modlitw między chrześcijanami różnych wyznań. *Dyrektorium ekumeniczne* przypomina zarazem, że skoro „katolicy nie podlegający normom prawnym Kościołów wschodnich powinni uczestniczyć w Eucharystii w niedzielę i w święta nakazane”³⁴⁷, dlatego nie radzi się organizować posług ekumenicznych w niedzielę oraz przypomina się, że jeżeli nawet katolicy uczestniczą w nabożeństwach ekumenicznych lub w służbie Bożej sprawowanej przez inne Kościoły i Wspólnoty eklesjalne, obowiązek udziału we Mszy św. w tych dniach pozostaje dla nich w mocy”³⁴⁸.

³⁴⁶ M. Blaza, *Jak wierzyć?...*, s. 268–269.

³⁴⁷ W tym sformułowaniu uszanowano prawo zapisane w OE 15, a później uwzględnione w KKKW kan. 881 § 1 o tym, że wierni katolickich Kościołów wschodnich są zobowiązani do uczestnictwa w niedzielę i święta w Eucharystii, a także jeżeli przepisy własnego Kościoła *sui iuris* na to pozwalają, w celebracji Liturgii Godzin (Horologionu).

³⁴⁸ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 115, s. 72.

OE 29

Ten ostatni punkt szóstego rozdziału, w dużej mierze poświęconego *communicatio in sacris*, stanowi zdaniem bpa Manuela Nina Güella OSB niezbędne uzupełnienie dwóch poprzednich punktów (OE 27–28)³⁴⁹. Ten punkt zaleca bowiem, aby szczegóły w kwestiach dotyczących uczestnictwa w rzeczach świętych z niekatolickimi Kościołami wschodnimi leżały w kompetencji miejscowych hierarchów katolickich, „aby po naradzeniu się między sobą i jeżeli zajdzie potrzeba, także po wysłuchaniu hierarchów Kościołów odłączonych, przez odpowiednie i skuteczne zalecenia i normy regulowali wzajemne kontakty chrześcijan” (OE 29).

Znamienny jest fakt, że dopiero w ostatniej wersji tego punktu uwzględniono potrzebę skonsultowania decyzji hierarchów katolickich z hierarchami niekatolickimi. Dodanie wzmianki o hierarchach niekatolickich zostało zasugerowane przez o. Yvesa Congara OP po protestach kierowanych w tej sprawie przez rumuńskiego prawosławnego archimandrytę Andreia Scrimę. Ten fakt pokazuje, jak znaczny musiał być opór w Komisji Wschodniej przed tym, żeby w ogóle zgodzić się na możliwość wysłuchania opinii wyrażonej przez hierarchów niekatolickich Kościołów wschodnich³⁵⁰.

Najpierw należy zaznaczyć, że zalecenie zawarte w OE 29 koresponduje z UR 8, które opisuje w praktyce zasady działania *communicatio in sacris*. W UR 8 czytamy zatem, że „o konkretnym sposobie postępowania [co do uczestnictwa w rzeczach świętych], uwzględnivszy wszelkie okoliczności czasu, miejsca i osób, niech roztropnie zdecyduje autorytet miejscowego biskupa, chyba że inaczej, stosownie do własnych rozporządzeń, zadecyduje Konferencja Episkopatu albo Stolica Święta”³⁵¹.

³⁴⁹ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 842.

³⁵⁰ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 158–159.

³⁵¹ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 330.

Później punkt 29 w dużej mierze znalazł swoje miejsce w obecnie obowiązujących normach prawnych dotyczących wcielania w życie *communicatio in sacris*. W KKKW w kan. 671 § 5 napisano, że normy prawa partykularnego związane z uczestnictwem w rzeczach świętych „nie mogą być stosowane bez konsultacji z kompetentną władzą przynajmniej zainteresowanego Kościoła lokalnego lub Wspólnoty kościelnej niekatolickiej”. Podobny zapis znalazł się w KPK/1983 kan. 844 § 5: „W odniesieniu do przypadków [stosowania *communicatio in sacris*] [...] biskup diecezjalny albo konferencja biskupów nie powinni wydawać ogólnych przepisów, dopóki nie przeprowadzą konsultacji z właściwą władzą, przynajmniej lokalną, zainteresowanego Kościoła lub wspólnoty niekatolickiej”.

Kanonista ks. Piotr Majer komentując powyższą normę prawną, zaznaczył, że już w Wyjaśnieniu Sekretariatu ds. Promowania Jedności Chrześcijan z 17 października 1973 r. wskazano, że stosowną okazją do wydania przepisów ogólnych przez konferencję biskupów lub poszczególnych biskupów diecezjalnych dla podległych im terytoriów w tej materii mógłby być na przykład zwiększony ruch migracyjny. Jednak w takiej sytuacji nie można z pojedynczych przypadków czynić od razu zasady³⁵². Skoro to wyjaśnienie zostało opublikowane na długo przed obowiązywaniem KPK/1983, to znaczy, że przynajmniej pośrednio punktem odniesienia do stanowiska Sekretariatu był OE 29.

Również *Dyrektorium ekumeniczne* odwołuje się do powyżej przytoczonych zapisów znajdujących się w obydwu kodeksach prawa: „Zgodnie z prawem kanonicznym, te ogólne wskazania powinny być ustalone po konsultacji z kompetentną władzą, przynajmniej lokalną, innego Kościoła lub zainteresowanej Wspólnoty kościelnej. Szafarze katolicy oceniają poszczególne przypadki i będą udzielać danego sakramentu zgodnie z tymi normami tam, gdzie one istnieją. W prze-

³⁵² *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, Ad § 5, s. 529.

ciwnym razie ocenia je zgodnie z normami tegoż Dyrektorium”³⁵³. *Dyrektorium ekumeniczne* nakazuje zatem kierować się najpierw prawem miejscowym, jeżeli takie zostało ustanowione. Dopiero gdy go nie ma, wtedy należy za punkt odniesienia traktować normy tegoż Dyrektorium.

Widać jednak wyraźnie, że powyższe normy prawne odnoszą się już nie tylko do niekatolickich Kościołów wschodnich, ale w ogóle do wszystkich chrześcijan niekatolików. Można zatem na tej podstawie wyciągnąć wniosek, że zarówno OE 29, jak i całe zagadnienie dotyczące *communicatio in sacris* stało się obecnie ogólnochrześcijańską kwestią ekumeniczną, a nie jedynie ograniczoną do relacji Kościoła katolickiego (rozumiany jako Kościół łaciński i katolickie Kościoły wschodnie) – niekatolickie Kościoły wschodnie.

Wydaje się jednak, że najbardziej odważne i radykalne stanowisko w kontekście OE 29 zostało sformułowane w cytowanym już wcześniej dokumencie z Balamand, będącym pokłosiem międzynarodowego dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym: „Biskupi i kapłani zobowiązani są przed Bogiem do respektowania autorytetu udzielonego przez Ducha Świętego biskupom i kapłanom innego Kościoła; dlatego winni unikać mieszania się w życie duchowe wiernych tegoż Kościoła. Kiedy dla ich dobra współdziałanie okazuje się konieczne, wówczas osoby odpowiedzialne powinny porozumieć się między sobą, ustalić dla tej wzajemnej pomocy podstawy wyraźne i wszystkim znane, a następnie działać ze szczerością i otwartością, respektując przy tym dyscyplinę sakramentalną drugiego Kościoła. Z tego względu, żeby uniknąć wszelkiego nieporozumienia i pogłębiać zaufanie między dwoma Kościołami, jest rzeczą konieczną, aby biskupi katoliccy i prawosławni tego samego terytorium konsultowali się przed urzeczywistnieniem przez katolików planów duszpasterskich, wymagających utworzenia

³⁵³ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium...*, [w:] *Ut unum...*, nr 130, s. 75.

nowych struktur w regionach tradycyjnie zależnych od jurysdykcji Kościoła prawosławnego. Jest to konieczne z uwagi na unikanie paralelnych działań duszpasterskich, które szybko narażone byłyby na ryzyko stania się powodem konkurencji lub nawet konfliktu³⁵⁴.

Powyższe stanowisko dialogu bilateralnego zdaje się faworyzować stronę prawosławną, która w odniesieniu do *communicatio in sacris* zajmuje pozycję znacznie bardziej rygorystyczną niż Kościół katolicki³⁵⁵. Ponadto powyższe stwierdzenie staje w obronie terytoriów kanonicznych Kościoła prawosławnego, co przenosi kwestię *communicatio in sacris* do przestrzeni eklezjologicznej i tym samym czyni ją jeszcze bardziej skomplikowaną w relacjach dwustronnych. A przecież hierarchowie prawosławni mogliby w pewnych sytuacjach sięgnąć jednak do ekonomii sakramentalnej (*oikonomia*), o której wyżej wspominaliśmy już przy omawianiu OE 26.

Powyższe dosyć usztywnione stanowisko może niestety dać powody do znacznego ograniczenia lub wręcz zaniechania konsultacji z hierarchami niekatolickimi, a zwłaszcza prawosławnymi. Być może, że z jednej strony przeciwnicy uwzględnienia w OE 29 udziału wschodnich hierarchów niekatolickich będą ubolewać, że jednak dano posłuch Congarowi i Scrimie, i że w ostatecznej wersji tego punktu zdecydowano się na aż tak hojny gest ekumeniczny, który rozzuchwilił wręcz Kościół prawosławny. Z drugiej jednak strony wydaje się, że niekoniecznie inne niekatolickie Kościoły wschodnie będą podzielać tę pretensjonalność wyrażaną w dokumencie z Balamand przez Kościół prawosławny.

³⁵⁴ Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, nr 29 [w:] W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 140. M. Blaza, *Jak wierzyć?*..., s. 437.

³⁵⁵ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 62.

8. ZAKOŃCZENIE (*CONCLUSIO*) (OE 30)

Ostatni punkt tego Dekretu został zredagowany i dołączony do całości tekstu dopiero 15 października 1964 roku, czyli na dzień przed ostatecznym głosowaniem nad całym projektem tego dokumentu. Ten etap miał na celu upewnienie się, czy wszystkie istotne tematy w OE zostały już poruszone, a także dać możliwość zapoznania się z treścią projektu tego dokumentu niektórym episkopatom w Europie³⁵⁶.

Ten ostatni punkt został właściwie dodany „niewiele ze względów estetycznych”³⁵⁷, aby zgrabnie zamknąć ten dekret wyraźnym zakończeniem, konkluzją. Bp Manuel Nin Güell OSB i ks. Stefano Parenti zgodnie jednak podkreślają, że dodany niemal w ostatnim momencie OE 30 posługuje się już wyłącznie pojęciem „Kościołów wschodnich i zachodnich”, a nie terminami „obrzędek” lub „Kościoły partykularne”, które dominowały w pierwszej części tego dokumentu. Wskazuje to zatem na dokonaną w czasie redagowania tekstu istotną metamorfozę³⁵⁸.

Natomiast zdaniem bawarskiego bizantynisty o. Johannes Marii Hoecka OSB już pierwsze zdanie zakończenia brzmi bardzo optymistycznie, żeby nie powiedzieć eufemistycznie: „Święty Sobór odczuwa wielką radość z owocnej i skutecznej współpracy wschodnich i zachodnich Kościołów katolickich” (OE 30)³⁵⁹. Hoeck dodaje, że ton tej wypowiedzi „w świetle historii stosunków Wschód-Zachód nie dla wszystkich będzie przekonujący”³⁶⁰.

³⁵⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 160.

³⁵⁷ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 63.

³⁵⁸ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 842–843. S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 160.

³⁵⁹ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 330. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 63.

³⁶⁰ J.M. Hoeck, *Decree on the Eastern Catholic Church...*, s. 330.

Zgoła odmiennie interpretuje to zdanie ks. Stefano Parenti, po-dzielający optymizm zawarty w jego przesłaniu. Pisze on bowiem, że „zdanie otwierające [OE 30] jest obiektywnym opisem tego, co wydarzyło się podczas soboru: katolickie Kościoły Wschodu i Zachodu spotkały się i naprawdę owocnie współpracowały. Zachód spotkał się ze Wschodem na trzy różne sposoby: poprzez ojców soborowych (6% całkowitej liczby obecnych biskupów), liturgie celebrowane w auli oraz obserwatorów z Kościołów przedefeskich³⁶¹, przedchalcedońskich i prawosławnego bizantyjskiego. Rola odegrana przez niektórych patriarchów i biskupów była decydująca dla nadania kierunków posoborowej eklezjologii i dla niektórych reform w Kościele łacińskim w dziedzinie liturgicznej i dyscyplinarnej”³⁶². Stało się tak pomimo tego, że katolickie Kościoły wschodnie po zawarciu unii z Rzymem uległy silnej latynizacji teologicznej i kulturowej³⁶³.

W kolejnym zdaniu ostatniego punktu pojawia się oświadczenie: „te wszystkie rozporządzenia prawne ustala się odpowiednio do obecnych warunków, dopóki Kościół katolicki i odłączone Kościoły wschodnie nie osiągną pełnej komunii” (OE 30). To prawda, że większość punktów tego dekretu zawiera normy prawne, ale ich istnienie i stosowanie jest ograniczone jedynie do obecnych warunków. Rodzi się więc pytanie: czy dekret o katolickich Kościołach wschodnich daje do zrozumienia, że same te Kościoły mają charakter tymczasowy, tak że przestaną istnieć w momencie, kiedy „z woli Pana, Kościoły Wschodu i Zachodu wejdą w pełną komunię?”³⁶⁴. Zdaniem bpa Manuela Nina Güelli OSB ten dokument nie udziela odpowiedzi na to pytanie, ponieważ w swej treści jest dalekowzroczny i dynamiczny³⁶⁵. Jego pokłosiem z pewnością jest promulgowany w 1990 r. *Kodeks Kanonów*

³⁶¹ Chodzi o Asyryjski Kościół Wschodu, który zerwał jedność z resztą chrześcijańskiego świata, nie przyjmując uchwał Soboru Efeskiego.

³⁶² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 160.

³⁶³ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 160.

³⁶⁴ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 843.

³⁶⁵ M.N. Güell, *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas...*, s. 842–843.

Kościółów Wschodnich, który też nie powinien być traktowany jako ostateczny zbiór norm prawnych dla katolickich Kościołów wschodnich. Patrząc jednak na historię relacji w samym Kościele katolickim między Wschodem a Zachodem, to taka wizja jedności z Kościołami i Wspólnotami kościelnymi niekatolickimi wydaje się zdecydowanie zbyt optymistyczna³⁶⁶.

Stefano Parenti komentując to drugie zdanie OE 30, stwierdza, że nawet gdyby doszło do ponownej komunii między Kościołem katolickim i niekatolickimi Kościołami wschodnimi, to wówczas katolickie Kościoły wschodnie nadal cieszyłyby się specjalnym statusem, a nie podlegałyby jurysdykcji odpowiedniego Kościoła wschodniego, z którego się wywodzą. Poza tym istnieją katolickie Kościoły wschodnie, które nie mają swojego niekatolickiego odpowiednika (Maronicki Kościół Katolicki, Węgierski Kościół Grekokatolicki, Italo-Albański Kościół Katolicki)³⁶⁷, więc w ich wypadku jakkolwiek powrót do Kościoła macierzystego jest niedorzeczny.

Natomiast samą tymczasowość dekretu o katolickich Kościołach wschodnich Parenti rozumie jako rzeczywistość dynamiczną. Prawodawstwo zawarte w tym dekrete winno się rozwijać na rzecz Kościołów wschodnich i sprawy ekumenicznej. Przynagła do tego chociażby obecna sytuacja w Ukrainie dotkniętej wojną i na Bliskim Wschodzie, gdzie wciąż istnieje ryzyko opuszczenia przez wschodnich chrześcijan swoich rodzimych terytoriów. Z kolei struktury katolickich Kościołów wschodnich w diasporze nie zawsze mogą zagwarantować skuteczną i należną opiekę duszpasterską tym, którzy opuścili swoje domostwa. Dzięki temu dynamizmowi, który zawiera w sobie Dekret, przywrócono prawo wyświęcania żonatych mężczyzn na diakonów i prezbiterów poza terytoriami kanonicznymi katolickich Kościołów wschodnich, a w Indiach pozwolono na istnienie kilku paralelnych

³⁶⁶ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 160–161.

³⁶⁷ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 161.

struktur Kościołów *sui iuris* na tym samym terytorium, co słusznie należy uznać za znaczny postęp³⁶⁸.

W drugim akapicie OE 30 ojcowie soborowi kierują gorącą prośbą do wszystkich chrześcijan, zarówno wschodnich, jak i zachodnich, „aby zanosili gorliwe i wytrwałe, a nawet codzienne modlitwy ku Bogu, by z pomocą Najświętszej Bogurodzicy (*Sanctissima Deipara*) wszyscy stanowili jedno (J 17, 21)”. W tej zachęcie do modlitwy o jedność chrześcijan posłużono się wschodnim tytułem „Bogurodzicy” (*Deipara*), odpowiadający greckiemu słowu *Θεοτόκος*, a jednocześnie odwołano się do Modlitwy Arcykapłańskiej Jezusa w Ogrójcu o jedność uczniów. To nadaje temu dekretowi znaczenie i wymiar ekumeniczny. Do słów Jezusa, w których prosi swojego Ojca o jedność Kościoła, odwołuje się także dwukrotnie Dekret o ekumenizmie: w UR 2³⁶⁹ i UR 8³⁷⁰.

W kolejnym zdaniu autorzy dekretu zalecają, aby wszyscy chrześcijanie prosili, „aby Duch Święty tchnął pełnię umocnienia i pocieszenia w tak wielu chrześcijan każdego Kościoła, którzy cierpiąc udręki, odważnie wyznają imię Chrystusa” (OE 30). W tekście łacińskim Duch Święty został nazwany Parakletem (*Spiritus Sancti Paracliti*), co również należałoby odczytać jako ukłon w kierunku teologii Kościołów wschodnich. Przykładowo jedna z najważniejszych modlitw Kościoła bizantyjskiego odmawiana na początku niemal każdej czynności liturgicznej, skierowana do Ducha Świętego, rozpoczyna się od słów „Królu niebieski, Paraklecie, Duchu Prawdy (*Βασιλεῦ Οὐράνιε,*

³⁶⁸ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 161.

³⁶⁹ UR 2: „[Syn Boży] zanim złożył samego siebie na ołtarzu krzyża jako niepokalaną ofiarę, modlił się do Ojca, za wierzących, mówiąc: «Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś» (J 17, 21), a w Kościele swoim ustanowił cudowny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła”.

³⁷⁰ UR 8: „Katolicy bowiem mają zwyczaj często zbierać się na tę modlitwę o jedność Kościoła, z którą sam Zbawiciel w przeddzień śmierci gorąco zwrócił się do Ojca: «Aby wszyscy stanowili jedno» (J 17, 21)”.

Παράκλητε, τὸ Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας)³⁷¹. Samo słowo „Paraklet” w kontekście zdania, w którym jest mowa o chrześcijanach doświadczonych cierpieniem i udrękami, ma jednak dla nich ważne przesłanie. Słowo „Paraklet” (gr. *Παράκλητος*) oznacza dosłownie Tego, „który jest wzywany przy czymś» *ad-vocatus* (J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7). «Paraklet» tłumaczy się zazwyczaj jako «Pocieszyciel»; Jezus jest pierwszym Pocieszycielem [por. 1 J 2, 1]. Sam Pan nazywa Ducha Świętego «Duchem Prawdy» (J 16, 13)” (KKK 692).

Zdanie to w dyskretny sposób przypomina o prześladowanych katolikach wschodnich w zachodniej Ukrainie, wchodzącej wtedy w skład ZSRR, a także innych republikach Związku Radzieckiego, do których zostali deportowani ukraińscy grekokatolicy, oraz o grekokatolikach w Rumunii, w Czechosłowacji i w Polsce. W żadnym dokumencie Soboru Watykańskiego II nie potępiono wprost reżimu komunistycznego. Zdaniem Parentiego taki stanowczy, negatywny stosunek do komunizmu wyartykułowany przez ojców soborowych jeszcze bardziej pogorszyłby „sytuację prześladowanych chrześcijan za żelazną kurtyną”³⁷². Kwestia moralnej powinności osądzenia komunizmu przez sobór pozostaje wciąż dyskusyjna. Natomiast z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że w reakcji na potępienie komunizmu przez Sobór Watykański II niekatolicycy obserwatorzy zza żelaznej kurtyny opuściliby obrady. Nie wiadomo też, jakie przykre konsekwencje spotkałyby w takiej sytuacji katolickich hierarchów z krajów bloku komunistycznego po powrocie do swoich krajów.

Ostatnie zdanie zamykające cały dokument jest nieznaczną parafrazą słów z Listu do Rzymian: „Wszyscy bądźmy sobie nawzajem życzliwi w braterskiej miłości, wyprzedzając jedni drugich w okazy-

³⁷¹ *Liturgikon bizantyński. Liturgia św. Jana Chryzostoma*, J. Czerski (red. i tłum.), Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 2002, s. 6–7.

³⁷² S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 162.

waniu czci” (OE 30)³⁷³. Słowa te zdają się odnosić do pierwszego zdania tego punktu, gdzie Sobór wyraża wielką radość z owocnej współpracy między wschodnimi i zachodnimi Kościołami katolickimi. Jest to jednocześnie dyskretne zaproszenie do zaniechania wszelkich form konkurencji na rzecz przełamywania barier i wzajemnego docenienia wartości każdej tradycji³⁷⁴.

³⁷³ Por. Rz 12, 10: „W miłości braterskiej nawzajem bądźcie sobie życzliwi. W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie”.

³⁷⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 162.

ROZDZIAŁ V

RECEPCJA I PERSPEKTYWY

Przestawiciele katolickich Kościołów wschodnich w ramach przygotowań i samych obrad Soboru Watykańskiego II nie ustawali w niepokojeniu Rzymu, przypominając nie tylko o swoim istnieniu, ale także godności, która im przysługuje. Ponadto nakłaniali oni Stolicę Apostolską do podjęcia nierozwiązanych problemów w stosunku do niekatolickich Kościołów wschodnich. W ten sposób katolicy wschodni w dużej mierze przygotowali Zachód do otwarcia się na chrześcijański Wschód. To oni rozpoczęli na Soborze Watykańskim II dialog z Rzymem, do którego wschodni niekatolicy nie byli jeszcze gotowi. Za tę postawę podziękował patriarsze melchickiemu Maximosowi IV Saighowi sam patriarcha Konstantynopola Atenagoras I (1948–1972) w krótkich i znamiennych słowach: „Wy reprezentujecie nas wszystkich. Dziękuję (*Vous nous représentez tous. Merci*)”¹.

Okazało się zatem, że w szerokim sensie katolickie Kościoły wschodnie zaczęły spełniać ekumeniczną rolę w czasach, kiedy jeszcze nie było mowy o żadnym dialogu międzywyznaniowym. Natomiast na soborze katolicy wschodni, chociaż stanowili mniejszość, to potrafili stać się w znacznej mierze „równoważącą siłą” w stosunku do Kościo-

¹ Cyt. za: Y. Congar, *Préfète* [w:] *Les Eglises orientales catholiques. Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, N. Edelby, I. Dick (komentarz), Cerf, Paris 1970, s. 30.

ła łacińskiego. Byli bardzo zdeterminowani, aby pokazać zachodnim chrześcijanom, że potrafią nawiązać z nimi dialog teologiczny jak równy z równym (por. UR 9). W ten sposób chcieli pokazać, że taki dialog na równej stopie jest możliwy między Wschodem i Zachodem².

Dlatego też w rozdziale wieńczącym refleksję nad dekretem o katolickich Kościołach wschodnich najpierw konieczne należy ukazać wartość, jaką zawierają wschodnie tradycje chrześcijaństwa, z których nie tylko może, ale wręcz powinien czerpać i inspirować się chrześcijański Zachód. W drugiej części rozdziału zostaną przedstawione wyzwania i nowe perspektywy w kontekście współczesnej wizji Kościoła, dla której podwaliny położyło nauczanie Soboru Watykańskiego II.

1. WARTOŚĆ TRADYCJI WSCHODNICH DLA CHRZEŚCJAŃSTWA ZACHODNIEGO

Soborowy dekret o katolickich Kościołach wschodnich i jego późniejsza recepcja nie tylko reguluje zasady, na jakich w ramach chrześcijaństwa istnieją wspólnoty wiernych żyjące różnymi tradycjami, ale prowokuje pytanie o to, czego Kościół na Zachodzie może się nauczyć w spotkaniu z chrześcijanami, którzy w nieco inny sposób przeżywają i wyrażają swą wiarę w ramach jednego Kościoła powszechnego. W sposób syntetyczny podjął ten temat Jan Paweł II w promulgowanym w 1995 roku Liście apostolskim *Orientale Lumen* (dalej: OL)³. Dokument ten został wydany z okazji setnej rocznicy innego tekstu papieskiego, listu apostolskiego Leona XIII *Orientalium dignitas*. Choć tekst Jana Pawła II odnosi się do szeroko rozumianej tradycji wschodniej i częściej nawiązuje do *Unitatis redintegratio* niż do *Orientalium Ecclesiarum*, dobrze wpisuje się w interesujący nas

² W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 130.

³ Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html (dostęp: 20.03.2025).

temat, więc jego wątki będą stanowiły zręby naszej refleksji. Dobrym punktem wyjścia dla niej mogą być słowa zaczerpnięte z soborowego dekretu o ekumenizmie: „na Wschodzie i na Zachodzie w badaniach nad prawdą objawioną zastosowano różne metody i środki w celu poznania i wyznawania prawd Bożych. Nic więc dziwnego, że niektóre aspekty objawionej tajemnicy bywają czasami stosowniej ujmowane i jaśniej przedstawiane u jednych niż u drugich, tak że trzeba stwierdzić, iż owe odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajemnie uzupełniają, niż przeciwstawiają” (UR 17).

Po pierwsze, dużym walorem tradycji wschodniej jest jej zdolność do inkulturacji (OL 5). Patrząc genetycznie, rozwój Kościołów wschodnich następował w silnej symbiozie z elementami kultury greckiej, syryjskiej, koptyjskiej, ormiańskiej czy słowiańskiej. Dzięki tej otwartości chrześcijaństwo zyskało szansę na zaistnienie i rozkwit w różnych kręgach cywilizacyjnych, nie wymuszając na nowych wyznawcach porzucenia własnego języka i tradycji lokalnych. Modelowym przykładem takiego podejścia była misja Cyryla (†869) i Metodego (†885). W poświęconej im encyklice *Slavorum apostoli* Jan Paweł II napisał: „Obok wielkiego poszanowania dla osób i bezinteresownej troski o ich prawdziwe dobro, obaj święci Bracia posiadali odpowiedni zasób energii, rozwagi, gorliwości i miłości, konieczny do niesienia przyszłym wierzącym światła, do ukazywania im dobra i jednoczesnego udzielania pomocy w jego osiągnięciu. W tym celu pragnęli upodobnić się pod każdym względem do tych, którym nieśli Ewangelię; należeć do nich i dzielić we wszystkim ich los”⁴. To ostatnie zdanie wskazuje nie tylko na świadome podejście wspomnianych ewangelizatorów, ale także na przekonanie, że Ewangelia przekracza kultury i ma moc oddziaływania wewnątrz i za pomocą różnych kul-

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum apostoli” w tysiącsetną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*, nr 9, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_02061985_slavorum-apostoli.html (dostęp: 21.03.2025).

tur. W praktyce takie podejście Cyryla i Metodego sprawiło, że zdecydowali się na wyrażanie wiary w języku staro-cerkiewnosłowiańskim. Podobnie w tradycji syryjskiej pierwsi ewangelizatorzy posługiwali się nie hellenistycznymi, a semickimi kluczami hermeneutycznymi. Wydaje się, że najwięcej świadectw dotyczących inkulturacji znajdujemy w szeroko pojmowanym obszarze liturgicznym. W liturgii bizantyjskiej odkrywamy słowiańską i grecką linię melodyjną, ikonografię i architekturę⁵. Liturgia syryjska zaadoptowała wiele elementów aramejskich, pielęgnując dziedzictwo Bliskiego Wschodu⁶. W obrządku koptyjskim dostrzegamy muzyczne i artystyczne wątki staroegipskie⁷. Zawarty w *Orientalis Lumen* komentarz do tego zagadnienia wskazuje, że przez szacunek dla kultur lokalnych chrześcijanie je rozwijali, a wyrażając w nich wiarę, sprawiali, że objawienie stawało się zrozumiałe dla odbiorców należących do różnych kręgów cywilizacyjnych (OL 7). Na marginesie tej refleksji możemy założyć, że między innymi dzięki tym procesom inkulturacji i związanej z nimi różnorodności obrządków i form łatwiej znaleźć kryterium rozróżniające Tradycję Apostolską i tradycje kościelne, kiedy spoglądamy w kierunku Kościołów wschodnich. Jeśli bowiem porównamy różne Kościoły wschodnie, uniwersalny pierwiastek, który z taką Tradycją możemy utożsamiać, możemy odnaleźć o wiele prościej. W wypracowanych na Zachodzie kryteriach rozwoju doktryny John Henry Newman (1801–1890) umieścił zdolność asymilacji, miał bowiem świadomość, że chrześcijaństwo wzrasta „dzięki pobieraniu do własnej substancji materiału z zewnątrz” i że „doktryny i poglądy, które odnoszą się do człowieka, nie są umieszczone w próżni, lecz w zaludnionym świecie i torują

⁵ Więcej na ten temat między innymi w: C. Cavarnos, *Orthodox Iconography*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont (MA) 1977.

⁶ Więcej na ten temat w: B. Varghese, *The Early History of the Syriac Liturgy: Growth, Adaptation and Inculturation*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2021.

⁷ Więcej na ten temat w: E. Newlandsmith, *The Ancient Music of the Coptic Church. A lecture delivered at the University of Oxford on May 21, 1931*, <https://www.coptic.org/music/oxford.htm> (dostęp: 20.03.2025).

sobie drogę przenikaniem, rozwijają się przez wchłanianie”⁸. W praktyce jednak przez wiele wieków w Kościele rzymskokatolickim przypadki inkulturacji stanowiły raczej wyjątki niż normę w powszechnie zlatynizowanej formie wyznawania wiary.

Po drugie, Wschód bardzo mocno eksponuje wizję chrześcijanina, „którego celem jest uczestnictwo w naturze Bożej poprzez komunię z tajemnicą Trójcy Przenajświętszej” (OL 6). Wątek ten zajmuje główne miejsce w treści modlitw liturgicznych⁹, ale także w ikonografii¹⁰, z prawdopodobnie najbardziej znanym przykładem, czyli ikoną Trójcy przedstawioną przez Andrieja Rublowa (†1430)¹¹. Jak podkreślił Robert Taft SJ, trynitarna struktura przenika także wschodnią Liturgię Godzin¹². Analizując formy modlitewne w Kościołach wschodnich, dostrzegamy, że zarówno oprawa muzyczna, zapach kadzidła, jak i przedłużona celebrowanie nabożeństwa prowadzi do „stopniowego utożsamiania się całej osoby ze sprawowanym misterium”, a „modlitwa Kościoła staje się (...) uczestnictwem w liturgii niebiańskiej, zadatkiem ostatecznego stanu szczęśliwości”. Można powiedzieć, że stanowi ona doświadczenie integralne, angażujące nie tylko duchowość, ale także cielesność człowieka, a nawet rzeczywistość kosmosu (OL 11). Pierwsze świadectwa takiego przekonania odnajdujemy między innymi w *Katechezach przedchrzcielnych i mistagogicznych* przypisywanych Cyrylowi Jerozolimskiemu¹³. Modlitewna kontemplacja rodzi w ser-

⁸ Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, J.W. Zielińska (tłum.), Fronda, Warszawa 1999, s. 181–184.

⁹ Zob. A. Schmemmann, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, P. Kachur (tłum.), St Vladimirs Seminary Press, Crestwood (NY) 2000.

¹⁰ Zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Z. Szanter, M. Smoliński, H. Paprocki (tłum.), Arkady, Warszawa 2002.

¹¹ Zob. G. Bunge, *The Rublev Trinity. The Icon of the Trinity by the Monk-painter Andrei Rublev*, A. Louth (tłum.), St Vladimir's Seminary Press, New York 2007.

¹² Zob. R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1986.

¹³ Zob. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, W. Kania (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2000. Te katechezy zostały prawdopodobnie

cu miłość, która pozwala widzieć świat jako „już przemieniony przebóstwianym działaniem Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał”. Ta miłość traktowana jest jako wartość przewyższająca wszelkie prawo (OL 14). Taki sposób myślenia i doświadczenia religijnego łączy się z ważną dla teologii wschodniej ideą przebóstwienia człowieka, której wyrazem są słowa Ireneusza z Lyonu (†202) o obietnicy zapowiadającej, że Bóg „stanie się Synem Człowieczym po to, aby człowiek stać mógł się synem Bożym”¹⁴. Włodzimierz Łoski (1903–1958) uważał tę myśl za centralną dla całej doktryny i duchowości wschodniej¹⁵. Naturalną konsekwencją tak przeżywanego religijności jest jedność między duchowością i teologią. Ta druga nie polega bowiem na poszukiwaniu prawd abstrakcyjnych, ale wprowadzeniu w doświadczenie duchowe. „Poznanie i uczestnictwo są (...) jedyną rzeczywistością: od osoby do Boga w Trzech Osobach poprzez Wcielenie Słowa Bożego” (OL 15). Modelowym przykładem jedności wiedzy teologicznej i zaangażowania modlitewnego jest ruch hezychastów. Choć łączyć go należy nie tyle z katolickimi Kościołami wschodnimi, ile z Kościołami ortodoksyjnymi, a szczególnie z postacią Grzegorza Palamasa (†1359), dobrze oddaje on wschodnie podejście do teologii. Zdaniem przedstawicieli tego nurtu wiedzę o Bogu zyskuje się głównie poprzez osobistą relację z Nim, a w procesie tym intelektualne spekulacje pełnią drugorzędną

spisane metodą stenograficzną przez jednego ze słuchaczy około 350 r. Co do ich autorstwa, jest raczej pewne, że *Katechezy przedchrzcielne* wygłosił sam Cyryl. Są jednak wątpliwości co do autorstwa katechez mistagogicznych. Niektórzy uważają bowiem, że ich autorem jest Jan II Jerozolimski (†417), następca Cyryla. Według innych badaczy katechez mistagogiczne zostały opublikowane w jeszcze późniejszym czasie niż przedchrzcielne. Jednak co do treści i formy zarówno katechez przedchrzcielne, jak i mistagogiczne nie różnią się między sobą. Stąd wniosek, że następca Cyryla starał się kroczyć śladami swego poprzednika. Zob. Cyryl Jerozolimski, *Katechez przedchrzcielne i mistagogiczne*, s. 8. Por. M. Błaza, *Kościół w stanie epiklezy...*, s. 151.

¹⁴ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III,10,2, J. Brylowski (tłum.), Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2018, s. 224.

¹⁵ Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, I. Brzeska (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

rolę¹⁶. Można zaryzykować stwierdzenie, że takie ujęcie stanowi przypomnienie o właściwym celu uprawiania teologii, ważne szczególnie w wielu zachodnich kontekstach, w których nastąpiła jej redukcja jedynie do dyscypliny akademickiej.

Po trzecie, w tradycji wschodniej mocno akcentuje się potrzebę apofatyizmu. Szacunek dla tajemnicy Boga związany jest z akceptacją faktu, że pozostaje On wciąż zakryty i przesłonięty milczeniem oraz „absolutnie transcendentny”. Odrzucenie tego przekonania łączyłoby się z tworzeniem bożka w miejsce Boga. Autentyczne poznanie wiąże się więc nie tyle z „systematyczną medytacją”, ile z „oczyszczaniem świadomości komunii” i dążeniem do „wieczystego zjednoczenia” na drodze „modlitewnego przyswajania sobie Pisma i liturgii”. Jan Paweł II podsumował to zagadnienie słowami: „W tej pokornej akceptacji ograniczoności stworzenia w obliczu nieskończonej transcendencji Boga, który nie przestaje objawiać się jako Bóg-Miłość, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, w radości Ducha Świętego, dostrzegam postawę modlitwy oraz metodę teologiczną, którą Wschód przedkłada nad inne i nadal proponuje wszystkim wierzącym w Chrystusa” (OL 16). Genezy tego nurtu w chrześcijaństwie wschodnim trzeba szukać już w epoce patrystycznej, szczególnie u Pseudo-Dionizego Aeropagity (V/VI w.) w *Teologii mistycznej*¹⁷. Później ten sposób myślenia o Bogu rozwinął wspomniany już Grzegorz Palamas, który w *Triadzie trzeciej* w imieniu mnichów z góry Atos bronił teologii apofatycznej przed zarzutami Barlaama z Kalabrii (†1348)¹⁸. Wśród współczesnych myślicieli z omawianej tu tradycji m.in. Łoski pod-

¹⁶ Zob. D. Chițoiu, *Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 2017, t. 73, nr 2, s. 805–816.

¹⁷ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, M. Dzielska (tłum.), Znak, Kraków 2005.

¹⁸ Zob. Grzegorz Palamas, *Triada trzecia. W obronie świętych hezychastów*, A. Palusińska, M. Siwicka (tłum.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2022.

kreślał, że cała teologia wschodniego chrześcijaństwa ma apofatyczny, mistyczny charakter¹⁹.

Po czwarte, bogactwem Wschodu jest docenianie tradycji monastycznych. Wschód zachował jedność życia mniszego i nawet wtedy, gdy wyraża się ono w nieco różniących się formach, odwołuje się do jednego fundamentu. Ponadto, w tej tradycji nie traktuje się monastycyzmu jedynie jako odrębnego stanu życia religijnego chrześcijan, ale jako „punkt odniesienia dla wszystkich” lub jako „emblematyczną syntezę chrześcijaństwa” (OL 9). W tym duchu należy czytać słowa Jana Pawła II, wskazujące, że wschodni monastycyzm w sposób szczególny objawia dwa bieguny, między którymi osadzone jest życie: Słowo Boże i eucharystię (OL 10). Cennym wymiarem wschodniego życia mniszego jest akcentowanie kierownictwa duchowego, zwanego ojcostwem duchowym. W znacznie większym niż na Zachodzie stopniu podkreśla się, że „istnieją bracia i siostry, którym Duch Święty udzielił daru kierownictwa duchowego: są oni cennymi punktami odniesienia, ponieważ patrzą okiem miłości, jakim stale spogląda na nas Bóg” (OL 13). Trzeba jednak dodać, że opisywany tu typ monastycyzmu obecny jest mocno w niekatolickich Kościołach wschodnich ortodoksyjnych, a w wielu katolickich Kościołach wschodnich przeżywa kryzys i wymaga odrodzenia (OL 27).

Wielość form wyrażania wiary i interpretacji doktryny, z którą mamy do czynienia w różnych tradycjach w ramach jednego Kościoła katolickiego, stanowi bez wątpienia jego bogactwo. Analiza odmiennych podejść jest jednocześnie szansą, by wzbogacić własną tradycję i odkryć na nowo elementy duchowości i teologii, które zostały zagubione na przestrzeni wieków, a wciąż mogą rodzić dobre owoce.

¹⁹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*; M. Płociennik, *Teopoeityczno-apofatyczny charakter teologii w ujęciu Włodzimierza N. Łoskiego*, „Collectanea Theologica” 2023, t. 93, nr 1, s. 115–161.

2. WYZWANIA I NOWE PERSPEKTYWY W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ WIZJI KOŚCIOŁA

Analiza treści Dekretu oraz jego recepcji pokazała, że realizacja przesłania tego dokumentu dokonała się zasadniczo w wymiarze kanoniczno-dyscyplinarnym, a konkretne wcielenie jego postanowień dokonało się w KKKW promulgowanym w 1990 r. W ten sposób po raz pierwszy powstał całościowy zbiór norm prawnych dla katolickich Kościołów wschodnich. Dotychczas bowiem jedyna taka próba nie powiodła się właśnie z powodu zwołania Soboru Watykańskiego II. Dekret o katolickich Kościołach wschodnich, a za nim KKKW przyczyniły się do tego, że Kościół katolicki jako całość zaczął już poważniej traktować eklezjologię, dyscyplinę sakramentalną, prawodawstwo i duchowość chrześcijańskiego Wschodu.

Dokument ten winien raczej stanowić punkt wyjścia dla posoborowej eklezjologii, uwzględniającej w sposób szczególny rolę i znaczenie katolickich Kościołów wschodnich. Dlatego w ramach podsumowania zostaną przedstawione niektóre perspektywy mogące stanowić kontynuację OE, ale jednocześnie wykraczające poza treść tego dokumentu²⁰.

Przed wszystkim wydaje się, że w kontekście nakazu zachowania przynależności do swojego Kościoła *sui iuris*, które ma swoje źródło w OE 4, należałoby w sposób jednoznaczny uprościć przechodzenie chrześcijanina wschodniego do Kościoła łacińskiego w ramach normy zapisanej w KKKW w kan. 32 § 2. Owszem, 26 listopada 1992 r. Sekretariat Stanu w Reskrypcie *ex audientia Sanctissimi*, komentując kan. 112 § 1 KPK/1983, wyraźnie potwierdził, że jeśli na danym terytorium znajduje się eparchia danego Kościoła *sui iuris*, to wierny Kościoła łacińskiego może przejść do Kościoła wschodniego *sui iuris* za zgodą obydwu biskupów (łacińskiego i wschodniego). Jednak reskrypt milczy na temat możliwości przejścia wiernego Kościoła wschodniego

²⁰ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 333.

sui iuris do Kościoła łacińskiego²¹. Z kolei kanonista ks. Piotr Majer komentując ten reskrypt pisze, że nie ma on „zastosowania, gdy chodzi o przejście do Kościoła łacińskiego. Mimo to Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich, opierając się na zasadzie równości Kościołów Wschodu i Zachodu wyrażonej w Dekrecie Soboru Watykańskiego II *Orientalium Ecclesiarum*, nr 3, aktualnie dopuszcza stosowanie zasad wyrażonych w reskrypcie także do wiernych Kościołów wschodnich przechodzących do Kościoła łacińskiego”²². Warto by było jednak nie tylko dopuścić taką możliwość, ale dać na nią wyraźne pozwolenie.

Dzięki temu interpretacja kan. 32 § 2 KKKW nie implikowała by, że Kościoły wschodnie mają bardziej uprzywilejowaną pozycję niż Kościół łaciński. Ponadto niemało chrześcijan wschodnich, przyjmujących wiarę katolicką dzięki uczestnictwu w życiu liturgicznym Kościoła łacińskiego, nie ma zamiaru pozostawać przy swojej rodzimej tradycji wschodniej, ponieważ w ogóle się z nią nie identyfikuje. Co więcej, ta tradycja jest dla tych chrześcijan wręcz obca, ponieważ nigdy się z nią nie zapoznali i nie zostali w niej zakorzenieni²³.

Natomiast również w kontekście postanowień zawartych w OE 4 wydaje się, że każdy Kościół patriarchalny i arcybiskupi większy przynajmniej na swoim terytorium kanonicznym powinien mieć prawo przyjmowania wiernych z innych Kościołów *sui iuris*, nie wyłączając Kościoła łacińskiego, na podobnych zasadach, jak to może robić Stolica Apostolska na całym świecie. Nie należy się obawiać, że w związku z tym pojawi się nagle wielu mężczyzn świeckich należących do Kościoła łacińskiego, którzy zapragną przejść do jakiegoś wschodniego Kościoła *sui iuris*, aby w nim, po zawartym sakramencie małżeństwa, móc przyjąć święcenia diakonatu i prezbiteratu. Nie wydaje się, że to rozszerzenie prawa zmiany przynależności do Kościoła *sui iuris* na

²¹ Secretaria Status, *Fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda*, AAS 85 (1993), s. 81.

²² *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, s. 111.

²³ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 333–334.

Kościoły patriarchalne i arcybiskupie większe miałyby poskutkować masowym obejściem nakazu celibatu, który obowiązuje w Kościele łacińskim i w niektórych katolickich Kościołach wschodnich²⁴.

W odniesieniu do OE 8 należy podkreślić, że współczesne prawodawstwo Kościoła katolickiego, w tym również katolickich Kościołów wschodnich, pod pojęciem najwyższej władzy Kościoła (*suprema auctoritas Ecclesiae*) rozumie biskupa Rzymu wraz z kolegium biskupów (por. KKKW kan. 42; KPK/1983 kan. 330). W tym miejscu nic nie jest powiedziane o tym, czy patriarchowie wyprzedzają w precedencji kardynałów, co zresztą postulował melchicki patriarcha Antiochii Maximos IV Saigh²⁵. W ten sposób kan. 42–54 KKKW traktujące o najwyższej władzy Kościoła stanowią w znacznej mierze kalkę kan. 330–341 KPK/1983. W tej części KKKW tylko jeden raz wspomniano o patriarchach wschodnich (KKKW kan. 46 § 2), jednak dopiero po kardynałach (KKKW kan. 46 § 1), podczas gdy o Kurii Rzymskiej wspomina się tam dwukrotnie (KKKW kan. 46 § 1; kan. 48). Natomiast Kościołom patriarchalnym poświęcono zaś dopiero kolejną, obszerną część KKKW (kan. 55–150).

Wydaje się jednak, że patriarchowie, a być może także arcybiskupi więksi, powinni zostać w sposób szczególny uwzględnieni i wyróżnieni w normach prawnych opisujących najwyższą władzę Kościoła katolickiego. Przecież ich władza ma zasięg ponadmetropolitalny, a jej korzenie mają początki w Kościele starożytnym. A zatem, chyba już najwyższy czas na to, aby w Kościele katolickim zapanowała świadomość trójstopniowej struktury hierarchicznej w zarządzaniu Kościołem katolickim: papież-patriarcha-biskup, a nie jedynie papież-biskup²⁶, gdzie pod pojęciem „papież” kryje się jeszcze Kuria Rzymska, a na dalszym planie kardynałowie. Widać zatem, że „zachodnie płuco”

²⁴ S. Parenti, *Orientalium Ecclesiarum...*, s. 92–93.

²⁵ E. Farrugia, *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»...*, s. 359.

²⁶ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 334.

Kościoła katolickiego nadal nie rozumie ani nie docenia roli i znaczenia patriarchów wschodnich²⁷.

Trójstopniowa struktura Kościoła (papież-patriarcha-biskup) mogłaby zapoczątkować wyraźne rozróżnianie w posłudze biskupa Rzymu tego, co odnosi się wyłącznie do jego jurysdykcji dotyczącej Kościoła łacińskiego od tego, co wynika z posługi biskupa Rzymu jako Zastępcy Jezusa Chrystusa i Najwyższego Kapłana Kościoła Powszechnego. W tym kontekście byłoby wysoce pożądanym, aby w duchu eklezjologii Soboru Watykańskiego II Stolica Apostolska przy okazji oficjalnego ogłaszania danego dokumentu w imieniu papieża zaznaczała wyraźnie w każdym z nich, czy jego adresatem jest jedynie Kościół łaciński, czy też cały Kościół katolicki²⁸. Za przykład może posłużyć konstytucja o liturgii *Vaticanum II*, w której wyraźnie zaznaczono, że z zasady jej adresatem jest Kościół łaciński²⁹.

Ponadto wydaje się, że patriarchowie wschodni nie powinni być jednocześnie kardynałami Kościoła rzymskiego, ponieważ urząd kardynała jest typowy dla Kościoła łacińskiego³⁰. Zarazem należałoby dopuścić patriarchów wschodnich, a także arcybiskupów większych do grona elektorów wybierających biskupa Rzymu. Ci hierarchowie wschodni nie należeliby zatem do kolegium kardynalskiego, ale mieliby prawo wzięcia czynnego udziału w konklawe na mocy urzędu, który piastują. Natomiast prawa i obowiązki patriarchów i arcybiskupów większych wybierających papieża należałoby określić na podobieństwo tych, które odnoszą się do kardynałów (np. górna granica wieku uprawniającego do oddawania głosu).

²⁷ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 324.

²⁸ M. Błaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 63.

²⁹ Zob. SC 3: „Niektóre spośród tych zasad i norm można i trzeba odnieść zarówno do obrządku rzymskiego, jak i do wszystkich innych obrządków. Natomiast niżej podane normy praktyczne należy uważać za obowiązujące tylko dla obrządku rzymskiego, chyba że chodzi o takie sprawy, które z natury rzeczy odnoszą się także do innych obrządków”.

³⁰ B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar...*, s. 44.

Kiedy papież Benedykt XVI zrezygnował z używania tytułu „patriarcha Zachodu”, niektórzy teologowie i kanoniści odczytali tę zmianę jako możliwość utworzenia patriarchatów zachodnich w Kościele łacińskim, np. na poszczególnych kontynentach³¹. I nie chodzi tu o patriarchaty tytularne³², które już istnieją, ale o instytucje wzorowane na patriarchatach wschodnich. Tak pisał o tym o. Wacław Hryniewicz OMI: „Być może w przyszłości Kościół rzymski będzie miał odwagę podjąć tego rodzaju reformę, która wymaga innej logiki myślenia. Oznacza to konkretnie, iż trzeba by udzielić autonomii Kościołom lokalnym i regionalnym, zrezygnować z dotychczasowej, bezpośredniej jurysdykcji nad tymi Kościołami, a wejść na drogę rozumienia prymatu jako służby na rzecz jedności. Na razie jest to chyba jednak wybiegające w przyszłość marzenie...”³³.

Obecnie podobny pogląd głoszą Damian Wąsek i Marek Gilski: „Skoro papież Franciszek postulował konieczność «zbawiennej decentralizacji» w strukturach kościelnych³⁴, utworzenie patriarchatów mogłoby być wyraźnym krokiem na drodze realizacji tego postulatu. Prawdopodobnie to jeden z powodów, dla których papież w 2024 roku przywrócił w *Annuario Pontificio* ten tytuł, choć jako historycz-

³¹ Taką optymistyczną wizję kreśli np. kanonista, ks. Mychajło Dymyd z Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Por. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 55–62.

³² Chodzi tutaj o patriarchat Wenecji, Lizbony, Indii Wschodnich, Indii Zachodnich i łaciński patriarchat Jerozolimy. Zob. M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 15–17.

³³ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 190; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu...*, s. 61; M. Blaza, *Obietnica prymatu Piotra i jej konsekwencje w odniesieniu do katolickich Kościołów wschodnich*, „Przegląd Religioznawczy” 2009, nr 232, z. 2, s. 37.

³⁴ Papież Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, nr 16, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Propozycja_i_ramy_tej_adhortacji (dostęp: 31.03.2025).

ny”³⁵. Jednak w rzeczywistości tytuł „Patriarcha Zachodu” pojawia się także w *Annuario Pontificio 2024* wśród aktualnie używanych tytułów³⁶. Ten fakt w żadnym razie nie przekreśla możliwości utworzenia innych patriarchatów w Kościele łacińskim. Pewnym zwiastunem i nadzieją na utworzenie w przyszłości trójstopniowej struktury hierarchicznej w Kościele łacińskim na wzór Kościołów wschodnich może stanowić powołanie przez papieża Franciszka Rady Kardynałów, spośród których każdy reprezentuje inny kontynent³⁷. Rada ta została powołana już na początku tego pontyfikatu, 28 września 2013 roku. Papież zaznaczył, że Rada Kardynałów „będzie kolejnym wyrazem komunii biskupiej i wsparcia dla posługi Piotrowej (*munus petrinum*), którą Episkopat na całym świecie jest w stanie zaoferować”³⁸.

W nawiązaniu do OE 9, w którym jest mowa o mianowaniu biskupów przez patriarchów na swoim terytorium, wydaje się, że kolejnym ważnym krokiem powinna być rezygnacja z przedstawiania do akceptacji Stolicy Apostolskiej listy kandydatów na biskupów³⁹. W takiej sytuacji patriarcha lub arcybiskup większy wraz z synodem biskupów swojego Kościoła *sui iuris* w sposób rzeczywście nieskrępowany mógł-

³⁵ D. Wąsek, M. Gilski, *Patriarchalna struktura Kościoła przyszłości. Ratzinger na propozycja decentralizacji struktur eklezjalnych w kontekście soborowych debat nad „Lumen gentium”* [w:] *Wokół pytań o model władzy w Kościele*, D. Wąsek, P. Artemiuk (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 112; A. Gagliarducci, *Annuario Pontificio 2024, Papa Francesco torna ad essere il Patriarca di Occidente*, <https://www.acistampa.com/story/24814/annuario-pontificio-2024-papa-francesco-torna-ad-essere-il-patriarca-di-occidente> (dostęp: 31.03.2025).

³⁶ *Annuario Pontificio per l'anno 2024*..., s. 24 i 127.

³⁷ Franciszek, *Chirograph by Which a Council of Cardinals is Established to Assist the Holy Father in the Governance of the Universal Church and to Study Possible Revisions of the Apostolic Constitution “Pastor Bonus” on the Roman Curia*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/letters/2013/documents/papa-francesco_20130928_chirografo-consiglio-cardinali.html (dostęp: 31.03.2025).

³⁸ Franciszek, *Chirograph by Which a Council of Cardinals is Established to Assist...*

³⁹ Por. KKKW kan. 182 § 3; kan. 184 § 1; kan. 185.

by mianować biskupów bez jakiegokolwiek uprzedniego zatwierdzenia tych nominacji przez Stolicę Apostolską. Również w odniesieniu do mianowania biskupów poza terytorium patriarchatu lub arcybiskupstwa większego można by zrezygnować z zatwierdzenia kandydatury przez Stolicę Apostolską na rzecz konsultacji danej kandydatury z Rzymem⁴⁰. Te zmiany z pewnością sprzyjałyby tworzeniu klimatu wzajemnego zaufania i poszanowaniu autonomii Kościołów wschodnich w duchu tego, co było praktykowane w I tysiącleciu chrześcijaństwa⁴¹.

Z kolei w kontekście możliwości erygowania nowych patriarchatów, o której stanowi OE 11, wydaje się, że nadanie przez papieża statusu patriarchatu dla Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego z pewnością przyczyniłoby się do tworzenia większego klimatu zaufania i zrozumienia w relacjach pomiędzy stolicą Rzymską a katolickimi Kościołami wschodnimi. Tym bardziej, że Ukraiński Kościół Greckokatolicki liczebnie jest przecież największym katolickim Kościołem wschodnim na świecie i niejednokrotnie potwierdzał, zwłaszcza w XX wieku, swoją wierność Stolicy Apostolskiej, również za cenę przelania krwi⁴².

W odniesieniu zaś do ostatniego, szóstego rozdziału OE („Kontakty z braćmi z Kościołów odłączonych”) należy wspomnieć o pewnej „oddolnej” inicjatywie niektórych katolickich Kościołów wschodnich dotyczącej szerszego realizowania współudziału w rzeczach świętych (*communicatio in sacris*). Chodzi tutaj o tzw. model eklezjologiczny „komunii pośredniej” lub „podwójnej komunii”, który polegałby na tym, że jeden ze wschodnich katolickich Kościołów *sui iuris* osiągnąłby pełną komunię eklezjalną z jednym z prawosławnych Kościołów autokefalicznych. Jednocześnie ten katolicki Kościół *sui iuris* nie zerwałby jedności z Rzymem, a ów prawosławny Kościół autokefaliczny nie utraciłby komunii z pozostałymi Kościołami prawosławnymi.

⁴⁰ Por. KKKW kan. 181 § 2.

⁴¹ M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 334.

⁴² M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 334.

W celu wdrożenia modelu „komunii pośredniej” w 1992 roku powstała Grupa Studyjna Kościoła Kijowskiego, w skład której wchodzi przedstawiciele patriarchatu ekumenicznego Konstantynopola oraz Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Celem tej grupy jest osiągnięcie pełnej jedności zarówno z Rzymem, jak i z Konstantynopolem. W ten sposób Stary i Nowy Rzym ponownie znalazłyby się w komunii, tym razem jednak jedynie pośredniej. Zwornikiem łączącym te stolice stałby się Ukraiński Kościół Greckokatolicki. W szerszej perspektywie chodziłoby także o przywrócenie jedności eklezjalnej między wszystkimi Kościołami tradycji bizantyjskiej, które mają swój początek w chrzcie (988) św. Włodzimierza Wielkiego, księcia kijowskiego⁴³. Na dzień dzisiejszy jest to właściwie niemożliwe z powodu zaistnienia schizmy w samym prawosławiu na Ukrainie⁴⁴. Bardziej prawdopodobne byłoby znalezienie drogi do osiągnięcia komunii jedynie między Kościołem Prawosławnym Ukrainy, który 6 stycznia 2019 roku otrzymał autokefalię z Konstantynopola, a Ukraińskim Kościołem Greckokatolickim.

Podobna sytuacja miała miejsce także w Kościele antiocheńskim między katolikami-melchitami a prawosławnymi. Już w 1975 roku z inicjatywą zawarcia „podwójnej komunii” (*double communion*) wyszedł greckokatolicki arcybiskup melchicki patriarchatu antiocheńskiego Elias Zoghby. Jednak jego inicjatywa została negatywnie oceniona przez Rzym. Gdy metropolita Elias odszedł na emeryturę, wówczas w 1995 roku złożył on na ręce prawosławnego metropolity Jerzego (Khodr), metropolity Byblosu i Batrounu następujące wyznanie wiary: „I. Wierzę we wszystko, czego naucza Wschodnie Prawo-

⁴³ Komunia greckokatolickiego Kościoła kijowskiego z Konstantynopolem ma swoje uzasadnienie historyczne, ponieważ prawosławna metropolia kijowska aż do 1686 roku podlegała pod patriarchat Konstantynopola. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Znak, Kraków 2004, s. 330–332; M. Blaza, *Proces autokefalizacji...*, s. 13–17; M. Blaza, *Obietnica prymatu Piotra...*, s. 36; M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 335–336.

⁴⁴ M. Blaza, *Proces autokefalizacji...*, s. 25–27.

sławie. II. Jestem w komunii z Biskupem Rzymskim, w granicach przyznanych pierwszemu spośród Biskupów przez Świętych Ojców Wschodnich, w pierwszym tysiącleciu, przed podziałem”⁴⁵. Metropolita Jerzy przyjął to wyznanie wiary jako „konieczny i wystarczający warunek dla przywrócenia jedności Kościołów prawosławnych z Rzymem”⁴⁶. Następnie to samo wyznanie wiary złożył melchicki arcybiskup Baalbeku Cyryl Salim Bustros. Później to samo wyznanie wiary podpisali kolejni biskupi melchiccy⁴⁷.

O tym fakcie został powiadomiony grekokatolicki patriarcha Maximos V (Hakim) oraz prawosławny patriarcha Ignacy IV (Hakim). W 1996 roku synod biskupów melchickich opowiedział się za przywróceniem jedności z prawosławnym patriarchatem Antiochii. Jednocześnie prawosławny hierarcha Jerzy (Khodr) wyraził pewną wątpliwość co do przywrócenia pełnej komunii z melchitami: „Papież rzymski nie jest taki, jakim go widzi melchicki wierny. Papież uważa się za najwyższego zwierzchnika całego chrześcijaństwa. Jak zatem melchita mógłby być w relacji całkowitej jedności z prawosławiem?”⁴⁸. Ponadto strona prawosławna przypomniała, że o żadnej *communicatio in sacris* nie może być mowy przed ustanowieniem pełnej jedności ekumenicznej⁴⁹. Dlatego też biskupi prawosławni uważali „podwójną komunię” za rozwiązanie niewystarczające w celu osiągnięcia jedności. Najpierw należy osiągnąć pełną jedność między katolicyzmem i całym prawosławiem⁵⁰.

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden...*, s. 333; W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, Warszawa 1998, s. 173.

⁴⁶ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden...*, s. 333; W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, s. 173.

⁴⁷ Jedynie dwóch biskupów melchickich nie podpisało się pod tym wyznaniem wiary. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden...*, s. 333.

⁴⁸ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden...*, s. 334.

⁴⁹ G. Hachem, *Recepcja Soboru Watykańskiego II...*, s. 498.

⁵⁰ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden...*, s. 334.

Również Stolica Apostolska wyrażając zgodę na kontynuowanie dialogu ekumenicznego w patriarchacie antiocheńskim, zaleciła jednak, aby patriarchat melchicki „zmierzał do włączenia [w ten dialog], w miarę dojrzewania nowych uwrażliwień, całego Kościoła katolickiego, do którego sam należy”⁵¹. Tak więc te inicjatywy zaprowadzenia „komunii pośredniej” lub „komunii podwójnej” nie doczekały się jeszcze zrealizowania, choć stanowią one próbę realizacji *communicatio in sacris* zawartą w soborowym dekreście o katolickich Kościołach wschodnich⁵².

Dla niektórych chrześcijan prawosławnych OE stał się wyraźnym znakiem zmiany podejścia do katolickich Kościołów wschodnich ze strony Kościoła rzymskokatolickiego. Kościoły te mają stanowić rzeczywisty pomost do chrześcijańskiego Wschodu, a nie być jedynie jego namiastką. Ten dokument nie może być rozpatrywany oddzielnie od pozostałych dokumentów soborowych. *Orientalium Ecclesiarum* wraz z zatwierdzonymi jednocześnie konstytucją dogmatyczną *Lumen gentium* i dekretem *Unitatis redintegratio* tworzą w miarę koherentną eklezjologię, z którą Kościół katolicki wszedł w XXI wiek⁵³. Jest to eklezjologia zdecydowanie dystansująca się od uniformizmu i przypominająca, że słowo „katolicki” znaczy „powszechny”, a jedność nie wyklucza różnorodności. Dokument ten wniósł nowe inspiracje i doprowadził do podjęcia wielu ważnych decyzji związanych z podkreśleniem doniosłej roli i znaczenia katolickich Kościołów wschodnich⁵⁴.

Dekret *Orientalium Ecclesiarum* wraz z całą eklezjologią Soboru Watykańskiego II stał się okazją do przypomnienia i rozpoczęcia poważnej i rzetelnej debaty na temat kolegialności i synodalności w Kościele katolickim. Do niedawna jeszcze można było odnieść wrażenie,

⁵¹ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden...*, s. 335.

⁵² M. Błaza, *Obietnica prymatu Piotra...*, s. 36–37; M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 336–337.

⁵³ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 127–128.

⁵⁴ M. Błaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 337.

że „Kościół katolicki nie zmienił swojej eklezjologii mimo wielokrotnie wyrażanego pragnienia, aby w większym stopniu urzeczywistniać zasadę kolegialności. W konsekwencji – z eklezjologicznego punktu widzenia – ocena dekretu przez teologów prawosławnych ma charakter w przeważającej mierze negatywny”⁵⁵.

Mimo to kwestia ta powróciła i stała się wręcz priorytetowa podczas pontyfikatu papieża Franciszka, który w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* podkreślił, że „w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczania się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności oraz o ich doświadczeniu synodalności. Poprzez wymianę darów Duch może nas coraz bardziej prowadzić do prawdy i dobra”⁵⁶. Jednak za wzór synodalności papież stawia tutaj chrześcijan prawosławnych, a nie wschodnich katolików. Ten fakt jest godny głębszego zastanowienia, dlaczego należy wzorować się raczej na modelu eklezjologicznym pochodzącym spoza Kościoła katolickiego niż na tym, który mogą zaoferować katolickie Kościoły wschodnie.

Może jest to związane z faktem, że katolicy wschodni przyjmowani poprzez zawierane unie kościelne z Rzymem „byli bardziej raczej *sub Petro*, jako poddani biskupa rzymskiego, niż *cum Petro*, tj. członkami powszechnej wspólnoty. Musieli zastosować się do łacińskiej teologii, prawa kanonicznego, łacińskiej duchowości, historii (nawet o sobie samych), łacińskiej apologetyki, często nieprzychylnie ustosunkowanej do ich duchowych lub narodowych przodków”⁵⁷. Dlatego realizacja i twórcza kontynuacja postanowień OE bacznie jest obserwowana i monitorowana nie tylko przez katolików wschodnich, ale może nawet bardziej przez niekatolickie Kościoły wschodnie. Wcielanie

⁵⁵ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 128.

⁵⁶ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”...*, nr 246.

⁵⁷ O. Keramé, *The Basis for Reunion of Christians: The Papacy Reconsidered*, „Journal of Ecumenical Studies” 1971, nr 8, s. 809. Tłumaczenie polskie za: W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 118.

w życie idei tego dokumentu jest bowiem wymiernym wykładnikiem szczyrych zamiarów Rzymu wobec chrześcijańskiego Wschodu⁵⁸.

Dekret o katolickich Kościołach wschodnich stanowi istotną cezurę czasową, kiedy eklezjologia posoborowa przeszła od mentalności unii do ducha komunii. Jej namacalnym wyrazem jest chociażby powrót do starożytnego zwyczaju, zgodnie z którym nowo wybrany patriarcha prosi biskupa Rzymu o znak kościelnej wspólnoty (*communio*), a nie o zatwierdzenie wyboru⁵⁹. Komentując tę zmianę, ks. Jean-Paul Lieggi stwierdza dobitnie, że „jest to jeden z tych przypadków, w których siła gestu jest bardziej wymowna niż tysiąc słów i długich przemówień”⁶⁰. Traktowanie katolickich Kościołów wschodnich jako będących *cum Petro*, a nie *sub Petro*, to istotny krok we współczesnej eklezjologii, która otwiera nowe perspektywy związane z samym sposobem zarządzania Kościołem oraz rozumieniem posługi biskupa Rzymu.

Nawiązując zaś do słów św. Jana Pawła II z encykliki *Ut unum sint*, chodzi o to, aby znaleźć taką formę sprawowania prymatu biskupa Rzymu, która nie odrzucałaby istotnych elementów tej misji, ale jednocześnie byłaby otwarta na nową sytuację⁶¹. W podobny sposób należy nadal podejmować nieustanną refleksję teologiczną otwartą na nowe wyzwania w odniesieniu do katolickich Kościołów wschodnich, których autonomia „nie wywodzi się [...] z przywilejów udzielonych przez Kościół rzymski, ale z prawa posiadanego przez nie od czasów apostołskich”⁶².

⁵⁸ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 133.

⁵⁹ KKKW kan. 76 § 2. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne...*, s. 78 i 134–165.

⁶⁰ J.-P. Lieggi, *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione*, s. 61.

⁶¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, nr 95, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (dostęp: 31.03.2025).

⁶² Jan Paweł II, *List apostołski „Euntes in mundum” z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej* (25 stycznia 1988), nr 10 [w:] *Ut unum...*, s. 259; D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio...*, s. 397; M. Blaza, *Dekret Soboru Watykańskiego II...*, s. 317.

ZAKOŃCZENIE

Kiedy rozpoczynaliśmy pracę nad Dekretem o katolickich Kościołach wschodnich, wydawało nam się, że podstawową trudnością będzie bardzo słaby stan aktualnych badań nad tym dokumentem. Po analizie materiału źródłowego okazało się, że zdecydowanie większy problem zawarty jest w samym charakterze komentowanego tekstu. Na pierwszy rzut oka jest to bowiem dokument mocno nacechowany prawnie i można powiedzieć, że stanowi wręcz pewne wprowadzenie do kodeksu norm, które powinny obowiązywać w opisywanych wspólnotach katolickich. Pogłębiona lektura prowadzi jednak do pytania o ducha tego tekstu i wywołuje znaki zapytania, które ukryte są za poszczególnymi punktami *Orientalium Ecclesiarum*. Z ich lektury w kontekście historii przedsoborowej, postulatów, które wybrzmiewały w nadsyłanych na sobór *votach* i czasem niedyplomatycznych wypowiedzi w auli soborowej wyłania się obraz dramatu, który rozgrywał się w ramach Kościoła katolickiego, a przez wieki był ignorowany lub traktowany z przysłowiowym „przymrużeniem oka”. Na niektóre z wyzwiań udało się Soborowi odpowiedzieć, inne wciąż czekają na kolejne reformy.

Patrząc syntetycznie, możemy wskazać na kilka przestrzeni, które w pewien sposób wiążą się z Dekretem i jego tematyką oraz niosą światło dla współczesnej teologii i praktyki życia eklezjalnego.

Po pierwsze, jest to dokument, który stanowi istotne *mea culpa* rzymskiego katolicyzmu. Zarówno kontekst historyczny, jak i *vota* wskazują, że wbrew teologicznej interpretacji katolicy wschodni byli dyskryminowani przez Rzym, a niektóre ustalane dla nich normy prawne można nawet uznać za represyjne. Wśród wielu przywołanych w tej książce przykładów szczególnie bulwersujący wydaje się zakaz prowadzenia przez katolików obrządków wschodnich działalności ewangelizacyjnej poza obszarem ich aktualnej aktywności, czyli poza tzw. terytorium kanonicznym. Skoro wszystkie wspólnoty katolickie pozostają w jedności i są sobie równe, a różnią się jedynie obrządkiem, to bardzo trudno o uzasadnienie dla wprowadzenia jakichkolwiek zakazów tego typu. Dlaczego więc tak się działo? Prawdopodobnie dlatego, że Stolica Apostolska myślała kategoriami większościowymi i skoro katolicy wschodni stanowili mniejszość, uznano za słuszne, żeby to obrządek łaciński stawał się dominującym na jak największym obszarze. Ta historia powinna nas uczyć, by nie patrzeć na świat jedynie w perspektywie większej liczebności wyznawców danej tradycji, ponieważ nie jest to ewangeliczne spojrzenie, a często bywa spojrzeniem krzywdzącym.

Po drugie, zarówno dekret, jak i toczące się na *Vaticanum II* spory rzucają nowe światło na strukturalny wymiar Kościoła. Jeśli bowiem patriarchaty stanowiły element tej struktury prawie od samych początków jej istnienia, bardzo trudno odmówić im prawa do dalszego funkcjonowania tam, gdzie w historii nie dokonano reorganizacji, oraz do istnienia na zasadach, na których od bardzo dawna działały. Jeśli jakaś struktura wymaga dziś uzasadniania, to jest nią bardziej rzymski centralizm niż wschodni system patriarchalny, ponieważ to ten drugi narodził się w bliższym kontakcie z Kościołem apostołskim. W kontekście szacunku dla tej starożytnej formy organizacji Kościoła warto rozważyć kilka hipotez i kierunków reform zarządzania wspólnotą eklezjalną. Z tych ogólnych można pomyśleć o reorganizacji katolicyzmu zachodniego, dzieląc go na patriarchaty kulturowe, które

cieszyłyby się pewną autonomią jurydyczną i prawdopodobnie lepiej odpowiadałyby na lokalne znaki czasu. Taka struktura mogłaby również być wsparciem w procesie dochodzenia do większej synodalności, ponieważ to właśnie patriarchaty stanowiły ważne ogniwo w Kościele, który żył synodalnością. W kwestiach szczegółowych czymś oczywistym powinno być włączenie wszystkich katolickich patriarchów w grono elektorów biskupa Rzymu, nie przez nadawanie im godności kardynalskiej, ale z uwagi na samą godność patriarchalną.

Po trzecie, obserwując sposób traktowania Kościołów katolickich wschodnich przed Soborem i podczas jego trwania trudno nie dostrzec pozytywnej ewolucji. Patrząc uczciwie, trzeba jednak stwierdzić, że *Orientalium Ecclesiarum* nie stanowiło ostatniego jej etapu. Wydaje się, że katolickie Kościoły wschodnie wciąż nie są traktowane jako równoprawni partnerzy dla Kościoła łacińskiego. Nie tylko, że nie zyskały one jeszcze należytej autonomii, jaką miały w przeszłości (w I tysiącleciu chrześcijaństwa), ale i w aktualnych strukturach eklezjalnych traktuje się je jako swego rodzaju egzotykę, bardziej jako wyjątek od reguły, niż jako normę. Przykładowo – co wybrzmiewało w niektórych głosach w auli – istnieje w strukturach Kurii Rzymskiej Dykasteria do spraw Kościołów wschodnich, a nie ma Dykasterii do spraw Kościołów zachodnich. Jeśli Stolica Apostolska traktowałaby wszystkie obrządku na tym samym poziomie, to w każdej z dykasterii powinni pracować eksperci od różnych obrządków, ponieważ wyszczególnianie, z jakim mamy obecnie do czynienia, sugeruje, że katolickie Kościoły wschodnie są jakimś punktem na mapie katolicyzmu, który wymaga odmiennego potraktowania. Analogicznie można ocenić istnienie dwóch kodeksów prawa kanonicznego.

Po czwarte, jeśli różne obrządku wschodnie mogą współistnieć w jednym Kościele katolickim wraz z obrządkiem łacińskim, to znaczy, że nie są one czymś uniwersalnym i absolutnym, a jedynie formami tradycji kościelnych. Liturgia, nurty duchowości i inne elementy wspierające budowanie relacji człowieka z Panem Bogiem z natury

stanowią drogę do osiągnięcia celu, a nie cel sam w sobie. Na tym polu możliwy jest pluralizm, który w niczym nie niszczy jedności i nie rozbija wspólnoty. Jest to wynik różnic kulturowych i tradycji ewangelizacyjnych. To ważna uwaga dla tych, którzy traktują jedność jako jednorodność, szukając jednoznaczności i piętnując myślących i modlących się inaczej. Choć w analizowanym przypadku chodzi o różne obrządki w spotkaniu katolicyzmu zachodniego i wschodniego, wydaje się, że problem myślenia ekskluzywistycznego dotyka dziś najbardziej samej wspólnoty na Zachodzie. Można odnieść wrażenie, że liturgia wschodnia jest powszechnie akceptowana, a dużo trudniej w niektórych środowiskach zgodzić się na współistnienie w jednym Kościele tak zwanej liturgii trydenckiej i posoborowej. Warto przypomnieć, że oficjalne ograniczenia dla tej pierwszej związane są nie tyle z niechęcią do niej Stolicy Apostolskiej, ile z kontestowaniem przez wielu jej zwolenników dorobku Soboru Watykańskiego II i jego spuścizny oraz z absolutyzowaniem jednej formy doświadczenia religijnego. Rozważania na kanwie Dekretu o Kościołach katolickich wschodnich prowadzą do wniosku, że właściwą drogą do budowania jedności jest tolerancja dla inności i otwartość na prezentowane przez drugiego wartości w duchu dialogu i wzajemnego szacunku.

Po piąte, sposób potraktowania na *Vaticanum II* katolickich Kościołów wschodnich można uznać za paradygmatyczny dla potencjalnych wysiłków ekumenicznych na Zachodzie¹. Obserwując skalę różnic między poszczególnymi Kościołami wschodnimi w ramach jednego Kościoła katolickiego, uprawnione wydaje się pytanie o możliwość do akceptacji autonomii dla wspólnot poreformacyjnych, jeśli chciałyby stworzyć unię z Rzymem. Taką próbą stało się już za pontyfikatu Benedykta XVI utworzenie ordynariatów dla byłych anglikanów. Odrębność dla tych struktur została prawnie zagwarantowana na mocy Konstytucji Apostolskiej *Anglicanorum coetibus* z 2009 roku.

¹ Por. A. Nichols, *Conciliar octet. A concise commentary on the eight key texts of the Second Vatican Council*, Ignatius Press, San Francisco 2019, s. 4 (wersja e-book).

Potraktowanie w ten sposób byłych anglikanów w znacznej mierze jest powiązane z duchem przesłania *Orientalium Ecclesiarum*, ponieważ korzenie tego dokumentu znajdują się w soborowym namyśle nad ekumenizmem.

Nasze rozważania podsumujemy słowami Wacława Hryniewicza, członka międzynarodowej Komisji do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, który po dokonaniu analizy eklezjologiczno-ekumenicznej podstawy *Orientalium Ecclesiarum* wyciągnął następujący wniosek: „Trzeba przyznać, iż tradycja chrześcijańskiego Wschodu nie zdołała dotąd należycie wyrazić się w życiu i refleksji Kościoła katolickiego. Odnalezienie żywej więzi z myślą wschodnią w dziedzinie eklezjologii jest jednym z istotnych wymogów przedziwie katolickiej refleksji o Kościele. Katolicyzm winien uczestniczyć w ruchu ekumenicznym nie jako Kościół łaciński, lecz jako Kościół powszechny, wraz z całym bogactwem i różnorodnością tradycji”². Dalej pisze on, że to właśnie na wschodnich teologach katolickich „ciąży obowiązek ukazywania innym chrześcijanom autentycznej tradycji wschodniej, żyjącej także w Kościele rzymskokatolickim. Chodzi o ukazywanie tej tradycji nie tylko prawosławnym, duchowo im bliższym, ale także wszystkim innym chrześcijanom. Musi to być rzeczywiście autentyczna tradycja wschodnia, a nie prezentacja teologii czy duchowości zachodniej, będącej tworem długiego procesu latynizacji Kościołów wschodnich”³. Dzięki temu katolickie Kościoły wschodnie „staną się bardziej zdolne do służenia wielkiej sprawie jedności chrześcijan”⁴.

² W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1995, s. 133.

³ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 133.

⁴ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu...*, s. 133.

ANEKS I

ORIENTALIUM ECCLESIARUM OCZAMI KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

IHOR SHABAN¹

Dokument Soboru Watykańskiego II *Orientalium Ecclesiarum* – Dekret o Kościołach wschodnich katolickich – odnoszący się do złożonego świata Kościołów wschodnich, rzeczywistości kościelnej często nieznaney ogółowi społeczeństwa, został ogłoszony 21 listopada 1964 r. Ta rzeczywistość Kościołów wschodnich pozostaje złożona także dzisiaj, ponieważ nie jest jednolitą wspólnotą, ale rzeczywistością pluralistyczną, dzięki różnym tradycjom, które ją charakteryzują. Ten pluralizm eklezjologiczny przeszedł znaczące zmiany w toku historii i rozwinął się w pięć odrębnych tradycji wschodnich: bizantyjską, aleksandryjską, antiocheńską, chaldejską i ormiańską.

¹ Ihor Shaban – teolog, wykładowca Teologii Ekumenicznej w Ukraińskim Uniwersytecie Katolickim we Lwowie (Ukraina), przewodniczący Komisji d.s. Ekumenizmu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. ORCID: 0009-0004-0832-6854.

Samo wymienienie tych tradycji wystarczy, aby pokazać, jak różnorodny jest ten świat kościelny. Co więcej, każda tradycja ma kilka Kościołów, które pod przewodnictwem swoich pasterzy i w różnych okolicznościach historycznych przywróciły pełną komunię z Biskupem Rzymu, zachowując jednocześnie dziedzictwo teologiczne, liturgiczne, duchowe i kanoniczne własnej tradycji. W ten sposób powstała nazwa „Kościoły Wschodnie Katolickie”², do których bezpośrednio skierowany jest soborowy Dekret zatytułowany *Orientalium Ecclesiarum*.

KONTEKST HISTORYCZNY

Reformy zapoczątkowane przez Sobór Watykański II dotknęły wielu dziedzin życia kościelnego. Zmieniać zaczęły się nie tylko wiekowe poglądy, ale także retoryka. Jako że Sobór przepełniony był duchem ekumenizmu, zmiany dotknęły także wszystkiego, co było związane z Kościołami wschodnimi, chociaż wysiłki w tym kierunku prawdopodobnie będą jeszcze kontynuowane.

Historycznie tzw. rozłam Kościoła na Wschód i Zachód jest zwykle kojarzony z rokiem 1054, kiedy to między Rzymem a Konstantynopolem ogłoszono wzajemną ekskomunikę. Oczywiście jest to raczej symboliczna data, rozpoczynająca stopniowe rozdzielanie Kościoła na katolicki i prawosławny. W tych procesach znaczącą rolę odgrywały rozbieżności, które często prowadziły do nieporozumień i nieufności, a częściowo związane były z kwestiami, które dziś moglibyśmy uznać za nieistotne, jak choćby używanie praśnego lub kwaszonego chleba podczas sprawowania Eucharystii, różnice w obrządkach czy kalendarzu liturgicznym. Różne podejścia teologiczne również odegrały negatywną rolę, co później doprowadziło do wielkiej kontrowersji wokół tak zwanego *Filioque*. Badania ekumeniczne na ten temat wykazały, że późniejsza gorąca debata była głównie problemem językowym, a dodanie

² Kościoły Wschodnie Katolickie to 23 autonomiczne, partykularne Kościoły pozostające w pełnej i widzialnej jedności z Biskupem Rzymu.

Filioque należy uznać za drugorzędne w zachodniej myśli teologicznej, podobnie jak unikanie jego stosowania w przestrzeni myśli wschodniej³. Przykłady te mają na celu jedynie uzmysłowienie, że w chrześcijaństwie zachodnim i wschodnim Kościół rozwijał się w różny sposób, w różnych tradycjach i formach kulturowych. Mimo różnic, wspólnoty żyły w pierwszym tysiącleciu na Wschodzie i Zachodzie w jednym Kościele. Jednak w drugim tysiącleciu stawały się one coraz bardziej od siebie oddalone i coraz mniej zdolne do wzajemnego porozumienia⁴.

Rzeczywistość przepaści między Wschodem a Zachodem jeszcze bardziej przybrała na znaczeniu w czasach współczesnych. Na przykład fakt, że rosyjski patriarcha prawosławny Cyryl ośmielił się religijnie legitymizować przerażającą i absurdalną wojnę Rosji w Ukrainie, jest przede wszystkim kolejnym historycznym przypomnieniem, że chrześcijaństwo na Wschodzie i Zachodzie rozwinęło różne podejścia do pojmowania relacji między Kościołem a państwem. W długiej i niezwykle złożonej historii Kościoła na Zachodzie rozumiał ważność odrębności Kościoła i państwa. Natomiast Kościół na Wschodzie był zdominowany przez ścisły związek między władzą państwową a hierarchią kościelną, który jest zwykle opisywany jako „symfonia” państwa i Kościoła. Te różne tradycje w kształtowaniu relacji między Kościołami Wschodu i Zachodu przyczyniły się na początku lat sześćdziesiątych XX wieku do powstania dodatkowego tła dla debat teologicznych i eklezjologicznych, które rozpoczęły się przed Soborem Watykańskim II i były kontynuowane podczas jego obrad.

W wyniku tej wymiany poglądów, wzajemnego poznania i otwartości na różnorodność (OE 2)⁵ Kościoły wschodnie nie były już na-

³ Zob. M. Böhnke, *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Herder, Freiburg 2011.

⁴ Zob. Y. Congar, *Zerstrittene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West*, Brill, Wien 1959.

⁵ Wszystkie tłumaczenia tekstów Soboru Watykańskiego II podawane są w niniejszym artykule za: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, tekst polski – nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002.

zywane „schizmatykami”, a wyrażenia „poddanie się” i „nawrócenie” zostały zastąpione takimi terminami jak „dialog” i „jedność”. Komunikaty o historycznych „misjonarzach”, którzy udali się na Bliski Wschód, aby „nawracać” innych chrześcijan należących do Kościołów wschodnich czasów apostołskich postrzegano jako wielką tragedię. Nic więc dziwnego, że dekret *Orientalium Ecclesiarum* jest wypełniony stanowczymi deklaracjami szacunku dla Kościołów wschodnich, czego często brakowało przed Soborem Watykańskim II. Warto jednak też zaznaczyć, że prawdziwe zrozumienie i wprowadzenie w życie idei zawartych w tym dokumencie będzie jeszcze wymagać ciągłych wysiłków ze strony całego Kościoła katolickiego.

TEOLOGICZNE ZNACZENIE DOKUMENTU

W historii zdarzały się przypadki, gdy biskupi Rzymu wielokrotnie potwierdzali swój szacunek dla Kościołów wschodnich. Zdarzało się jednak też, że Kościoły Wschodu były postrzegane jedynie jako odrębne „obrządk”, a nie jako pełnoprawne Kościoły siostrzane. Nierzadko były one traktowane jako przypadkowe odmiany Kościoła powszechnego, który błędnie uważano za w pełni reprezentowany jedynie w Kościele łacińskim.

Dlatego ojcowie Soboru Watykańskiego II, będąc świadomi tych historycznych narracji, starali się zastosować bardziej wyważone podejście, podkreślając, że Kościoły wschodnie katolickie są pełnoprawnymi Kościołami lokalnymi⁶, na równi z Kościołem łacińskim, mają „tę samą wiarę, te same sakramenty i to samo zwierzchnictwo”, są prawdziwymi Kościołami siostrzanymi i razem tworzą jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, „którego różnorodność nie tylko

⁶ Kościół lokalny to wspólnota wiernych, których łączą liturgiczne, teologiczne i duchowe tradycje, dyscyplina kanoniczna i wspólna hierarchia. Kościół lokalny ma także swoją oddzielną historię i uformowaną kulturę chrześcijańską. Używając kościelnej terminologii, jest to Kościół swojego prawa (*sui iuris*).

nie przynosi szkody jego jedności, ale ją raczej uwydatnia” (OE 2). 60 lat temu były to bardzo ważne zmiany, choć każdy współczesny obserwator może zauważyć, że część tego, co zostało zapisane w tym dokumencie, pozostaje nie do końca osiągnięte. Dziś nadal istnieją części katolickiego świata, w których katolicy wschodni są traktowani z ostrożnością, biorąc pod uwagę ich różnice w odniesieniu do łacińskiej liturgii, zwyczajów małżeństwa duchownych, własne prawodawstwo kościelne i monastycyzm.

AUTONOMIA I TOŻSAMOŚĆ

Dokument *Orientalium Ecclesiarum* podkreśla, że wszystkie Kościoły wschodnie katolickie są równe między sobą i z Kościołem łacińskim⁷. Oznacza to, że mają one pełne prawo do zachowania własnej tradycji teologicznej, liturgicznej i dyscyplinarnej, która jest częścią bogactwa Kościoła powszechnego. Czyli Sobór Watykański II wyraźnie uznał, że tradycje Kościołów wschodnich mają taką samą wartość jak tradycje Kościoła łacińskiego i nie mogą być uważane za drugorzędne. Dlatego też autonomia Kościołów wschodnich przejawia się w ich prawie do posiadania własnego zarządu kościelnego, w tym wyboru biskupów, tworzenia nowych diecezji i zachowania wewnętrznego prawodawstwa.

Sobór zdecydował, że Kościoły wschodnie katolickie powinny być traktowane jako autentyczne Kościoły, równe w godności Kościołowi łacińskiemu ze względu na ich apostołskie pochodzenie i nieprzerwaną wierność dziedzictwu Chrystusa (Świętej Tradycji), które mają „prawo i obowiązek rządzenia się wedle własnych osobnych przepisów, jako że zaleca je czcigodna starodawność” (OE 5) i pochodzenie etniczne.

⁷ OE 3: „(...) Kościoły, tak Wschodu jak i Zachodu (...) jednakową posiadają godność i żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku. Cieszą się też tymi samymi prawami i poddane są tym samym obowiązkom”.

Należy tu zauważyć, że niektórzy chrześcijanie wschodni zbyt często identyfikują się z interesami etnicznymi, zamiast dawać pierwszeństwo powszechnej misji Kościoła. Tak zwany patriotyzm etniczny (w prawosławiu termin ten nazywany jest etnofiletyzmem) – czyli nadmierne przywiązanie do własnego narodu (etniczności), jego idealizacja, odmowa dostrzeżenia jego wad i ograniczeń – może być niebezpieczny, ponieważ przedkłada węższe problemy i potrzeby etniczne nad uniwersalną odpowiedzialność za cały Kościół powszechny. Oczywiście etniczność może mieć wiele zalet, na przykład jako spójna siła, która trzyma naród razem i chroni go przed agresją ze strony nieprzyjaciół, ale wartości etniczne, niezależnie od tego, jak ważne mogą być w pewnym okresie historii, są zasadniczo tymczasowe i gdy tylko etniczność zaciera perspektywę wspólnego dziedzictwa apostołskiego i wartości teologicznej Kościoła, ten wymiar etniczny staje się przeszkodą⁸.

Istnieją poglądy, że względy etniczne często odgrywały decydującą rolę w kształtowaniu różnego rodzaju podziałów w historii Kościoła. Dlatego ważnym akcentem dekretu *Orientalium Ecclesiarum* jest wezwanie do wzajemnego poznania i wymiany darów, aby różnice kulturowe nie stanowiły przeszkody w osiągnięciu porozumienia i pojednania, ale były postrzegane jako elementy wzbogacające. W tym sensie Jan Paweł II zawsze podkreślał z naciskiem, że chrześcijaństwo w Europie musi nauczyć się oddychać dwoma płucami, bizantyjsko-wschodnim i łacińsko-zachodnim. On też na wiele sposobów zachęcał do otwartości i doceniania Kościołów wschodnich: uczestniczył w obchodach tysiąclecia chrześcijaństwa Rusi-Ukrainy; mianował

⁸ W XIX wieku, pod wpływem rewolucji narodowych, patriotyzm zaczął przenikać do Kościołów wschodnich, co doprowadziło do znacznych i niebezpiecznych zniekształceń prawosławnej eklezjologii. Kwestia ta była rozpatrywana w szczególności przez Pan-Prawosławny Sobór w Konstantynopolu w 1872 r., gdzie zjawisko etnofiletyzmu zostało potępione jako herezja. Zob. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych: studium teologiczno-kanoniczne*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2009.

dwóch braci, apostołów Słowian, świętych Cyryla i Metodego, patronami Europy, przyrównując ich do św. Benedykta. Jego pokorne i przyjazne stosunki z Patriarchatem Ekumenicznym doprowadziły do ustanowienia Międzynarodowej Komisji Prawosławno-Katolickiego Dialogu Teologicznego, rozwinął prawdziwie braterskie relacje z przywódcami Kościołów wschodnich katolickich, szanując i respektując autonomię tych Kościołów. W tym duchu działał również uczestnik Soboru Watykańskiego II, ówczesny zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, patriarcha Josyf Slipyj, który podkreślał, że Kościół powierzony jego opiece zawsze był świadom własnej eklezjalnej autonomii i w oparciu o postanowienia Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza po promulgacji dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, kontynuuje i rozwija swoją kijowską tradycję, jak to było za dawnych czasów⁹. Możemy dodać, że był to sposób oparty na szeroko rozumianej autonomii, charakterystycznej dla Kościołów wschodnich, bowiem idea takiej autonomii jest silnie związana z patriarchalną tradycją, co odpowiada zwyczajnemu statusowi Kościoła wschodniego. Status patriarchalny postrzegany jest jako podstawowe zabezpieczenie przed możliwością podporządkowania Kościoła obcej jurysdykcji.

ROLA I ZNACZENIE PATRIARCHÓW

Kościoły wschodnie posiadają własną strukturę hierarchiczną, na czele której stoją patriarchowie, arcybiskupi lub metropolici. *Orientalium Ecclesiarum* uznaje, że patriarchowie i arcybiskupi więksi mają szczególnie status w katolickich Kościołach wschodnich i odgrywają kluczową rolę w ich zarządzaniu (OE 7, 10).

W swoim Dekrecie Sobór Watykański II wzywa do poszanowania autonomii patriarchów i powstrzymania się od ingerowania w ich sprawy wewnętrzne. Patriarchaty i ich synody mają władzę wybiera-

⁹ Zob. Й. Сліпий, *Пасхальний привіт*, „Благовісник” 1996, nr 2, s. 55–58.

nia biskupów, regulowania spraw dyscyplinarnych i podejmowania decyzji zgodnie ze swoimi zwyczajami. Potwierdza to zasadę kolegialności w zarządzaniu Kościołem.

Władza patriarchalna odgrywa szczególną rolę w życiu Kościołów wschodnich, co jest szeroko poświadczane przez historię, tradycję i kanony pierwszych soborów ekumenicznych. Patriarcha nie jest jedynie hierarchą honorowym, ponieważ jego źródłem władzy i godności jest kanoniczna autonomia Kościoła, któremu przewodzi.

Docenianie instytucji patriarchatu jako wartości dla Kościoła jest bardzo ważne. Niestety, w drugim tysiącleciu ery chrześcijańskiej wartość ta była stopniowo redukowana przez dojrzewanie innej rzeczywistości eklezjologicznej na łacińskim Zachodzie, co w pewnym stopniu ograniczyło wagę patriarchów na Wschodzie. Wyczuwając tę niesprawiedliwość, ojcowie soborowi w dekrete *Orientalium Ecclesiarum* zwrócili szczególną uwagę na instytucję patriarchatu, zauważając, że „patriarchowie Kościołów wschodnich cieszą się szczególnym zaszczytem, ponieważ każdy z nich przewodzi swojemu Kościołowi jako jego ojciec i głowa” (OE 9). W ten sposób Dekret podkreśla godność patriarchów wschodnich, która jest jasno wyrażona w bezpośrednim uznaniu ich za głowy odpowiednich Kościołów, które „mimo że ich stolice pochodzą z różnych okresów, są jednak wszyscy sobie równi z racji godności patriarchy” (OE 8).

Niemniej jednak należy zwrócić uwagę na pewne głosy krytyczne, które pojawiły się już podczas opracowania tekstu Dekretu na spotkaniach roboczych Soboru, zgodnie z którymi dokument nie do końca ukazuje ważność, istotę i autorytet patriarchatu. Krytycy „tłumaczyli”, że nie wystarczy przedstawić patriarchat jako instytucję wyjątkową tylko dla Wschodu, podczas gdy jest to wspólna instytucja całego Kościoła katolickiego, ponieważ patriarchą Kościoła łacińskiego jest Biskup Rzymu.

Niestety dokument nie dotyka delikatnego tematu zajmowania przez Biskupa Rzymu jednocześnie dwóch ważnych stanowisk –

zwierzchnika Kościoła łacińskiego (patriarchy) i Biskupa Rzymu (papieża), sprawującego posługę na rzecz jedności wszystkich chrześcijan. Być może, w przyszłości, należałoby wprowadzić szczególne rozróżnienie między jego posługą jako patriarchy w Kościele łacińskim (*sui iuris*) a jego posługą jako pierwszego (prymasa) w Kościele powszechnym. Lepiej odzwierciedlałoby to rolę Biskupa Rzymu, który z jednej strony wypełnia swoje patriarchalne obowiązki w Kościele łacińskim, a z drugiej służy jedności wszystkich chrześcijan, w tym Kościołów wschodnich. Takie rozróżnienie pomogłoby nie dopuścić do pomieszania jego funkcji i pozwoliłoby katolickim Kościołom wschodnim lepiej zrozumieć i zachować swoją autonomię w ich relacjach z Kurią Rzymską, przy jednoczesnym uznaniu szczególnej posługi papieża jako prymasa w ramach szerzej pojętego Kościoła katolickiego.

Sądzę, że te postulaty należy rozwijać w kontekście wysiłków ekumenicznych, ponieważ takie rozróżnienie może pomóc uniknąć przyszłych nieporozumień i przyczynić się do budowania pełniejszych i bardziej otwartych relacji z innymi, niekatolickimi Kościołami wschodnimi. Rozróżnienie między posługą patriarchalną w Kościele łacińskim a posługą powszechnego prymatu, która ma na celu zapewnienie jedności całej wspólnoty chrześcijańskiej, może pomóc w rozwiązaniu sporów historycznych i przyczynić się do przywrócenia pełnej widzialnej jedności z innymi tradycjami, w szczególności z Kościołami prawosławnymi.

Na uznanie zasługuje także fakt, że aby konkretnie wykazać godność i zakres władzy patriarchów, Dekret uroczyście potwierdza, że „należy szczególną czcią otaczać patriarchów Kościołów Wschodnich”, która jest zarezerwowana dla nich i od razu uściśla, że „patriarchowie ze swymi synodami stanowią wyższą instancję dla wszelkich spraw patriarchatu, nie wyłączając prawa ustanawiania nowych eparchii oraz mianowania biskupów swego obrządku w granicach terytorium patriarchatu” (OE 9). Stwierdzenie to nie jest do końca jasne, zwłaszcza w kwestiach związanych z ograniczeniem władzy i kompetencji pa-

triarchy, która rozciąga się tylko na jego terytorium geograficznym. Powstaje pytanie, czy patriarcha może również sprawować swoją posługę wszędzie tam, gdzie istnieje jego Kościół lub „obrzędek”? Jest to bardzo istotna trudność, szczególnie dla współczesnych wiernych Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, którzy są rozproszeni na wszystkich kontynentach i zgodnie z tradycją wschodniego chrześcijaństwa oczekują na taki ustrój kościelny, gdzie patriarcha mógłby w pełni spełniać swoją posługę i władzę wszędzie tam, gdzie się znajdują jego wierni. Tak też postrzegał swoje prawo rządzenia Kościołem patriarcha Josyf Slipyj, zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego do 1984 roku. W strukturach patriarchalnych widział Slipyj tę siłę, która wzmocni jedność pomiędzy katolickimi Kościołami ukraińskim i łacińskim¹⁰. Uważał jednak, że musimy odejść od anachronicznego myślenia, jakoby dzisiejszy scentralizowany system już istniał w czasie, kiedy zostały utworzone patriarchaty. Byłoby błędem twierdzić, że władza patriarchy jest przywilejem danym przez Rzym, do którego taka władza *per se* nie należy¹¹. Nie neguje to faktu, że aby Kościół pełnił swoją misję w społeczeństwie, konieczna jest jedność, zarówno z całą wspólnotą Kościołów katolickich, jak i wewnątrz Kościoła lokalnego. Taką jedność zapewnia ostatecznie jedność najwyższej władzy zwierzchniej. Na forum powszechnym jedność tę zapewnia Biskup Rzymu, który jako następca Piotra jest, bowiem „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych” (LG 23). On to tym samym określa zarówno uniwersalną, jak i lokalną tożsamość eklezjalną. W Kościo-

¹⁰ Zob. J. Pelikan, *Confessor Between East and West. A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj*, Berdmans, Grand Rapids 1990, s. 197–198.

¹¹ Niektórzy teologowie zadają pytanie, czy nie wygląda to przynajmniej dziwnie, że Rzym pozwala Kościołom wschodnim katolickim kierować się swoim własnym prawem i przywilejem, którego nie jest ani źródłem, ani twórcą. Zob. G. Maloney, *Critique of Msgr. Pospishil's the Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Society for the Promotion of the Patriarchal System in the Ukrainian Catholic Church, Philadelphia 1972, s. 4.

łach *sui iuris* jedność – a tym samym również tożsamość partykularną i powszechną – promuje miejscowy biskup. Jest nim patriarcha, arcybiskup większy lub metropolita razem z synodem¹².

LITURGIA JAKO ŹRÓDŁO ŻYCIA KOŚCIOŁA

Sobór zaznaczył, że Kościoły wschodnie katolickie mają prawo do zachowywania własnych tradycji liturgicznych. Nie powinny być podporządkowane zwyczajom łacińskim, ale raczej ożywiać i rozwijać swoje dziedzictwo obrządkowe. Dokument stwierdza, że obrządki, które ukształtowały się we wschodnim chrześcijaństwie przez wieki, są równe obrządkowi łacińskiemu i nie tylko powinny być zachowane, ale „gdyby ze względu na okoliczności czasu lub osób wbrew słuszności od nich odstąpili, niechaj starają się powrócić do tradycji odziedziczonej po przodkach” (OE 6).

Z tego powodu dokument niemal otwarcie wzywa do wyeliminowania negatywnych skutków „latynizacji”, która przez wieki dotykała Kościoły wschodnie katolickie, i zachęca do powrotu do ich autentycznej tożsamości. Długotrwałe przekonanie, że tylko łacińskie praktyki liturgiczne są ważne i że wschodnie rytury powinny naśladować łacińskie, należy już do przeszłości. Tak więc droga krzyżowa, przystępowanie do Pierwszej Komunii Świętej siedmiolatków i inne elementy łacińskiej tradycji liturgicznej, które zostały nieorganicznie włączone do Kościołów wschodnich, wymagają teraz głębokiego przemyślenia. Nie oznacza to, że praktyki te są złe. Są one dobrymi i ważnymi częściami tradycji łacińskiej, ale nie są nieodłączną częścią tradycji wschodniej. Problemem nie są same praktyki, tylko fakt, że zostały one użyte do zastąpienia rodzimych, uzasadnionych i szanowanych praktyk wschodnich, zazwyczaj bez dobrych i przekonujących powodów.

¹² C.S. Bartnik, *Tożsamość Ukraińskiej Cerkwi Katolickiej*, „Roczniki Teologiczne KUL” 1999, nr 46, s. 85.

Z tego powodu Sobór Watykański II wezwał do odwrócenia procesu „latynizacji”, tj. wyeliminowania wszystkich praktyk łacińskich i przywrócenia właściwych praktyk wschodnich, tak, aby katolicki charakter kultu wschodniego był praktycznie identyczny z tradycją prawosławną. Wiele wschodnich parafii katolickich wzięło to sobie do serca i zauważamy znaczący na tym polu postęp. Wciąż jednak pozostaje wiele do zrobienia, aby obrządkie wschodnie, które charakteryzują się bogactwem symboliki, głębokim mistycyzmem i wyrażają teologiczną tradycję swojego Kościoła, były poszanowane i pielęgnowane. Podczas gdy biskupi tradycyjnie pozostają stanu wolnego, co jest ustaloną normą we wschodnim chrześcijaństwie, istnieje żywa praktyka małżeństw kapłanów, która jest uzasadniona i nie należy jej zmieniać pod wpływem tradycji łacińskiej. Sobór zachęca również wiernych do aktywnego uczestnictwa w ich obrządkach, do przestrzegania tradycyjnego kalendarza, do praktykowania śpiewu, gestów, modlitw i tekstów liturgicznych w ich ojczystym języku. Takie postępowanie ma na celu nie tylko zachowanie tożsamości kulturowej, ale także rozwój duchowy.

Ważne jest również to, że Dekret po raz pierwszy zezwala na *communicatio in sacris* z prawosławnymi, aczkolwiek na określonych warunkach: w sakramentach pokuty, Eucharystii i chrztu. Chrzęścianie prawosławni mogą zwracać się do księży katolickich o te sakramenty, a katolicy mogą zwracać się do kapłanów prawosławnych o te same sakramenty, jeśli wymagają tego okoliczności. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że katolicy są bardziej wyrozumieli w kwestii sakramentów niż prawosławni, którzy mają tendencję do odmawiania komunii sakramentalnej każdemu, kto nie jest w pełni prawosławny¹³.

¹³ Zob. P. Galadza, *Unité en Division: les Lettres de Lev Gillet*, Parole et silence, Paryż 2009.

STATUS PRAWNY I SYNODALNOŚĆ

Katolickie Kościoły wschodnie posiadają własną dyscyplinę kanoniczną, różniącą się od prawa łacińskiego. *Orientalium Ecclesiarum* podkreśla, że Kościoły te mają obowiązek przestrzegać własnego prawodawstwa. Ważnym krokiem była promulgacja *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* w 1990 r., który potwierdził tę autonomię na poziomie prawnym. Legitymizacja własnego systemu prawnego pozwala katolickim Kościołom wschodnim rozwijać własną strukturę administracyjną, która tradycyjnie obejmuje synody, metropolie, egzarchaty i patriarchaty. W konsekwencji mogą one podejmować decyzje zgodne z ich tradycjami i potrzebami wiernych, zachowując jednocześnie jedność z rzymską Stolicą Apostolską.

Wydaje się, że w tym duchu papież Franciszek próbuje dostosować Kościół katolicki do bardziej synodalnego sprawowania władzy, ponieważ właściwy stopień synodalności nie rozwinął się jeszcze w jego życiu i strukturze kościelnej w takim stopniu, w jakim jest to teologicznie możliwe i konieczne. Jak podkreślił papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, istnieje zapotrzebowanie „nauczenia się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności w dialogu z naszymi braćmi prawosławnymi”¹⁴.

Chociaż dzisiaj współczesne Kościoły prawosławne nie uważają za wzór do naśladowania relacji panujących między synodami katolickich Kościołów wschodnich a Kurią Rzymską, która pomaga Biskupowi Rzymu w zarządzaniu Kościołem łacińskim, istnieje wciąż nadzieja, że *Orientalium Ecclesiarum* stanie się pozytywnym fundamentem, na którym rozwinie się idea takiej wzajemnej współpracy, aby zasada synodalności i zasada prymatu w żaden sposób nie wykluczały się wzajemnie i mogły pomóc Kościołowi katolickiemu

¹⁴ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Watykan 2013, nr 246.

w dalszych poszukiwaniach jedności Kościoła, jak słusznie podkreślił kardynał Walter Kasper: „Nie ma wątpliwości, że wzmocnienie synodalności byłoby najważniejszym ekumenicznym wkładem Kościoła katolickiego w uznanie prymatu”¹⁵.

Problem jednak, jak sądzą wschodni chrześcijanie, polega na tym, że każdy synod, który jest tak właściwie nazywany, powinien mieć władzę ustawodawczą i wykonawczą. Zamiast tego, obecna Droga Synodalna Kościoła katolickiego nie ma ani jednego, ani drugiego – jest organem czysto konsultacyjnym i doradczym Biskupa Rzymu.

JEDNOŚĆ Z APOSTOLSKĄ STOLICĄ RZYMSKĄ

Katolickie Kościoły wschodnie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, jednocząc się wokół następcy apostoła Piotra, Biskupa Rzymu, uznając jego prymat w sprawach wiary i moralności nauczanych *ex cathedra*. Jest to jeden z kluczowych punktów ich tożsamości: zachowują swoją wschodnią tradycję, ale pozostają w komunii z Biskupem Rzymu i pełnią Kościoła katolickiego, pokazując innym Kościołom prawosławnym, że jedność Kościoła jest nie tylko odległym celem, do którego dążą chrześcijanie, ale także rzeczywistością, którą można żyć dzisiaj¹⁶. Takie podejście ukazuje, że prymat w Kościele na poziomie powszechnym jest nie tylko możliwy i uzasadniony z teologicznego punktu widzenia, ale także konieczny, i nie jest to w żaden sposób sprzeczne z eklezjologią eucharystyczną Wschodu, ale jest z nią spójne¹⁷. *Communio* Kościołów lokalnych tworzy katolickość Kościoła i obejmuje kilka elementów: wyznawanie tej samej wiary, wspól-

¹⁵ W. Kasper, *Die Kirche und ihre Ämter*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009, s. 647.

¹⁶ *The Ecumenical Position of the Ukrainian Greek-Catholic Church*, b.w., Lviv 2022, nr 34.

¹⁷ Zob. J. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press, Alhambra 2010.

ne sprawowanie sakramentów (zwłaszcza Eucharystii) oraz braterską zgodę, która urzeczywistnia się w strukturach administracyjnych Kościoła poprzez hierarchiczną władzę apostołów i ich następców, czyli biskupów, na czele z następcą Piotra, na którym po wyznaniu wiary postanowił Pan Bóg zbudować Swój Kościół (UR 2), jemu przyobiegał klucze Królestwa niebieskiego (Mt 16, 19), a po oświadczeniu miłości ku sobie zlecił mu umacnianie wszystkich w wierze (Łk 22, 32) i podtrzymywanie ich w doskonałej jedności (J 21, 15). Dlatego katolickie Kościoły wschodnie są przekonane, że w każdym Kościele lokalnym, który jest w komunii z Kościołem katolickim, działa pełnia Kościoła Chrystusowego, który również jest obecny i działa w Kościołach i Wspólnotach kościelnych niebędących w pełnej komunii z Kościołem katolickim – dzięki elementom uświęcenia i prawdy, które są w nich obecne¹⁸. Widzialnym znakiem komunii Kościołów jest biskup powszechny, papież, którego prymat w miłości i nauczaniu należy do dziedzictwa wiary wszystkich chrześcijan.

WSPÓŁCZESNE WYZWANIA I PERSPEKTYWY ROZWOJU DEKRETU *ORIENTALIUM ECCLESiarum*

Dekret *Orientalium Ecclesiarum* stał się ważnym dokumentem dla katolickich Kościołów wschodnich, gwarantując im prawo do zachowania własnych tradycji, liturgii i norm dyscyplinarnych. Jednak współczesny świat stawia przed całym Kościołem nowe wyzwania, które wymagają dostosowania i udoskonalenia zawartych w Dekrecie postanowień. Globalizacja, sekularyzacja, migracja i relacje międzywyznaniowe to tylko niektóre z czynników wpływających na jego stosowanie. W tym kontekście ważne jest przeprowadzenie analizy aktualnych wyzwań stojących przed katolickimi Kościołami wschodnimi, a także perspektywy rozwoju Dekretu w XXI wieku.

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, Watykan 1995, nr 11.

SEKULARYZACJA I KRYZYS WIARY

Obecnie jesteśmy społeczeństwem wieloreligijnym, co po części jest zasługą imigrantów. Życie religijne w nowoczesnym systemie społecznym okazało się dość trudne. Zwykli obywatele mówią, że czują się, jakby żyli w zupełnie innym świecie niż wcześniej, a wielu z nich nie wie, co będzie dalej. Ta wieloreligijność zaowocowała wieloma kwestiami związanymi z tożsamością, wartościami i standardami.

Uderzające jest to, że większość ludzi coraz częściej poszukuje i zgłębia swoje historyczne dziedzictwo chrześcijańskie oraz, w świetle celów *Orientalium Ecclesiarum*, stara się bronić swoich chrześcijańskich korzeni, zwłaszcza kultury lub tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Następuje swego rodzaju powrót religii do sfery publicznej, a ludzie religijni stają się bardziej aktywni w społeczeństwie obywatelskim. Religia przenosi się ze sfery prywatnej do sfery społecznej. W Ukrainie na przykład rola religii wzrasta w szkołach, szpitalach, związkach zawodowych, mediach – we wszystkim, co dotyczy społeczeństwa. Istnieje tendencja do ograniczania sekularyzmu, który uznaje religię za sprawę wyłącznie prywatną.

Można nawet mówić o odrodzeniu społeczeństwa postsekularnego, w którym coraz częściej słucha się głosu autorytetów religijnych. Ogólnie rzecz biorąc, wśród wschodnich chrześcijan rośnie zapotrzebowanie na Kościół, ponieważ nauczają on wartości, których potrzebuje społeczeństwo. Jednocześnie należy zauważyć, że w samym Kościele również zachodzą procesy zmian. Przede wszystkim, liczba aktywnych członków Kościoła maleje, ale znacznie wzrasta ich jakość. W Kościołach tradycji wschodniej widzimy większą liczbę chrztów dorosłych, powodowanych ich osobistymi poszukiwaniami duchowymi. Model chrześcijanina XXI wieku to osoba, która szuka Boga i zwraca się do Niego. Dlatego ważne jest, aby w dzisiejszym świecie istniała różnorodność tradycji kościelnych, która ukazuje bogactwo chrześcijaństwa w różnych zewnętrznych formach duchowości, liturgii i obrzędów, podczas gdy wewnętrzna strona Kościoła pozostaje spójna (OE 2).

MIGRACJA I DIASPORA

Współczesne procesy migracyjne, zwłaszcza z tradycyjnych katolickich regionów wschodnich (Ukraina, Bliski Wschód, Indie itp.), tworzą nową rzeczywistość. Wzrasta liczba wiernych żyjących poza tradycyjnie pojmowanym terytorium katolickich Kościołów wschodnich, co wymaga szczególnej opieki duszpasterskiej nad ich wiernymi.

Powody współczesnych procesów migracyjnych są różne (zjawisko globalizacji, zmiany demograficzne, wojna militarna w przypadku Ukrainy). Wierni Kościołów wschodnich, znajdując się w krajach o dominującej tradycji łacińskiej, często tracą kontakt ze swoim dziedzictwem obrządkowym. Wielu z nich zmuszonych jest do przystosowania się do nowych warunków, co niekiedy prowadzi do latynizacji i asymilacji. Cała ta różnorodność kompozycyjna zjawiska migracji stawia nas przed koniecznością duszpasterskiej troski o wiernych w świetle *Orientalium Ecclesiarum*. Współczesne rozumienie i reinterpretacja Dekretu daje nam potwierdzenie teologicznych i duszpasterskich wartości Soboru Watykańskiego II z jego troską o ochronę osoby ludzkiej, jej dziedzictwa kulturowego i spuścizny.

W tym kontekście należy zauważyć, że późniejsze dokumenty Kościoła katolickiego czerpały inspirację z nauczania *Orientalium Ecclesiarum*. W szczególności świadczą o tym teksty mówiące o kanonicznym obowiązku wiernych Kościołów wschodnich do zachowywania – wszędzie tam, gdzie jest to możliwe – własnego obrządku, dziedzictwa liturgicznego, teologicznego, duchowego i dyscyplinarnego¹⁹. Wynika z tego, że rzeczywistość wymaga od katolickich Kościołów wschodnich zadbania ze szczególną troską o swoich wiernych mieszkających za granicą oraz ich wyjątkowe potrzeby. Dekret proponuje zwrócić właściwą uwagę na tych, którzy są daleko od swoich domów, podkreślając celowość i konieczność, w miarę możliwości, zapewnić

¹⁹ *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, kan. 39, 40 (dalej: KKKW).

nia opieki duszpasterskiej w ich własnym języku, tradycji i duchu, tworząc tam, gdzie to konieczne, nowe struktury „w granicach terytorium patriarchatu” (OE 9), a w niektórych wypadkach początkowe (pierwotne) instytucje Kościołów *sui iuris*, nawet poza terytorium Kościoła patriarchalnego²⁰. Również sprawowanie Boskiej Liturgii w obrządku własnego Kościoła *sui iuris*, a także zadbanie o używanie języka ojczystego migrantów w celebracji nabożeństw kościelnych jest niezwykle ważne, ponieważ służy zabezpieczeniu duchowej tożsamości migrantów Kościołów wschodnich (OE 4, 6). Dzięki temu stale należą oni do własnego Kościoła *sui iuris*²¹, gdyż istnieje wyraźny zakaz „przechodzenia do innego Kościoła lokalnego bez zgody na to Stolicy Apostolskiej”²².

Zjawisko migracji, będąc okazją do dialogu i komunii, rodzi jednak dodatkowe pytania dla Kościoła katolickiego – czy nie nadszedł czas, aby omówić ograniczenia i rozszerzyć władzę prawną patriarchów (arcybiskupów większych) poza terytorium patriarchalnym, wszędzie tam, gdzie są wierni powierzeni ich obrządkowi?²³ Czy współczesne idee realizacji wymiaru synodalnego Kościoła mogą aktualizować dziedzictwo starożytnego porządku Kościoła i być otwartymi na tworzenie nowych struktur poza wyznaczonym terytorium Kościoła *sui iuris*? Czyż Chrystus nie powierzył każdemu lokalnemu Kościołowi misji Ewangelizacji „całego świata” i czy Kościół może być ograniczony do określonego terytorium? Czy nie jest to sprzeczne z samą Ewangelią: „Idźcie i czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19)?

²⁰ KKKW, kan. 148, 193.

²¹ KKKW, kan. 38.

²² KKKW, kan. 32. Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Wolters Kluwer, Kraków 2011, kan. 112.

²³ Na razie synod Kościoła *sui iuris* nie ma jurysdykcyjnej możliwości tworzenia nowych struktur kościelnych poza granicami terytorium patriarchatu. Zob. OE 9.

DIALOG EKUMENICZNY

Nie sposób ignorować faktu, że prawdziwy cel ruchu ekumenicznego, tj. przywrócenie widzialnej jedności Kościoła, czyli pełnej interkomunii kościelnej, nie został jeszcze osiągnięty i prawdopodobnie potrwa to znacznie dłużej niż wyobrażano to sobie 60 lat temu. To stwierdzenie staje się jeszcze ważniejsze, jeśli przypomnimy sobie, że dekret *Unitatis redintegratio* postrzega widzialną jedność Kościoła jako cel wszystkich wysiłków ekumenicznych i uzasadnia to fundamentalnym przekonaniem teologicznym, że Chrystus chciał, aby Kościół był „jeden jedyny” (UR 1). Niestety, obecnie jednym z największych wyzwań jest brak konsensusu w sprawie celu ruchu ekumenicznego. Jest zgoda co do potrzeby jedności, ale nie ma zgody co do formy (modelu), jaką ta jedność powinna przybrać. Wciąż potrzebna jest wspólna wizja, która jest niezbędna dla jedności Kościoła.

W świetle tych refleksji należy podkreślić, że katolickie Kościoły wschodnie są bardzo cenne dla dialogu ekumenicznego właśnie, dlatego że stanowią przestrzeń spotkania z Kościołami prawosławnymi. Mając wspólny z prawosławnymi horyzont rozumienia wschodniej tradycji liturgicznej i duchowej, katolicy wschodni są bogactwem dla całego Kościoła katolickiego i są niezbędni do ustanowienia właściwych koordynatów dla owocnego dialogu ekumenicznego (OE 24).

Doświadczenie ekumeniczne katolickich Kościołów wschodnich jest cennym bogactwem dla dialogu, ponieważ z jednej strony są one nosicielami wschodniej tradycji duchowej, liturgicznej i teologicznej, zaś z drugiej strony przynależność do Kościoła katolickiego daje im wizję, która nie ogranicza się do ich własnej narodowości i nie pozwala im patrzeć na resztę świata jedynie z perspektywy ich własnej tożsamości. Dlatego też katolickie Kościoły wschodnie są w stanie spotykać się i rozmawiać z Kościołami prawosławnymi, zgodnie z zasadami tej samej gramatyki wiary, zachowując jednak swobodę i uniwersalną wizję, które służą jako pomoc wszędzie tam, gdzie dialog ekumeniczny

jest postrzegany jako wzajemne ubogacanie się z tego samego Źródła, którym jest Chrystus.

Chociaż forma dochodzenia do jedności między chrześcijanami, zapoczątkowana 400 lat temu, nie odpowiada już współczesnej metodzie jedności Kościoła²⁴, to jednak nie sposób zaprzeczyć dobru, jakim Bóg zechciał obdarzyć cały Kościół katolicki, gdy została do niego wprowadzona wschodnia duchowość, liturgia i teologia, z podkreśleniem, że „różnorodność ta w Kościele nie tylko nie przynosi szkody jego jedności, ale ją raczej uwydatnia” (OE 2). Ponadto, jak zauważyliśmy, zadanie katolickich Kościołów wschodnich, będące dalekie od wyczerpania, nabiera cech posługi prorockiej w czasach, w których Pan nakazał nam żyć – powinno to być niezachwianą wytyczną dla wszystkich dialogów ze światem prawosławnym i z odpowiednimi przedstawicielami episkopatów w samym Kościele katolickim.

Warto zauważyć, że Kościół łaciński podjął ostatnio wiele wysiłków w celu nawiązania dialogu z prawosławnymi (zwłaszcza z Patriarchatem Moskiewskim), a podczas tych konsultacji katolickie Kościoły wschodnie były często ignorowane lub katolicy wschodni byli postrzegani jako przeszkoda w dialogu prawosławno-katolickim²⁵. Niestety, Kościoły prawosławne często postrzegają katolików wschodnich wyłącznie jako katolików obrządku wschodniego a nie jako Kościoły. Oczywiście taki punkt widzenia jest niezwykle daleki od rzeczywisto-

²⁴ Obecnie odrzucając historyczną metodę „uniatyzmu”, niektóre Kościoły prawosławne kwestionują samo istnienie katolickich Kościołów wschodnich, co jest całkowicie błędne i niepoprawne. Potwierdza to dokument z Balamand podpisany przez delegatów Kościołów prawosławnych, który stwierdza, że „Katolickie Kościoły Wschodnie (...) mają prawo istnieć i działać w celu zaspokojenia duchowych potrzeb swoich wiernych”. Międzynarodowa Komisja Wspólna do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, dawna metoda poszukiwania jedności, a dzisiejsze poszukiwania pełnej komunii*, Balamand 1993, nr 3, 4.

²⁵ Zob. E. Lanne, *Un christianisme contesté: l'Orient catholique entre mythe et réalité*, [w:] *The Christian East: its Institutions and its Thought. A Critical Reflection*, R. Taft (Ed.), Roma 1996, s. 85–106.

ści i jest owocem niewystarczającej znajomości dokumentów Soboru Watykańskiego II, który naucza, że katolickie Kościoły wschodnie są szczególnym bogactwem dla Kościoła powszechnego i dzięki nim cały Kościół może oddychać bogactwem różnych tradycji, zachowując jedną wiarę.

PODSUMOWANIE

Sobór Watykański II otworzył nowe możliwości dla wzajemnych stosunków między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi. Oczywiście wszystkie te decyzje zasygnalizowały nową erę w relacjach katolicko-prawosławnych, chociaż proces ten jeszcze nie do końca jest zakończony i będzie wymagać jeszcze wiele dodatkowych wysiłków.

W pewnym sensie był to czas niezwykle ważny również dla katolickich Kościołów wschodnich, ponieważ podkreślił, że znaczenie tych Kościołów nie polega już na ich potencjalnej atrakcyjności dla prawosławnych jako ewentualnego przyszłego modelu jedności Kościoła. Od czasu Soboru Watykańskiego II uświadomiono sobie, że katolickie Kościoły wschodnie są żywymi Kościołami, które prowadzą swoich wiernych do zbawienia, wykorzystując własną wschodnią tradycję, liturgię i teologię w całej jej starożytnej różnorodności. Natomiast dzięki dekretowi *Orientalium Ecclesiarum* kładzie się dziś nacisk na ich wartość eklezjologiczną jako Kościołów, a nie na ich ewentualną przydatność do osiągnięcia jedności katolicko-prawosławnej.

Rzeczywiście, dla dalszego rozwoju katolickich Kościołów wschodnich konieczna jest dalsza aktywna działalność na rzecz zachowania ich tożsamości, ponieważ tylko poprzez połączenie wierności tradycji i otwartości na nowe możliwości można osiągnąć ekumeniczny cel omawianego dokumentu: „dopóki Kościół katolicki i Kościoły Wschodnie oddzielone nie dojdą do pełnej jedności” (OE 30).

Biorąc pod uwagę, że kontekst historyczny, w którym Kościoły żyją i pracują dzisiaj, uległ poważnym zmianom, droga nakreślona przez *Orientalium Ecclesiarum* nadal pozostaje aktualna i wzywa do kontynuacji wspólnej wędrówki, która wymaga szczerego zaangażowania, aby Kościół łaciński respektował i w pełni dowartościował godność chrześcijan Wschodu oraz w konkretny sposób ukazał, „jak bardzo szanuje i podziwia Wschód chrześcijański i jak bardzo ceni jego wkład w pełną realizację powszechności Kościoła”²⁶.

²⁶ Jan Paweł II. *List apostolski „Orientale Lumen”*, Watykan 1995, nr 21.

ANEKS II

EXODUS I RYZYKO NIEISTNIENIA. WSCHODNIE KOŚCIOŁY KATOLICKIE W XXI WIEKU

BOGDAN PAŃCZAK¹

Chronologicznie ostatnim wspólnym głosem katolickich Kościołów wschodnich jest w dużej mierze to, co zawarto w dokumentach XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, przede wszystkim w trakcie jego pierwszej sesji, która odbyła się w Rzymie w dniach 4–29 października 2023 r. Druga sesja miała miejsce w dniach 2–27 października 2024 roku, także w Rzymie. Do mówienia o „wspólnym głosie” upoważnia to, że w drugiej sesji synodu, podobnie jak i w pierwszej, brało udział dwudziestu delegatów z piętnastu katolickich Kościołów wschodnich.

¹ Bogdan Pańczak – wicerektor Metropolitalnego Greckokatolickiego Seminarium Duchownego w Lublinie, ksiądz archieparchii przemysko-warszawskiej Kościoła greckokatolickiego. Członek kolegium redakcyjnego dwumiesięcznika „Błahowist”.

W sprawozdaniu podsumowującym² pierwszą sesję (*Kościół synodalny w misji*), w rozdziale 6. (*Tradycje Kościołów wschodnich i Kościoła łacińskiego*), w dziale „Zbieżności”, mówi się: o wartościowym „doświadczeniu jedności w różnorodności”, które „może stanowić cenny wkład w zrozumienie i praktykowanie synodalności” (6a), o odrzuceniu anachronicznych postępowania, takich jak łatinizacja, i znacznym rozwoju „na drodze do uznania specyfiki, odrębności i autonomii” katolickich Kościołów wschodnich (6b), oraz o ryzyku zanikania katolickich Kościołów wschodnich na „terytoriach kanonicznych” wskutek emigracji, i wyzwaniach, jakie rodzi to masowe zjawisko, przede wszystkim o potrzebie pomocy ze strony „lokalnych Kościołów obrządku łacińskiego” wiernym wschodnim, którzy wyemigrowali, „w zachowaniu ich tożsamości i kultywowaniu ich specyficznego dziedzictwa, bez poddawania się procesom asymilacji” (6c).

W dziale „Kwestie do podjęcia” jest mowa, między innymi, o „pewnych trudnościach dotyczących zgody papieża na zatwierdzenie biskupów wybranych przez synody Kościołów *sui iuris* dla ich terytorium oraz papieskiej nominacji biskupów poza terytorium kanonicznym” (6e), a także o potrzebie zastanowienia się „nad wkładem, jaki katolickie Kościoły wschodnie mogą wnieść w drogę ku jedności wszystkich chrześcijan oraz nad rolą, jaką mogą odegrać w dialogu międzyreligijnym i międzykulturowym”.

Wśród „Propozycji” na pierwszym miejscu stoi „prośba o ustanowienie przy Ojcu Świętym Rady Patriarchów i Arcybiskupów Większych Katolickich Kościołów Wschodnich” (6h), a zaraz po tym widnieje prośba „niektórych” o „zwołanie Specjalnego Synodu poświęconego katolickim Kościołom wschodnim, ich tożsamości i misji, a także wyzwaniom duszpasterskim i kanonicznym w kontekście wojny i masowej migracji” (6g). Proponuje się także utworzenie

² *Sprawozdanie podsumowujące*, <https://synod.org.pl/sprawozdanie-podsumowujace-kosciol-synodalny-w-misji-xvi-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-dzien-25-28-10-2023r/> (dostęp: 2.03.2025).

wspólnej komisji specjalistów wschodnich i łacińskich z różnych dziedzin, w celu przestudiowania kwestii wymagających badań (6j), oraz wzmocnienie, w imię wsparcia wiernych Kościołów wschodnich w zachowaniu wierności ich dziedzictwu, kontaktów między duchowieństwem wschodnim i łacińskim w krajach diaspory (6l). Wzbogaceniu całego Kościoła o punkt widzenia wschodnich katolików ma sprzyjać postulat obecności w Kurii Rzymskiej większej liczby reprezentantów katolickich Kościołów wschodnich (6k).

Co z wymienionych kwestii uwzględniono w Dokumencie końcowym³ Synodu o Synodalności (*Ku Kościołowi synodalnemu – komunია, uczestnictwo, misja*)? W części czwartej dokumentu, w podrozdziale „Posługa Biskupa Rzymu”, nazywa się papieża „gwarantem jedności w różnorodności”, który „czuwa nad zachowaniem tożsamości katolickich Kościołów wschodnich, z poszanowaniem ich wiekowych tradycji teologicznych, kanonicznych, liturgicznych, duchowych i duszpasterskich” (132), mówi się o strukturach synodalnych tych Kościołów, które mają „charakter decyzyjny”, oraz stwierdza się, że „jako Kościoły *sui iuris* pozostające w pełnej komunii z Biskupem Rzymu, zachowują swoją tożsamość wschodnią i swoją autonomię” (132). Postuluje się wspólne podjęcie refleksji „nad historią, by uleczyć rany przeszłości i zgłębić sposoby realizowania komunii, obejmujące również dostosowanie relacji między katolickimi Kościołami wschodnimi a Kurią Rzymską” (132).

Zgromadzenie synodalne „proponuje utworzenie Rady Patriarchów, Arcybiskupów Większych i Metropolitów Katolickich Kościołów Wschodnich, której przewodniczyłby Papież”. Rada ta byłaby „wyrazem synodalności oraz narzędziem wspierającym komunię i dzielenie się dziedzictwem liturgicznym, teologicznym, kanonicznym i duchowym” (133). Włoski tekst dokumentu mówi następnie wręcz o exodusie „wielu wiernych wschodnich do regionów obrządku łaciń-

³ https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/PL_Documento-finale_241217_092435.pdf (dostęp: 2.03.2025).

skiego”, który „niesie ryzyko osłabienia ich tożsamości”. Aby temu zaradzić, zaleca się wypracowanie „środków i przepisów, które maksymalnie wzmocnią współpracę między Kościołem łacińskim a katolickimi Kościołami wschodnimi” oraz „zagwarantowanie, przy zachowaniu właściwej autonomii, udziału biskupów wschodnich w konferencjach episkopatu” (133). Ostatnim akordem jest propozycja ze strony Zgromadzenia, by Ojciec Święty zwołał „Specjalny Synod, aby wspierać konsolidację i odrodzenie katolickich Kościołów wschodnich” (133).

W porównaniu z dokumentem z roku 2023 Dokument końcowy słusznie powiększa postulowaną Radę przy papieżu o metropolitów stojących na czele Kościołów metropolitalnych *sui iuris*. Dyplomatyczne sformułowanie o wspólnej refleksji nad „dostosowaniem relacji między katolickimi Kościołami wschodnimi a Kurią Rzymską” jest chyba odpowiedzią na punkt o „pewnych trudnościach dotyczących zgody papieża na biskupów wybranych przez Synody Kościołów *sui iuris* dla ich terytorium oraz papieskiej nominacji biskupów poza terytorium kanonicznym”. W części Dokumentu końcowego, która traktuje o ekumenizmie, nie mówi się nic o katolickich Kościołach wschodnich.

Z pewnego rodzaju dwugłosem odnośnie do relacji między łacinnikami i wschodnimi katolikami mamy do czynienia wtedy, gdy w numerze 120. Dokumentu końcowego (Część IV: „Obfity połów”, rozdział „Wymiana darów”) pada stwierdzenie, że „wzorcowym przykładem inspirującym do wzajemnej wymiany darów, o którą dziś szczególnie należy troszczyć się w zmiennych i naglących okolicznościach historycznych, jest relacja między Kościołami tradycji łacińskiej a katolickimi Kościołami wschodnimi”, natomiast numer 133. kończy się słowami: „Relacje między Kościołem łacińskim a katolickimi Kościołami wschodnimi powinny cechować się wzajemnym dzieleniem się i ubogacaniem oraz współpracą”. Można by rzec, że to „jest” i „powinny” przywołuje „już i jeszcze nie”.

Trwała druga sesja Synodu o Synodalności, gdy 6 października 2024 roku papież Franciszek, raczej nieoczekiwanie, ogłosił nazwiska

21 nowych kardynałów. Do najbardziej zaskoczonych tymi nominacjami należeli zapewne dwaj uczestnicy synodu, obydwa w randze arcybiskupów większych, zwierzchnicy dwóch katolickich Kościołów wschodnich liczących najwięcej wiernych – Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego i Syromalabarskiego Kościoła Katolickiego. Arcybiskupi więksi Światosław Szewczuk i Raphaell Thattil usłyszeli, że kardynałami zostali duchowni z ich Kościołów, odpowiednio: Mykoła Byczok, biskup eparchii Świętych Piotra i Pawła w Melbourne w Australii, oraz prałat George Jacob Koovakad, urzędnik Sekretariatu Stanu, odpowiedzialny za organizację podróży papieskich.

Mamy więc do czynienia z kuriozalną sytuacją, gdy głowy Kościołów *sui iuris* – zgodnie z kan. 152 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW) „to, co w prawie wspólnym mówi się o Kościołach patriarchalnych lub o Patriarchach, rozumie się, że ma zastosowanie do Kościołów arcybiskupich większych i do arcybiskupów większych” – których trzech kolejni poprzednicy na stolicach byli kardynałami, nie wchodzi w skład kolegium, które wybiera Biskupa Rzymu. Gdy chodzi o zwierzchnika Kościoła syromalabarskiego, który sprawuje swój urząd od stycznia 2024 roku, można mówić, uwzględniając także to, że wciąż żyje jego poprzednik kardynał George Alencherry, o powolnej pracy rzymskich młynów. W sytuacji zwierzchnika Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, wybranego w 2011 roku, którego poprzednik kardynał Lubomyr Huzar zmarł w maju 2017 roku, mamy do czynienia z dziesięcioma konsystorzami papieża Franciszka, na których mógł kreować arcybiskupa większego Światosława kardynałem.

Tak się jednak nie stało i za tego pontyfikatu zapewne nic się w tej materii nie zmieni. Jak prerogatywą papieża jest kreowanie kardynałów, tak samo, według kan. 56 KKKW, „najwyższej władzy Kościoła” zarezerwowane jest „erygowanie, odnawianie, zmienianie i znoszenie Kościołów patriarchalnych”. Tu odnośnie do Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK) nic się nie zmienia od kilku pontyfikatów.

Ukraiński Kościół Greckokatolicki w latach 1987–1989 wyszedł z katakumb, w których funkcjonował w czasie istnienia Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Odkąd w 1991 roku Ukraina została niepodległym państwem, Kościół ten, po przeniesieniu siedziby głowy Kościoła do Kijowa w 2005 roku, zgodnie z § 3 kan. 57 KKKW, ma „stałą stolicę rezydencji Patriarchy w głównym mieście na swoim terytorium”, a także ustabilizowane już struktury, instytucje edukacyjne i wszystko to, co stanowi o życiu Kościoła. Zniknęła więc przyczyna, która nieoficjalnie była główną przeszkodą w erygowaniu patriarchatu – legalne istnienie Kościoła tylko w zachodniej diaspory.

To, co było oczywiste, ale niewyartykułowane w czasach jego poprzedników, papież Franciszek wypowiedział na spotkaniu z delegacją Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego 2 czerwca 2018 roku w Watykanie: „W Moskwie, w Rosji jest tylko jeden patriarchat – wasz. Nie będziemy mieli drugiego. A kiedy jakiś wierny katolicki – czy to świecki, ksiądz czy biskup – chwyta za sztandar uniatyzmu, który już nie działa, jest skończony, przynosi mi to ból”⁴. W 2018 roku żaden kościelny kamikadze nie dążył do utworzenia w Rosji nowego patriarchatu. W wizji papieża Franciszka Ukraina, razem z Białorusią, jest nieodłączną strefą wpływów Rosji, także tych eklezjalnych, co automatycznie niesie ze sobą kategorię odmowę uznania innych patriarchatów. Potwierdzenie determinacji Franciszka (Rzymu?) w negowaniu aspiracji UKGK do patriarchatu nadeszło od człowieka wtajemniczonego w niuanse stosunków katolicko-prawosławnych, założyciela wspólnoty monastycznej z Bose Enzo Bianchiego. W swoim blogu na łamach „La Repubblica”, w tekście pt. *Papież nie jest prorosyjski*⁵, napisał on 11 września 2023 roku o Ukraińskim Kościele Greckokatolickim: „Kościół rzymskokatolicki nie może nie uznawać,

⁴ <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/papiez-kosciol-katolicki-nie-moze-mieszac-sie-w-sprawy-cerkwi-i-polityke-w-rosji> (dostęp: 2.03.2025).

⁵ https://www.repubblica.it/rubriche/2023/09/11/news/altrimenti_11_settembre_2023-413998894/ (dostęp: 2.03.2025).

nie może nie traktować go jako uprzywilejowanego uczestnika dialogu z prawosławiem, ale z pewnością nie może go faworyzować, stawiając go w opozycji do prawosławia. Dlatego papież Franciszek obiecał prawosławnym, że Rzym nie zgodzi się na ukraiński patriarchat katolicki, mimo że Ukraińcy o to proszą⁶. Życzenie Vaticanum II, wyrażone w Dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich, by „tam gdzie to konieczne, erygowane były nowe patriarchaty”, gdyż „instytucja patriarchatu jest w Kościołach Wschodnich tradycyjną formą sprawowania władzy” (OE 11), w odniesieniu do UKGK czeka ciągle na spełnienie.

„ULECZYĆ RANY PRZESZŁOŚCI”

W przemówieniu wygłoszonym na sympozjum z okazji 10-lecia obowiązywania KKKW (Watykan, 19–23 listopada 2001 r.) ówczesny prefekt Kongregacji Kościołów Wschodnich kardynał Ignace Moussa I Daoud wymienił trzy problematyczne kwestie wymagające rozwiązania: jurysdykcji patriarchów poza terytorium patriarchatów, żonatego duchowieństwa żyjącego w Europie, w obydwu Amerykach i w Australii, poza terytorium określanym jako wschodnie, oraz kwestię kompetencji synodów biskupów, przede wszystkim w dziedzinie nominacji biskupów⁶.

Dokument końcowy Synodu o Synodalności mówi o potrzebie podjęcia wspólnej refleksji nad historią, „by uleczyć rany przeszłości”, nie eksplikując o jakie bolesne wydarzenia chodzi (132). Z trzech problemów w relacjach katolickich Kościołów wschodnich z Rzymską Stolicą Apostolską, wymienionych przez kardynała Daouda, drugi, żonate duchowieństwo żyjące poza „wschodnim” terytorium, został już rozwiązany przez papieża Franciszka, który podczas audiencji udzielonej prefektowi Kongregacji Kościołów Wschodnich w dniu

⁶ https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/sico/SICO_PDF/SICO-2001.pdf, s. 205 (dostęp: 2.03.2025).

23 grudnia 2013 r., zaaprobował dokument wypracowany podczas Sesji Plenarnej Kongregacji Kościołów Wschodnich, obradującej od 19 do 22 listopada 2013 r. Dokument zatytułowany *Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali*⁷ położył kres dyskryminującemu wschodnie Kościoły katolickie zakazowi pełnienia posługi przez żonatych kapłanów poza terytoriami, które tradycyjnie uważa się za wschodnie. Zakaz, a właściwie zakazy, wydawano: w roku 1890 dla USA, w 1913 dla Kanady, a w roku 1929 dla Australii.

Właśnie te zakazy spowodowały rany, które trzeba uleczyć. Nie sama litera prawa jednak, ale wewnętrzny stosunek do „innego”, do katolików wschodniej tradycji, traktowanych jako groźne zło, jest tym, co dzisiaj wywołuje konsternację. Jeśli kiedyś powstanie jakaś kościelna „księga wstydu”, to deklaracja rzymskokatolickich hierarchów, zebranych w Chicago w 1893 roku, trafi tam bez wątpienia: „Biskupi Stanów Zjednoczonych uroczyście oświadczają, że obecność pośród nas żonatych kapłanów rytu greckiego jest ustawicznym zagrożeniem dla czystości naszego nieżonatego kleru, przyczyną zgorzenia dla świeckich i dlatego też czym prędzej ten punkt dyscypliny będzie zniesiony, zanim to zło przybierze szersze rozmiary, tym lepiej dla sprawy religii, gdyż utrata kilku dusz greckiego rytu jest niczym w porównaniu z błogostawieństwem płynącym z jedności dyscypliny”⁸.

Sprawiedliwość wymaga jednak stwierdzenia, że proces leczenia ran trwa już od lat. Wiele jest dziś miejsc na świecie, gdzie katolicy należący do różnych tradycji i Kościołów *sui iuris* wzajemnie odkrywają bogactwo różnorodności. Biskup Wilton D. Gregory, wówczas wiceprzewodniczący Amerykańskiej Konferencji Biskupów Katolickich, tak mówił o tym na konferencji w Bostonie w listopadzie 1999 roku, zwracając się do hierarchów wschodnich Kościołów katolickich

⁷ <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2014/acta-giugno2014.pdf>, s. 496 (dostęp: 2.03.2025).

⁸ <https://grekokatolicy.pl/grekokatolicy/malzenstwo-sakrament-podzialow/> (dostęp: 2.03.2025).

Ameryki i Oceanii: „Choć stanowicie mniejszość wśród nas, to wasza obecność ma nieocenioną wartość. Reprezentujecie bowiem antyczną i czcigodną tradycję chrześcijańskiego Wschodu, sprawiając, że nasza katolicyzm staje się autentyczna i tym samym nie ogranicza się do, czasem ciasnego, łacińskiego spojrzenia na różne kwestie. Nie zawsze traktowaliśmy was poważnie, nie zawsze darzyliśmy należnym szacunkiem. Lecz dziś wkraczamy na nową drogę, drogę wzajemnego szacunku i współpracy. Dziś mamy nową wizję naszego współistnienia, które charakteryzuje się współpracą i pełnym poszanowaniem różnic i autonomii naszych Kościołów”⁹.

Że proces leczenia, rozpoczynający się od uznania własnej winy, nie jest łatwy, świadczą perypetie tekstu wystąpienia greckokatolickiego metropolity filadelfijskiego, arcybiskupa Stefana Sułyka, na Synodzie dla Ameryki w 1997 roku. Wydzielone każdemu mówcy 8 minut to symbolicznie mało czasu. Hierarcha UKGK przekazał cały tekst do Sekretariatu Synodu i, jak napisał w swoich wspomnieniach, „otrzymał zapewnienie, że reporterzy Synodu wezmą pod uwagę cały tekst przemówień”¹⁰. Tymczasem na oficjalnej stronie synodu biskupów jest tekst¹¹, który wygląda jednak jak wyciąg ze streszczenia, a nie wystąpienie trwające nawet wydzielane mówcom 8 minut.

Drugie miejsce w przestrzeni Internetu wygląda bardziej obiecująco. To wydawany przez Dykasterię Kościołów Wschodnich serwis informacyjny – Servizio Informazioni Chiese Orientali (SICO). Numer z roku 1997 zawiera synodalne wystąpienia hierarchów kato-

⁹ <https://sheptytskyinstitute.ca/wp-content/uploads/2020/06/The-Relationship-Between-the-Eastern-Catholic-Churches-and-the-Latin-Majority-in-America.pdf> (dostęp: 2.03.2025).

¹⁰ С. Сулик, *Як Стефан став митрополитом*, Львів 2001, s. 669.

¹¹ https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_17_speciale-america-1997/02_inglese/b05_02.html#H.Exc.%20Most%20Rev.%20Stephen%20SULYK,%20Metropolitan%20Archbishop%20of%20Philadelphia%20of%20the%20Ukrainians,%20UNITED%20STATES%20OF%20AMERICA (dostęp: 2.03.2025).

lickich Kościołów wschodnich na Synodzie dla Ameryki. Ale porównanie zamieszczonego tam tekstu¹² z tekstem integralnym napisanym przez metropolitę Sułyka, wydrukowanym w dwutygodniku „The Sower” eparchii stamfordzkiej UKGK, pokazuje, że redaktor SICO trzymał w dłoni cenzorskie nożyce.

W opuszczonych fragmentach metropolita Sułyk robił „rachunek sumienia” braciom (bo głównie o hierarchię i duchowieństwo chodzi) z większościowego Kościoła katolickiego w USA. Mówił między innymi: „Wrogie nastawienie i pozbawiona miłosierdzia postawa łacińskiej hierarchii wobec katolików wschodniej tradycji miały negatywny wpływ na wschodnie Kościoły katolickie w USA, efekty którego odczuwane są do dziś”¹³. Najcięższą stratą było odejście około dwustu tysięcy grekokatolików, pozbawionych własnych duszpasterzy, do Kościoła prawosławnego. Negatywne skutki niegdysiejszej wrogiej postawy łacińskich biskupów USA wobec żonatego kleru nie ograniczają się jednak tylko do samych katolickich Kościołów wschodnich. Metropolita Sułyk uświadamiał słuchaczom, że „nawet dziś prawosławni na całym świecie przypominają tę historię, ze wszystkimi jej skutkami, jako dowód na to, na ile uzasadnione są obawy przed zbliżeniem z Rzymem”¹⁴.

Przemawiając w Watykanie w listopadzie 1997 roku, metropolita Sułyk nie mógł przewidzieć, że za cztery miesiące dojdzie do wydarzenia, które ponownie dla „prawosławnych na całym świecie” stanie się memento „przed zbliżeniem z Rzymem”. W marcu 1998 roku nie tylko wschodnich katolików na całym świecie zszokowała informacja, że w liście przekazanym przez nuncjusza apostolskiego grekokatolickiemu metropolicie przemysko-warszawskiemu, sekretarz stanu Stolicy

¹² https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/sico/SICO_PDF/SICO-1997.pdf (dostęp: 2.03.2025).

¹³ S. Sułyk, [brak tytułu], „The Sower” 1998, no. 1, Official publication of the Ukrainian Catholic Diocese of Stamford.

¹⁴ S. Sułyk, [brak tytułu].

Apostolskiej, powołując się na polecenie Ojca Świętego, powiadamia, że „kapłani greckokatolicki winni w Polsce podtrzymywać dyscyplinę celibatu” i dlatego też „kapłani żonaci, którzy obecnie pracują w Polsce, powinni powrócić do swoich macierzystych diecezji na Ukrainie, gdy tylko to będzie możliwe”.

Ostatecznie żaden z żonatych kapłanów będących obywatelami Ukrainy nie był zmuszony do powrotu do Ukrainy, nie doszło też – a literalna interpretacja listu mogła do tego doprowadzić – do wygnania z Polski żonatych kapłanów z polskim obywatelstwem. Ale zamęt wywołany tym listem trudno porównać z czymkolwiek. To sprawa wciąż niewyjaśniona do końca, jedna z tych, które mogłyby być przedmiotem prac postulowanej po pierwszej sesji Synodu o Synodalności „wspólnej komisji specjalistów wschodnich i łacińskich z różnych dziedzin, w celu przestudiowania kwestii wymagających badań” (6j).

Przeszłość, z którą wiążą się przykre wspomnienia, nie musi być odległa. 26 czerwca 2000 roku kapłani metropolii przemysko-warszawskiej UKGK wystosowali list otwarty do kardynała Rogera Etchegeyera, przewodniczącego Komitetu Głównego Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Napisali w nim: „W świetle dziejowych doświadczeń naszego Kościoła, przede wszystkim ostatniego stulecia, szczególnie oczekiwaną uroczystością Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 było Wspomnienie Świadców Wiary XX wieku, które dokonało się w rzymskim Koloseum 7 maja. Z bólem i zdziwieniem stwierdziliśmy, że wspominając chrześcijan, którzy świadczyli o wierze wobec totalitaryzmu sowieckiego, nie ukazano żadnej postaci z wielkiej rzeszy męczenników i wyznawców wiary – biskupów, kapłanów i świeckich – należących do Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Nie mówimy o tym powodowani jakąś niezdrową pretensją do sławy, gdyż zdajemy sobie sprawę z tego, że przed spadkobiercami takich świadków Chrystusa stoi przede wszystkim wielkie wyzwanie i zobowiązanie do życia wiarą według ich przykładu. Chodzi nam o to, co napisał Jan Paweł II w *Liście apostolskim na 400-lecie Unii Brzeskiej*, ukazując

ich heroizm jako wzór dla wszystkich chrześcijan: «Cała wspólnota katolicka ze wzruszeniem wspomina ofiary tych prześladowań. Męczennicy i wyznawcy wiary Kościoła na Ukrainie dają nam godny podziwu przykład wierności za cenę własnego życia. My także, uprzywilejowani świadkowie ich ofiary, jesteśmy świadomi tego, że oni uratowali godność świata, który zdawał się pogrążony w barbarzyństwie. Poznali prawdę, a prawda ich wyswobodziła. Chrześcijanie Europy i całego świata, klękając w modlitwie na progach obozów koncentracyjnych i więzień, powinni być im wdzięczni za światło, którym oni rozjaśnili ciemności, bo było to światło Chrystusa» (4)¹⁵.

Grekokatolicki kapłani dodali: „Szukając przyczyn przemilczenia świadectwa naszych męczenników mamy podstawy sądzić, iż stało się to ze względu na udział w rzymskich uroczystościach przedstawicieli Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, który niezmiennie potępia Unię Brzeską i nieustannie oskarża nasz Kościół o działania skierowane przeciw prawosławnym”¹⁶.

Nie tylko przeszłość, dalsza i bliższa, obfituje w sytuacje świadczące o, jeśli nie dyskryminacyjnym, to co najmniej lekceważącym traktowaniu UKGK. Najnowszym przykładem z teraźniejszości jest Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w roku 2024. W komunikacie, który odczytywano podczas modlitw w świątyniach różnych wyznań w Polsce, napisano: „Postanowiono, aby ofiary zbierane w trakcie nabożeństw zostały przekazane na projekt: Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów w Ukrainie, Białorusi, Polsce i Niemczech, w którym od ponad 25 lat biorą udział oficjalni przedstawiciele Kościołów ewangelickich, prawosławnych i rzymskokatolickiego z państw projektu”¹⁷. Ukraiński Kościół Grekokatolicki bierze udział

¹⁵ <https://cerkiew.org/wp-content/uploads/2024/10/blahowist-2000-07-08.pdf> (dostęp: 2.03.2025).

¹⁶ <https://cerkiew.org/wp-content/uploads/2024/10/blahowist-2000-07-08.pdf> (dostęp: 2.03.2025).

¹⁷ *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, 18–25 stycznia 2024*, <https://episkopat.pl/doc/215006.18-25-stycznia-2024-tydzien-modlitw-o-jednosc-chrze>

w tym projekcie od samego początku¹⁸. Dlaczego „wygumkowano” go w komunikacie? Grekokatolicki kapłan z Ukrainy, który reprezentuje UKGK w grupie Pojednanie, otrzymał od członka Polskiej Rady Ekumenicznej list, w którym ten „wyjaśniał i może trochę się usprawiedliwiał”, że „oczywiście informacja jest niepełna, gdyż Kościół Grekokatolicki w Ukrainie bierze udział w projekcie, podobnie jak dwa Kościoły Starokatolickie, Kościół Reformowany, Kościół Metodystyczny i Baptyści w Polsce”. To on przygotował „na usilną prośbę organizatorów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, skrótowy komunikat”. I wytłumaczył: „Komunikat musiał być krótki, dlatego bardzo trudno byłoby mi go tak napisać, aby uniknąć bardzo dużych napięć jakie są od lat w Polsce w związku z konsekwencjami Unii Brzeskiej w relacjach między Kościołem Rzymskokatolickim w Polsce a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym”¹⁹.

Kuriozalne i absurdalne, ale tak wygląda ekumenizm w Polsce. Aby uniknąć napięć między Kościołem rzymskokatolickim a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym, fałszuje się rzeczywistość, usuwając grekokatolików. Zabrzmi to sarkastycznie, ale brak w takich sytuacjach solidarnościowej reakcji ze strony rzymskokatolickiej już wcale nie dziwi.

„ZGŁĘBIĆ SPOSOBY REALIZOWANIA KOMUNII”

Przypadająca w bieżącym roku 30. rocznica opublikowania Listu apostołskiego Jana Pawła II *Orientale lumen*²⁰ jest dobrą okazją, by

scijan (dostęp: 2.03.2025).

¹⁸ <https://ekumenia.pl/pojednanie/projekt/grupa-robocza/> (dostęp: 2.03.2025).

¹⁹ [https://www.facebook.com/profile/100018268180604/search/?q=Brzmi%20to%20absurdalnie%2C%20ale%20tak%20wygl%C4%85da%20ekumenizm%20\(nie%20tylko\)%20w%20Polsce](https://www.facebook.com/profile/100018268180604/search/?q=Brzmi%20to%20absurdalnie%2C%20ale%20tak%20wygl%C4%85da%20ekumenizm%20(nie%20tylko)%20w%20Polsce) (dostęp: 2.03.2025).

²⁰ Jan Paweł II, List apostołski „*Orientale lumen*”, nr 1, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html (dostęp: 2.03.2025).

powtórzyć wezwanie zawarte na samym jego początku: „Jeśli bowiem wierzymy, że czcigodna i starożytna tradycja Kościołów Wschodnich stanowi integralną część dziedzictwa Kościoła Chrystusowego, to katolicy powinni przede wszystkim ją *poznawać*, by móc się nią karmić i przyczyniać się – każdy na miarę swoich sił – do budowania jedności” (OL 1). Po stwierdzeniu, że katolicy wschodni wraz z braćmi prawosławnymi „dobrze zdają sobie sprawę”, że są żywymi nosicielami tej tradycji – patrząc na realia, raczej zbyt optymistycznym stwierdzeniu – papież kieruje wezwanie do rzymskich katolików: „Konieczne jest, aby również synowie i córki Kościoła katolickiego, należący do tradycji łacińskiej, mogli poznać w pełni ten skarb i dzięki temu dzielić z Papieżem gorące pragnienie przywrócenia Kościołowi i światu pełnego obrazu powszechności Kościoła, wyrażanej nie przez jedną tylko tradycję, ani tym bardziej przez jedną wspólnotę w przeciwstawieniu do drugiej; i aby również nam wszystkim było dane cieszyć się w pełni z tego objawionego przez Boga i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego, które przechowywane jest i wzrasta tak w życiu Kościołów Wschodu, jak i Zachodu”²¹.

Najprostszym ze sposobów „realizowania komunii”, co postulują uczestnicy Synodu o Synodalności, jest właśnie poznanie, do którego zachęcał 30 lat temu Jan Paweł II. Choć może się to wydawać paradoksalne, ale brak elementarnej wiedzy o katolickich Kościołach wschodnich wykazują rzymskokatolicki hierarchowie, co gorsza, posługujący w państwie, w którym działa największy z tych Kościołów. Katolicka Agencja Informacyjna w depeszy z 30 kwietnia 2002 roku informowała o udziale bp. Stanisława Padewskiego, bpa pomocniczego lwowskiego, w 317. zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. Hierarcha, ubolewając, że „stosunek grekokatolików do katolików łacińskich nadal pozostawia wiele do życzenia”, odniósł się także do kwestii patriarchatu UKGK: „Bp Padewski ze smutkiem mówił też o tendencjach w łonie Kościoła grekokato-

²¹ Jan Paweł II, List apostolski „*Oriente lumen*”, nr 1.

lickiego, mających na celu stworzenie osobnego greckokatolickiego patriarchatu kijowskiego, co w dużej mierze uniezależniałoby ten Kościół od Rzymu. Jego zdaniem w tym kierunku naciskają grupy nacjonalistyczne, dla których Kościół ten jest przede wszystkim symbolem narodowej niezależności”. Trwał Wielki Tydzień według kalendarza juliańskiego, greckokatolicki biskupi, celebrujący w swoich katedrach, nie mogli skorygować brata w biskupstwie. Pracujący w Ukrainie od roku 1988, od roku 1995 pełniący posługę biskupią w Kamieńcu Podolskim, a od roku 1998 we Lwowie, bp Padewski nie zgłębił rzeczy istotnej dla wschodnich katolików, wśród których żył i pracował, a przemawiając do polskich biskupów, w krzywym zwierciadle ukazał instytucję patriarszą, co do której Sobór Watykański II „życzy sobie”, aby była erygowana „tam, gdzie to konieczne”.

Biskupa Padewskiego w nieznajomości rudymentów wiedzy o katolickich Kościołach wschodnich „przebił” bp Marian Buczek, biskup-senior diecezji charkowsko-zaporoskiej. W słowie wstępnym do wydanych w roku 2022 pamiętników ks. Grzegorza Micewicza, kapłana obrządku unickiego, napisał: „Modlitwa o jedność, jak i działania tę jedność obu obrządków pogłębiające są dziś nie mniej ważne niż w wiekach poprzednich, tym bardziej że Cerkiew greckokatolicka na Ukrainie nadal skłania się ku opinii, że nie jest obrządkiem wschodnim w Kościele powszechnym, ale że jest *Ecclesia sui iuris*, czyli swego prawa”²².

Przykrym zbiegiem okoliczności obydwaj biskupi pochodzą z Polski, tu odebrali wykształcenie teologiczne, które, jak się okazuje, w materii katolickiego „drugiego płuca” wymaga uzupełnienia.

Wydaje się, że szczególnie problem stanowi zaakceptowanie eklezjalnego, a nie „obrzędkowego” statusu wschodnich katolików. W zapiskach prymasa Stefana Wyszyńskiego pod datą 12 września 1965

²² M. Buczek, *Słowo wstępne*, [w:] W. Osadczy, B. Jędrzejewska, *Dzieje i martyrologium Unii Św. na Litwie w świetle żywota i pamiętników ks. Grzegorza Micewicza, kapłana obrządku unickiego*, Warszawa-Radzymin 2022, s. 16.

jest zapis: „Ks[iądz] prał[at] B[azyli] Hrynyk – sprawy K[ościoła] gr[ecko] kat[olickiego]. «Wyprawa» do Przemysła skończyła się niepowodzeniem. Został zameldowany w P[rzemysłu], ale nie dojeżdża. Składa wniosek «o rejestrację Kościoła(!?) gre[c]kokat[olickiego] w Polsce». Nie można mu wytłumaczyć, że jest różnica między K[ościo]łem a obrządkiem”²³.

21 listopada 1964 roku Sobór Watykański II zaaprobował Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*. Za przyjęciem głosowało 2110 ojców Soboru, przeciwko było 39. Sądząc z reakcji na inicjatywę ks. Hrynyka, mogłoby się wydawać, że prymas Wyszyński był jednym z tych 39 negatywnych głosów. Tak chyba jednak nie było.

We wprowadzeniu do Dekretu w nowym przekładzie dokumentów Vaticanum II, który ukazał się w 2002 roku, o. Jan Sergiusz Gajek MIC i ks. Krzysztof Nitkiewicz napisali, że pomimo tego, iż papież Leon XIII i Benedykt XV wyraźnie nazywali wschodnich katolików „Kościołami”, „wschodnie wspólnoty katolickie, i to nie tylko w języku potocznym, ale także w oficjalnych dokumentach, nadal określano mianem »obrządków«. Dopiero Sobór Watykański II przyniósł radykalną zmianę terminologii, wschodnie wspólnoty katolickie konsekwentnie nazywając Kościołami”.

Ks. Hrynyk przyswoił naukę Soboru, która dla niego była czymś oczywistym. Dla prymasa Wyszyńskiego 21 listopada 1964 roku to przede wszystkim dzień triumfu, w którym papież Paweł VI ogłosił Maryję Matką Kościoła, o co razem z Episkopatem Polski zabiegał z całych sił. Dokument, w którym mówi się, że święty i katolicki Kościół tworzą wierni organicznie zjednoczeni tą samą wiarą, łącząc się w różne grupy spojęne hierarchią *particulares Ecclesias seu ritus constituunt*, pozostał jakby niezauważony.

²³ S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 12, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2021.

W dokumencie podsumowującym pierwszą sesję Synodu o Synodalności mówi się o potrzebie pomocy ze strony „lokalnych Kościołów obrządku łacińskiego” wiernym wschodnim, którzy wyemigrowali, „w zachowaniu ich tożsamości i kultywowaniu ich specyficznego dziedzictwa, bez poddawania się procesom asymilacji”. Niekiedy trzeba apelować do „lokalnego Kościoła obrządku łacińskiego”, by nie zmieniał tożsamości, konkretnie tożsamości narodowej, wiernych wschodnich z odległych czasów. Zmuszona to zrobić była prof. Hanna Dylągowa z KUL, autorka *positio historica* o męczennikach unickich z Pratulina. Na kongresie „Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej” (KUL, Lublin 24-26 września 2002 r.) mówiła o pierwszej rozmowie w Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych. Usłyszała tam: „sprawa jest raczej nie do załatwienia, ponieważ oni zginęli za Polskę”²⁴. Okazało się bowiem, że materiały złożone poprzednio w Kongregacji nie były jednoznaczne. Jej jednak „udało się pokazać, uwzględniając szerokie tło historyczne, że unicy z Pratulina zginęli za wiarę i tylko za wiarę”. Pratuliniści męczennicy należeli do eparchii chełmskiej, którą „zamieszkiwali Rusini i Polacy. Rusini, stanowiący 1/3 ogółu mieszkańców, byli unitami, Polacy – w znakomitej większości – rzymskokatolikami. Rusini-unicy należeli w 90% do stanu chłopskiego[...] Nie było jednak wątpliwości, kto jest Rusinem, a kto Polakiem. Poza obrządkiem różnili się bowiem także mową i ubiorem. Nikt unitów nie zaliczał wówczas do Polaków. We współczesnych dokumentach nazywano ich Rusinami”²⁵ – wyjaśniała prof. Dylągowa. To „zasługa” caratu, który kasując Kościół unicki, doprowadził do tego, że osiągnął efekt przeciwny do zamierzonego – polonizację potomków tych Rusinów, którzy w XIX wieku woleli zginąć niż dać się inkorporować do moskiewskiego prawosławia. Hanna

²⁴ H. Dylągowa, *Męczennicy unicy z Pratulina – Rusini czy Polacy?*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 278.

²⁵ H. Dylągowa, *Męczennicy unicy z Pratulina – Rusini czy Polacy?*, s. 278.

Dylągowa podsumowała: „unici stali się chłopami polskimi i nie bardzo chcą dzisiaj widzieć swoich błogosławionych przodków jako Rusinów”²⁶, natomiast szerzony w diecezji siedleckiej kult błogosławionych męczenników pratułińskich „ma wprawdzie charakter katolicki, ale o wybitnie polskim zabarwieniu”. Wyrażając wdzięczność diecezji siedleckiej za troskliwą pamięć o wszystkich unickich męczennikach i, przede wszystkim, za doprowadzenie do beatyfikacji w roku 1996 tych z Pratulina, razem z prof. Dylągową trzeba zaapelować: „Niech będą ci męczennicy za wiarę wspólnymi błogosławionymi, którzy przyczynią się nie tylko do dialogu, ale i do pojednania kultur”²⁷.

JEDYNE UZASADNIENIE ISTNIENIA

Jeden z najwybitniejszych badaczy bizantyńskiej tradycji liturgicznej, zmarły w roku 2018 prof. Robert Taft SJ, często powtarzał, że jedynym powodem, sensem, uzasadnieniem istnienia wschodnich Kościołów katolickich jako *Ecclesiae particulares sui iuris* jest ich odrębne dziedzictwo, tzn. ich obrządek w pełnym tego słowa znaczeniu. Prowadząc w roku 2008 rekolekcje dla greckokatolickich seminarzystów w Waszyngtonie, po przeczytaniu krótkiej listy z wielu kwestii, które „napotykają największy opór w przywracaniu wschodniokatolickiego dziedzictwa” bizantyńskim, ormiańskim i syryjsko-malabarskim katolikom, wyznał: „W każdym z tych przypadków odnowicielskie wysiłki Stolicy Apostolskiej napotykały ogromny, bierny lub czynny, opór niektórych kręgów. I dobrze wiem, co mówię, gdyż przez ponad ćwierć wieku uczestniczyłem w tych potyczkach jako konsultant liturgiczny rzymskiej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich”²⁸. I w charakterystycznym dla niego bezpośrednim stylu zwrócił

²⁶ H. Dylągowa, *Męczennicy unicy z Pratulina – Rusini czy Polacy?*, s. 280.

²⁷ H. Dylągowa, *Męczennicy unicy z Pratulina – Rusini czy Polacy?*, s. 280.

²⁸ R. Taft SJ, *Liturgia. Wzór modlitwy, ikona życia. Greckokatolickie rekolekcje liturgiczne*, PROMIC, Warszawa 2010, s. 256.

się do przyszłych duszpasterzy: „Mam ochotę spytać, dlaczego – skoro ktoś z zewnątrz, tak jak ja, poświęcił życie poznawaniu, kochaniu i szerzeniu wiedzy oraz umiłowaniu tej wspaniałej tradycji, którą przyjął za swoją – nie robią tego ci, którzy się w niej urodzili? Czy marnuję tylko czas, czy któregoś dnia przebudzicie się i staniecie się tym, czym Kościół Boży nie tylko chce was widzieć, lecz wręcz nakazuje wam być?”²⁹.

Namacalnym dowodem tych „odnowicielskich wysiłków” Stolicy Apostolskiej w dziedzinie życia liturgicznego katolickich Kościołów wschodnich jest wydana w roku 1996 przez Kongregację Kościołów Wschodnich „Instrukcja o zastosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich”³⁰. W tym, co tyczy się szeroko rozumianej sfery liturgicznej, biskupi Rzymu w XX wieku autentycznie, jak głosi Dokument końcowy Synodu o Synodalności, czuwają nad „zachowaniem tożsamości katolickich Kościołów wschodnich”.

Liturgia, jej odnowienie, powrót do źródeł, może być jednak, w kontekście dramatycznych okoliczności życia i działalności wielu wschodnich Kościołów katolickich, traktowana jako coś, „co może poczekać”. Dokumenty synodalne jasno pokazują, że „chlebem powszednim” większości wschodnich katolików jest masowa emigracja, exodus z ziem ojczystych, spowodowany wojnami, prześladowaniami, kryzysem ekonomicznym. Perspektywa sytuacji, gdy więcej wschodnich katolików będzie żyć w diasporze niż na terytoriach, które dokumenty nazywają kanonicznymi, spędza sen z powiek biskupom i kapłanom. Stąd nieustanne apele o pomoc w zachowaniu tożsamości wśród łańciskiej większości i przestrogi przed asymilacją. Ukraiń-

²⁹ R. Taft SJ, *Liturgia. Wzór modlitwy, ikona życia. Grekokatolickie rekolekcje liturgiczne*, s. 261.

³⁰ *Instrukcja o zastosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów kościołów Wschodnich*, G. Kotala, L. Adamowicz (tłum. i red.), „Перемиські Архiepархіальні Відомості 2021, P. XVIII, Ч. 29.

scy grekokatolicy wiedzą i robią wszystko, by ta prawda dotarła do wszystkich, że opanowanie całej Ukrainy przez Rosję otworzy kolejny, po trzech w XIX i XX wieku, rozdział w historii likwidacji ich Kościoła. Dzieje metropolii kijowskiej, która w 1596 roku w Brześciu nad Bugiem odnowiła jedność z Biskupem Rzymu, to historia „wielkich liczb” strat. Współcześnie dwieście tysięcy wiernych przebywa w USA, to tak samo gdy dwieście tysięcy tych, którzy po wydaniu w roku 1905 carskiego ukazu tolerancyjnego mogło być znów katolikami, ale tylko rzymskimi. Do tego bliżej nieokreślona, ale kilkudziesięciotysięczna liczba tych, których w 1947 roku komunistyczne władze PRL wysiedliły z ziem ojczystych i rozproszyły po Ziemiach Odzyskanych.

Część z tych ostatnich ocalała dzięki determinacji wiernych i nieugiętości kilkunastu kapłanów. Chlubny rozdział w tej historii przetrwania i rozwoju ma diecezja lubelska, która w połowie lat 60. XX wieku przyciągnęła w swoim seminarium grekokatolickich kandydatów do kapłaństwa, wręcz umożliwiając w ten sposób istnienie Kościoła. W roku 1990 tę gościnność rozszerzono na kandydatów z jeszcze wówczas Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. W gronie około stu absolwentów MSD w Lublinie z Ukrainy jest metropolita i biskup eparchialny. Tam, gdzie w dokumentach Synodu o Synodalności mówi się o potrzebie pomocy wschodnim Kościołom katolickim ze strony „lokalnych Kościołów obrządku łacińskiego”, należałoby dodać przypis: „jak to uczyniono w Lublinie”.

Boska Liturgia w rycie bizantyńskim kończy się wezwaniem: „Chwała Tobie, Chryste Boże, nadziejo nasza, chwała Tobie”. Przed opuszczeniem świątyni i powrotem do codziennego życia wschodni katolicy, gdziekolwiek się znajdują, czy na „terytorium kanonicznym”, czy w diasporze, wszędzie i zawsze mogą się jej chwycić i trzymać „jako bezpiecznej i silnej kotwicy duszy” (Hbr 6, 19).

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Orientalium Ecclesiarum* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 351–359.
- Sobór Watykański II, *Dekret o Kościołach katolickich wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 177–186.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars I: Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars II: Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars III: Italia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars IV: Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars V: Africa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VII: America Meridionalis – Oceania, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars I: Sessio prima (12–20 Iun 1961), Sessio secunda (7–17 Nov 1961), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1965.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars II: Sessio tertia

- (15–23 Ian 1962), *Sessio quarta* (19–27 Feb 1962), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1967.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars III: Sessio quinta* (26 Mar–3 Apr 1962), *Sessio sexta* (3–12 Maii 1962), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1968.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II: Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars IV: Sessio septima* (12–19 iunii 1962), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1968,
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1971.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1975.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII, Sessio publica V*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1976.

DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

- Benedict XIV, *Allatae sunt. On the Observance of Oriental Rites*, <http://www.papalencyclicals.net/Ben14/b14allat.htm> (dostęp: 25.02.2025).
- Benedykt XIV, *Konstytucja Etsi pastoralis* [w:] *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et mores*, H. Denzinger (ed.), Herder, Friburgi Brisgoviae–Bisileae–Romae–Vindibonae 1991.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*/Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002.

- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1930.
- Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Wolters Kluwer, Kraków 2023.
- Constitutio Clementis VIII de unione Metropolitae Kioviensis eiusque ecclesiasticae provinciae cum S. Romana Ecclesia „Magnus Dominus”* [w:] *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, A. Welykyj (ed.), PP. Basiliani, Romae 1970, nr 145, s. 217–226. Tłumaczenie polskie: Konstytucja apostolska o unii narodu ruskiego z Kościołem Rzymskim *Magnus Dominus* [w:] T. Żychiewicz, *Joza-fat Kuncewicz*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 129–145.
- Eugeniusz IV, *Dekret o przeniesieniu soboru z Ferrary do Florencji* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 454–457.
- Francis, *Chirograph by Which a Council of Cardinals is Established to Assist the Holy Father in the Governance of the Universal Church and to Study Possible Revisions of the Apostolic Constitution “Pastor Bonus” on the Roman Curia*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/letters/2013/documents/papa-francesco_20130928_chirografo-consiglio-cardinali.html (dostęp: 31.03.2025).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Propozycja_i_ramy_tej_adhortacji (dostęp: 31.03.2025).
- Franciszek, List apostolski motu proprio *De concordia inter codices*, https://www.vatican.va/content/francesco/la/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20160531_de-concordia-inter-codices.html (dostęp: 20.03.2025).
- Grzegorz VII, *Dictatus papae* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 148, Wydawnictwo J.-P. Migne’a, Paris 1853, s. 407.
- Innocenty III, List do biskupa Fawenty *Licentiam indulget transeundi ad Ecclesiam Papiensem* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*,

- J.-P. Migne (oprac.), t. 214, Wydawnictwo J.-P. Migne'a, Paris 1855, I, 326, kol. 292A.
- Innocenty III, List do biskupa Larysy *Ut ritum latinorum observet in consecrationibus* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, XI, 145, kol. 1463CD.
- Innocenty III, List do łacińskiego patriarchy Konstantynopola Tomasza Morosiniego *Concedit facultatem absolventi a censuris* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 20, kol. 576AD.
- Innocenty III, List do łacińskiego patriarchy Konstantynopola Tomasza Morosiniego *Mandat, ut electum Patracensem consecrare, eunome pallei honore insignire, non differat* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 153, kol. 727CD.
- Innocenty III, List do legata Stolicy Apostolskiej *Indulgetur, quod nisi patriarcha Constantinopolitanus in ecclesia Constantinopolitana idoneos viros assumat* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 62, kol. 628C–629A.
- Innocenty III, List do Tomasza Morosiniego *Ne, ex eo quod ipse pontifex patriarcham elegit, Ecclesiae Constantinopolitanae iuribus derogetur*, łacińskiego patriarchy Konstantynopola [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 25, 215, kol. 578D–579B.
- Innocenty III, *Patriarchae Alexandrino. Consolatur eum et invitat ad concilium* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 216, Wydawnictwo J.-P. Migne'a, Paris 1855, XII, 34, kol. 828B–830A.
- Innocenty III, *Ut legatum apostolicae sedis honorifice pertractent* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, Wydawnictwo J.-P. Migne'a, Paris 1855, X, 138, kol. 1232D–1234B.
- Instrukcja o zastosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, G. Kotala, L. Adamowicz (tłum. i red.), „Перемиські Архиепархіяльні Відомості” 2021, P. XVIII, Ч. 29.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum apostoli” w tysiącsetną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_02061985_slavorum-apostoli.html (dostęp: 21.03.2025).

- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacri Canones* [w:] *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus/ Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002, s. 35.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Euntes in mundum” z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej* (25 stycznia 1988) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 259.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html (dostęp: 20.03.2025).
- Kanony Apostolskie* [w:] *Synody i Kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Klemens VIII, *Instrukcja Presbyteri Graeci* [w:] *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et mores*, H. Denzinger (ed.), Herder, Friburgi Brisgoviae–Bisileae–Romae–Vindibonae 1991, nr. 1990–1992.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.
- Leon XIII, *Encyklika Satis cognitum*, <https://www.sanctamissa.pl/kosciol-katolicki/papiez-gioacchino-vincenzo-raffaele-luigi-pecci-aka-leon-xiii/encyklika-satis-cognitum/> (dostęp: 26.02.2025).
- Leon XIII, *List apostolski Praeclara gratulationis*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18940620_praeclara-gratulationis.html (dostęp: 26.02.2025).
- Leon XIII, *Motu proprio De ratione concordie rei catholicae apud orientales provehendae «Auspicia rerum»* https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/motu_proprio/documents/hf_l-xiii_motu-proprio_18960319_auspicia-rerum.html (dostęp: 26.02.2025).

- Leon XIII, *Orientalium dignitas*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18941130_orientalium-dignitas.html (dostęp: 28.02.2025).
- List Innocentego III do łacińskiego patriarchy Konstantynopola Tomasza Morosiniego *Agit de consecratione patriarchae Constantinopolitani* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. Migne (oprac.), t. 215, VIII, 19, kol. 574CD.
- List papieża Mikołaja I do cesarza Michała *Proposueramus quidem* (865) [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, nr 216, s. 124–126.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 30–101.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania dotyczące dopuszczania do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodu* [w:] M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 539–542.
- Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis Caelibatus* [w:] *Nauka Kościoła o charyzmie celibatu. Wybór dokumentów*, A. Jasiński (red.), Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1998, s. 93–94.
- Pius IX, *Etsi multa*, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9etsimu.htm> (dostęp: 26.02.2025).
- Pius IX, *Quae in patriarchatu*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-quae-in-patriarchatu-1-settembre-1876.html> (dostęp: 27.02.2025).
- Pius XII, *Cleri sanctitati*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/motu_proprio/documents/hf_p-xii_motu-proprio_19570602_cleri-sanctitati.html (dostęp: 14.03.2015).
- Pius XII, *Crebrae allatae*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/motu_proprio/documents/hf_p-xii_motu-proprio_19490222_crebrae-allatae.html (dostęp: 13.03.2025).
- Sobór Chalcedoński, *Kanony* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 250–253.

- Sobór Efeski, *Uchwała o konsekracji biskupów na Cyprze* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 172–177.
- Sobór Florencki, Bulla unii z Chaldecjczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 640–641.
- Sobór Florencki, Bulla unii z Grekami papieża Eugeniusza IV *Laetentur caeli* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 458–477.
- Sobór Florencki, Bulla unii z Koptami *Cantate Domino* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 571–619.
- Sobór Florencki, Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 492–543.
- Sobór Florencki, Bulla unii z Syryjczykami *Multa et admirabilia* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 628–637.
- Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 312–323.
- Sobór Laterański IV, *O godności patriarchów* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 236–237.
- Sobór Laterański IV, *O karaniu niepowściągliwości kleru* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 252–253.
- Sobór Laterański IV, *O różnych obrządkach w tej samej wierze* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 244–245.
- Sobór Laterański IV, *O wierze katolickiej* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 220–221.
- Sobór Laterański IV, *O zuchwałości Greków wobec Łacinników* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 234–237.

- Sobór Lyoński II, *Wyznanie wiary cesarza Michała Paleologa* [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, nr. 253–256, s. 151–154.
- Sobór Nicejski I, *List soboru w Nicei do Egipcjan*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 53.
- Sobór Nicejski I, *O tych, którzy zwą się „czystymi”* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Sobór Trydencki, *Małe dzieci nie są zobowiązane do Komunii sakramentalnej* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Sobór Watykański I, *Dokumenty po sesji czwartej* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 927.
- Synod w Ancyrze [w:] *Synody i Kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

OPRACOWANIA I INNA LITERATURA

- A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, G. Nedungatt (ed.), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002.
- Adamowicz L., *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Polihymnia, Lublin 1999.
- Annuario Pontificio per l'anno 2024*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2024.
- Arranz M., *Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence* [w:] G. Alberigo. *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*, Leuven University Press, Leuven 1991, s. 407–427.
- Articuli seu conditiones Unionis Berestensis* [w:] *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, A. Welykyj (ed.), PP. Basiliani, Romae 1970.

- Atiya A.S., *Historia Kościołów wschodnich*, B. Rostkowska (tłum.), PAX, Warszawa 1978.
- Baldisson R., *The Pope's Two Bodies: A Note on Medieval Juridical Theology*, „European Journal of Critical Jurisprudence” 2024, t. 35, z. 1, s. 49–86.
- Bartnik C.S., *Tożsamość Ukraińskiej Cerkwi Katolickiej*, „Roczniki Teologiczne KUL” 1999, nr 46, s. 85.
- Bazyli Wielki, *Ep. can. ad Amph.* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, J.P. Migne (oprac.), t. 32, Wydawnictwo J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 669B.
- Bazyli Wielki, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium* [w:] *Synody i Kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (oprac.), t. 3, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 34–34*.
- Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład z języków oryginalnych*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2018.
- Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică*, <https://www.bru.ro> (dostęp: 20.02.2025).
- Biskup męczennik. Biografia Teodora Romży (1911–1947), beatyfikowanego 27.06.2001*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/b_t_romza (dostęp: 20.02.2025).
- Blaza M., „*Extra Ecclesiam nulla salus*” w katolickich Kościołach wschodnich, „Przegląd Religioznawczy” 2020, nr 278, z. 4, s. 129–138.
- Blaza M., „*Zamieszanie*” eklezjalne w kontekście wojny rosyjsko-ukraińskiej [w:] *Apostazja wczoraj i dziś*, S. Drzyżdżyk, M. Gilski, D. Wąsek (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 167–186.
- Blaza M., *Czy Kościołowi katolickiemu nie jest już potrzebny patriarcha Zachodu? Eklezjologiczno-ekumeniczna refleksja w kontekście usunięcia tytułu patriarchy Zachodu w Roczniku Papieskim (Annuario Pontificio) 2006*, „Studia Bobolanum” 2006, nr 2, s. 5–74.
- Blaza M., *Czy łatwo zostać heretykiem?* „Przegląd Powszechny” 2008, nr 1045, z. 9, s. 57–68.
- Blaza M., *Dekret Soboru Watykańskiego II o katolickich Kościołach wschodnich – geneza, treść, recepcja i wyzwania* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 301–337.

- Blaza M., *Dogmatyczne i praktyczne znaczenie Liturgii Upřednio Poświęconych Darów (Missa Paesantificatorum)*, „Studia Bobolanum” 2003, nr 1, s. 29–56.
- Blaza M., Grodecki T., *Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?*, „Przegląd Powszechny” 1998, nr 923/924, z. 7/8, s. 30–44.
- Blaza M., *Jak spowiadać chrześcijan tradycji wschodniej?* [w:] *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*, J. Augustyn, S. Cyran, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 361–374.
- Blaza M., *Jak wierzyć? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Blaza M., *Kapłańskie uświęcanie czasu* [w:] *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, J. Augustyn (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 155–162.
- Blaza M., *Kapłaństwo w Kościołach wschodnich*, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 930, z. 2, s. 162–174.
- Blaza M., *Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?*, „Przegląd Powszechny” 2000, nr 950, z. 10, s. 44–60.
- Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.
- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach* [w:] *Dogmatyka*, t. 5, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, s. 215–575.
- Blaza M., *O świętowaniu Wielkanocy w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny” 1997, nr 908, z. 4, s. 20–29.
- Blaza M., *Obietnica prymatu Piotra i jej konsekwencje w odniesieniu do katolickich Kościołów wschodnich*, „Przegląd Religioznawczy” 2009, nr 232, z. 2, 21–38.
- Blaza M., *Proces autokefalizacji Kościoła prawosławnego w Ukrainie od Konstantynopola i Moskwy*, „Studia Bobolanum” 2022, nr 33, z. 4, s. 5–30.
- Blaza M., *Sakramenty w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” 2016, nr 3, s. 5–27.
- Blaza M., *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” 2020, nr 2/31, s. 87–111.
- Boháč V., *Realizacja wymagań reformy soborowej w greckokatolickich księgach liturgicznych na Słowacji w latach 1968–2012* [w:] *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, seria: „Ad Fontes Liturgicos” 4, J. Mieczkowski, P. Nowakowski (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2014, s. 90–129.

- Böhnke M., *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Herder, Freiburg 2011.
- Buczek M., *Słowo wstępne* [w:] W. Osadczy, B. Jędrzejewska, *Dzieje i martyrologium Unii Św. na Litwie w świetle żywota i pamiątek ks. Grzegorza Micewicza, kapłana obrządku unickiego*, Warszawa–Radzymin 2022, s. 16.
- Bunge G., *The Rublev Trinity. The Icon of the Trinity by the Monk-painter Andrei Rublev*, A. Louth (tłum.), St Vladimir's Seminary Press, New York 2007.
- Cavarnos C., *Orthodox Iconography*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont (MA) 1977.
- Chițoiu D., *Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 2017, t. 73, nr 2, s. 805–816.
- Choduń M., *Spór w Kościele syromalabarskim: Watykan dolewa oliwy do ognia*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/spor-w-kosciele-syromalabarskim-watykan-dolewa-oliwy-do-ognia-184507> (dostęp: 7.03.2025).
- Clément O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, M. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999.
- Congar Y., *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012 (wersja e-book).
- Congar Y., *Préface* [w:] *Les Eglises orientales catholiques. Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, N. Edelby, I. Dick (komentarz), Cerf, Paris 1970.
- Congar Y., *Zerstrittene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West*, Brill, Wien 1959.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, W. Kania (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2000.
- Deliberatio Hierarchiae Ruthenae in materia Unionis et iustificatio nec non necessitas unitatis omnium christianorum* [w:] *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, A. Welykyj (ed.), PP Basiliani, Romae 1970.
- Dib P., *Histoire de l'Eglise Maronite*, Edition «La sagesse», Archevêché Maronite de Beyrouth 1962.
- Diduła P., *Idea Patriarchatu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 1002, s. 235–258.

- Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, A.G. Welykyj (ed.), t. 1, PP. Basiliani, Romae 1954.
- Doria P., *Il contributo del patriarca Maximos IV Saigh e della Chiesa greco-melchita al Concilio Vaticano II*, Tau editrice, Todi 2023, s. 53–60.
- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, PAX, Warszawa 1985.
- Dyl J., *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1997.
- Dylańska H., *Męczennicy unicy z Pratulina – Rusini czy Polacy? [w:] Chryścijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 278.
- Eastern Catholic Churches Statistics*, R.G. Roberson (ed.), <https://cnewa.org/eastern-christian-churches/eastern-catholic-churches-statistics/> (dostęp: 15.02.2025).
- Encyklopedia PWN*, *gryz język*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/gryz-jezyk;3909228.html> (dostęp: 17.03.2025).
- Encyklopedia PWN*, *język koptyjski*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/koptyjski-jezyk;3925634.html> (dostęp: 17.03.2025).
- Encyklopedia PWN*, *ormiański język*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/or-mianski-jezyk;3951889.html> (dostęp: 17.03.2025).
- Erezione dell'Amministrazione Apostolica per i fedeli cattolici di rito bizantino in Kazakhstan e nell'Asia Centrale con sede a Karaganda e nomina dell'Amministratore Apostolico*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/06/01/0471/00976.html#EREZ> (dostęp: 18.02.2025).
- Faris J.D., *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, Saint Maron Publications, New York 1992.
- Farrugia E., *Re-Reading «Orientalium Ecclesiarum»*, „Gregorianum” 2007, nr 2, t. 88, s. 352–372.
- Gagliarducci A., *Annuario Pontificio 2024, Papa Francesco torna ad essere il Patriarca di Occidente*, <https://www.acistampa.com/story/24814/annuario-pontificio-2024-papa-francesco-torna-ad-essere-il-patriarca-di-occidente> (dostęp: 31.03.2025).
- Gaillardetz R.R., *The Church in the Making. Lumen gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, Paulist Press, New York–Mahwah 2006.

- Gajek J.S., Krzywicki R., *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 135–156.
- Gajek J.S., Nitkiewicz K., *Wprowadzenie do Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań: Pallotinum, 2002, s. 169–176.
- Gajek J.S., *Ogólna panorama Kościołów wschodnich* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 99–104.
- Gajek J.S., Wyszomirski T., *Starożytne Kościoły wschodnie* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 115–135.
- Galadza P., *Unité en Division: les Lettres de Lev Gillet*, Parole et silence, Paryż 2009.
- Gawlina J., *Cum Deo. Dziennik 1959–64*, WueM, Katowice 2022.
- Gil A., Skoczylas I., *Kościół wschodnie w Państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin–Lwów 2014.
- Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeżny A., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.
- Górecki W., *The union between Maronitae and Rome (1182) as the context of relationships between the Franks and the Oriental Churches in the Crusader states in the 12th century*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2010, nr 2, s. 61–66.
- Gradoš J., *The Discovery of the Initiating Document of the Union of Uzhhorod (1646)*, „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 2016, vol. 57, no. 1–4, s. 289–295.
- Gréckokatolícky Biskupský Úrad Prešov, *Gréckokatolícky Liturgikon*, v Cirkevnom Nakladateľstve Bratislava, Bratislava 1986.
- Grékokatolíci znów mogą wszędzie święcić żonatyh*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/2313689.Grekokatolicy-znow-moga-wszedzie-swiecic-zonatyh> (dostęp: 13.03.2025).

- Grumel V., *Traité d'études byzantines*, t. 1, *La chronologie*, Presses universitaires de France, Paris 1958.
- Grzegorz Palamas, *Triada trzecia. W obronie świętych hezychastów*, A. Palusińska, M. Siwicka (tłum.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2022.
- Gudziak B., *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, H. Leskiw, A. Chrin (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008.
- Güell M.N., *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas "Orientalium Ecclesiarum"* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II*, t. 1, S.M. Terrazas (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2023, s. 775–876.
- Hachem G., *Recepcja Soboru Watykańskiego II w Greckim Melchickim Kościele Katolickim* [w:] *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. 2, M. Białkowski (red.), Łoś GroupMedia, Toruń 2015, s. 469–499.
- Hanc W., *Interkomunia – możliwości i perspektywy* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 614–635.
- Hermaniuk M., *A Commentary on the Decree on the Eastern Catholic Churches* [w:] *Metropolitan Maxim Hermaniuk, Vatican II and the Ukrainian Greco-Catholic Church*, J.Z. Skira, P. De Mey (eds.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2020, s. 211–221.
- Hilberath B.J., *Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum“* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünemann, B.J. Hilberath (eds.), t. 3, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 1–68.
- Hoeck J.M., *Decree on the Eastern Catholic Church*, L. Adolphus (tłum.) [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, H. Vorgrimler (ed.), t. 1, Herder and Herder, New York 1969, s. 307–331.
- Hryniewicz W., *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Znak, Kraków 2004.
- Hryniewicz W., *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Verbinum, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Verbinum, Warszawa 1998.

- Hryniewicz W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1995.
- Hryniewicz W., *Pytania o prymat*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 2585, z. 4, s. 9.
- Hryniewicz W., *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego* [w:] *Eucharystia i pośłannictwo*, L. Górka, W. Hryniewicz (red.), Verbinum, Warszawa 1987, s. 30–69.
- Hryniewicz W., *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu* [w:] A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, PAX, Warszawa 1983, s. 11–50.
- <https://cerkiew.org/wp-content/uploads/2024/10/blahowist-2000-07-08.pdf> (dostęp: 2.03.2025).
- <https://cerkiew.org/wp-content/uploads/2024/10/blahowist-2000-07-08.pdf> (dostęp: 2.03.2025).
- <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/papiez-kosciol-katolicki-nie-moze-mieszac-sie-w-sprawy-cerkwi-i-polityke-w-rosji> (dostęp: 2.03.2025).
- <https://ekumenia.pl/pojednanie/projekt/grupa-robocza/> (dostęp: 2.03.2025).
- <https://grekokatolicy.pl/grekokatolicy/malzenstwo-sakrament-podzialow/> (dostęp: 2.03.2025).
- <https://sheptytskyinstitute.ca/wp-content/uploads/2020/06/The-Relationship-Between-the-Eastern-Catholic-Churches-and-the-Latin-Majority-in-America.pdf> (dostęp: 2.03.2025).
- https://www.repubblica.it/rubriche/2023/09/11/news/altrimenti_11_settembre_2023-413998894/ (dostęp: 2.03.2025).
- https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/PL_Documento-finale_241217_092435.pdf (dostęp: 2.03.2025).
- <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2014/acta-giugno2014.pdf>, s. 496 (dostęp: 2.03.2025).
- https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_17_speciale-america-1997/02_inglese/b05_02.html#H.Exc.%20Most%20Rev.%20Stephen%20SULYK,%20Metropolitan%20Archbishop%20of%20Philadelphia%20of%20the%20Ukrainians,%20UNITED%20STATES%20OF%20AMERICA (dostęp: 2.03.2025).

- https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/sico/SICO_PDF/SICO-2001.pdf, s. 205 (dostęp: 2.03.2025).
- https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/sico/SICO_PDF/SICO-1997.pdf (dostęp: 2.03.2025).
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, J. Bryłowski (tłum.), Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2018.
- Kałużny T., *«Oikonomia» kościelna w teorii i praktyce prawosławia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2018.
- Kałużny T., *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Studium historyczno-ekumeniczne*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 1999.
- Kasper W., *Die Kirche und ihre Ämter*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009.
- Keramé O., *The Basis for Reunion of Christians: The Papacy Reconsidered*, "Journal of Ecumenical Studies" 1971, nr 8, s. 809.
- Khortyk O., *Status prawny Kościoła arcybiskupiego większego*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2006.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Kraków 2011.
- Komunikat Kancelarii świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 2 kwietnia 2019*, <https://www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-9/> (dostęp: 21.03.2025).
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Polskie Prowincje Towarzystwa Jezusowego – Wydawnictwo WAM, Kraków–Warszawa 2001.
- Kumor B., *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku* [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 127–135.
- Lanne E., *Un christianisme contesté: l'Orient catholique entre mythe et réalité* [w:] *The Christian East: its Institutions and its Thought. A Critical Reflection*, R. Taft (ed.), Roma 1996, s. 85–106.
- Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, G. O'Collins, E.G. Farrugia (oprac.), J. Ożóg, B. Żak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

- Lieggi J.-P., *Orientalium Ecclesiarum. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 13–66.
- Liturgie Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (oprac.), Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Liturgikon bizantyński. Liturgia św. Jana Chryzostoma*, J. Czerski (red. i tłum.), Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 2002.
- Lubac H. de, *Vatican Council notebooks*, vol. II, Ignatius Press, San Francisco 2015.
- Łapiński J., *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (próba charakterystyki)*, „Prawo Kanoniczne” 1992, nr 1–2, z. 35, s. 247–255.
- Ławreszuk M., *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletycznych: studium teologiczno-kanoniczne*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2009.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, I. Brzeska (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Madey J., *Doniosłość studium nad Kościołami wschodnimi dzisiaj. Refleksje na temat instrukcji Kongregacji Wychowania Katolickiego*, S.J. Koza, J.S. Gajek (tłum.), „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 3 (123), z. 31, s. 67–78.
- Maloney G., *Critique of Msgr. Pospishil's the Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Society for the Promotion of the Patriarchal System in the Ukrainian Catholic Church, Philadelphia 1972.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty* [w:] W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1995, s. 135–142.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty (dokument roboczy)* [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Verbinum, Warszawa 1993, s. 70–75.
- Międzynarodowa Komisja Wspólna do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym,

- Uniatyzm, dawna metoda poszukiwania jedności, a dzisiejsze poszukiwania pełnej komunii*, Balamand 1993.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2003.
- Mokrzycki B., *Kościół w oczyszczeniu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Nabywaniec S., *Spojrzenie na Synod Zamojski 1720 roku po trzystu latach* [w:] *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, P. Nowakowski (red.), Avalon, Kraków 2020, s. 275–315.
- Nadolski B., *Liturgika, III. Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Pallottinum, Poznań 1992.
- Newlandsmith E., *The Ancient Music of the Coptic Church. A lecture delivered at the University of Oxford on May 21, 1931*, <https://www.coptic.org/music/oxford.htm> (dostęp: 20.03.2025).
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, J.W. Zielińska (tłum.), Fronda, Warszawa 1999.
- Nichols A., *Conciliar octet. A concise commentary on the eight key texts of the Second Vatican Council*, Ignatius Press, San Francisco 2019 (wersja e-book).
- Nieustanne spory o liturgię w Indiach pogłębiają podział w tamtejszym Kościele syromalabarskim*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/nieustanne-spory-o-liturgie-w-indiach-poglebiaja-podzial-w> (dostęp: 7.03.2025).
- O'Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, A. Wojtasik (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, Z. Szanter, M. Smoliński, H. Paprocki (tłum.), Arkady, Warszawa 2002.
- Ordinariate of Romania (Armenian)*, <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/droar.html> (dostęp: 14.02.2025).
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Pałka P., *Wprowadzenie do Dekretu o Kościołach Wschodnich Katolickich* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Pallottinum, Poznań 1986.

- Papadakis A., *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego* [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, K. Leśniewski (red.), Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2009, s. 639–660.
- Papież rezygnuje z tytułu*, <http://papiez.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1143142121> (dostęp: 7.03.2025).
- Papież zrezygnował z tytułu Patriarcha Zachodu*, M. Lisak (red.), „Wiadomości KAI” 2006, nr 13/730, s. 18.
- Paprocki H., *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2001.
- Paprocki H., *Przygotowania do soboru panprawosławnego* [w:] *Kalendarz prawosławny 2000*, Wydanie Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, Warszawa 1999, s. 203–209.
- Parenti S., *Orientalium Ecclesiarum* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis reintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 67–162.
- Parlato V., *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo*, CEDAM, Padova 1969.
- Patriarch Ignace André Akhidjan*, <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bakhid.html> (dostęp: 12.02.2025).
- Patriarcha Chaldejski Audo do Piusa IX [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (red.), t. 53, Société nouvelle d'édition de la collection Mansi, Arnheim and Leipzig 1927, s. 943BCD.
- Patriarcha Grzegorz Youssef do Prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (red.), t. 53, Société nouvelle d'édition de la collection Mansi, Arnheim and Leipzig 1927, s. 942CD.
- Patriarchal and Synodal Tomos For the Bestowal of the Ecclesiastical Status of Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine*, <https://ec-patr.org/patriarchal-and-synodal-tomos-for-the-bestowal-of-the-ecclesiastical-status-of-autocephaly-to-the-orthodox-church-in-ukraine/> (dostęp: 21.03.2025).
- Patriarchal Status for Syro Malabar Church?*, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/kochi/patriarchal-status-for-syro-malabar-church/article-show/62676330.cms> (dostęp: 18.03.2025).
- Pelikan J., *Confessor Between East and West. A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj*, Berdmans, Grand Rapids 1990.

- Petrani A., *De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica*, Sumptibus et typis Editoriali Marietti, Taurini-Romae 1930.
- Płóciennik M., *Teopoietyczno-apofatyczny charakter teologii w ujęciu Włodzimierza N. Łosskiego*, „Collectanea Theologica” 2023, t. 93, nr 1, s. 115–161.
- Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali*, AAS 2014, nr 106, s. 496–499.
- Prawosławny Kościół Ukrainy przechodzi oficjalnie na „nowy styl”*, <https://www.ekai.pl/prawoslawny-kosciol-ukrainy-przechodzi-oficjalnie-na-nowy-styl/> (dostęp: 14.03.2025).
- Prawosławny patriarchat Aleksandrii: w Zimbabwe wyświęcono diakonise*, <https://misyjne.pl/prawoslawny-patriarchat-aleksandrii-odrodzenie-starozytnego-diaconatu-kobiet/> (dostęp: 13.03.2025).
- Propozycje biskupów wschodnich [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (red.), t. 51, Société nouvelle d’édition de la collection Mansi, Arnheim and Leipzig 1926.
- Propozycje biskupów wschodnich [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J.D. Mansi (red.), t. 52, Société nouvelle d’édition de la collection Mansi, Arnheim and Leipzig 1927.
- Przekop E., *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1987.
- Przekop E., *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X w.)*, PAX, Warszawa 1981.
- Przemowa przewielebnego Ojca Patriarchy Chaldejskiego [w:] *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J. D. Mansi (red.), t. 50, Société nouvelle d’édition de la collection Mansi, Arnheim and Leipzig 1924, s. 516C.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, M. Dzielska (tłum.), Znak, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972.
- Roberson R.C., *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, K. Bielawski, D. Mionskowska (tłum.), Homini, Kraków 2005.
- Ryś G., *Innocenty III wobec IV krucjaty (w świetle papieskiej korespondencji)* [w:] *IV krucjata. Historia, reperkusje, konsekwencje*, Z.J. Kijas, M. Salamón (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 109–137.

- Rytel-Andrianik P., *Papież apeluje o wspólną datę świętowania Wielkanocy*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-01/papiez-apeluje-o-wspolna-date-swietowania-wielkanocy.html> (dostęp: 14.03.2025).
- Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
- Schmemmann A., *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, P. Kachur (tłum.), St Vladimirs Seminary Press, Crestwood (NY) 2000.
- Secretaria Status, *Fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda*, AAS 85 (1993), s. 81.
- Škoviera A., *Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu*, „Slavica Slovaca” 1999, nr 34, z. 2, s. 137–148.
- Sprawozdanie podsumowujące*, <https://synod.org.pl/sprawozdanie-podsumowujace-kosciol-synodalny-w-misji-xvi-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-dzien-25-28-10-2023r/> (dostęp: 2.03.2025).
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielnego*, Biblos, Tarnów 1994.
- Stavrou M., *L'Éclésiologie du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe*, «Contacts» 2002, nr 199, z. 54, s. 260–291.
- Stefański J., *Sakrament Chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2000.
- Sulyk S., [brak tytułu], „The Sower” 1998, no. 1, Official publication of the Ukrainian Catholic Diocese of Stamford.
- Synod Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, *Katechizm Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego „Chrystus – Nasza Pascha”*, Wydawnictwo „Swiczado”, Lwów 2024.
- Szczepański J., *Pierwsza Komunia dzieci w Kościele rzymskokatolickim w Europie Zachodniej i w Polsce*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Taft R., *From Polemicists to Promoters: The Jesuits and the Liturgical Traditions of the Christian East*, „Orientalia Christiana Periodica” 2012, nr 78, s. 97–132.
- Taft R., *Liturgia. Wzór modlitwy, ikona życia. Greckokatolickie rekolekcje liturgiczne*, PROMIC, Warszawa 2010.
- Taft R., *Mass Without Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, http://www.americancatholicpress.org/Father_Taft_Mass_Without_the_Consecration.html (dostęp: 10.03.2025).

- Taft R., *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, S. Gałęcki, E. Litak (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Taft R., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1986.
- The Ecumenical Position of the Ukrainian Greek-Catholic Church*, b.w., Lviv 2022.
- Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, 18–25 stycznia 2024*, <https://episkopat.pl/doc/215006.18-25-stycznia-2024-tydzien-modlitw-o-jednosc-chrzescijan> (dostęp: 2.03.2025).
- Ukraina: od 1 września grekokatolicy zmieniają kalendarz liturgiczny*, <https://cerkiew.net.pl/zycie-ugkc/ukraina-od-1-wrzesnia-grekokatolicy-zmieniaja-kalendarz-liturgiczny/> (dostęp: 14.03.2025).
- Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Varghese B., *The Early History of the Syriac Liturgy: Growth, Adaptation and Inculturation*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2021.
- Vries W. de, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, W. Misijuk (tłum.), Orthdruk, Białystok 2002.
- Wąsek D., Gilski M., Kałużny T. SCJ, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.
- Wąsek D., Gilski M., *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.
- Wąsek D., Gilski M., *Patriarchalna struktura Kościoła przyszłości. Ratzingera propozycja decentralizacji struktur eklezjalnych w kontekście soborowych debat nad „Lumen gentium”* [w:] *Wokół pytań o model władzy w Kościele*, D. Wąsek, P. Artemiuk (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 93–117.
- Wilhelm z Tyru, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, liber XXII, caput VIII, <http://thelatinlibrary.com/williamtyre/22.html> (dostęp: 11.02.2025).

- Witek S., *Modlitwa brewiarzowa jako obowiązek moralny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. Historia Kościoła” 1977, t. 24, z. 4, s. 211–222.
- Wołczański J., *Dekret o Kościołach wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdż, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 99–103.
- Wyszyński S., *Pro memoria*, t. 12, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2021.
- Zagano P., Pottier B., *Co wiemy o kobietach diakonach?*, „Studia Bobolanum” 2021, nr 1/32, s. 5–17.
- Zizioulas J., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press, Alhambra 2010.
- Znosko A., *Kanony Kościoła prawosławnego*, Wydawnictwo Bratczyk, Hajnówka 2000.
- Zoghby E., *We Are All Schismatics*, Educational Services, Newton 1996.
- Гілл Д., *Флорентійський собор*, М. Прокопович, Видавництво Українського Католицького Університету, Львів-Рим 2016.
- Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви*, <https://docs.ugcc.ua/1/> (dostęp: 17.03.2025).
- Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос наша Пасха»*, Видавництво «Свічадо», Львів 2011.
- Любачівський М.І., *Катехизм для парохів виданий за припорушенням Святішого Вітиця Папи Пія V на підставі декретів св. Тридентійського собору. Свобідний переклад на підставі Латинського Оригіналу із узвзглядненням візантійського обряду*, Видання Львівської Архиепархії УГКЦ, Нью-Йорк–Мюнхен–Львів 1998.
- Меньок Степан, *Декілька слів про матерію (хліб і вино) Пресвятої Євхаристії* [w:] *Українська Греко-Католицька Церква*, Квартальний обіжник №1, Патріарша літургійна комісія УГКЦ, Львів 2006.
- Сліпий Й., *Пасхальний привіт*, „Благовісник” 1996, nr 2, s. 55–58.
- Сулик С., *Як Стефан став митрополитом*, Львів 2001.

INDEKS OSOBOWY

- Achidżan Andrzej, patriarcha 28, 74–75
Aimere z Limoges 21
Alapatt George 105
Aleksander V, papież 67
Aleksander VII, papież 27
Alencherry George 407
Alvarez Franciszek 32
Amadyi z Dijarberkir 26
Andon Bedros IX Hassoun 82
Andronik II Paleolog, cesarz bizantyjski 42
Anghel Atanazy, metropolita 55
Ardziwian Abraham 35
Atanazy III Dabbas, patriarcha 57
Atanazy z Clermontu 41
Atanazy, biskup Jerozolimy 31
Atenagoras I, patriarcha 181, 199, 201, 355
Athaide Dominic Romuald Basil 206–207
Attipetty Joseph 106
Ayoub François 114, 203
Ayson Olalia Alejandro 172
Baraniak Antoni 173, 209
Barbieri Antonio María 139
Barlaam z Kalabrii 361
Barnabo Alessandro 81
Baroni Agostino 123–124
Barros Câmara Jaime de 167, 182
Bartłomiej, patriarcha 334–335
Baudoux Maurice 206, 209
Baum William W. 246
Bayan Raphaël 198
Bazelaire Louis-Marie-Fernand de 93
Bazyli Wielki, św. 168, 322
Bea Augustyn 172
Beauduin Lambert OSB 263
Benedykt XIII, papież 57
Benedykt XIV, papież 24, 31, 35, 75–76, 130, 233, 243, 286
Benedykt XV, papież 85, 129, 239, 418
Benedykt XVI, papież (zob. Ratzinger Joseph) 367, 378
Benedykt, kardynał 63
Benedykt, św. 387

Bianchi Enzo 408
 Blaza Marek 11–12
 Borecky Isidore 129–132
 Brault Henri-René-Adrien 93
 Browne Michael 142
 Bučko Ivan 161, 210
 Buczek Marian 417
 Bukatko Gabriel 166, 177, 207–209
 Byczok Mykoła 407

Calavassy George 59
 Calcara Aniello 97
 Caloyera Domenico 96
 Carrol Francis Patrick 124
 Castán Lacoma Laureano 95
 Cayer Jean-de-Capistran 121–122
 Ceaușescu Nicolae 56
 Chedid John George 111–112
 Cheikho Paul II 210
 Chereath Sebastian 210
 Cicognani Amleto Giovanni 162, 164p, 166p, 167, 173p, 176, 198
 Clercq Charles De 210
 Colette Aubain 143
 Congar Yves 179, 182, 344, 347
 Corneanu Nicolae 56
 Costantini Vittorio Maria 198–199
 Cristea Vasile 191–192
 Cullinane John Neil 139
 Cushing Richard James 133
 Cyryl II Makarios, patriarcha koptyjski 32, 85
 Cyryl IV Tanas, patriarcha melchicki 57, 76
 Cyryl Jerozolimski, św. 359, 360p

Cyryl Salim Bustros 371
 Cyryl, rosyjski patriarcha prawosławny 383
 Cyryl, św. (jeden z braci Słowian) 357–358, 387
 Czajka Stanisław 161
 Czarnecki Mikołaj 51

Daly Edward Celestin 134
 Dib Pierre 21–22
 Dionizy I, patriarcha Konstantynopola 46
 Dionizy od św. Teresy, karmelita 85
 Doumith Michael 190
 Doyle Wilfrid Emmett 126
 Dubois Marcel Maria 92
 Duke William Mark 132
 Durrieu Louis-Marie-Joseph 117
 Dylągowa Hanna 419–420

Edelby Néophytos 169, 201, 210
 Eid Emile 210
 Eldarov Georgi 153
 Elias XII Denkha, patriarcha 26
 Emmanuel II Thomas, patriarcha 26
 Epifaniusz Dumenko, patriarcha 334
 Etchegey Roger 413
 Eugeniusz IV, papież 31–32, 34, 43, 67

Faltin Daniel 153p, 210
 Farah Elie 99
 Fasiledes, cesarz etiopski 33
 Felici Pericle 9–10
 Fernandez Jerome M. 102–103
 Filipikos Bardanes, cesarz 21

Fini Gilbert 143
 Franciszek, papież 51, 243, 262,
 269, 297, 304, 367–368, 373,
 393, 406–409
 Fulaifil Antoni 31

Gabriel VIII, papież koptyjski 31
 Gad Hyakinthos 94. 209
 Gaillardetz Richard R. 12
 Gajek Jan Sergiusz MIC 228, 418
 Gawlina Józef 167p
 Gercke Daniel James 135
 German, diakon 39
 Germanos Georg 61
 Ghattas Isaac 121, 186–187
 Gilski Marek 367
 Girbeau Jean-Justin-Michel 93
 Gojdič Piotr 53
 Goody Launcelot John 139
 Gori Alberto 166p, 188
 Gómez de Santiago Francisco 95
 Gracias Valerian 99
 Gregory Wilton D. 410
 Grzegorz II Bułgar 45–46
 Grzegorz II Youssef 58, 80–83
 Grzegorz III Mammas, unicki pa-
 triarcha Konstantynopola 45
 Grzegorz Palamas 360–361
 Grzegorz VII, papież 62
 Grzegorz X, papież 41–42
 Grzegorz XIII, papież 71
 Grzegorz XV, papież 33
 Güell Manuel Nin OSB 13, 319,
 344, 348–349
 Guerry Emile Maurice 92

Hannan Jerome Daniel 135
 Hilberath Bernd Jochen 12
 Hirka Jan 260
 Hoeck Johannes Maria 12, 196–198,
 210, 348
 Honoriusz III, papież 41
 Hossu Iuliu, bł. 56
 Hozjusz Stanisław, kardynał 47
 Hryniewicz Wacław OMI 44, 367,
 379
 Hrynyk Bazyli 418
 Hudal Alois 97
 Humbert z Silver Candida, kardy-
 nał 37, 190
 Huzar Lubomyr 280, 407

Ignace Antoine II Hayek 171
 Ignace Gabriel I Tappouni 111, 170
 Ignace Moussa I Daoud 409
 Ignace Pierre XVI Batanian 166p,
 183, 210
 Ignacy Abdulmasih I, patriarcha 28
 Ignacy IV (Hazim), prawosławny
 patriarcha 371
 Innocenty III, papież 37–38, 41,
 63–65, 295
 Ireneusz z Lyonu, św. 360
 Izydor, biskup prawosławny 45

Jakosics Jerzy 52
 Jakub Apostoł, św. 326
 Jakub Bar Addai 266
 Jan Hormizd, patriarcha 26
 Jan Maron, św. 20
 Jan Paweł II, papież 243, 252–253,
 270–271, 283, 297, 321, 356–

- 357, 361–362, 374, 386, 413, 415–416
- Jan Sulaka 25–26
- Jan VIII Paleolog, cesarz bizantyjski 69
- Jan XI, papież koptyjski 31
- Jan XXIII, papież (zob. Roncalli Angelo) 9–10, 34, 60–61, 67p, 87, 91, 162, 166–167, 177, 200, 205, 262
- Jaykob Konstantyn, cesarz Zary 32
- Jeremiasz II Al-Amshitti, maronicki patriarcha 23
- Jeremiasz II, patriarcha Konstantynopola 47
- Jeremiasz III, patriarcha Konstantynopola 57
- Jerzy (Khodr), patriarcha 371
- Jerzy II Rakoczy, książę 52
- Johnson Martin M. 132
- Józef II, cesarz 49
- Józef II, patriarcha Konstantynopola 44
- Józef VI Audo, chaldejski patriarcha 79–80, 82–83
- Józef z Hadetu, maronicki patriarcha 70
- Juliusz III, papież 25
- Justyn de Jacobis, bł. 33
- Justynian Wielki, cesarz 272
- K**
- Kabes Youhanna 122
- Karol I Andegaweński 41–42
- Kasper Walter 394
- Kassa Kidane-Mariam 34
- Katarzyna II, caryca 49
- Katkoff Andrei Apollon 98
- Kavukattu Matthew 100
- Kazimierz Wielki, król 46
- Kellenberg Walter Philip 135
- Khalifé Ignace Abdo 210
- Khantzian Giuseppe 95
- Khoury Joseph 171
- Klaudiusz, cesarz etiopski 33
- Klemens IV, papież 42
- Klemens VII, papież 67
- Klemens VIII, papież 31, 48, 71, 73, 75, 233, 286
- Klemens XIII, papież 31
- Kocisko Stephen John 202–203
- König Franz 178–179, 193
- Koovakad George Jacob 407
- Korolewski Cyryl 290–291
- Köstner Josef 92
- L**
- Langenieux Benoit-Marie 83
- Ledóchowski Mieczysław 85
- Leon III Izauryjczyk, cesarz 24
- Leon X, papież 32
- Leon XIII, papież 32, 82–85, 89, 168, 228, 233, 241, 243, 356, 418
- Leopold I Habsburg, cesarz 55
- Lercaro Giacomo 193–194
- Lieggi Jean-Paul 13, 228p, 374
- Liénart Achille 167
- Lovey Angelin Maurice 140
- Lubac Henri de 182, 197
- Lubacziwski Myrosław 259
- Lucjusz III, papież 21
- Lybne Dyngyl, cesarz etiopski 32
- Ł**
- Łoski Włodzimierz 360–361

- MacDonald John Hugh** 125
Maginn Edward Joseph 136
Majer Piotr 250, 345, 364
Maximos IV Saigh, melchicki patriarcha 9–10, 87, 115–116, 162, 166p, 167–168, 180, 182, 201p, 272, 275, 355, 364
Malak Youannès 210
Mar Iwanios 30
Mar Teofilos 30
Maragi Justo 31
Marcin IV, papież 42
Marcin V, papież 67
Marcjan, cesarz bizantyjski 36
Marek Eugenik 44
Marek II Chuzam, patriarcha 32
Maria Teresa, cesarzowa 49, 55
Maron, św. 20
Martenetz José Romão 137
Martin Joseph Albertus 127
Mason Edoardo 123
Mateusz, patriarcha 29
Maximos V (George) Hakim 206, 371
McDevitt Gerald Vincent 202
Mellus Elias 83
Mendez Alfonso 33
Méndez Arceo Sergio 170
Menezes Aleks 26
Meniok Stepan CSsR 259
Méouchi Paul Pierre 109–110, 166p
Metody, św. (jeden z braci Słowian) 357–358, 387
Micewicz Grzegorz 417
Michał Cerulariusz, patriarcha Konstantynopola 37
Michał Dżarweh, syryjski patriarcha 29
Michał IV Autorejan, patriarcha 41
Michał VIII Paleolog, cesarz bizantyjski 41–42, 66, 285
Micu-Klein Ion Inochentie OSBM 55
Mikołaj I Wielki, papież 62
Mikołaj I, car 49
Mikołaj I, aleksandryjski patriarcha 39
Mikołaj V, papież 70
Mitnacht Alfonso 209
Morin Laurent 127–128
Morosini Tomasz 64
Muhammad Ali, wicekról osmański 32
Myskiw Paul Peter 141–142
Nabaa Philippe 168
Nedungatt George SJ 251p
Neofit II, patriarcha 321
Nestoriusz 19
Neuhäusler Johannes Baptist 94
Newman John Henry 358
Niedhammer Matteo Aloisio 136–137
Nigris Leone Giovanni 61
Nitkiewicz Krzysztof 228p, 418
Noceti Serena 13
Nousseir Paul 120–121
Nueir Youhanna 123
O'Brien Eris Norman Michael 139
O'Neill John Michael 128
O'Sullivan Joseph Anthony 126

Padewski Stanisław 416–417

Paez Pedro 33

Pałka Paweł 228p

Pańczak Bogdan 15

Papadopoulos Izajasz 59

Parecatil Joseph 101, 169

Parenti Stefano 13, 234, 237, 271p,
306, 348–350, 352

Patroni Aldo Maria 100

Paweł II, papież 70

Paweł V, papież 168, 204

Paweł VI, papież 56, 166p, 178,
181, 185, 198–199, 204, 211,
297, 298p, 418

Pawłowski Antoni 168

Perniciaro Giuseppe 210

Piotr VI Szahbaddin, patriarcha
28–29

Pius IV, papież 70, 289

Pius VI, papież 29, 59

Pius VIII, papież 26

Pius IX, papież 35–36, 56, 60, 77–
79, 82–83, 276

Pius X, papież 59, 311

Pius XI, papież 27, 85p, 86, 129,
246, 262

Pius XII, papież 9, 34, 86, 235, 241,
255, 262, 266, 286, 295–296,
299

Pociej Adam Hipacy 48, 73p

Polachirakal Athanasios Cheriyan
104

Pospishil Wiktor 269

Pothacamury Thomas 99

Pothanamuzhi Matthew 101

Primeau Ernest John 134

Printesis Anaghyros 60

Provençères Charles-Marie-Joseph-
-Henri de 188, 210

Przekop Edmund 66

Pseudo-Dionizy Areopagita 361

Quiroga y Palacios Fernando 166p

Rabban Raphaël 109

Raphaël I Bidawid 205

Ratzinger Joseph (zob. Benedykt XVI)
64

Raymundos Timoteo Giorgio 94

Repole Roberto 13

Roborecki Andrew J. 128

Romero Menjibar Felix 170

Romża Teodor 54

Roncalli Angelo (zob. Jan XXIII) 60

Rostoszyński Piotr Parteniusz 52

Routhier Henri 133

Rublow Andriej 359

Sapelak Andrés 169, 210

Sapeto Giuseppe 33

Savaryn Nilus Nicholas 125–126

Scandar Alexandros 118–119, 195–
196

Schmondiuk Joseph Michael 136

Schweizer Bonaventura Josef 143

Scully William Aloysius 133

Senyshyn Ambrozij Andrew 135

Sfair Pietro 204

Shaban Ihor 15

Simons Frans 101

Sipovič Česlao 204

Skarga Piotr 47

Slipyj Josyf 50, 88, 166p, 184–186,
210, 278, 280, 387, 390
Sokolski Josef 60
Souto Vizoso José 95
Spellman Francis Joseph 134, 171
Stamati Giovanni 258
Stangl Josef 192–193
Starowieyski Marek 21
Stephanos I Sidarouss, koptyjski pa-
triarcha 10, 166p, 179, 209
Stephanou Pelopidas 209
Studyta Teodor 264p
Sułyk Stefan 411–412
Susnyjos I, cesarz etiopski 33
Sykstus V, papież 71
Sylwester Dabbas 57
Szeptycki Andrzej 50, 264p
Szewczuk Światosław 407
Szymon Denkha, patriarcha 25
Szymon XIII, patriarcha 26

Taft Robert SJ 283, 359, 420
Talatnian Basil 209
Tarasowycz Bazyli 52
Tardini Domenico 162
Tawil Joseph Elias 171, 194–195
Teodor I Laskarys, cesarz 41p
Teodor II, patriarcha 295
Terlecki Cyryl 47–48, 73p
Testa Gustavo 166p
Thangalathil Benedict Varghese
Gregorios 105, 210
Tharayil Thomas Joseph 102
Thattil Raphaell 407
Tindaro Rampolla del 85
Torosowicz Mikołaj 35

Uluhogian Seraphin 140–141
Urban VI, papież 66
Urban VIII, papież 35

Vagnozzi Egidio 135
Valerga Józef 77, 80–81
Valiyaparampil Maurus 143
Vasil' Cyril SJ 262
Vayalil Sebastianus 101
Valloppilly Sebastianus 101
Velasco Díaz Juan Bautista 116
Velsen Gerard Marie Franciscus van
124
Velykyj Atanasij Hryhor 162, 166p,
167
Vieira Alvernaz Jose 10
Vorglimler Herbert 12
Vratanj Simeon 59
Vuccino Antonio Gregorio 200

Wąsek Damian 367
Weber Jean-Julien 94
Wilhelm z Tyru 21
Willekens Pieter Jan 107–108
Wojnar Meletius M. 209
Wołczański Józef 11
Wyszyński Stefan 418–418

Yemmeru Asrate Mariam 209

Zaplana Bellizza Alfonso 138
Zaragos de Herieda Juan 72
Zoghby Elias 169, 189–190, 370

ABSTRAKT

Marek Gilski

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Damian Wąsek

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Marek Blaza

marek.blaza@akw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5259-6147>

Akademia Katolicka w Warszawie

ORIENTALIUM ECCLESiarum.

SOBÓR WATYKAŃSKI II O KOŚCIOŁACH KATOLICKICH WSCHODNICH

<https://doi.org/10.15633/9788383700731>

Orientalium Ecclesiarum. Sobór Watykański II o Kościołach katolickich wschodnich to czwarta książka z serii monografii poświęconych

dokumentom Soboru Watykańskiego II. Cała seria ma na celu przedstawienie Soboru z perspektywy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Opisuje aspekt historyczny dokumentów, ich soborową genezę, specyfikę językową, najważniejsze idee teologiczne, ich recepcję i wymiar duszpasterski oraz pojawiające się w tych przestrzeniach inspiracje na przyszłość. Książka poświęcona jest Kościołom katolickim wschodnim. Składa się z pięciu rozdziałów i dwóch dodatków. Pierwsza część zawiera krótki przegląd Kościołów katolickich wschodnich i historię ich przedsoborowych relacji z Kościołem katolickim na Zachodzie. Druga część koncentruje się na dyskusjach soborowych. Przedstawia zarówno propozycje przesłane na Sobór przez biskupów, przełożonych zakonnych, uniwersytety i kongregacje Kurii Rzymskiej, jak i prace nad dokumentem w komisjach, jego schematy i opinie wyrażone w auli soborowej. Analiza językowa kluczowych terminów łacińskich w *Orientalium Ecclesiarum* ujawnia pojęcia specyficzne dla Dekretu. Czwarta część to szczegółowe i systematyczne omówienie idei teologicznych obecnych w soborowym dokumencie oraz próba oceny tych idei. Ostatnia część monografii poświęcona jest recepcji i perspektywom wynikającym z wcześniejszych analiz. W aneksach zaprezentowano spojrzenie na tytułową problematykę z perspektywy przedstawicieli Kościoła grekokatolickiego.

Słowa kluczowe: Kościoły katolickie wschodnie, Sobór Watykański II, patriarchat, obrządek wschodni

ABSTRACT

Marek Gilski

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Damian Wąsek

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Marek Blaza

marek.blaza@akw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5259-6147>

Akademia Katolicka w Warszawie

ORIENTALIUM ECCLESiarum.
THE SECOND VATICAN COUNCIL ON THE EASTERN
CATHOLIC CHURCHES

<https://doi.org/10.15633/9788383700731>

Orientalium Ecclesiarum. The Second Vatican Council on the Eastern Catholic Churches is the fourth book in a series of monographs

on the documents of the Second Vatican Council. The entire series aims to present the Council from the past, present and future perspectives. It describes the documents' historical aspect, conciliar genesis, linguistic specificity, most important theological ideas, reception and pastoral dimension, and emerging inspirations for the future in these spaces. The book is devoted to the Eastern Catholic Churches. It consists of five chapters and two appendices. The first part briefly overviews the Eastern Catholic Churches and the history of their pre-conciliar relationship with the Catholic Church in the West. The second part focuses on the Council discussions. It presents the proposals sent to the Council by bishops, religious superiors, universities and congregations of the Roman Curia, as well as the work on the document in committees, its schemas and the opinions expressed in the Council hall. A linguistic analysis of key Latin terms in *Orientalium Ecclesiarum* reveals concepts specific to the Decree. The fourth part is a detailed and systematic discussion of the theological ideas present in the conciliar document and an attempt to evaluate these ideas. The last part of the monograph is devoted to the reception and perspectives derived from previous analyses. The appendices present a look at the title issue from the perspective of representatives of the Greek Catholic Church.

Keywords: Eastern Catholic Churches, Second Vatican Council, patriarchate, Eastern rite

TABLE OF CONTENTS

List of abbreviations	8
Introduction	9
Chapter I	
Historical context	17
1. Historical Outline of the Origin and Development of the Catholic Eastern Churches	19
1.1. Catholic Eastern Churches with no parallel among the non-Catholic Eastern Churches	20
1.2. Catholic Churches derived from the Assyrian Church of the East	25
1.3. Catholic Churches derived from the pre-Chalcedonian Churches	28
1.4. Catholic Churches derived from the Orthodox Church	36
2. Historical outline of the interaction between the Eastern Catholic Churches and Rome	62
2.1. From the Great Schism to the 15th century	63
2.2. From the Reformation to the pontificate of Benedict XIV	70
2.3. The pontificate of Pius IX and Vatican Council I	77
2.4. From the pontificate of Leo XIII to Pius XII	82
Chapter II	
The genesis of the document	91
1. <i>Vota</i> sent to the Council	91
1.1. Local Episcopates	92

1.1.1. Europe	92
1.1.2. Asia	99
1.1.3. Africa	117
1.1.4. North and Central America	124
1.1.5. South America and Oceania	137
1.2. Major superiors of religious orders	140
1.3. Congregations of the Roman Curia	146
1.4. Universities	148
1.5. <i>Vota</i> from Poland	161
2. Work in commissions and discussions on schemas	162
2.1. The first session of the Council	166
2.2. Between the first and second session	172
2.3. The second session of the Council	175
2.4. The third session of the Council and the promulgation of the document	176
3. Conclusions	211

Chapter III

Linguistic analysis	213
1. Rite (<i>ritus, interritualis</i>)	213
2. Patriarchy (<i>patriarchatus, patriarchalis, patriarcha</i>)	216
3. Tradition (<i>traditio, traditionalis</i>)	218
4. Antiquity (<i>antiquitas, antiquus</i>)	221
5. Heritage (<i>patrimonium</i>)	222
6. Conclusions	224

Chapter IV

Analysis and evaluation of the Decree	227
1. Introduction (<i>Proemium</i>) (1)	232
2. Particular Churches or rites (2–4)	237
3. The need to preserve the heritage of the Eastern Churches (5–6)	252
4. Eastern Patriarchs (7–11)	264
5. Sacramental norms (12–18)	281
6. Divine worship (19–23)	300

7. Contact with brothers from the separated Churches (24–29) _____	313
8. Conclusion (<i>Conclusio</i>) (30) _____	348

Chapter V

Reception and perspectives _____ 355

1. The value of Eastern traditions for Western Christianity ____	356
2. Challenges and new perspectives in the context of a contemporary vision of the Church _____	363

Conclusion _____ 375

Appendix 1

<i>Orientalium Ecclesiarum</i> through the eyes of the Eastern Catholic Churches (Ihor Shaban) _____	381
---	-----

Appendix 2

Exodus and the risk of non-existence. The Eastern Catholic Churches in the 21st Century (Bogdan Pańczak) _____	403
--	-----

Bibliography _____ 423

Personal index _____ 447

Abstract / Table of contents _____ 455

Czy katolickie Kościoły wschodnie to jedynie egzotyka i mało znacząca społeczność chrześcijan uznających prymat biskupa Rzymu w morzu rzymskiego katolicyzmu? Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* upomina się o równe i należyte traktowanie tych chrześcijan, którzy cenę trwania w jedności z Rzymem częstokroć płacili męczeńską krwią. Choć dekret soborowy ma w dużej mierze charakter prawny, to stanowi jednocześnie swoisty podręcznik dla zachodnich chrześcijan, mogący przybliżyć im specyfikę czcigodnej tradycji Kościołów wschodnich. Natomiast dla samych katolików wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* to istotny punkt zwrotny w umocnieniu swojej własnej tożsamości i misji w Kościele katolickim oraz w dialogu ekumenicznym, zwłaszcza z niekatolickim chrześcijaństwem wschodnim.



Marek Gilski – teolog i filolog klasyczny, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, mariologią, historią pierwszych soborów. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Ksiądz archidiecezji krakowskiej.

Damian Wąsek – teolog, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, kierunkami reformy Kościoła oraz dialogiem nauka-wiara. Członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), wice-przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ksiądz diecezji bielsko-żywieckiej.

Marek Blaza – teolog, profesor Akademii Katolickiej w Warszawie. Wykładowca teologii ekumenicznej i dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie – Collegium Bobolanum, Ukraińskim Uniwersytecie Ukraińskim we Lwowie, Seminarium Grekokatolickim we Lwowie oraz Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z eklezjologią, sakramentologią i liturgią Kościołów wschodnich, zwłaszcza tradycji bizantyjskiej. Prowadzi także badania porównawcze nad teologią i liturgią bizantyjską oraz rzymską. Członek Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego, członek European Society for Catholic Theology, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, członek Komisji Liturgicznej Archieparchii Przemysko-Warszawskiej Kościoła Grekokatolickiego. Prezbiter Towarzystwa Jezusowego.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



NAUKA DLA
SPOŁECZEŃSTWA

scriptum

www.wydawnictwoscriptum.pl



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-68252-59-0

