Ks. Janusz Bujak

„Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21)

Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych

Wykaz skrótów

AAS	„Acta Apostolicae Sedis”
ARCIC	Anglican-Roman Catholic International Commission
BF	*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda,* Poznań 1988
ChD	Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Chrystus Dominus*
CivCatt	„La Civiltà cattolica”
Com	„Communio”
CTI	Commissione Teologica Internazionale (Międzynarodowa Komisja Teologiczna)
DE	Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1993
DH	Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*
DV	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*
Ecum	„Ecumenism”
EK	*Encyklopedia katolicka*
EnchOec	*Enchiridion Oecumenicum*
GS	Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego
KPK	Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku
LG	Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
OR	„L’Osservatore romano” (wydanie polskie)
PRE	Polska Rada Ekumeniczna
SC	Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*
SiDE	„Studia i Dokumenty Ekumeniczne”
SKK	„Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”
ŚRK	Światowa Rada Kościołów
StEc	„Studi Ecumenici”

SThV	„Studia Theologica Varsaviensia“
UR	Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*
UUS	Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Ut unum sint*
WD	*Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*

Wprowadzenie

Mówiąc o potrzebie pracy na rzecz jedności chrześcijan, bo tak można określić współczesny ruch ekumeniczny, należy pamiętać o rozróżnieniu jedności Kościoła od jedności chrześcijan.

Jedność Kościoła została dana Kościołowi u zarania jego istnienia i nigdy nie przestała istnieć. Kościół „jeden, święty, powszechny i apostolski" to, jak wierzymy, Kościół rzymskokatolicki. Kościół Chrystusa „trwa" (*subsistit in*) w Kościele katolickim (por. LG 8; UR 4).

O jaką zatem jedność modlimy się i staramy? Chodzi o widzialną jedność pomiędzy chrześcijanami, pomiędzy Kościołami i Wspólnotami kościelnymi które powstały w ciągu dwóch tysięcy lat historii Kościoła. W soborowym dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* nr 3 czytamy: „W tym jednym i jedynym Kościele Bożym już od samego początku powstały pewne rozłamy, które Apostoł surowo karci jako godne potępienia. W następnych zaś wiekach zrodziły się jeszcze większe spory, a niemałe Społeczności odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*) z Kościołem katolickim, często nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony".

Tymczasem Chrystus w Wieczerniku, przed swoją Męką i Śmiercią modlił się za uczniów i za przyszły Kościół: „aby byli jedno – *ut unum sint*" (J 17, 23). Pierwszym owocem zstąpienia Ducha Świętego na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy była jedność pierwszej wspólnoty wyznawców Chrystusa. Czytamy w Dziejach Apostolskich, że „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę (Dz 4,32nn)".

Sobór Watykański II w *Unitatis redintegratio* nr 1 podkreślił, że podział wśród chrześcijan „sprzeciwia się otwarcie woli Chrystusa, jest on skandalem dla świata i szkodzi świętej sprawie głoszenia Ewangelii całemu stworzeniu". Również Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* nr 98 stwierdził, że „podział chrześcijan pozostaje w sprzeczności z Prawdą, której głoszenie jest ich misją, a tym samym szkodzi poważnie ich świadectwu"[1].

Aby odzyskać utraconą jedność wśród wyznawców Chrystusa trzeba modlitwy, współpracy na różnych polach ale również pracy naukowej, przygotowania doktrynalnego.

Niniejsza książka pragnie być pomocą dla studentów teologii i wszystkich zainteresowanych ekumenizmem. Jej celem jest wprowadzenie w tematykę ekumeniczną w perspektywie „hermeneutyki ciągłości", ważnej dla Ojca Świętego Benedykta XVI, tzn. zobaczenie, że nowość, jaką było włączenie się Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny po Soborze Watykańskim II jest kontynuacją stałego wysiłku podejmowanego przez Stolicę Apostolską na rzecz jedności chrześcijan.

---

[1] Por. http://www.sancarlo.pcn.net/argomenti_nuovo/pagina8.html.

1. Termin „ekumenizm”

Terminy „ekumenia”, „ekumenizm”, nie należą do słów używanych w potocznym języku. Często myli się je z takimi pojęciami jak „ekonomia” lub „ekologia”. Tylko nieliczni łączą to pojęcie z ruchem ekumenicznym prowadzonym przez chrześcijan (katolików, protestantów, anglikanów, prawosławnych). Dla wielu pojęcie “ekumenia” ma bardzo szerokie zakres i może oznaczać rozmowy lub relacje między różnymi religiami (chrześcijaństwo, judaizm, islam, hinduizm, buddyzm itd.)[2].

Słowo „ekumenizm” pochodzi z greckiego *oikuménē*, to zaś od słowa *oikéō* (mieszkać) a ostatecznie od *oikos* (dom) i oznaczało pierwotnie tyle co „zamieszkała ziemia”. W czasach greckich i rzymskich (w ostatnich dziesięcioleciach przed Chrystusem) miano na myśli przede wszystkim „świat cywilizowany”, tzn. ziemie objęte wpływami kultury greckiej lub/i będące częścią imperium rzymskiego.

W Nowym Testamencie słowo i związane z nim pojęcie „*ecumene*” nie pojawia się często i jest pojmowane wieloznacznie. Czytamy, że cesarz August wydał nakaz dokonania spisu ludności całej „*ecumene*” (Łk 2,1), a pierwsi uczniowie byli oskarżani przed trybunałami o wzniecanie niepokojów w całej „*ecumene*”, co oznacza tu imperium rzymskie i jego porządek prawno-polityczny, ale w znaczeniu negatywnym. Negatywne znaczenie terminu szczególnie wyraźnie widać w opowiadaniach o kuszeniu, gdzie szatan pokazuje Jezusowi wszystkie królestwa „*ecumenii*” (Łk 4,5) i w Apokalipsie, gdzie „*ecumene*” oznacza panowanie szatana nad całym światem (12,9; 16,4). Natomiast kiedy mówi się, że królestwo Boże ma być głoszone w całej „*ecumene*” (Mt 24,14) i że Bóg wyznaczył dzień, w którym będzie sądził „*ecumene*” ze sprawiedliwością (Dz 17,31), wtedy termin odnosi się do świata lub do wszystkich ludzi, będących adresatami Dobrej Nowiny o zbawieniu[3].

Z biegiem czasu Kościół zaczął coraz bardziej używać tego słowa na określenie siebie i swojej działalności. Wynikało to z faktu, że od czwartego stulecia stał się on w imperium rzymskim oficjalnie Kościołem państwowym a jego granice, oprócz takich krajów jak np. Indie, zasadniczo pokrywały się z granicami imperium. W ten sposób „zamieszkała ziemia” (= „*ekumenia*”) zaczęła oznaczać zarówno terytorium państwowe jak kościelne.

Koncepcja ekumenii wchodzi do oficjalnego języka Kościoła wraz z rozpoczęciem ery soborów. Cesarz Konstantyn zwołał sobór w Nicei w roku 325 dla zbawienia całej „ecumene” (Euzebiusz, *Życie Konstantyna* II,65). To sformułowanie zostało podjęte przez Sobór konstantynopolitański w 381 roku, kiedy określono Sobór w Nicei jako „ekumeniczny”. „Ekumeniczny” oznacza tu: oficjalny, wiążący dla wszystkich, prawowierny.

Jak jednak doszło do tego, że termin „ekumenia” wzgl. „ekumenizm” został użyty na określenie ruchu chrześcijan w XX w., którzy starali się przywrócić utraconą jedność chrześcijańskich Kościołów? Nowe rozumienie ekumeniczności rozwinęło się w środowisku protestanckich, przede wszystkim dzięki ruchowi misyjnemu. W XIX wieku

---

[2] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Regensburg 2000, 7; J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, 11.

[3] Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, Brescia 2003, 8.

termin „ekumenizm” w środowiskach protestanckich oznacza działalność misyjną i powszechność przesłania chrześcijańskiego. W 1881 roku metodyści zorganizowali pierwszą ekumeniczną, tzn. światową Konferencję Metodystyczną. W 1900 roku w Nowym Jorku odbyła się pierwsza „ekumeniczna konferencja misyjna”, której celem był podział terytoriów misyjnych pomiędzy poszczególne Kościoły i organizacje misyjne dla uniknięcia konfliktów pomiędzy nimi. Działanie to zostało określone jako „ekumeniczne”[4]. Następnie odbyła się Konferencja misyjna w Edynburgu (1910), która jednak nie została określona jako „ekumeniczna”. Sprzeciwili się temu określeniu uczestnicy anglikańscy, którzy zauważyli, że bez obecności przedstawicieli Kościoła katolickiego i prawosławnego zgromadzenie to nie powinno być określone jako „ekumeniczne”. Podkreślano, że przymiotnik „ekumeniczny” dotyczy zgromadzeń takich jak synody i sobory, a konferencja nie dotyczyła spraw związanych z wiarą lub ustrojem Kościoła.

Właściwym twórcą obecnego rozumienia terminu „ekumeniczny” był szwedzki biskup Nathan Söderblom, który w 1919 w imieniu biskupów Szwecji wezwał odpowiedzialnych z Kościołów Europy do zawiązania „ekumenicznej rady Kościołów”, która w imieniu wszystkich chrześcijan mogłaby się wypowiadać w sprawach religii, moralności, i której celem byłaby praca nad odbudowaniem pokoju i promocja sprawiedliwości społecznej. Celem rady nie byłoby zjednoczenie w kwestiach wiary czy widzialnej jedności, ale współpraca praktyczna w tym, co dotyczy szczególnie życia społecznego i politycznego. Termin „ekumeniczny” zaczął oznaczać przeciwieństwo tego, co teoretyczne, kanoniczne, dogmatyczne, zgodnie z tezą Söderbloma: „doktryna dzieli, służba łączy”.

Dopiero od czasów konferencji protestanckiej organizacji tzw. praktycznego chrześcijaństwa „Życie i Działanie (*Life and Work*)” w Oksfordzie w 1937 roku została ustalona definicja ekumenizmu, jako dążenia do widzialnej jedności chrześcijan. „Ekumeniczny” odnosi się do całego Kościoła, do relacji pomiędzy Kościołami, mających na celu ich zjednoczenie.

W środowisku ewangelickim „ekumeniczny” oznacza często relacje Kościołów protestanckich półkuli północnej z ich odpowiednikami na półkuli południowej. Główne tematy poruszane pomiędzy chrześcijanami z Północy i Południa dotyczą spraw praktycznych, takich jak zwalczanie niesprawiedliwości społecznej, poprawa warunków bytowych, nie są natomiast poruszane kwestie związane z wiarą, z różnicami dogmatycznymi.

Z tego co powiedzieliśmy wyżej wynika, że pod słowem ekumenizm/ekumenia można rozumieć to, co dotyczy Kościoła i jego misji, tego, co dla wszystkich chrześcijan jest wspólne i łączące, jak również relacje i rozmowy między chrześcijańskimi wyznaniami[5].

---

[4] Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 11-12.

[5] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 10-11; A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, 9-12.

2. Podziały Kościoła

Od swego zarania chrześcijaństwo musiało walczyć z napięciami, sporami i podziałami, aby uchronić jedność w wierze i w życiu. W żadnej epoce jedność ta nie była zapewniona na stałe a powodem podziałów były zazwyczaj herezje, czyli takie twierdzenia konkretnych osób lub wspólnot, sprzeciwiały się wierze Kościoła. Niektórzy znawcy historii Kościoła twierdzą, że do wielkich podziałów dochodziło mniej więcej co pięćset lat: po soborach w Efezie w 431 i w Chalcedonie w 451 roku, w roku 1054 i 1517 oraz w łonie Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim I, gdy w 1889 roku odłączyli się starokatolicy/Unia Utrechcka, i po Soborze Watykańskim II, gdy doszło do schizmy abpa Marcela Lefebvre'a (rok 1988).

Aby zrozumieć, czym jest ruch ekumeniczny i dlaczego jest konieczny, trzeba być świadomym głębokiego podziału świata chrześcijańskiego i przyczyn tego stanu.

2.1. Podziały w pierwotnym Kościele

Do pierwszego poważnego zagrożenia jedności Kościoła doszło jeszcze w czasach apostolskich. Dzieje Apostolskie mówią o napięciach w gminie jerozolimskiej pomiędzy chrześcijanami pochodzącymi ze środowiska greckiego - hellenistami – a Hebrajczykami, chrześcijanami pochodzącymi z judaizmu (por. Dz 6, 1-6). Aby uspokoić wzburzenie, Apostołowie wybrali siedmiu diakonów, w większości spośród Greków.

Natomiast Dz 15 opisują spotkanie Apostołów w Jerozolimie – pierwszy „sobór" – na którym rozważano, czy poganie którzy uwierzyli w Chrystusa powinni przestrzegać przepisów Prawa mojżeszowego, zwłaszcza obrzezania? Zgromadzenie Apostołów i starszych wspólnoty w Jerozolimie poszło w tej sprawie po linii św. Pawła, który był przeciwny nakładaniu na chrześcijan z pogaństwa Prawa mojżeszowego. Nakazano im jedynie zachowanie niektórych przepisów ważnych dla chrześcijan pochodzących z judaizmu (przepisy dotyczące pokarmów, zakaz nierządu).

Również wezwania św. Jana Apostoła do wzajemnej miłości (1J 3,11; por. Modlitwa Arcykapłańska J 13,34-35) czy reakcje św. Pawła na podziały w Kościele korynckim (1Kor 1,10-17; 11, 17-34) pokazują, że zagrożenie podziałami pojawiało się w Kościele od początku jego istnienia[6].

Obok podziałów w łonie Kościoła pierwotnego należy zauważyć jeszcze jeden podział, między Kościołem a Synagogą. Początki kontrowersji pomiędzy „nową wiarą" – chrześcijaństwem – a judaizmem obserwujemy już w Dziejach Apostolskich, pismach św. Pawła i Ewangeliach. Separacja obu wspólnot ostatecznie nastąpiła po zburzeniu

---

[6] Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 15-16. Na stronie 11 holenderski teolog wyjaśnia, że według nauczania Kościoła rzymskokatolickiego dialog ekumeniczny powinien prowadzić do przezwyciężenia różnic w wierze: „w środowiskach katolickich «ekumeniczny» jest używany w znaczeniu raczej wąskim dla oznaczenia specyficznej pracy mającej na celu przywrócenie wspólnoty. W kręgu Światowej Rady Kościołów otwiera się o wiele szersza perspektywa: obok specyficznego wysiłku, wskazuje się także na wspólnotę prowizoryczną – ale już przeżywaną w kulcie, w służbie i w misji – która znalazła swój tymczasowy wyraz w samej Światowej Radzie i w innych inicjatywach".

Jerozolimy wraz ze świątynią w roku 70. Oddalenie się od siebie obu wspólnot, prześladowanie którego doświadczali chrześcijanie ze strony Żydów i pogan w pierwszych trzech wiekach Kościoła, zbudowały mur niezrozumienia pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, wyznawcy Chrystusa brali niekiedy odwet na wyznawcach judaizmu i poganach za doznane krzywdy. Tę atmosferę wzajemnej niechęci, podejrzliwości i nieznajomości wobec judaizmu dziś chrześcijanie starają się zmienić (np. deklaracja *Nostra Aetate* Soboru Watykańskiego II nr 4)[7].

2.2. Starożytne Kościoły Wschodnie

Każdy z trzech wielkich podziałów w Kościele miał swoje przyczyny, a zrozumienie ich jest ważne dla pokonania skutków tych wydarzeń z przeszłości. Podziały w łonie Kościoła z wieku IV i V miały za podstawę spory chrystologiczne, które zdominowały Sobory w Nicei (325), Efezie (431) i Chalcedonie (451).

W dekrecie o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis Redintegratio* nr 13 czytamy, że „Pierwsze rozłamy miały miejsce na Wschodzie (…)". Po Soborze w Efezie od Kościoła odłączyli się tzw. „nestorianie", zwolennicy patriarchy Nestoriusza, a po Soborze w Chalcedonie pojawili się tzw. „monofizyci", wyznawcy doktryny mnicha Eutychesa.

Należy przy tym podkreślić, że główną przyczyną podziału nie były różnice doktrynalne ale terminologiczne, trudności z wyrażeniem prawdy o jednej Osobie i dwóch naturach wcielonego Syna Bożego. Podziały te dały początek różnych Kościołom narodowym, takim jak Asyryski Kościół Wschodu, Koptyjski Kościół Prawosławny, Etiopski Kościół Prawosławny, Syryjski Kościół Prawosławny, Malankarski Kościół Prawosławny. Ze względu na odrzucenie przez nie decyzji Soboru w Chalcedonie często określa się je jako przedchalcedońskie lub orientalne/wschodnie Kościoły prawosławne[8].

Po wiekach prześladowań ze strony muzułmanów i zapomnienia ze strony chrześcijan żyjących na Zachodzie, ruch ekumeniczny pomógł wyjść tym niewielkim dziś już liczebnie Kościołom z izolacji. Od momentu zaproszenia przez Papieża Jana XXIII przedstawicieli starożytnych Kościołów wschodnich jako obserwatorów na Sobór Watykański II trwa dialog, zarówno „miłości" jak „prawdy" Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami przedchalcedońskimi. Wielki wkład w nawiązanie przez nie relacji z Rzymem miała również fundacja *Pro Oriente*, założona w Wiedniu z inicjatywy kard. Franza Königa, która od 1971 zorganizowała szereg nieoficjalnych konsulatacji pomiędzy hierarchami i teologami Kościołów niechalcedońskich z przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego.

Najważniejsze dotąd uzgodnienia doktrynalne zostały podpisane pomiędzy Papieżem Pawłem VI i Patriarchą Shenoudą III, koptyjskim Papieżem, w maju 1973 oraz pomiędzy

---

[7] Por. tamże, 16-18; G. Cereti, *Molte Chiese Cristiani, un'unica Chiesa di Cristo. Corso di ecumenismo*, Brescia 1992, 13-14.

[8] Por. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005, 15 nn., 275 nn.; na temat problematyki Soborów w Efezie i Chalcedonie por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, 112 nn.; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia,* Poznań 2002, 156 nn.; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005, 337.

Papieżem Janem Pawłem II i Patriarchą Kościoła syro-jakobickiego Zakką I Iwasem 23 czerwca 1984 roku. W obu deklaracjach czytamy, że nie ma różnic pomiędzy dwoma Kościołami gdy chodzi o wiarę w Słowo Wcielone. Deklaracja pomiędzy Janem Pawłem II i Patriarchą Zakki I zezwala również na przyjmowanie sakramentów, kiedy jest to konieczne, w jednym lub drugim Kościele[9]. Do tego dochodzą dwa kolejne deklaracje chrystologiczne podpisane przez Jana Pawła II z Katolikosem Asyryjskiego Kościoła Wschodu Mar Dinkha IV[10] i z Katolikosem Ormian Karekinem Sarkissianem[11].

2.3. Schizma wschodnia 1054

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* nr 13 określa ten rozłam jako rozerwanie wspólnoty (*communio*) „między wschodnimi patriarchatami a Stolicą Rzymską". Podział Kościoła zachodniego i wschodniego nie był efektem jakiegoś konkretnego wydarzenia historycznego, ale raczej długiego procesu oddalania się. Ekskomuniki rzucone przez kardynała Umberto di Silva Candida i patriarchę Michała Celurariusza w lipcu 1054 roku były konsekwencją konfliktu politycznego i osobistego między tymi dwoma hierarchami.

Praprzyczyną stopniowego podziału między Kościołem Zachodnim i Wschodnim, który rozpoczął się już w pierwszym tysiącleciu, było przede wszystkim wzajemne wyobcowanie się dwóch części chrześcijaństwa, zachodniego i wschodniego, co wyraziło się w różnicach w sposobie uprawiania teologii, ale także w zwyczajach i w pobożności, jednak podziały te nie dotyczyły najważniejszych elementów wiary chrześcijańskiej. Podział na cesarstwo rzymskie zachodnie i wschodnie dokonany przez cesarza Dioklecjana, założenie przez Konstantyna nowej stolicy imperium - Konstantynopola w 330 roku, następnie rywalizacja Konstantynopola (inaczej Bizancjum, dziś Istambuł) z Rzymem o pierwszeństwo stolicy biskupiej dodatkowo utrudniały wzajemne kontakty[12]. Kolejne etapy oddalania się Wschodu i Zachodu to koronacja Karola Wielkiego przez Papieża Leona III na cesarza w roku 800, schizma Focjusza (+ 892), polemiki wokół kwestii *Filioque* i teologia prymatu biskupa Rzymu Papieża Grzegorza VII (+ 1085).

---

[9] Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 18-21; R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, dz. cyt., 276 nn., gdzie znajdziemy główne deklaracje podpisane pomiędzy Stolicą Apostolską i orientalnymi Kościołami prawosławnymi w latach 1967-1996 oraz dokonania fundacji *Pro Oriente*.; G. Daucourt, *Il dialogo tra la Chiesa cattolica e le Antiche Chiese d'Oriente*, w: *La Chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1983-1987. Corso breve di ecumenismo vol. IX*, Roma 1988, 23-27; B. Dubasque, *Il dialogo con le Chiese Orientali Ortodosse*, w: : *La Chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1988-1995. Corso breve di ecumenismo vol. X*, Roma 1995, 27-45; J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły Wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 115-135; P. Kantyka, *Starożytni świadkowie wiary. Kościoły przedchalcedońskie w dialogu z Kościołem rzymskokatolickim*, Studia Oecumenica 8(2008), 173-180.

[10] Por. *Papież Jan Paweł II, Katolikos – Patriarcha Mar Dinkha IV. Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu. U świętego Piotra, 11 listopada 1994 r.*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 360-362.

[11] Por. *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Katolikosa Patriarchy Karekina I Sarkissiana. Rzym, 13 grudnia 1996 r.*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 367-368.

[12] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 36.

Zatem główne przyczyny podziału Kościoła na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie miały charakter pozateologiczny, dotyczyły różnic kulturowych, kwestii politycznych, społecznych, gospodarczych.

Podział i niechęć Kościoła greckiego do Rzymu przypieczętowało rzeź i grabież Konstantynopola podczas IV krucjaty (1204 rok) i ustanowienie łacińskiego patriarchatu w tym mieście. Po zdobyciu Konstantynopola przez muzułmanów w roku 1453 za spadkobierczynię dziedzictwa Bizancjum i strażniczkę wiary prawosławnej i „trzeci Rzym" zaczęła uważać się Moskwa[13].

Kościół grecko-prawosławny rytu bizantyjskiego liczy dziś piętnaście Kościołów autokefalicznych, tzn. niezależnych (m.in. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), cztery Kościoły autonomiczne i kilka Kościołów o nieuregulowanym statusie prawnym, np. Starowiercy, Ukraiński Kościół Prawosławny, Patriarchat Kijowski i Ukraiński oraz Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Białoruski Autokefaliczny Kościół Prawosławny i Macedoński Kościół Prawosławny. Kościoły autokefaliczne i autonomiczne uznają honorowe zwierzchnictwo (*primus inter pares*, „pierwszy między równymi") patriarchy Konstantynopola[14].

Na świecie żyje ok. 200 mln chrześcijan prawosławnych. Pośród Kościołów prawosławnych najliczniejszy jest Kościół prawosławny w Rosji, który liczy ok. 70 mln wiernych. 17 maja 2007 roku podpisano dokument w sprawie nawiązania kontaktów kanonicznych między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym poza granicami Rosji, które zostały zerwane w roku 1927[15].

Polski Kościół prawosławny liczy ok. pięćset tyś. wiernych i podzielony jest na sześć diecezji. Głową Kościoła jest metropolita Warszawy i Całej Polski arcybiskup Sawa. Kościół prawosławny w Polsce posiada swoją stronę internetową www.orthodox.pl oraz www.cerkiew.pl[16].

2.4. Podział Kościoła na Zachodzie

W dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* czytamy, że „między Kościołami i Wspólnotami (pochodzącymi z Reformacji) a Kościołem katolickim istnieją rozbieżności wielkiej wagi, nie tylko na podłożu historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz głównie w interpretacji prawdy objawionej" (UR nr 19). Rzeczywiście, w odróżnieniu od dwóch poprzednich podziałów, ten z XV wieku miał podłoże wyraźnie doktrynalne. Reforma protestancka rozpoczęła od żądań reformy struktur kościelnych, jednak szybko doszły do tego kwestie doktrynalne dotyczące soteriologii, Tradycji, sakramentów i kapłaństwa. Właśnie z powodów doktrynalnych Marcin Luter został ekskomunikowany 3 stycznia 1521 roku przez Papieża Leona X.

---

[13] Por. tamże; J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 21-22.

[14] Por. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, dz. cyt., 45 nn.; J. Tofiluk, *Kościół prawosławny,* w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 104-114.

[15] Por. http://ekumenizm.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1179472767.

[16] Ilość wiernych za: www.stat.gov.pl/cps/rde//xbcr/gus/PUBL_maly_rocznik_statystyczny_2008.pdf.

2.4.1. Reformacja w Niemczech i Szwajcarii

Marcin Luter, Filip Melanchton i inni zwolennicy Reformacji (Jan Kalwin, Urlich Zwingli, John Knox i inn.), pragnęli odnowić Kościół w jego wierze („zreformować"), by był takim, jakim znajdowali go oni przedstawionym w Piśmie Świętym. Piętnowali oni handel odpustami, czyli powiązanie praktyki anulowania przez Kościół czasowej kary za już odpuszczone grzechy z zarabianiem na tym pieniędzy. Reformatorzy odrzucili zarówno Mszę św. w sensie doskonałej Ofiary Kościoła jak również kapłaństwo urzędowe rozumiane jako sakrament (diakon, prezbiter, biskup) i związaną z nim bezżenność (celibat). Żądali oni wprowadzenia języków narodowych do liturgii i komunii św. pod dwiema postaciami dla wszystkich wiernych, co dotąd było zastrzeżone tylko dla kapłanów.

Jednak właściwym powodem dla którego Luter zerwał jedność z Kościołem było jego nowe rozumienie nauki o usprawiedliwieniu. Luter odrzucił katolickie nauczanie na temat relacji pomiędzy łaską a dobrymi uczynkami twierdząc, że człowiek jest zbyt grzeszny, aby mógł swoimi czynami zdobyć jakiekolwiek „zasługi" przed Bogiem. Może on otrzymać zbawienie jedynie jako "żebrak", z i przez łaskę, przez pełną ufności wiarę w Jezusa Chrystusa. To była najważniejsza, kluczowa teza Marcina Lutra i całej Reformacji.

Przyjaciel Lutra i współ-reformator Filip Melanchton, w 1530 roku przedstawił cesarzowi Karolowi V i przebywającemu w Augsburgu wysłannikowi Papieża nowe wyznanie wiary, *Confessio Augustyna*. Zarówno jednak cesarz jak wysłannik Papieża uznali, że niektóre fragmenty wyznania wiary za niemożliwe do przyjęcia przez stronę katolicką.

W 1555 roku w budynku sejmu w Augsburgu ogłoszono pokój religijny, w którym katoliccy i protestanccy książęta zapewniali o wzajemnej tolerancji aż do momentu osiągnięcia ostatecznego porozumienia. Tolerancja ta nie dotyczyła jednak pojedynczych poddanych, którzy zgodnie z przyjętą zasadą: "kto rządzi krajem, decyduje też o jego religii" (*"cuius regio, eius religio"*) powinni byli przyjąć wyznanie ich władców lub też wyemigrować.

Dziś w Polsce do Kościoła ewangelicko-augsburskiego, inaczej luterańskiego, przynależy około siedemdziesiąt osiem tyś. osób, głównie na Śląsku Cieszyńskim. Wspólnota luterańska w Polsce jest podzielona na sześć diecezji. Podstawowym źródłem wiary dla luteran jest Pismo Święte interpretowane w świetle Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterańskiego i teologii Marcina Lutra[17].

W Szwajcarii idee reformacji krzewili Urlich Zwingli i Jan Kalwin, od nazwiska tego ostatniego pochodzi kolejne wyznanie reformowane, Kościół ewangelicko-reformowany, potocznie zwany kalwińskim. W Polsce liczy on około czterech tysięcy wyznawców[18].

---

[17] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 38-39; H. Czembor, *Ewangelickoaugsburski Kościół*, w: Encyklopedia Katolicka t. IV, Lublin 1995, 1394-1396; P. Janowski, *Luter Marcin*, w: Encyklopedia Katolicka t. XI, Lublin 2006, 230-232; J. Gross, M. Uglorz, *Kościoły luterańskie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 162-171. Oficjalna strona internetowa Kościoła luterańskiego w Polsce www.luteranie.pl.

[18] Por. J. Stahl, *Kalwin Jan*, w: Encyklopedia Katolicka t. VIII, Lublin 2000, 426-427; tenże, *Kościoły reformowane*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz,

2.4.2. Anglikanizm i Wspólnoty kościelne nurtu ewangelicznego

Także w Anglii doszło w XVI w. do Reformacji, w wyniku której stała się ona ojczyzną anglosaskiego protestantyzmu. Inaczej jednak niż na Kontynencie, przyczyną Reformacji nie był problem związany z doktryną, lecz z prawem kościelnym. Król Henryk VIII zażądał od papieża rozwiązania małżeństwa z jego szwagierką Katarzyną Aragońską. Gdy papież odmówił, król w Akcie Supremacji (1534) ogłosił się prawnym zwierzchnikiem (od roku 1559 zwany „Supreme Governon") Kościoła Anglikańskiego (łac. anglicanus = angielski), który oficjalnie nazywa się „Kościołem Anglii". Od parlamentu i duchownych żądał on przysięgi wierności, której złożenia wielu duchownych i świeckich z powodów teologicznych jednak odmówiło i poniosło śmierć ze względu na wierność Kościołowi i Ojcu Świętemu. Wielu duchownych i świeckich zostało aresztowanych lub straconych (jak ówczesny kanclerz królestwa Tomasz Morus czy biskup Rochester Jan Fisher, ścięci w 1535 roku); inni emigrowali, najczęściej do Ameryki. Katolicy byli uznawani za zdrajców Anglii, szpiegów Państwa Kościelnego. Dopiero na początku XIX stulecia, w 1829, został zniesiony dla katolików w akcie emancypacyjnym obowiązek przysięgi wierności[19].

W XVIII wieku w łonie protestantyzmu, zwłaszcza w Anglii i Ameryce Północnej, powstają wspólnoty typu „ewangelicznego": metodyści, baptyści, zielonoświątkowcy, w których podkreśla się konieczność odnowy życia, „chrztu w Duchu Świętym", często konieczność chrztu dorosłych.

Kościół metodystów został założony przez dwóch anglikańskich duchownych i braci, Jana (1703-91) i Karola (1707-88) Wesley'ów, jako odpowiedź na deizm i stagnację religijną w XVIII-wiecznym anglikanizmie. Bracia Wesleyowie starali się połączyć teologiczne podstawy Reformacji (Pismo Święte jako jedyny fundament nauczania; doktryna o usprawiedliwieniu) z zasadami pietyzmu (nawrócenie, powtórne narodziny, doświadczenie zbawienia)[20]. W Polsce Kościołów Ewangelicko-Metodystyczny liczy dziś około pięć tysięcy wiernych[21].

Kościół Chrześcijan Baptystów tworzą chrześcijańskie wspólnoty wywodzące się z anglikańskiego ruchu purytanów. Za ich założycieli uważa się J. Smytha (1570-1612) i

---

J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 171-177; Z. Zieliński, *Ewangelickoreformowany Kościół*, w: Encyklopedia Katolicka t. IV, Lublin 1995, 1410-1413.; oficjalna strona internetowa www.reformowani.pl.

[19] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 39-40; B. Kumor, *Anglikański Kościół*, w: Encyklopedia Katolicka t. I, Lublin 1995, 579-585; P. Jaskóła, *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 178-188; oficjalna strona Kościoła Anglii www.cofe.anglican.org.

[20] Por. Ch. Peters, *Pietismus*, LThK, achter Band, Freiburg im Breisgau 2006, 291-293. Autor hasła stwierdza, że pietyzm narodził się w XVII wieku i miał charakter ponadwyznaniowy. Rozwijał się przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, Anglii i Niemczech. Pietyzm jest oceniany jako najważniejszy protestancki ruch pobożnościowy od czasów Reformacji. Wobec pewnego skostnienia duchowego Wspólnot protestanckich pietyzm podkreślał on konieczność przyjęcia Chrystusa jako osobistego Zbawiciela oraz większe znaczenie życia z Jezusem od doktryny. Takie podejście sprawia, że nawet jeśli doktryna dzieli, życie, pobożność, jednoczy anglikanina, luteranina czy kalwina.

[21] Por. P. Kantyka, *Metodyści*, w: Encyklopedia Katolicka t. XII, Lublin 2008, 651-655; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół,* Tranów 2004, 27; A. Kleszczyński, *Metodyści*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 196-206; P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 20; oficjalna strona Kościoła w Polsce www.metodysci.pl.

T. Helwysa (ok. 1575 – ok. 1616), którzy odrzucili chrzest niemowląt i głosili chrzest wyłącznie osób dorosłych, które mają wiarę i mogą przyjąć chrzest świadomie (stąd nazwa od gr. *baptismos*, łac. *baptismus* - chrzest). Akcent położony jest na nawrócenie, powtórne narodziny i naśladowanie Chrystusa. W Polsce jest około pięć tysięcy ochrzczonych wyznawców[22].

Kościół Zielonoświątkowy to liczne i zróżnicowane między sobą wspólnoty o charakterze perfekcjonistyczno-entuzjastycznym. Wywodzą się z ruchu uświęceniowego i przebudzeniowego z początku XX w. Nauka zielonoświątkowców jest bardzo mocno skoncentrowana na Jezusie, doktryna o Trójcy Świętej schodzi na plan dalszy. Ceni się znane z Nowego Testamentu mówienie językami i uzdrawianie chorych. W Polsce do wspólnot zielonoświątkowych należy około dwadzieścia tysięcy wiernych[23].

Adwentyści, to nazwa ruchu głoszącego bliskie przyjście Chrystusa (łac. *adventus*). Należy do niego kilka wspólnot, m.in. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego działający również w Polsce. Założycielem adwentyzmu był Wiliam Miller (1782-1849) który na rok 1844 ogłosił powtórne przyjście Chrystusa, którą to datę ustalił na podstawie lektury Księgi Daniela. Gdy przepowiednia nie spełniła się, ruch millerystów podzielił się na kilka wspólnot. To, co łączy adwentystów, to uznawanie za dzień święty soboty, nie zaś niedzieli, oraz duża waga przywiązywana do objawień Ellen White (1827-1915). W Polsce Adwentyści liczą oni około dziesięć tysięcy wyznawców[24].

2.4.3. Starokatolicy i lefebvryści

W XIX wieku w Kościele katolickim doszło do kolejnych podziałów. Po Soborze Watykańskim I (1870), w roku 1889 oddzielili się od Rzymu katolicy, którzy potępili ogłoszone na tym soborze dogmaty o powszechnej jurysdykcji i nieomylności nauczania papieskiego *ex cathedra*. Określają się jako "starokatolicy" względnie "Kościół starokatolicki", sugerując wierność nauce Kościoła pierwszego tysiąclecia. 24 września 1889 biskupi starokatoliccy Holandii, Niemiec i Szwajcarii zawiązali tzw. Unię Utrechcką Kościołów Starokatolickich[25].

Do nurtu starokatolickiego należą dwie wspólnoty o polskim rodowodzie: Kościół Polskokatolicki i Kościół Mariawitów. Polski Narodowy Katolicki Kościół został założony w roku 1898 w Stanach Zjednoczonych przez ks. Franciszka Hodura. Przyczyną zerwania z Rzymem części polskich parafii były spory na tle narodowościowym, m.in. małe zrozumienie księży i biskupów niemieckich i irlandzkich

---

[22] Por. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół,* dz. cyt., 26; M. Stankiewicz, *Baptyści*, Encyklopedia Katolicka t. I, Lublin 1995, 1310-1312; P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 20; oficjalna strona baptystów w Polsce www.dlajezusa.pl/dj.

[23] Por. M. Jopek, R. Porada, *Zielonoświątkowcy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 206-212; P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 20-21; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół,* dz. cyt., 29; oficjalna strona Zielonoświątkowców w Polsce www.kz.pl.

[24] Por. Z. Łyko, *Adwentyści*, w: Encyklopedia Katolicka t. I, Lublin 1995, 114-117; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół,* dz. cyt., 28; oficjalna strona adwentystów w Polsce www.advent.pl.

[25] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 42; J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 24-27; J. Bajorek, *Kościoły starokatolickie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 214-221; www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20061109170250235.htm.

dla polskich tradycji, zwyczajów i mentalności. Wkrótce po odłączeniu od Rzymu ks. Hodur przyłączył się do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich i przyjął święcenia biskupie. Do Polski Kościół ten został przeszczepiony po I wojnie światowej. Od roku 1950 nazwa oficjalna brzmi „Kościół Polskokatolicki". W Stanach Zjednoczonych od 1992, a w Polsce od 1998, trwa dialog ekumeniczny pomiędzy Kościołem Polskokatolickim a Kościołem rzymskokatolickim. W Polsce wspólnota ta liczy około dwadzieścia tysięcy wiernych[26].

Starokatolicki Kościół Mariawitów powstał w wyniku objawień s. Feliksy Kozłowskiej, zwanej „Mateczką" i zaangażowania ks. Jana Kowalskiego, który później przyjął święcenia biskupie z rąk Starokatolików. Grupa ta odłączyła się od Kościoła rzymskokatolickiego w 1906 roku gdy Stolica Apostolska nie uznała założonego przez s. Franciszkę Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ubłagania. W 1935, po śmierci Mateczki Kozłowskiej, nastąpił rozłam w łonie mariawitów na dwie gałęzie: Kościół Katolicki Mariawitów w Polsce z siedzibą w Felicjanowie k/Płocka oraz Starokatolicki Kościół Mariawitów z siedzibą w Płocku. Dziś ruch mariawicki jako całość liczy w Polsce ok. czterdzieści pięć tysięcy wiernych. Od roku 1997 datuje się oficjalny dialog ekumeniczny Starokatolickiego Kościoła Mariawitów z Kościołem rzymskokatolickim w Polsce[27].

Natomiast po Soborze Watykańskim II od Kościoła katolickiego odłączył się arcybiskup Marcel Lefebvre ze swoimi zwolennikami twierdząc, że Kościół rzymskokatolicki po ostatnim Soborze zerwał z Tradycją Kościoła, na co wskazują przede wszystkim zmiany w liturgii i nauczanie na temat dialogu ekumenicznego, międzyreligijnego i wolności religijnej. W roku 1970 arcybiskup Lefebvre założył Bractwo św. Piusa X a w 30 czerwca roku 1988 dokonał schizmy wyświęcając czterech biskupów bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Obecnie, za aprobatą i wsparciem Papieża Benedykta XVI, trwa proces przywracania jedności lefebrystów z Kościołem rzymskokatolickim. Znakiem tego jest m.in. decyzja Papieża ogłoszona 21.01.2009 roku o zdjęciu ekskomuniki z czterech biskupów wyświęconych przez abpa Lefebvra[28].

3. Dążenia do ponownego zjednoczenia chrześcijan w I i II tysiącleciu Kościoła

Pierwsze próby zjednoczenia miały miejsce już w pierwszym tysiącleciu Kościoła: Sobór Chalcedoński z 451 miał m.in. na celu zażegnanie herezji nestoriańskiej która wybuchła po Soborze w Efezie w 431 roku, natomiast Sobór Konstantynopolitański II z roku 553 został zwołany również w celu pojednania z Kościołem powszechnym monofizytów, którzy oderwali się od niego po Soborze Chalcedońskim.

---

[26] Por. A. Hałas, B. Wołyński, *Polski Narodowy Katolicki Kościół,* w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 222-234; W. Wysoczański, *Kościół Polskokatolicki*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 234-245; oficjalna strona internetowa www.polskokatolicki.pl.

[27] Por. S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 245-255; A. Mezglewski, *Mariawici*, w: Encyklopedia Katolicka t. XI, Lublin 2006, 1361-1362; oficjalna strona internetowa www.mariawita.pl.

[28] Por. strona internetowa Bractwa św. Piusa X w Polsce www.piusx.org.pl.

W drugim tysiącleciu Stolica Apostolska wiele razy występowała z inicjatywami na rzecz powrotu chrześcijan, głownie wschodnich, do jedności z Kościołem. Pierwsze próby miały miejsce już w roku 1274 podczas II Soboru w Lyonie. Papież Grzegorz X (1271-1276) zwołał go dla podjęcia trzech ważnych kwestii: odbudowanie jedności z Kościołem Bizantyjskim, zwołanie kolejnej wyprawy krzyżowej i reforma Kościoła[29]. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, na Soborze w Lyonie posłowie greckiego cesarza Michała Paleologa w jego imieniu odczytują *Credo* w którym zawarte jest sformułowanie „*Filioque*", uznając w ten sposób prawowierność sformułowania, że Duch Święty pochodzi „od Ojca i Syna"[30]. Niestety unia z Rzymem zawarta przez cesarza Michała zostaje odrzucona w Grecji przez wiernych i większość hierarchii[31].

Zatem mimo starań, dwustuletnia schizma nie została zaleczona na Soborze w Lyonie. Druga próba została podjęta na Soborze we Florencji-Ferrarze w roku 1438/39 który jest oceniany przez wielu za Sobór unijny we właściwym sensie tego słowa. W kwietniu 1438 roku do Papieża Eugeniusza IV przebywającego wtedy w Ferrarze przybywa liczna delegacja grecka z cesarzem Janem VIII i patriarchą Konstantynopola Józefem II na czele. Było to pierwsze spotkanie Papieża z Patriarchą od Soboru w Konstantynopolu w 869 roku. Po przeniesieniu Soboru do Florencji, 6 lipca 1439 roku została podpisana bulla unii z Grekami *Laetentur caeli* w której uzgodniono kwestie dotyczące ognia czyśćcowego, *Filioque*, chleba kwaszonego czy przaśnego używanego do sprawowania Eucharystii i prymatu Papieża. Po Grekach unię z Rzymem podpisują ormianie, jakobici, maronici[32]. Niestety, również ta próba zjednoczenia się nie powiodła. Lud odrzucił pojednanie z Rzymem a jego postawę wobec Kościoła łacińskiego wyraził cesarski admirał Łukasz Notaras który stwierdził, że woli w mieście (w Konstantynopolu) widzieć raczej turecki turban niż łacińską mitrę[33]. W 1453 roku Konstantynopol upada, zdobyty przez Turków Ottomańskich.

Wobec podziału Kościoła zachodniego spowodowanego Reformacją zwołany zostaje Sobór Trydencki (1545-1563), którego celem było z jednej strony skonsolidowanie i zreformowanie Kościoła rzymskokatolickiego, z drugiej podjęcie kroków w celu zaleczenia ran zadanych jedności Kościoła w związku z Reformacją[34]. O ile pierwszy cel został z pewnością osiągnięty, bowiem uchwały Soboru przyniosły wspaniałe owoce

---

[29] Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. *Tom II (869-1312)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 397.

[30] Por. *Wyznanie wiary Michała Paleologia*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 169-170.

[31] Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności,* Kraków 2004, 174. Niemiecki historyk Kościoła podkreśla, że „Papieże nieustannie popełniali błąd zwracając się tylko do cesarza, ponieważ zakładali istnienie cezaropapizmu, który w rzeczywistości już tam nie istniał. Prócz tego nie można było zbudować «unii odgórnie», ponieważ lud, a zwłaszcza konserwatywni mnisi, którzy byli właściwymi stróżami ortodoksji, w sposób konsekwentny stawiali opór wobec takich prób"; F. Bécheau, *Historia soborów,* Kraków 1998, 133;135.

[32] Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. *Tom III (1414-1445)*. *Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 459-477; F. Bécheau, *Historia soborów,* 163-167; *Breviarium Fidei*, dz. cyt., 171-172.

[33] Por. H.-J. Schulz, *Das Zerbrechen der Kircheneinheit zwischen Ost und West und die Versuche der Heilung*, w: *Handbuch der Ökumenik*, Band I, red. H.J. Urban, H. Wagner, Paderborn 1985, 147; T. Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 278-279.

[34] Por. F. Bécheau, *Historia soborów,* 181 nn.

odnowy życia religijnego w Kościele katolickim, nie można tego samego powiedzieć gdy chodzi o pragnienie odwrócenia procesu zapoczątkowanego przez Marcina Lutra[35].

Wiek XVI i XVII to okres zawierania tzw. „unii" z Rzymem przez grupy chrześcijan prawosławnych na terenach Rzeczpospolitej. Dwie najsłynniejsze z nich to Unia Brzeska i Unia Użhorodzka. Unia Brzeska, ogłoszona w Brześciu nad Bugiem w roku 1595/96, dała początek Ukraińskiemu Kościołowi Katolickiemu obrządku bizantyjskiego (oficjalnie Kościół Katolicki Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego, potocznie także Cerkiew unicka, unici)[36]. Unia Użhorodzka została zawarta w roku 1646 i stoi u początków słowackiej cerkwi greckokatolickiej (oficjalne nazwy to Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-rusińskiego lub Rusińska Cerkiew Greckokatolicka bądź Rusiński Kościół Katolicki)[37]. Działalność unijna Kościoła katolickiego spotykała się z wrogością strony prawosławnej. Po Soborze Watykańskim II Kościół rzymskokatolicki zrezygnował z unii wobec chrześcijan prawosławnych jako środka prowadzącego do jedności[38], chociaż nie zamyka drogi do zjednoczenia ze Stolicą Apostolską grup wiernych, np. z Kościoła anglikańskiego.

4. Nowożytny ruch ekumeniczny

Współczesny ruch ekumeniczny jest dziełem trzech rodzin chrześcijańskich: protestantyzmu, prawosławia i katolicyzmu. Każda z nich wniosła własne dary i cechy charakterystyczne w dzieło zjednoczenia chrześcijan. Kościół katolicki, chociaż włączył się jako ostatni, dziś znajduje się w awangardzie wielkiego dzieła ekumenizmu.

4.1. Ewangelickie i anglikańskie początku ruchu ekumenicznego

---

35 Por. T. Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, dz. cyt., 280-281.

36 Por. Jan Paweł II, *List do Arcybiskupa Większego Lwowa dla Ukraińców na 400-lecie Unii Brzeskiej*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich*, t. II, Warszawa 1996, 201-207; L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 16(1995) 8-9, 5-6; Jan Paweł II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej – 12 listopada 1995 r.*, w: L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 2(1996), 4-8; *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 321-329; S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972, 31: „Niezależnie od ocen wypowiadanych w tym przedmiocie (Unii Brzeskiej) należy dostrzegać w Unii Brzeskiej jedną z najpoważniejszych inicjatyw ekumenicznych, niestety za mało jeszcze znaną"; *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998.

37 Por. Jan Paweł II, *List do Biskupa Mukaczewa na 350-lecie Unii Użhorodzkiej*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich*, t. II, Warszawa 1996, 211-215; L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 16(1995) 8-9, 7; Jan Paweł II, *Ważny krok na drodze ku jedności. Msza św. z okazji 350-lecia Unii Użhorodzkiej 27 października 1997 r.*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 457-459; H.-J. Schulz, *Das Zerbrechen der Kircheneinheit*, dz. cyt., 158-159; W. Bugel, *W obawie o własną tożsamość. Eklezjologia Unii Użhorodzkiej*, Lublin 2000.

38 Por. T. Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, dz. cyt., 282-283; E. Ozorowski, *Kościół greckokatolicki*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 365-370; M. Bendza, *Uwagi na marginesie Unii Brzeskiej*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 370-377.

Współczesny ruch ekumeniczny został zapoczątkowany w obrębie chrześcijaństwa ewangelickiego w XIX wieku. Wspólnoty protestanckie chciały wyjść z własnej wyznaniowej izolacji i separacji, które od czasów Reformacji panowały także wewnątrz protestantyzmu, przede wszystkim między luteranami a kalwinami, ponieważ coraz bardziej zdawano sobie sprawę z posiadania wspólnego celu jakim jest dawanie świadectwa chrześcijańskiej wierze. Jak zostało do już powiedziane wyżej, właśnie misje, głoszenie Ewangelii, stały się zaczątkiem ruchu zjednoczeniowego w protestantyzmie. Dzięki nowym ruchom, zwłaszcza studenckim, jak Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodych Mężczyzn (YMCA) i Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodych Kobiet (YWCA), Światowy Związek Studentów Chrześcijańskich (WSCF), świadomość wspólnej misji zaczęła docierać do coraz liczniejszych chrześcijan z licznych ewangelickich Kościołów i wspólnot.

Także same Kościoły protestanckie przybliżyły się bardziej do siebie, czego dowodem było powstanie Światowych Związków Wyznaniowych które można określić jako międzynarodowe związki protestanckich Kościołów i wspólnot należących do tej samej konfesji, tzn. tego samego wyznania. W ten sposób powstały np. Światowa Federacja Luterańska, Światowy Alians Reformowany oraz Wspólnota Anglikańska[39].

W tym samym czasie ewangelicki historyk Kościoła Gottlieb Jakob Planck uzasadnił porównawczy opis wyznań pod względem merytorycznym i starał się doprowadzić do większego zbliżenia między protestantyzmem a katolicyzmem.

Po stronie anglikańskiej w XIX w. dzięki Ruchowi oksfordzkiemu doszło do zbliżenia z Kościołem katolickim i prawosławnym[40]. Anglikanie uważali się za pewnego rodzaju „pomost" pomiędzy protestantyzmem a katolicyzmem i prawosławiem. Pod wpływem Ruchu oksfordzkiego w łonie anglikanizmu pojawiła się tzw. „Branch-Theory" (teoria rozgałęzień), zgodnie z którą istnieje tylko jeden jedyny Kościół chrześcijański a prawosławie, rzymski katolicyzm i anglikanizm byłyby trzema równouprawnionymi „gałęziami" na jedynym „pniu" Kościoła. Świadomie nie mówiono o protestantyzmie, tzn. o ewangelickim chrześcijaństwie, ponieważ przez członków Ruchu oksfordzkiego było ono uznawane za herezję, która oderwała się od jedynego pnia Kościoła. Dopiero z biegiem czasu rozszerzono "Branch - Theory" także na protestantyzm jako na "czwartą gałąź" na jedynym "pniu" Kościoła, nawet jeśli wielu myślących po "katolicku" anglikanów ("anglokatolicy") do dziś tego nie zaakceptowało. Z tego też względu na początku XX w. strona anglokatolicka chętniej podejmowała rozmowy z przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego niż z protestantami[41].

4.2. Światowa Rada Kościołów

---

[39] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 42; J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 43; G. Cereti, *Molte Chiese cristiane*, dz. cyt., 42-43; P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 32-33

[40] Najwybitniejszym przedstawicielem Ruchu oksfordzkiego był J.H. Newman, późniejszy kardynał, który został przyjęty do Kościoła katolickiego w 1845, por. J.A. O'Brien, *Kardynał Newman – nauczyciel z Oksfordu, dusza poszukująca Prawdy*, w: J.H. kard. Newman, *O krok bliżej…Medytacje*, Sandomierz 2008, 17-79.

[41] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 43-44; P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 133; A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, 20-21.

Dopiero w XX w. można mówić o prawdziwym ruchu ekumenicznym, który objął swym zasięgiem wiele wyznań. Pierwsze kroki w kierunku dialogu ekumenicznego poczynione zostały przez chrześcijan z Kościołów i Wspólnot kościelnych protestanckich. Należy tu wspomnieć przede wszystkim różne inicjatywy, które po pewnym czasie ukonstytuowały organizm zwany Światową Radą Kościołów, ale nie należy zapominać o Wspólnocie z Taizé we Francji i jej założycielu, Bracie Roger Schützu[42].

4.2.1. Etapy powstania Światowej Rady Kościołów

Szczególnie ważne impulsy dla ekumenizmu rozumianego jako wysiłek podejmowany w celu przezwyciężenia podziałów między Kościołami i wspólnotami kościelnymi pochodzą z działalności misyjnej Kościołów protestanckich.

Owocem tych wysiłków i współpracy, najpierw na polu misyjnym, było zorganizowanie Pierwszej Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu w 1910 roku. Na Konferencji tej omawiano wspólne problemy związane z misjami, a w 1921 roku powołano do życia Międzynarodową Radę Misyjną, która dość późno, bo w roku 1961, przystąpiła do Światowej Rady Kościołów.

Podczas Konferencji w Edynburgu anglikański biskup Ch.H. Brent zaproponował zwołanie "Światowej Konferencji na temat wiary i organizacji Kościoła", jako że te kwestie świadomie były pomijane przez Ruch Misyjny. Za jego sprawą doszło do zwołania w 1927 roku w Lozannie Pierwszej Światowej Konferencji ds. Wiary i Ustroju Kościoła (Faith and Order). Druga Światowa Konferencja organizacji Wiara i Ustrój miała miejsce w Edynburgu w 1937 roku.

Nieomal w tym samym czasie powstała inna jeszcze forma ruchu ekumenicznego, Ruch Praktycznego Chrześcijaństwa (Life and Work, in. Życie i Działanie), którego celem było przezwyciężenie negatywnych następstw Pierwszej Wojny Światowej w zakresie gospodarczym, politycznym, społecznym i etycznym. Pierwsza Światowa Konferencja dla Praktycznego Chrześcijaństwa odbyła się w 1925 w Sztokholmie z inicjatywy ewangelickiego biskupa Uppsali Nathana Söderbloma Temat Konferencji brzmiał: "Kościół – Królestwo Boże – Wspólnota - Państwo".

Przez pewien czas oba ruchy nie współpracowały ze sobą, ale dzięki zaangażowaniu Komitetu Tymczasowego pod przewodnictwem anglikańskiego biskupa W. Temple i reformowanego teologa W.A. Visser'ta Hoofta w 1948 roku została założona w Amsterdamie Światowa Rada Kościołów, w której skład weszły tak ruch Wiara i Ustrój jak Życie i Działanie. Na pierwszym zgromadzeniu ŚRK byli obecni delegaci ze 147 Kościołów protestanckich i prawosławnych[43].

---

[42] Por. G. Polak, *Wspólnota ekumeniczna z Taizé*, w: : *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 351-355. Wspólnota powstała w sierpniu 1940 roku. W 1986 roku odwiedził Braci w Taizé Papież Jan Paweł II.

[43] Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 44-45. Schemat powstania Światowej Rady Kościołów: tamże, s. 46; S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, dz. cyt., 78- 93; A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu II. Przełom,* Kraków 1970, 261; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności,* dz. cyt., 32-49; K. Karski, *Światowa Rada Kościołów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 295-296; J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 44-48.

4.2.2. Czym jest Światowa Rada Kościołów?

W 1950 roku w Toronto podczas spotkania Komitetu Naczelnego Rady stwierdzono, że „Rada (…) nie jest super-Kościołem, nie jest Kościołem powszechnym, nie jest jednym świętym Kościołem, o którym jest mowa w wyznaniach wiary”[44]. Podkreślono w ten sposób pewną „neutralność eklezjologiczną”, która zakłada wiarę w to, iż dialog, współpraca i wspólne świadectwo muszą opierać na wspólnym uznaniu, że Jezus Chrystus jest Głową Ciała Kościoła.

Podczas III Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w New Delhi w 1961 roku sformułowano podstawową definicję Światowej Rady Kościołów: „Światowa Rada Kościołów jest braterskim zrzeszeniem (*fellowship*) Kościołów, które uznają Chrystusa Pana za Boga i Zbawiciela według Pisma świętego i razem usiłują odpowiedzieć na ich wspólne powołanie na chwałę jedynego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego”[45]. Głównym celem Rady jest wzywanie Kościołów do celu, którym jest widzialna jedność w jednej wierze i w jednej wspólnocie eucharystycznej, wyrażonej w kulcie i we wspólnym życiu w Chrystusie. Inne cele to np. wzajemna pomoc w misjach, wspólna troska w służbie najbardziej potrzebującym i w promowaniu jedności, sprawiedliwości i pokoju na świecie, a także wspieranie odnowy Kościołów i utrzymywanie kontaktów między rożnymi organizacjami ekumenicznymi.

VI Zgromadzenie Ogólne w Vancouver (1984) przedstawia ŚRK jako przygotowanie tej jedności, która jest wolą Boga i Jego darem, o którą chrześcijanie modlą się i dla której się trudzą. Światowa Rada Kościołów jest trybuną, na której chrześcijanie mogą się spotkać i wymienić doświadczenia, przekonania teologiczne i odkrycia duchowe. Tworzy ona też kontekst ekumeniczny, w którym Kościoły mogą współpracować coraz szerzej w dawaniu świadectwa i we wspólnej służbie światu. Zatem w sposób prowizoryczny, tymczasowy, organizacja ta pragnie wyrazić już teraz istniejącą jedność i solidarność między Kościołami[46].

4.2.3. Zgromadzenia Ogólne Światowej Rady Kościołów

Dotychczas odbyło się dziewięć Zgromadzeń Ogólnych Światowej Rady Kościołów.

Pierwsze, założycielskie, w Amsterdamie w roku 1948. Przybyło na nie 350 delegatów ze 147 Kościołów i Wspólnot kościelnych, głownie z Ameryki Północnej. Nie było tam przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego. Tematem spotkania były słowa: „Nieład świata i Boży plan zbawienia”. Tam ustalono, że Zgromadzenia Ogólne będą odbywać się co siedem lat, dlatego drugie Zgromadzenie Ogólne odbyło się w Evanston

---

[44] Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności,* dz. cyt., 53; S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, dz. cyt., 94.

[45] Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności,* dz. cyt., 54; inne tłumaczenie tej same definicji znajdujemy u J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 48: „Światowa Rada Kościołów jest społecznością (*fellowship*) Kościołów, które – zgodnie z Pismem Świętym – wyznają, iż Pan Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem, i dlatego dążą wspólnie do wypełniania tego, do czego są powołane, ku chwale jedynego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego”.

[46] Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 48-51.

(Stany Zjednoczone) w roku 1954. Na spotkaniu rozważano słowa: „Chrystus, Nadzieją świata".

Trzecie Zgromadzenie odbyło się w stolicy Indii, New Delhi w roku 1961 pod hasłem „Jezus Chrystus, Światłość świata". Prawdopodobnie było to najważniejsze ze spotkań ŚRK, nie licząc założycielskiego. Zwołując je w Indiach, otwarto się na dialog z religiami niechrześcijańskimi, przyjęto również 23 nowych członków, w tym Kościoły prawosławne z krajów socjalistycznych: Rosji, Polski i Rumunii. W New Delhi doszło do przyłączenia się Światowej Rady Misyjnej do Światowej Rady Kościołów.

Czwarte Zgromadzenie, Uppsala 1968 rok pod hasłem: „Oto wszystko czynię nowe". W Uppsali wydarzeniem wielkiej wagi było wybranie do teologicznej Komisji ŚRK Wiara i Ustrój jako pełnoprawnych członków, za zgodą Stolicy Apostolskiej, 9 przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego[47].

Piąte Zgromadzenie odbyło się w Nairobi (Kenia) w roku 1975. Mottem spotkania były słowa: „Jezus Chrystus wyzwala i jednoczy". Podczas tego Zgromadzenia zaproponowano nową koncepcję jedności Kościoła: wspólnotę koncyliarną.

Szóste Zgromadzenie w kanadyjskim Vancouver w roku 1983 odbyło się pod hasłem: „Jezus Chrystus – Życiem Świata". Tam Kościoły protestanckie sprawowały Eucharystię według tzw. liturgii z Limy. Delegacja katolicka, której przewodniczył bp Duprey, liczyła 20 osób.

Siódme Zgromadzenie odbyło się w roku 1991. Jako miejsce spotkania obrano miasto Canberra w Australii, a za hasło słowa: „Przyjdź Duchu Święty i odnów całe stworzenie". Strona prawosławna podniosła problem oddalania się Światowej Rady Kościołów od jej podstawowego zadania jakim jest jedność Kościoła i popadanie w aktywizm polityczno-społeczny i synkretyzm religijny.

Ósme Zgromadzenie Ogólne odbyło się w Harare (Zimbabwe) w roku 1998 pod hasłem: „Zwróćmy się do Boga, radujmy się w nadziei". Było to jubileuszowe spotkanie ŚRK która liczyła sobie już 50 lat. Z tej okazji Papież Jan Paweł II przesłał uczestnikom spotkania okolicznościowe pozdrowienie.

Dziewiąte Zgromadzenie odbyło się w roku 2006 w Brazylii, w Porto Alegre, pod hasłem: „Boże, łaską Twoją przemień świat". Kościół katolicki, który nie należy do ŚRK, ale posiada status obserwatora, reprezentowany był przez 18-osobową delegację pod przewodnictwem bpa Briana Farrella, sekretarza Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan[48].

4.2.4. Stosunek Stolicy Apostolskiej do Światowej Rady Kościołów

Przed Soborem Watykańskim II Stolica Apostolska zachowywała dużą rezerwę wobec tej organizacji, dlatego zakazała katolikom udziału w dwóch pierwszych Zgromadzeniach Ogólnych. Przełom nastąpił w 1961 roku, gdy w New Delhi pojawili się po raz pierwszy

---

[47] Na temat znaczenia tego Zgromadzenia dla ruchu ekumenicznego por. A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu II*, dz. cyt., 271-276; opinie krytyczne na temat Uppsali zob. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, dz. cyt., 119-126.

[48] Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 51-54; A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, s. 34-37; K. Karski, *Światowa Rada Kościołów*, dz. cyt., 300-306; P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 47-73; www.kosciol.pl/article.php/20060214212028918.

delegaci watykańscy. Jednak, jak podkreśla, ks. A. Bardecki, „za początek ekumenicznego dialogu pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim, a Światową Radą Kościołów uważa się rok 1963. W tym roku na posiedzeniu ŚRK w Rochester w USA wydano oświadczenie w sprawie dialogu pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a innymi Kościołami. Od tego też momentu ŚRK zaczęła nawiązywać kontakty z Watykanem”[49]. Kolejnym krokiem ku ściślejszej współpracy było zaproszenie przedstawicieli ŚRK do udziału w roli obserwatorów w Soborze Watykańskim II. Po ukazaniu się w roku 1964 Dekretu o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* stało się możliwe nawiązanie oficjalnej współpracy. W roku 1965 powstała Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Stolicy Apostolskiej, która do dziś jest narzędziem współpracy ekumenicznej. Wspólna Grupa Robocza w latach 1966-1999 opracowała 7 raportów a także wiele innych jeszcze dokumentów, w których poruszane są takie kwestie jak misje, prozelityzm, wolność religijna, małżeństwa o różnej przynależności kościelnej, interkomunia, data obchodzenia Wielkanocy czy ekumeniczne przekłady Biblii[50].

Teologowie katoliccy w liczbie 12 biorą w pracach komisji Wiara i Ustrój, która jest narzędziem poszukiwań teologicznych w ramach Światowej Rady Kościołów. Z tej współpracy zrodził się słynny już „Dokument z Limy” z roku 1982 pt. *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*. Mimo dobrych kontaktów ze ŚRK, Kościół rzymskokatolicki nigdy nie zdecydował się przystąpić do niej jako członek rzeczywisty, chociaż Biskupi Rzymu kilkakrotnie składali wizyty w siedzibie ŚRK w Genewie: w 1969 Papież Paweł VI[51] a w roku 1984 i 1994 Jan Paweł II[52].

Podczas spotkania Komitetu Centralnego ŚRK w Heraklion na Krecie w roku 1967 przedstawiono oficjalny raport opracowany przez przedstawicieli ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego, zatwierdzony przez Lukasa Vischera, sekretarza Wspólnej Grupy Roboczej, i Papieża Pawła VI. Raport zawiera ważne zdanie na temat ruchu ekumenicznego, a mianowicie, że „ruch ekumeniczny jest jeden i że w tym ruchu uczestniczą tak Kościół katolicki jak i inne Kościoły chrześcijańskie zrzeszone w ŚRK. Tym samym stwierdzono, że katolicka praca na rzecz jedności chrześcijan nie stanowi odrębnego katolickiego ruchu ekumenicznego, odmiennego a może nawet rozbieżnego, czy «konkurencyjnego» w stosunku do działalności ekumenicznej innych Kościołów”. Postawiono również pytanie o ewentualne przystąpienie Kościoła rzymskokatolickiego do ŚRK. W tej kwestii członkowie WGR zgodnie stwierdzili, że „w obecnej chwili przynależność rzymskiego Kościoła katolickiego do ŚRK nie przyczyniłaby się do lepszej służby wspólnej sprawie jedności chrześcijan. Nie sądzą oni jednak bynajmniej, że obecna forma stosunków ma charakter definitywny”[53].

---

[49] A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu II*, dz. cyt., 262.

[50] Por. K. Karski, *Światowa Rada Kościołów*, dz. cyt., 307-308; A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu II*, dz. cyt., 262-268.

[51] Por. A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu II*, dz. cyt., 279-286.

[52] Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 64-69.

[53] A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu II*, dz. cyt., 266; po Soborze Watykańskim II podkreśla się, że nie należy mówić o ekumenizmie wyznaniowym: rzymskokatolickim, protestanckim czy prawosławnym. Ruch ekumeniczny jest jeden, natomiast istnieją rzymskokatolickie, protestanckie czy prawosławne *zasady* udziału w ruchu ekumenicznym, por. świadectwo zaangażowania ekumenicznego o. Pierra Michalona PSS, kontynuatora dzieła ks. Couturiera w Ośrodku dla Spraw Jedności Chrześcijan w Lyonie w: *Ekumenizm*, red. L.V. Romeu, Warszawa 1967, 87.

4.2.5. Polska Rada Ekumeniczna

W okresie międzywojennym przedstawiciele polskiego protestantyzmu i prawosławia brali udział w konferencjach międzynarodowych będących u podstaw współczesnego ruchu ekumenicznego. Mimo trwania II wojny światowej, od 1940 roku trwały konspiracyjne spotkania ekumeniczne różnych wyznań. Pod koniec 1942 roku utworzono Tymczasową Radę Ekumeniczną, skupiającą przedstawicieli różnych Kościołów. Pierwsze publiczne wystąpienie Rady miało miejsce w Warszawie w 1945 roku a roku następnym nastąpiło ukonstytuowanie się Rady, która wydawała pismo „Kościół powszechny". W roku 1958 Polska Rada Ekumeniczna uzyskała statut Rady Stowarzyszonej ze Światową Radą Kościołów.

W skład Polskiej Rady Ekumenicznej wchodzi 7 Kościołów: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny RP, Kościół Ewangelicko-Augsburski RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany RP, Kościół Ewangelicko-Metodystyczny RP, Kościół Polskokatolicki RP, Kościół Starokatolicki Mariawitów RP, Kościół Chrześcijan Baptystów RP[54].

4.3. Kościół rzymskokatolicki wobec ruchu ekumenicznego

Od XIX w. Kościół rzymskokatolicki na wielu płaszczyznach stara się o przywrócenie jedności chrześcijan. I tak, na poziomie naukowym dzięki katolickiemu profesorowi teologii z Tybingi Johannowi Adamowi Möhlerowi rodzi się nowa dyscyplina zwana "wiedzą o wyznaniach" („Konfessionskunde"), w której chodzi już nie tylko o przedstawienie różnych pozycji, ale o przezwyciężenie określających je przeciwieństw. Jego najważniejsze dzieło to "Symbolik" (1832), w którym porównuje nauczanie katolicyzmu i protestantyzmu w sposób ściśle naukowy i rozróżnia między teologicznie dopuszczalnymi przeciwieństwami a niemożliwą do zaakceptowania sprzecznością w sprawach poznania i prawdy.

W XIX dwaj Papieże wyróżnili się zainteresowaniem kwestią jedności Kościoła: Pius IX i Leon XIII. Papież Pius IX traktował protestantów jako niechrześcijan, potrzebujących koniecznie do zbawienia powrotu do Kościoła katolickiego, czemu dał wyraz w encyklice *Quanta cura* i dokumencie *Syllabus*[55]. Papież Leon XIII zwrócił uwagę przede wszystkim na Kościoły wschodnie i starał się zrobić wszystko, by umożliwić im powrót do Kościoła katolickiego. Napisał on 35 dokumentów

---

[54] Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności,* dz. cyt., s. 66-68; Z. Pawlik, *Polska Rada Ekumeniczna*, w: w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 392-397; A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, 38-39; oficjalna strona internetowa PRE: http://www.ekumenia.pl/index.php?D=7.

[55] Por. Pius IX, encyklika *Quanta cura*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, s. 1024-1027; tamże, *Syllabus*, 1026-1041; Papież Pius IX, *Syllabus błędów*. Przekład i wprowadzenie M. Wojciechowski, Studia Theologica Varsaviensia 36(1998) nr 2, 113-118. Nr 18 *Syllabusa* podaje jako błędny pogląd zdanie: „Protestantyzm nie jest niczym innym, jak tylko jedną z różnych form tej samej prawdziwie chrześcijańskiej religii, w której tak samo można się podobać Bogu, jak i w Kościele katolickim".

poświęconych temu zagadnieniu, w tym encyklikę w całości poświęconą jedności Kościoła *Satis cognitum* z 1896 roku. Leon XIII napisał dwie encykliki na temat chrześcijańskiego Wschodu: pierwszą w roku 1880 *Grande munus*, o rozszerzeniu kultu świętych Cyryla i Metoda na cały Kościół[56], drugą w 1894 pt. *Christi nomen*. Również w roku 1894 opublikował dwa listy apostolskie: *Praeclara gratulationis* i *Orientalium dignitas*.[57]

Papież Leon XIII starał się również o przywrócenie jedności z Kościołem anglikańskim, mimo że komisja teologiczna powołana na jego polecenie stwierdziła nieważność święceń anglikańskich (por. bulla *Apostolicae curae* z roku 1896). Papież ten ustanowił oktawę modlitw o jedność chrześcijan w okresie od Wniebowstąpienia Pańskiego do Zesłania Ducha Świętego. Zostawił też po sobie plan utworzenia Papieskiej komisji która działałaby na rzecz pojednania „innowierców" z Kościołem[58].

Jeśli chodzi o nastawienie Stolicy Apostolskiej do ruchu ekumenicznego, to początkowo było ono bardzo ostrożne, ponieważ jego inicjatorem była strona protestancka. Dlatego też w momencie utworzenia ŚRK Kościół rzymskokatolicki nie przystąpił do niej w sposób oficjalny i aż do roku 1950 wyrażał swoją dezaprobatę wobec udziału katolików w spotkaniach ekumenicznych[59]. Lękano się, że ruch ekumeniczny stanie się jeszcze jednym źródłem indyferentyzmu wyznaniowego i kwestionowania prawdy o istnieniu jedynego Kościoła Chrystusa w Kościele rzymskokatolickim. Stopniowo rosło jednak przekonanie, że ruch ekumeniczny i ŚRK należy oceniać w sposób pozytywny. Przyczyniły się do tego nie tylko liczne osobiste kontakty, ale także pierwsze teologiczne rozmowy pomiędzy uczonymi oraz pogłębione studium ewangelickich tekstów wyznaniowych.

Wielkie znaczenie miały w związku z tym rozmowy w Mechelen (Malines) zainicjowane i prowadzone w latach 1921-1925 przez lorda Halifaxa (anglikanina) i ks. Portala pod patronatem kardynała Merciera, rzymskokatolickiego arcybiskupa z Mechelen. Początkowo odbywały się one tylko za wiedzą, później jednak także za aprobatą Rzymu. Gdy jednak doszło do pytań o urząd w Kościele i prymat papieża,

---

[56] Por. *Cyryl i Metody. Apostołowie i Nauczyciele Pogan*, red. S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, 106-112.

[57] Por. L. Górka, A. Kowalski, *Dokumenty papieskie o Kościołach wschodnich od Leona XIII do Jana Pawła II*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich*, t. II, Warszawa 1996, 519.

[58] Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności,* Wrocław 1985, 73-77.

[59] Por. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku, Kan. 1325 § 3: „Caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicas praesertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctae Sedis aut, si casus urgeat, loci Ordinarii", www.ulrichrhode.de/kanon/cic17_e.html ; Pius XI, encyklika *Mortalium animos* z roku 1928 w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, 1282-1283; Święte Officjum, *Monitum* z 5 czerwca 1948 roku, w: Acta Apostolicae Sedis 40 (1948), 257; Święte Officjum, *Instrukcja*, 20 grudnia 1949 roku, w: AAS 42(1950), 142-147, gdzie ekumenizm jest widziany jako narzędzie przyprowadzenia niekatolików do jedności z Kościołem rzymskokatolickim; Pius XII, encyklika *Humani Generis* z sierpnia 1950 roku, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, 1388-1403, gdzie Papież krytykuje tych, którzy, ogarnięci nieroztropnym „irenizmem" wydają się uznawać za przeszkodę na drodze do braterskiej jedności to, co zostało dane Kościołowi przez Chrystusa jako narzędzie do obrony i podtrzymywania wiary katolickiej (por. tamże, s. 1390-91). Również ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Matki Bożej przez Piusa XII dnia 1 listopada 1950 przez wielu teologów katolickich zostało uznane za przeszkodę na drodze do zjednoczenia chrześcijan.

rozmowy zostały przerwane. Rozmowy te uważane są za wzór późniejszych dialogów bilateralnych.

Do najważniejszych prekursorów myśli ekumenicznej w Kościele katolickim należą niemiecki Ruch *Una Sancta*, ks. Paul Wattson, inicjator Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, Abbé Pierre Couturier, , benedyktynski opat Dom Lambert Beauduin, Yves Congar, Christophe Jean Dumont, Robert Grosche i Arnold Rademacher[60]. Również tak znani teologowie katoliccy jak Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini i Karl Rahner wspierali ekumeniczne wysiłki. Bardzo znaczącą postacią dla ekumenicznego zaangażowania się Kościoła katolickiego był także arcybiskup Paderborn i późniejszy kardynał Lorenz Jaeger, który wraz z jezuitą i późniejszym kardynałem A. Bea doprowadził do powołania do życia przez papieża Jana XXIII Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (dziś: Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan).

Szczególnie wielkiej dynamiki myśl ekumeniczna nabrała dzięki licznym inicjatywom podejmowanym na początku i w połowie XX stulecia, takich jak Ruch biblijny, który promował intensywne osobiste i wspólnotowe studium Biblii w języku narodowym[61].

Niebagatelną rolę w odkrywaniu, że więcej łączy niż dzieli wyznawców Chrystusa odegrały dwie wojny światowe które spustoszyły przede wszystkim Europę i kazały zapytać o znaczenie wiary chrześcijańskiej wobec tak wielkich okrucieństw. Daniel Niles, duchowny metodystyczny, zauważył, że „jakże szybko znikały bariery dzielące Kościoły w czasie wojny, kiedy wroga okupacja powodowała u wszystkich ryzyko w tym samym stopniu, budząc poczucie wspólnoty w obliczu niebezpieczeństwa”[62].

W Polsce wielką rolę dla rozwoju dialogu ekumenicznego jeszcze przed II wojną światową odegrało Zgromadzenie Franciszkanek Służebnic Krzyża z Lasek z ich założycielką s. Elżbietą Rożą Czacką i opiekunem duchowym ks. Władysławem Korniłowiczem. Najbardziej znaną ekumenistką z tego środowiska była niewątpliwie siostra Joanna Lossow (1908-2005)[63].

5. Zasady ekumenizmu w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Dlaczego po Soborze Watykańskim II Kościół rzymskokatolicki włączył się do ruchu ekumenicznego? Czy nastąpiła zmiana tradycyjnej doktryny, jak chcą tradycjonaliści, czy też jej uprawiony rozwój?

Na Soborze Watykańskim II (1962-1965) Kościół znalazł się pomiędzy Scyllą a Charybdą: z jednej strony chciał uniknąć indyferentyzmu religijnego i zanegowania

---

60 Por. *Ekumenizm*, dz. cyt., 111-118 (świadectwo o. O. Rousseau); 171-189 (świadectwo o. M. Villaina).

61 Por. . P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 47-49; S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, dz. cyt., s. 128-143; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności,* dz. cyt., s. 69-90; L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 324-335; P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 145-150; J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001, 9-12; A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, 54-66; H. Petri, *Die römisch-katolische Kirche und die Ökumene*, w: *Handbuch der Ökumenik*, t. II, red. H.J. Urban, H. Wagner, Paderborn 1986, 122-126.

62 Por. *Ekumenizm,* dz. cyt., 91.

63 Por. *Ludzie Lasek*, red. T. Mazowiecki, Warszawa 1987; M.K. Rottenberg, *Aby byli jedno. Pasja życia siostry Joanny Lossow*, Warszawa 2005

prawdy o jedynym Kościele Chrystusa którym jest Kościół rzymskokatolicki, a takie niebezpieczeństwo istnieje przy włączeniu się w ruch ekumeniczny, z drugiej nie chciał odmawiać chrześcijanom z innych Kościołów i Wspólnot kościelnych jakiejkolwiek przynależności do Kościoła Chrystusowego. To napięcie jest obecne w teologii do dziś i niekiedy przeważa jedna, innym razem druga opinia.

Gdy Papież Pius IX zwoływał Sobór Watykański I, zaprosił Wspólnoty protestanckie do powrotu do Kościoła rzymskokatolickiego, co oczywiście nie spotkało się z dobrym przyjęciem z ich strony.

Na Sobór Watykański II nie zaproszono przedstawicieli innych wyznań do formalnego uczestnictwa w obradach, mogły one jednak wysłać swoich oficjalnych przedstawicieli, co okazało się doskonałym rozwiązaniem. Początkowo uczestniczyli w Soborze jedynie przedstawiciele Wspólnot protestanckich. Najpierw było ich 40, ale podczas czterech sesji ponad 100 z 29 Kościołów. Mieli oni pozycję uprzywilejowanych doradców, udzielono im prawa wglądu w propozycje soborowe i sugerowania rozwiązań za pośrednictwem Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan powołanego do życia 5 lipca 1960 roku. Jego pierwszym przewodniczącym został niemiecki jezuita Augustyn Bea. Zadaniem Sekretariatu było nie tylko popieranie dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, ale również ocena wszystkich dokumentów soborowych z punktu widzenia ekumenicznego. Najważniejszym wydarzeniem ekumenicznym podczas Soboru było odwołanie ekskomunik z 1054 roku między Kościołem wschodnim i zachodnim w przeddzień zakończenia Soboru, 8 grudnia 1965 roku[64].

Jak już zostało powiedziane wyżej, nie istnieją dwa odrębne ruchy ekumeniczne: rzymskokatolicki i ten związany ze Światową Radą Kościołów; Kościół rzymskokatolicki na Soborze Watykańskim II włączył się w istniejący już nurt ekumenizmu, pragnąc wnieść do niego to, co posiada najlepszego. Natomiast każdy z Kościołów kieruje się własnymi zasadami w pracy na rzecz jedności chrześcijan. Również Kościół rzymskokatolicki określił na Soborze przyczyny i normy udziału w tym ruchu. Z dokumentów soborowych należy wymienić przynajmniej cztery: Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* oraz dekret o wolności religijnej *Dignitatis humanae*[65].

5.1. *Lumen gentium*: Kościół Chrystusa trwa (*subsistit in*) w Kościele rzymskokatolickim

Dzięki Konstytucji dogmatycznej o Kościele udało się wykonać bardzo trudne zadanie: z jednej strony została zachowana tradycyjna nauka o Kościele katolickim jako pełnej realizacji Kościoła Chrystusowego, z drugiej nastąpiło otwarcie na kontakty ekumeniczne z niekatolikami. W Konstytucji widać zachowanie „hermeneutyki

---

64 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 146.151-152.

65 Można dodać do tych dokumentów jeszcze jeden, mianowicie deklarację *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, nie dotyczy ona jednak bezpośrednio dialogu ekumenicznego, ale międzyreligijnego, głównie z judaizmem i islamem. Natomiast deklaracja *Dignitatis humanae* w szerszym sensie ma związek z dialogiem ekumenicznym.

ciągłości", wierności Tradycji, połączonej z dynamizmem i otwartością na nowe wyzwania.

Połączenie tych dwóch wymiarów Soboru, zawartych w programowych wyrażeniach: *aggiornamento* (uwspółcześnienie) i *resourcement* (powrót do źródeł) widać zwłaszcza w ósmym paragrafie soborowego dokumentu, w którym mowa jest o relacji pomiędzy Kościołem założonym przez Chrystusa a Kościołem rzymskokatolickim: „Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim (*subsistit in Ecclesia catholica*), rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej" (LG 8).

Kościół zatem nie jest już utożsamiony z Kościołem Chrystusa (*est* = jest) w sposób ekskluzywny. Kościół Chrystusowy swoją pełną realizację posiada w Kościele katolickim, ale również inne Kościoły i Wspólnoty, choć w sposób niepełny, mają uczestnictwo w tym jedynym Kościele Chrystusa, jednak zawsze za pośrednictwem Kościoła katolickiego. O jakie „elementy" Kościoła Chrystusowego i jakie „więzy" łączące katolików z niekatolikami dowiadujemy się z LG 15: cześć dla Pisma Świętego, gorliwość religijna, wiara w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa Syna Bożego, chrzest i inne sakramenty, episkopat, Eucharystię, nabożeństwo do Dziewicy Bogarodzicielki, łączność (communio) w modlitwie i w innych dobrodziejstwach duchowych, więź w Duchu Świętym, albowiem Duch Święty, który wzbudza tęsknotę i działanie na rzecz jedności.

5.2. Formuła *subsistit in* po Soborze Watykańskim II

W okresie posoborowym nie brakowało błędnych sposobów rozumienia terminu *subsistit in*. Niektórzy teologowie twierdzili, że oznacza ona brak jakiejkolwiek różnicy pomiędzy różnymi Kościołami chrześcijańskimi lub też, że w wyniku podziałów Kościół Chrystusowy istnieje wyłącznie w sposób niewidzialny. Ekumenizm byłby drogą do przywrócenia widzialnej jedności Kościoła, która zostanie osiągnięta dopiero w przyszłości.

Z tych m.in. powodów 6 sierpnia roku 2000 Kongregacja Nauki Wiary opublikowała deklarację *Dominus Iesus*, w której przypomniano nauczanie Soboru na temat Kościoła katolickiego *in se*, jak również zbawczego znaczenia innych Kościołów i Wspólnot kościelnych.

W rozdziale IV nr 16 dokumentu czytamy, iż „Wierni *zobowiązani są* wyznawać, że istnieje historyczna ciągłość - zakorzeniona w sukcesji apostolskiej - pomiędzy Kościołem założonym przez Chrystusa i Kościołem katolickim: «To jest jedyny Kościół Chrystusowy (...), który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (por. J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 nn.), i który założył na wieki jako 'filar i podwalinę prawdy' (1 Tm 3, 15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w *(subsistit in)* Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie *(communio)*»". Zaś nr 17 deklaracji podkreśla, że „Nie wolno więc wiernym uważać, że Kościół Chrystusowy jest zbiorem -

wprawdzie zróżnicowanym, ale zarazem w jakiś sposób zjednoczonym - Kościołów i Wspólnot eklezjalnych. Nie mogą też mniemać, że Kościół Chrystusowy nie istnieje już dziś w żadnym miejscu i dlatego winien być jedynie przedmiotem poszukiwań prowadzonych przez wszystkie Kościoły i wspólnoty»".

Nie oznacza to jednak, że odmawia się pozostałym Kościołom i Wspólnotom kościelnym znaczenia zbawczego; posiadają je, ale zawsze w odniesieniu do Kościoła katolickiego: „«Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu»"[66].

Podobną korektę błędnych poglądów na Kościół znajdziemy w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* z 29 czerwca 2007 roku. W dokumencie udzielono odpowiedzi na pięć najczęściej kierowanych do Kongregacji pytań dotyczących rozumienia eklezjologii Soboru Watykańskiego II.

Pierwsze, fundamentalne pytanie, brzmi: „Czy Powszechny Sobór Watykański II zmienił obowiązującą uprzednio naukę o Kościele?". Pytanie jak najbardziej zasadne, ponieważ często można usłyszeć i przeczytać, jakoby eklezjologia *Lumen gentium* była całkowitym *novum* w stosunku do wcześniejszego nauczania Kościoła. Odpowiedź Kongregacji brzmi: „Powszechny Sobór Watykański II ani nie zamierzał zmieniać, ani faktycznie nie zmienił tejże nauki, pragnął bowiem jedynie ją rozwinąć, pogłębić i obszerniej wyłożyć"[67].

Drugie pytanie dotyczyło relacji pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołem Chrystusa wynikającej z różnych interpretacji sławnego sformułowania „*subsistit in*": „Jak należy rozumieć stwierdzenie, że Kościół Chrystusowy «trwa w» (*subsistit in*) Kościele katolickim?". Odpowiedź brzmiała: „Chrystus «ustanowił na ziemi» jedyny Kościół jako «widzialne zgromadzenie i wspólnotę duchową» (por. LG nr 5), która od początku i na przestrzeni historii wciąż istnieje i będzie istnieć, i w której to jako jedynej pozostały i pozostaną wszystkie elementy ustanowione przez samego Chrystusa (por. UR nr 3.2.; 3.4.; 3.5.; 4.6). «To jest ten jedyny Kościół Chrystusa, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, powszechny i apostolski (...). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany w tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz Biskupów pozostających z nim w komunii» (por. LG 8.2). W Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, n. 8, trwanie (*subsistentia*) to stała historyczna ciągłość i trwała obecność wszystkich elementów ustanowionych przez Chrystusa w Kościele katolickim, w którym w konkretny sposób trwa Kościół Chrystusa na tej ziemi. Według nauki katolickiej, o ile można powiedzieć, że Kościół Chrystusowy jest obecny i działa w Kościołach i Wspólnotach kościelnych nie będących jeszcze w pełnej komunii z Kościołem katolickim, dzięki elementom

---

[66] *Unitatis redintegratio* nr 3; por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, nr 17, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, 26; Z. Krzyszowski, *Jedyność, powszechność i jedność Kościoła,* w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, dz. cyt., 113-125.

[67] Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, L'Osservatore Romano (edycja polska) 9(2007), 58.

uświęcenia i prawdy, które są w nich obecne (por. UUS 11.3), o tyle pojęcie «trwa» (*subsistit*) może być stosowane wyłącznie w odniesieniu do Kościoła katolickiego, odwołuje się bowiem właśnie do zawartego w Symbolu wiary wyznania, że jest on «jeden» (Wierzę w... «jeden» Kościół); i ten «jeden» Kościół trwa w Kościele katolickim (por. LG 8.2)".

Trzecie pytanie jest okazją do wyjaśnienia terminu „subsistit in" w odniesieniu do wspólnot niekatolickich: "Dlaczego zostało użyte wyrażenie «trwa w» («subsistit in»), a nie po prostu czasownik «jest»? Odpowiedź: Użycie tego wyrażenia, które oznacza pełną identyczność Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim, nie zmienia nauki o Kościele, a swoją prawdziwą motywację znajduje w tym, że jaśniej wyraża fakt, iż poza jego «organizmem» znajdują się «liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy», «które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej» (por. LG 8.2). «Tak więc same Kościoły i Wspólnoty odłączone, choć w naszym przekonaniu mają braki, nie są bynajmniej pozbawione wartości i znaczenia w misterium zbawienia. Duch Chrystusa bowiem nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których skuteczność pochodzi wprost z pełni łaski i prawdy powierzonej Kościołowi katolickiemu» (por. UR 3.4.)". Kongregacja potwierdza zatem, że Sobór nie naucza ekskluzywizmu eklezjologicznego i soteriologicznego, ale dostrzega istnienie łaski i zbawienia również poza Kościołem katolickim.

Czwarte pytanie dotyczy eklezjalnego charakteru Kościołów wschodnich. Należy je określać mianem Kościołów, ponieważ mają prawdziwe sakramenty, przede wszystkim sukcesję apostolską, a zatem episkopat, i Eucharystię, która buduje Kościołów.

Kierując się tym samym kryterium, w odpowiedzi na piąte dotyczące eklezjalności Wspólnot powstałych w wyniku Reformacji Kongregacja Nauki Wiary wyjaśnia, że nie można ich nazywać Kościołami w sensie właściwym ze względu na brak wyżej wymienionych sakramentów[68].

Jakie są zatem możliwości widzialnej jedności Kościoła w świetle tego nauczania? Sobór przypomina, że w pełni do Kościoła katolickiego, czyli Chrystusowego, przynależą ci, którzy „mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (communio)" (LG 14). Oznacza to, że jedność chrześcijan zależy od przyjęcia lub odrzucenia prymatu papieża przez niekatolików, ponieważ, jak podkreśla J.E. Vercruysse, „dla eklezjologii katolickiej widzialna jedność Kościoła powszechnego wymaga osobistego centrum: osoby, która ma szczególną odpowiedzialność za pobudzanie do tej powszechnej jedności – urzędu Piotra kontynuowanego w jego następcach"[69].

5.3. *Unitatis redintegratio*

---

[68] Tamże; por. S. Nagy, *Kościół na drogach*, dz. cyt., 132, gdzie Autor obszernie omawia teologię dialogu ekumenicznego.

[69] J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 99.

Doktryna katolicka na temat ekumenizmu na Soborze Watykańskim znalazła swój wyraz przede wszystkim w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Dokument ten stał się teologicznym fundamentem dla późniejszych wysiłków ekumenicznych Kościoła katolickiego.

Dekret o ekumenizmie rozpoczyna się przypomnieniem, że jednym z głównych zadań jakie postawili sobie Ojcowie soborowi było przywrócenie jedności wszystkich chrześcijan: „Jednym z zasadniczych zamierzeń Drugiego Watykańskiego Świętego Soboru Powszechnego jest wzmożenie wysiłków do przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan. Bo przecież Chrystus Pan założył jeden jedyny Kościół, a mimo to wiele jest chrześcijańskich Wspólnot, które wobec ludzi podają się za prawdziwe spadkobierczynie Jezusa Chrystusa. Wszyscy wyznają, że są uczniami Pana, a przecież mają rozbieżne przekonania i różnymi podążają drogami, jak gdyby sam Chrystus był rozdzielony. Ten brak jedności jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu" (UR 1).

Dekret, inaczej niż dotychczasowe wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, pozytywnie ocenia ruch ekumeniczny i zachęca wiernych Kościoła katolickiego, by włączali się w to dzieło: „Ponieważ dziś w bardzo wielu stronach świata pod tchnieniem łaski Ducha Św. czyni się tyle wysiłków przez modlitwę, słowo i działalność, by przybliżyć się do tej pełni jedności, jakiej chce Jezus Chrystus, obecny Sobór święty zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozeznając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym" (UR 4). Zadanie to musi być ożywione przez nawrócenie serca, świętość życia i modlitwę o jedność chrześcijan (UR 8).

Dekret *De oecumenismo* składa się z trzech rozdziałów.

Pierwszy, doktrynalny, podaje katolickie zasady ekumenizmu (2-4). W części tej Sobór mówi o więzach, jakie łączą wszystkich chrześcijan: chrzest święty, Słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja i miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego. Dzięki temu katolicy mogą uważać chrześcijan niekatolików za braci w Panu (UR 3). Sobór nie ukrywa jednak, że chociaż Kościoły i odłączone Wspólnoty służą Duchowi Chrystusa za środki zbawienia, to zdolność ta pochodzi z pełni łaski i prawdy powierzonych Kościołowi katolickiemu. „Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzymy mianowicie, że jednemu Kolegium apostolskiemu, któremu przewodzi Piotr, powierzył Pan wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do Ludu Bożego" (UR 3).

Drugi rozdział nosi tytuł „Wprowadzanie ekumenizmu w życie" i dotyczy urzeczywistniania ekumenizmu w życiu i duszpasterstwie Kościoła (UR 5-12). Sobór podkreśla, że ekumenizm nie jest możliwy bez przemiany duchowej, bez nawrócenia i modlitwy (UR 7). Katolicy są zachęcani do wspólnej modlitwy o jedność z braćmi odłączonymi, natomiast nie jest możliwe bezkrytyczne traktowanie sakramentów jako środka do przywrócenia jedności chrześcijan (UR 8). W jedenastym punkcie Dekretu mowa jest o „hierarchii prawd". Spośród najważniejszych prawd wiary w nauce katolickiej, które zarazem łączą wszystkich chrześcijan, jest wiara w Trójcę Świętą i Wcielonego Syna Bożego (UR 12).

Rozdział trzeci dekretu *Unitatis redintegratio* nosi tytuł „Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej" (UR 13-24). W części poświęconej Kościołom wschodnim Sobór podkreśla, że więcej jest elementów które łączą Kościoły Wschodu z Kościołem katolickim niż tych, które dzielą. Uznaje, że są one Kościołami w ścisłym sensie tego słowa, mimo braku kanonicznej komunii ze Stolicą Piotrową, ze względu na posiadanie prawdziwych sakramentów, przede wszystkim kapłaństwa i Eucharystii, która buduje Kościół. Z tego powodu jest możliwy, a nawet wskazany, pewien współudział w sakramentach (*communicatio in sacris*) (UR 15). Ta propozycja spotkała się jednak ze zdecydowanym protestem strony prawosławnej. Sobór przypomina również, że Kościoły wschodnie od początku kierowały się własnymi normami, w których pierwszorzędną rolę odgrywał zawsze system synodalny. Również sposób uprawiania teologii na Wschodzie i Zachodzie był od początku odmienny, ale nie przeciwstawny. Biorąc to wszystko pod uwagę „święty Sobór wznawia oświadczenia poprzednich świętych Soborów oraz papieży, mianowicie, że do wskrzeszenia i zachowania spójni i jedności nie trzeba «nakładać żadnego ciężaru nad to, co jest konieczne» (Dz 15,28)" (UR 18).

Druga część rozdziału mówi o odłączonych Kościołach i Wspólnotach kościelnych na Zachodzie, które powstały w wyniku Reformacji. Kościół katolicki łączy z nimi „szczególny związek i powinowactwo, ponieważ lud chrześcijański przez wiele minionych wieków żył we wspólnym Kościele" (UR 19). Wiele różni chrześcijan z tych Kościołów i Wspólnot nie tylko od Kościoła katolickiego (np. nauczanie o Chrystusie i Jego dziele zbawczym, o tajemnicy i funkcji Kościoła, roli Maryi w dziele zbawienia, do tego dochodzi brak sakramentalnego kapłaństwa a zatem również sakramentu Eucharystii), ale i między nimi samymi. Łączy natomiast wiara w Chrystusa jako Pana i Boga oraz w Trójcę Świętą, cześć dla Pisma Świętego (choć i tu jest różnica, ponieważ Kościół katolicki za autorytatywnego interpretatora Słowa Boże uznaje UNK), sakrament chrztu. Z tego wypływa modlitwa, chwalenie Boga we wspólnocie, uczynki miłości bliźniego (UR 20-23).

Na koniec Sobór w dekrecie o ekumenizmie wzywa wiernych do „powstrzymania się od wszelkiej lekkomyślności i nierozważnej gorliwości, które by mogły zaszkodzić prawdziwemu postępowi ku jedności. Ich bowiem działalność ekumeniczna nie może być inna jak tylko w pełni i szczerze katolicka, czyli wierna prawdzie, którą otrzymaliśmy po Apostołach i Ojcach, i zgodna z wiarą zawsze przez Kościół katolicki wyznawaną a zarazem zmierzającą do tej pełni, która z woli Pana ma z upływem czasu przydawać wzrostu Jego Ciału" (UR 24).

5.4. *Dei Verbum*

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym wskazała jasno na prymat Pisma Świętego w teologii i życiu Kościoła. *Dei Verbum* 24 mówi, że Pismo Święte powinno stać się „niejako duszą świętej teologii", zaś DV 10 podkreśla, że Urząd Nauczycielski Kościoła „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane" (DV 10). Sobór zdaje się żądać podobnej czci dla Słowa Bożego, jaką otacza się sakrament Eucharystii: „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii św. nie przestaje brać i

podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego" (DV 21).

Podkreślenie centralnego miejsca Pisma Świętego w teologii, nauczaniu i życiu chrześcijańskim miało i nadal ma wielkie znaczenie ekumeniczne. Pismo Święte jest bowiem tą Księgą, która łączy wszystkich chrześcijan, niezależnie od wyznania. Konstytucja *Dei Verbum* dała impuls do wspólnego rozważania Pisma Świętego przez chrześcijan różnych konfesji oraz pomogła odkryć, że w centrum wiary wszystkich Kościołów stoi Jezus Chrystus, którego znamy z kart Biblii. Sobór dał również sygnał do podjęcia dzieła ekumenicznych przekładów Pisma Świętego, co ma już miejsce od kilkunastu już lat również w Polsce.

5.5. *Dignitatis humanae*

Sobór potwierdził w tej deklaracji prawo człowieka do wyznawania jakiejkolwiek religii oraz całkowity brak prawa z czyjejkolwiek strony do narzucania określonych wierzeń religijnych lub utrudniania praktyk płynących z religijnych przekonań, co było również formą zawoalowanej krytyki wobec totalitarnych praktyk w krajach komunistycznych, takich jak Polska (DH nr 2).

Ojcowie Soboru potwierdzili, że akt wiary płynie z wolnego wyboru do którego człowiek ma prawo z samej swojej natury. Godność osoby ludzkiej daje człowiekowi prawo do poszukiwania prawdy, również religijnej, w sposób wolny. Wolność w poszukiwaniu prawdy religijnej wyraża się w wolności jej przyjęcia lub odrzucenia. W tej wolności przejawia się wielkość i godność człowieka: posiada on moc opowiadania się za lub przeciw prawdzie, tak samo jako może powiedzieć „tak" lub „nie" samemu Bogu. Wszelki przymus w tym względzie uderza w ludzką godność.

Pełne uznanie prawa do wolności religijnej zaaplikowane do Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich zaowocowało w sposób zdumiewająco głęboki: mianowicie kazało uznać prawo chrześcijan do wyboru i pozostawania w takim Kościele, jaki uznali za prawdziwy i dobry, niezależnie od obiektywnej trafności oceny. Dalecy dziś jesteśmy od myślenia kategoriami „*cuius regio, eius religio*", czy też prozelityzmu.

Dekret ten jednak nie oznacza zgody na obojętność religijną, rezygnację z misji *ad gentes* czy postawę relatywistyczną typu: nie ma prawdy obiektywnej, wszystkie religie i Kościoły są tak samo prawdziwe. Deklarację należy czytać w świetle wszystkich dokumentów soborowych i całego nauczania Kościoła[70]. Już zresztą we Wprowadzeniu Ojcowie Soboru bronią się przed tego typu interpretacją stwierdzając że „Najpierw więc oświadcza święty Sobór, że sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzymy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostolskim (…)" (DH 1).

---

[70] Por. encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* z 1990 roku w której czytamy: „Kościół zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności: misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. Kościół proponuje, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia. Tym, którzy opierają się pod najróżniejszymi pozorami działalności misyjnej, Kościół powtarza: Otwórzcie drzwi Chrystusowi!" (RM nr 39); *Nota Kongregacji Nauki Wiary na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, L'Osservatore Romano (edycja polska) 2(2008), 50-55; L. Górka, *Ekumeniczna ewangelizacja*, w: *Misjologia XXI wieku*, red. A. Miotk. Warszawa 2004, 73-78.

6. Posoborowe nauczanie Magisterium na temat ekumenizmu

Posoborowe nauczanie Kościoła zostało wyrażone przede wszystkim w dokumentach będących wprowadzeniem w życie uchwał Soboru Watykańskiego II. Należą do nich Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1967 i 1970, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, Katechizm Kościoła Katolickiego opublikowany w roku 1992, Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1993 oraz encyklika Jana Pawła II o ekumenizmie *Ut unum sint* z roku 1995.

6.1. Dyrektoria ekumeniczne z 1967 i 1970 roku

Dyrektoria ekumeniczne zostały opracowane przez Papieską Radę do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan. W roku 1967[71] i w 1970[72] wtedy jeszcze Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan w dwóch etapach opublikował pierwsze „Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu".

W pierwszej części *Dyrektorium* mowa jest m.in. o ważności chrztu św. udzielanego przez niekatolickich szafarzy, kwestii istotnej zwłaszcza wtedy, gdy jakiś chrześcijanin prosi o pełną jedność z Kościołem katolickim (11). Nie podważa się chrztu udzielanego w odłączonych Kościołach wschodnich, ale wątpliwości niekiedy pojawiają się gdy chodzi o innych chrześcijan. Mogą one dotyczyć materii i formy a także wiary i intencji (12-13). Jeśli w przypadku konwertyty istnieje poważna wątpliwość co ważności chrztu, można go powtórzyć warunkowo *in forma privata* (14-15).

Dyrektorium Ekumeniczne omawia również zagadnienie współudziału z braćmi odłączonymi w rzeczach duchowych, czyli ekumenizmu duchowego (*communicatio in spiritualibus*) oraz współudziału w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*). Jeśli chodzi o pierwszy rodzaj ekumenizmu, to „Pod nazwą współudziału w rzeczach duchowych (*communicatio in spiritualibus*) rozumiane są wszelkie modlitwy wspólnie odmawiane, wspólne korzystanie z rzeczy lub miejsc świętych i wszelkie uczestnictwo w czynnościach świętych właściwie i prawdziwie pojęte" (29). Natomiast „Współudział w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*) mamy wtedy, gdy ktoś uczestniczy w jakimkolwiek kulcie liturgicznym albo w sakramentach jakiegoś Kościoła lub Wspólnoty kościelnej" (30).

W *Dyrektorium* rozróżnia się współudział w czynnościach świętych z „braćmi wschodnimi od nas odłączonymi" (39-54) od tych „z innymi braćmi odłączonymi", których duchowni nie trwają w sukcesji apostolskiej i nie zachowali sakramentu kapłaństwa (55-63). W pierwszym przypadku, jeśli z powodu wyjątkowych okoliczności przez dłuższy czas wierny nie może uczestniczyć w sakramentach Eucharystii i pokuty we własnym Kościele, może to uczynić w katolickim, w przypadku chrześcijanina z

---

[71] Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część I*, w: *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*, red. M. Czajkowski, Akademia Teologii Katolickiej 1994, 69-90.

[72] Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część II: ekumenizm w nauczaniu wyższym*, w: *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*, red. M. Czajkowski, Akademia Teologii Katolickiej 1994, 91-112.

Kościoła wschodniego, lub we wschodnim, w przypadku katolika (44). Gdy chodzi o Kościoły i Wspólnoty protestanckie, ponieważ wspólnota w sakramentach domaga się jedności w wierze, kulcie i życiu, „niedozwolone jest uczestnictwo braci odłączonych z katolikami, szczególnie w sakramentach Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych". Jednak w szczególnych sytuacjach, jak niebezpieczeństwo śmierci, można zezwolić na przystąpienie do sakramentów, „jeżeli odłączony brat nie może mieć dostępu do szafarza swej Wspólnoty i dobrowolnie prosi kapłana katolickiego o sakramenty". Natomiast katolik „w podobnych okolicznościach nie może prosić o te sakramenty, chyba od szafarza, który otrzymał ważnie sakrament kapłaństwa" (55)[73].

Druga cześć *Dyrektorium Ekumenicznego*, opublikowana w roku 1970, zajmuje się przede wszystkim kwestią przygotowania do dialogu ekumenicznego, wykształcenia w ośrodkach studiów teologicznych i skierowana jest do studentów i profesorów (Rozdział I, 1). Formacja ta, dotycząca w pierwszym rzędzie przyszłych księży, powinna przenikać całą formację religijną i teologiczną, ale *Dyrektorium* zachęca również do ustanowienia kursów wykładów o ekumenizmie (por. Rozdział II). Rozdział III mówi o szczegółowych przepisach dotyczących odpowiedzialnych za formację ekumenicznej oraz działalność ekumeniczną w diecezjach i na uczelniach. Rozdział IV i ostatni porusza kwestię współdziałania katolików z innymi chrześcijanami na poziomie instytucji i osób.

6.2. Kodeks Prawa Kanonicznego

25 stycznia 1983 roku Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił konstytucję apostolską *Sacrae disciplinae leges* z okazji wprowadzenia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, który zaczął obowiązywać od pierwszej niedzieli Adwentu tego samego roku[74]. Mimo że w konstytucji tej pośród elementów, „które wyrażają prawdziwą i własną naturę Kościoła" jest wymieniona „troska Kościoła o ekumenizm"[75] to w samym Kodeksie niewiele jest kanonów które by jasno zobowiązywały cały Kościół i wszystkich jego członków do zaangażowania ekumenicznego. Można z tego wywnioskować, że Kodeks nie ma na celu dokładnego uregulowania kwestii zaangażowania ekumenicznego, co pozostawione jest innym dokumentom posoborowym, np. Dyrektorium ekumenicznemu. Mimo takiego nastawienia, nowy Kodeks wypowiada się w kilku ważnych miejscach na temat zaangażowania ekumenicznego.

Najbardziej uroczyste zobowiązanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan mamy w kan. 755 § 1 w którym czytamy, że „Do całego Kolegium Biskupiego i Stolicy Apostolskiej należy przede wszystkim popieranie ruchu ekumenicznego i kierowanie nim wśród katolików. Jego celem jest przywrócenie jedności wśród wszystkich chrześcijan, do czego zobowiązany jest Kościół wolą Chrystusa". § 2 tego samego kanonu stwierdza, że „Również biskupi oraz, zgodnie z prawem, Konferencje Episkopatu, mają popierać tę jedność i stosownie do różnych potrzeb i pożytku wydawać praktyczne normy, przy uwzględnieniu przepisów wydanych w tej sprawie przez najwyższą władzę kościelną".

---

73 Por. H. Petri, *Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene*, dz. cyt., 160-162.

74 Por. Tamże, 159-160.

75 Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum 1984, 13.15.

Kanon 383 § 3 w jasnych słowach opisuje postawę, jaką biskup powinien zająć wobec niekatolików: „Do braci nie będących w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim niech się odnosi życzliwie i z miłością, popierając także ekumenizm, zgodny z myślą Kościoła". Do zadań legata Biskupa Rzymskiego należy również „podejmowanie wraz z biskupami odpowiednich kontaktów między Kościołem katolickim oraz innymi Kościołami lub wspólnotami kościelnymi, a nawet i religiami niechrześcijańskimi" (kan. 364 § 6).

Kan. 256 § 2 mówiąc o formacji do kapłaństwa podkreśla, że „należy pilnie pouczać alumnów w tym, co w szczególny sposób jest związane ze świętym posługiwaniem, zwłaszcza w umiejętności katechizowania i głoszenia homilii, w kulcie Bożym, szczególnie zaś w sprawowaniu sakramentów, kontaktach z ludźmi, również z niekatolikami lub z niewierzącymi, w kierowaniu parafią a także w wypełnianiu pozostałych zadań".

W Księdze IV Kodeksu mowa jest o udzielaniu sakramentów. Kanon 844 tak mówi o możliwości udzielania przez szafarzy katolickich sakramentów chrześcijanom niekatolikom: „§1. Katoliccy szafarze udzielają godziwie sakramentów tylko wiernym katolikom, którzy też godziwie przyjmują je tylko od katolickich szafarzy, z zachowaniem przepisów §§ 2, 3 i 4 niniejszego kanonu, jak również kan. 861 § 2.

§ 2. Ilekroć domaga się tego konieczność lub zaleca prawdziwy pożytek duchowy i jeśli nie zachodzi niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, wolno wiernym, dla których fizycznie lub moralnie jest niemożliwe udanie się do szafarza katolickiego, przyjąć sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich tego Kościoła, w którym są ważne wymienione sakramenty.

§ 3. Szafarze katoliccy godziwie udzielają sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdy sami o nie proszą i są odpowiednio przygotowani. Odnosi się to także do członków innych Kościołów, które według oceny Stolicy Apostolskiej, gdy idzie o sakramenty, są w takiej samej sytuacji, co i wspomniane Kościoły wschodnie.

§ 4. Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagla inna poważna konieczność, uznana przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katoliccy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednia przygotowani".

Należy dodać, że w 1990 roku Papież Jan Paweł II promulgował Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, ważny również dla dialogu katolicko-prawosławnego[76].

6.3. Katechizm Kościoła Katolickiego

Na temat ekumenizmu Katechizm najszerzej wypowiada się w paragrafie pod tytułem „Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostolski (nr 811-870), czerpiąc obficie z dokumentów Soboru Watykańskiego II, przede wszystkim z konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i z dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.

---

[76] Por. *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002; D.-M. Jaeger, *Uwagi na marginesie nowego Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, w: Communio 14(1994)2, 125-136.

KKK 813-822 mówi o tajemnicy jedności i podziałów w Kościele. Kościół jest jeden, a jedność ta ma swoje źródło w Bogu: w tajemnicy Trójcy Świętej, w swoim Założycielu, Jezusie Chrystusie, i w Duchu Świętym, który jest „duszą" Kościoła. Widzialnymi więzami jedności są wiara apostolska, sakramenty i sukcesja apostolska (813;815). Zarazem jednak Kościół jest różnorodny przez wielość charyzmatów, narodów i kultur (814). Katechizm potwierdza również nauczanie konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, że w pełni Kościół Chrystusowy jest obecny (*subsistit in*) w Kościele rzymskokatolickim (816; por. LG 8; UR 3), w którym również trwa jedność której Chrystus udzielił swojemu Kościołowi (820; por. UR 1;4).

Następnie Katechizm mówi o podziałach w Kościele, które miały miejsce z powodu winy „ludzi z jednej i drugiej strony" (KKK 817; por. UR 3). Jeśli o chodzi ludzi, którzy dziś rodzą się we wspólnotach które odeszły od Kościoła katolickiego, to nie można ich obwiniać o grzech odłączenia, są oni przez chrzest święty członkami Ciała Chrystusa i naszymi braćmi (KKK 818; por. UR 3). Jest to ważne stwierdzenie, ponieważ uczy, że nie można uważać współczesnych np. luteran za ekskomunikowanych z powodu podziału który dokonał się w XVI wieku.

Trzeba jednak modlić się wciąż o pełną jedność wszystkich chrześcijan, do której prowadzą: ciągła odnowa Kościoła (por. UR 6), nawrócenie (por. UR 7), wspólna modlitwa prywatna i publiczna o jedność chrześcijan, inaczej mówiąc, ekumenizm duchowy (por. UR 8), wzajemne poznanie (por. UR 9), formacja kapłanów i wiernych świeckich w duchu ekumenizmu (por. UR 10), dialog teologiczny (por. UR 4;9;11), współpraca w służbie ludziom (por. UR 12) (KKK 821).

6.4. Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1993[77]

W *Przedmowie* do nowego *Dyrektorium* czytamy, że powodem powstania nowego Dyrektorium był rozwój kontaktów ekumenicznych z Kościołami i Wspólnotami kościelnymi po Soborze Watykańskim II, co doprowadziło do pojawienia się nowych kwestii i pytań, na które poprzednie *Dyrektorium* nie dawało odpowiedzi. Po Soborze Watykańskim II Stolica Apostolska opublikowała kilka ważnych dokumentów dotyczących ekumenizmu, m.in. na temat małżeństw mieszanych, przyjmowania komunii eucharystycznej przez innych chrześcijan w Kościele katolickim, studiów teologicznych[78]. Adresatami nowego *Dyrektorium* są przede wszystkim biskupi, ale także wszyscy którzy z nimi współpracują w dziele ekumenizmu, a także ci członkowie Kościołów i Wspólnot eklezjalnych nie będących w pełnej komunii z Kościołem katolickim którzy troszczą się o jedność Kościoła (nr 4-5).

Nowe Dyrektorium składa się z pięciu rozdziałów.

---

[77] Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, w: *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*, red. M. Czajkowski, Akademia Teologii Katolickiej 1994, 113-216; Communio 2 (1994), 3-93.

[78] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o małżeństwach mieszanych *Matrimonii sacramentum* z 18 marca 1966 roku, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, ks. Janusz Królikowski, ks. Zygmunt Zimowski (opr. i tłum.)*, Tarnów 1997, 13-16.

Pierwszy (9-36) podaje doktrynalne podstawy zaangażowania się Kościoła katolickiego w ruchu ekumenicznym w oparciu o nauczanie Soboru Watykańskiego II, obecne zwłaszcza w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* i konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Podkreśla się w nim, że jeden Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim i że mimo podziałów jedność ta, oparta na jedności wiary, życia sakramentalnego i posługi hierarchicznej, nie zanikła (DE 12;17-18). Celem zaangażowania się Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny jest widzialna jedność wszystkich chrześcijan we wspólnej wierze, w kulcie Bożym i braterskiej zgodzie, która już teraz jest obecna w Kościele katolickim (DE 20; por. UR 2).

Katolicy są zachęcani do zaangażowania się w poszukiwanie jedności, jednocześnie przestrzega się ich przed popadaniem zarówno w indyferentyzm jak prozelityzm, ponieważ obie postawy są sprzeczne z duchem ekumenicznym (DE 23). Zasady dialogu podane w Dyrektorium nie należy stosować wobec sekt i nowych ruchów religijnych, odnoszą się one wyłącznie do Kościołów i Wspólnot eklezjalnych z którymi Kościół katolicki prowadzi dialog ekumeniczny, czytamy w Dyrektorium Ekumenicznym (DE 36).

Rozdział drugi (DE 37-54) przedstawia funkcjonowanie struktur organizacyjnych Kościoła katolickiego służących jedności chrześcijan. Pierwszymi promotorami ekumenizmu są biskupi na czele z Biskupem Rzymu (DE 39). Biskupom w diecezjach pomagają w tym dziele diecezjalny delegat ekumenizmu (DE 41), komisja lub sekretariat (DE 42-45). Szczególną w dziele ekumenicznym odgrywają zakony, zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego (DE 50-51), organizacje wiernych świeckich (DE 52) a na poziomie Kościoła powszechnego Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan (DE 53-54).

Rozdział trzeci wskazuje na znaczenie formacji ekumenicznej w Kościele katolickim i na jej różne formy (DE 55-91). Formacja wszystkich wiernych do ekumenizmu odbywa się poprzez słuchanie i studiowanie Pisma Świętego, które jest „jedno i to samo dla wszystkich chrześcijan" (DE 59), przepowiadanie i katechezę (DE 60-61d). Również liturgia, życie duchowe i inne inicjatywy, jak np. współpraca charytatywna, walka o prawa człowieka i o wolność religijną, przyczyniają się do ekumenicznej formacji katolików (DE 63). Środowiskami szczególnie sprzyjającymi formacji ekumenicznej są rodzina, zwłaszcza małżeństwa mieszane, parafia, szkoła oraz grupy i ruchy kościelne (DE 66-69).

Czwarta cześć *Dyrektorium Ekumenicznego* dotyczy niektórych kwestii z zakresu wspólnoty z dobrach duchowych, sakramentach i działaniach praktycznych. W tej części Dyrektorium omawia się najpierw te kwestie szczegółowe dotyczące sakramentu chrztu świętego, które nie były poruszane w dokumencie z 1967 roku, jak np. możliwość celebracji chrztu przez dwóch celebransów z różnych Kościołów/Wspólnot eklezjalnych, precyzuje również normy dotyczące rodziców chrzestnych i konwertytów (DE 97-99). Następnie omówiona zostaje wspólnota w działalności i zasobach duchowych (DE 102-121). Zachęca się, by treścią wspólnych modlitw była przede wszystkim troska o jedność chrześcijan (DE 110).

Jeśli chodzi o niesakramentalną liturgię pogrzebu, „Zgodnie z roztropną decyzją Ordynariusza miejscowego, katolicki obrzęd pogrzebu może być zastosowany w odniesieniu do członków Kościoła niekatolickiego lub niekatolickiej Wspólnoty eklezjalnej, pod warunkiem jednak, że nie będzie to sprzeczne z ich wolą, że ich własny

szafarz nie może być obecny i że nie sprzeciwiają się temu ogólne przepisy prawa" (DE 120; por. KPK kan. 1183§3; 876§1; 1184; 887). W Dyrektorium wyjaśnia się również, że „Publiczne modlitwy za innych chrześcijan żyjących lub umarłych, w intencjach innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych oraz ich potrzeb, a także za ich przywódców duchowych, mogą być zanoszone podczas litanii oraz innych wezwań liturgicznej służby Bożej, jednak nie w trakcie anafory eucharystycznej. Dawna tradycja chrześcijańska w liturgii i eklezjologii pozwala cytować w anaforze eucharystycznej wyłącznie imiona osób pozostających w pełnej komunii z Kościołem, który sprawuje daną Eucharystię" (DE 121).

Następnie przedstawione zostało katolickie nauczanie na temat uczestnictwa w życiu sakramentalnym z rozróżnieniem znanym już z poprzedniego Dyrektorium na Kościoły wschodnie (DE 122-128) i chrześcijan z innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych (DE 129-136). Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan wyraża zgodę na wspólne korzystanie z budynków sakralnych czy nawet ich budowę przez katolików i innych chrześcijan z zachowaniem zwyczajów i norm (DE 137-140).

W *Dyrektorium* dotyka się również delikatnej kwestii małżeństw mieszanych (DE 143-160), czyli małżeństw pomiędzy „stroną katolicką a osobą ochrzczoną, nie pozostającą jednak w pełnej komunii z Kościołem katolickim" (DE 143). Podkreśla się, że jedność małżeństwa jest najlepiej zabezpieczona, gdy oboje małżonkowie należą do tej samej wspólnoty wiary, dlatego „małżeństwo między osobami tej samej Wspólnoty eklezjalnej pozostaje nadal celem godnym polecenia i zachęty" (DE 144). Ponieważ jednak wzrasta liczba małżeństw mieszanych, należy objąć je duszpasterską troską. Zadaniem duszpasterzy będzie takie uformowanie katolików żyjących w małżeństwach mieszanych, by starali się ochrzcić dzieci w Kościele katolickim i wychować je w wierze katolickiej, a jeśli to niemożliwe, by nie popadali w obojętność religijną i starali się dawać przykład życia wiarą. Następnie Dyrektorium przedstawia nauczanie Kościoła na temat możliwości zawierania małżeństwa w Kościołach wschodnich oraz innych Kościołach i Wspólnotach eklezjalnych. Gdy chodzi o udziału w Eucharystii, powinny zostać zachowane ogólne normy (DE 145-160).

Piąta cześć *Dyrektorium Ekumenicznego* zatytułowana „Współpraca ekumeniczna, dialog i wspólne świadectwo" ukazuje formy i obszary współpracy ekumenicznej (DE 161-217). W roku 1998 Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan opublikowała dokument pt. *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, który szczegółowo omawia, jakie treści powinien zawierać wykład ekumenizmu[79].

6.4. Encyklika Papieża Jana Pawła II *Ut unum sint*

Ojciec Święty Jan Paweł II wiele razy podkreślał, że jedność chrześcijan, ekumenizm, należy do priorytetów jego pontyfikatu[80]. Dał temu wyraz w swojej pierwszej encyklice

[79] Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 102-119; , *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej (La dimension oecumenique dans la formation de ceux qui travaillant dans le minister pastoral)*, Opole 1988, tł. S. Rabiej.

[80] Por. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, zwłaszcza ss. 472 zawierające antologię tekstów Jana Pawła na temat ekumenizmu.

Redemptor hominis[81], w licznych przemówieniach i homiliach, wreszcie w dwóch listach apostolskich: *Tertio Millennio Adveniente*[82] z 10 listopada 1994 i *Orientale Lumen*[83] z 2 maja 1995, która była pierwszym dokumentem tej rangi poświęconym w całości sprawie ekumenizmu[84]. Jan Paweł II potwierdził uroczyście ekumeniczne zaangażowanie Kościoła katolickiego stwierdzając, że "od czasu Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki wszedł *nieodwołalnie* na drogę poszukiwań ekumenicznych, wsłuchując się w głos Ducha Pańskiego, który uczy go uważnie odczytywać znaki czasu" (UUS 3; por. UUS 20)[85].

Encyklika dzieli się na trzy rozdziały. W pierwszym Papież na podstawie dokumentów Soboru Watykańskiego wyjaśnia podstawy doktrynalne ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego oraz różne formy dialogu, stawiając na pierwszym miejscu modlitwę i nawrócenie (UUS 21). W drugim rozdziale Jan Paweł II przedstawia liczne owoce dialogu ekumenicznego, takie jak wzajemne użyczanie sobie świątyń, fundowanie stypendiów naukowych dla mniej zamożnych wspólnot, bronią u władz chrześcijan niesprawiedliwie oskarżonych. Najważniejszym owocem dialogu jest jednak uznanie braterstwa pomiędzy ochrzczonymi (UUS 42). Szczególną uwagę poświęca dialogowi z Kościołami wschodnimi, określając je mianem „Kościołów siostrzanych" (UUS 50 nn.), omawia również dialog z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie (UUS 64-73). Wreszcie trzeci rozdział zatytułowany *Quanta est nobis via* jest pytaniem o perspektywy ekumenizmu, zwłaszcza w kwestii prymatu Biskupa Rzymu (UUS 88-97). Wszyscy chrześcijanie są wezwani do pracy na rzecz jedności Kościoła, a każdy Kościół i Wspólnota kościelna służy darami, które posiada (por. UUS 87). Posługa biskupa Rzymu jest według Jana Pawła II jednym z najcenniejszych darów, jaki Kościół katolicki może ofiarować na rzecz ekumenizmu, tym bardziej, że dziś wielu, również niekatolików, wskazuje na potrzebę takiej (por. UUS 97).

7. Katolickie rozumienie jedności Kościoła

Na podstawie wyżej wymienionych dokumentów Kościoła spróbujmy określić, w jaki sposób Kościół rzymskokatolicki widzi siebie i inne Kościoły w perspektywie poszukiwań widzialnej jedności Kościoła.

7.1. Samoświadomość Kościoła rzymskokatolickiego

Jak już zostało powiedziane wyżej, z jednej strony Kościół pragnie w pełni uczestniczyć w ruchu ekumenicznym, widząc w nim dzieło Ducha Świętego oraz uznawać chrześcijan z innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych za pełnoprawnych partnerów dialogu ekumenicznego, z drugiej zaś nie może zaprzeczać, że jest on jedynym

---

81 Por. *Redemptor hominis*, nr 6.

82 *Tertio Millennio Adveniente* (=TMA), *AAS* 87 (1995), 5-45.

83 *Orientale Lumen* (=OL), *AAS* 87 (1995), 745-774.

84 Por. J. Bujak, *Ut unum sint*: *ekumeniczna wizja posługi Rzymu*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, 339.

85 Por. E.I. Cassidy, «La presentazione», art. cyt., 138.

prawdziwym Kościołem Chrystusa, który zachował pełnię łaski i prawdy. Do niego w pierwszym rzędzie odnoszą się słowa z *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego: „wierzę w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół".

Nie wyrzekając się własnej tożsamości i nie negując obecności „elementów" Kościoła Chrystusowego w Kościołach i Wspólnotach niekatolickich, Sobór Watykański II stwierdza, że w nim właśnie „subsistit", czyli trwa, istnieje nieprzerwanie, Kościół Chrystusa (por. LG 8). Za jego pośrednictwem udzielane są innym Kościołom i Wspólnotom eklezjalnym łaski pochodzące od Chrystusa, ponieważ Kościół jest niejako „sakramentem zbawienia" (por. LG 1), którym Zbawiciel posługuje się, by wszyscy ludzie mogli doświadczyć Jego zbawienia.

7.2. Ocena jedności w Kościołach i Wspólnotach niekatolickich

Krótko przed Soborem Watykańskim II teologowie podjęli się oceny statutu eklezjologicznego ochrzczonych, należących do Chrystusa i ludu Bożego, ale nie będących w komunii z Kościołem rzymskim. Przeważały dwa modele: teoria *votum ecclesiae* i *vestigia* lub *elementa ecclesiae*. Zgodnie z pierwszą teorią, tak jak istnieje pragnienie - *votum* – chrztu świętego, które w szczególnych wypadkach, gdy nie ma możliwości chrztu, może wystarczyć, podobnie ktoś może być członkiem Kościoła katolickiego pragnąc jedynie tego, niekiedy nawet nie w pełni świadomie. *Votum* dotyczyło poszczególnych chrześcijan, ale nie wspólnot, w których żyją. Można przynależeć do Kościoła Chrystusa mimo nich, ale nie poprzez uczestnictwo w nich. Jednak w teologii rzymskokatolickiej przeważyła inna teoria, obecna już w ruchu ekumenicznym, tzn. *vestigia* lub *elementa ecclesiae*. Jej autorem był Jan Kalwin który twierdził, że nawet w papiestwie, mimo nadużyć, pozostały ślady, *vestigia*, Kościoła. Teoria ta była kryterium przyjęcia do Światowej Rady Kościołów. Deklaracja z Toronto mówiła, że chodzi tu o przepowiadanie Słowa, interpretację Pisma Świętego i udzielanie sakramentów. Idea ta w teologii katolickiej została połączona z ideą o pełni katolickości. Podczas gdy różne wspólnoty realizują poszczególne elementy Kościoła Chrystusa, Kościół rzymskokatolicki jest pełną realizacją tego, co Chrystus przewidział dla swego Kościoła[86].

Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie nr 3 z jednej strony podkreślił, że „odłączeni od nas bracia, pojedynczo lub w swoich Kościołach czy Wspólnotach, nie cieszą się tą jednością, jakiej Jezus Chrystus chciał użyczyć hojnie tym wszystkim, których odrodził i jako jedno ciało obdarzył nowym życiem (…). Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia"[87]. Z drugiej jednak strony w tym samym trzecim paragrafie *Unitatis redintegratio* ojcowie Soboru mówiąc o odpowiedzialności za podziały w Kościele mówią o winie tych, którzy się odłączyli jak również o winie po stronie katolickiej. Natomiast nie można obwiniać o grzech odłączenia tych, którzy „obecnie rodzą się w takich Społecznościach i przepajają się wiarą w Chrystusa". Tych ludzi Kościół otacza szacunkiem i miłością wierząc, że przez

---

86 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 149-150.

87 Por. S. Nagy, *Kościół na drogach*, dz. cyt., 145-146.

sakrament chrztu św., mimo różnic w sprawach doktryny, prawa, struktury Kościoła, należą oni do Kościoła, są chrześcijanami i braćmi w Panu[88].

8. Trzy rodzaje ekumenizmu

Zazwyczaj za dekretem soborowym *Unitatis redintegratio* i *Dyrektorium ekumenicznym* mówimy o trzech głównych rodzajach ekumenizmu: ekumenizmie duchowym, naukowym i praktycznym.

8.1. Ekumenizm duchowy

Kościół katolicki jest przekonany, że jedność chrześcijan może zostać osiągnięta jedynie z pomocą Ducha Świętego. Najważniejszym dziełem Kościołów jest otwarcie się na Jego działanie i przyjęcie „nowej tożsamości" zgodnej z wolą Bożą. Ekumenizm duchowy akcentuje rolę modlitwy i nawrócenia serca w drodze do pełnej, widzialnej jedności Kościoła. I tak w *Unitatis redintegratio* 7 tak czytamy: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany (…). Musimy więc wypraszać od Ducha Świętego łaskę prawdziwego umartwienia, pokory i łagodności w posłudze, ducha braterskiej wspaniałomyślności w stosunku do drugich (…). Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom". Podobne słowa znajdujemy w *Unitatis redintegratio* 8: „Nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym". Jeżeli podział Kościoła jest wynikiem grzechu i winy, to przezwyciężenie tego stanu rzeczy może nastąpić jedynie na drodze nawrócenia do Boga i wzajemnego przebaczenia.[89].

Max Thurian, brat ze wspólnoty Taizé, teolog reformowany a następnie kapłan katolicki pisał, że chrześcijanie modlą się o jedność, ponieważ sam Chrystus dał im taki przykład (por. J 17 21-23). Ponieważ jest to modlitwa, zatem może, ale nie musi być ona wysłuchana, tzn. widzialna jedność być może nigdy nie zostanie osiągnięta. Jedność Kościoła to zarazem dar i zadanie, jest celem, do którego dążymy. W modlitwie Jezusa z

---

[88] Por. UR nr 3; S. Nagy, *Kościół na drogach*, dz. cyt., 154-160. Na stronie 157-160 czytamy, że w przeszłości sytuację braci odłączonych często interpretowano jako zagrożenie dla zbawienia z powodu trwania w grzechu herezji czy schizmy. Sugerowano u nich świadomość grzechu i obecność złej woli, brak woli powrotu do Kościoła katolickiego, chociaż w sposób urzędowy Kościół nigdy nie głosił, że są oni w stanie potępienia. Stanowisko Soboru Watykańskiego II rozwiało ewentualne nieporozumienia i wątpliwości i wyklucza ze strony katolików poczucie wyższości lub negatywnej oceny braci odłączonych. Sobór „nie podważając w niczym katolickich zasad doktrynalnych, zdejmuje z braci odłączonych bolesne piętno sprawców i świadomych kontynuatorów stanu chrześcijańskiego rozbicia i jednoznacznie przyznaje im (…) braterstwo w Chrystusie" (s. 160).

[89] Por. Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1968: Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część I*, dz. cyt., nr 29.32-36; Katechizm Kościoła Katolickiego nr 821; Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1993: Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, dz. cyt., nr 108-121; encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* nr 21.

J 17 jedność chrześcijan nie jest celem samym w sobie, ale narzędziem, aby świat uwierzył[90].

Przykładem ekumenizmu duchowego jest Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, obchodzony w dniach 18-25 stycznia. Inicjator Tygodnia, Paul Wattson 1908 roku zaproponował "oktawę modlitw o jedność chrześcijan" w okresie pomiędzy dwoma świętami: katedry św. Piotra (18 stycznia) i nawrócenia św. Pawła (25 stycznia)[91]. Inicjatywa ta została przyjęta oficjalnie w Kościele katolickim za czasów papieża Benedykta XV (1914-1922) i początkowo miała charakter modlitwy o powrót oddzielonych chrześcijan do Kościoła katolickiego. W roku 1935 o. Paul Couturier (1881-1953) zaapelował, by Tydzień miał charakter powszechnej modlitwy wszystkich chrześcijan o jedność, o którą modlił się Chrystus: "aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie (...) aby świat uwierzył" (J 17,21) . Od 1957 roku Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan stał się wspólnym projektem Komisji *Wiara i Ustrój* Światowej Rady Kościołów i Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan Kościoła rzymskokatolickiego. Od 1966 współpraca ta ma charakter oficjalny. Każdego roku tekst materiałów pomocniczych Tygodnia jest opracowywany przez międzynarodową ekipę katolickich, prawosławnych i protestanckich teologów. W Polsce od 1998 roku ukazuje się adaptacja materiałów której przygotowaniem zajmują się przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego i Polskiej Rady Ekumenicznej. Każdego roku temat wiodący Tygodnia oparty jest na tekście biblijnym; i tak np. roku 2009 były to słowa „Aby byli jedno w Twoim ręku" (Ez 37,17)[92].

Do ekumenizmu duchowego należy również Światowy Dzień Modlitwy Kobiet. Pomysł zrodził się w Stanach Zjednoczonych już w roku 1887, jednak jej obecna forma i data (pierwszy piątek marca) zostały ustalone w roku 1968. Materiały przygotowują

---

[90] Por. M. Thurian, *Sichtbare Einheit*, Gütersloh 1963, 151-154. Na stronach 26-32 Max Thurian wyjaśnia ekumeniczne znaczenie Modlitwy Pańskiej. Czytamy m.in. że jest to modlitwa ochrzczonych w wodzie i w Duchu, tych, którzy należą do rodziny Boga Ojca, do Kościoła. Prośba o uświęcenie imienia Boga to inaczej wezwanie do ewangelizacji świata, aby świat poznał Boga. W porównaniu do tego zadania, jak małostkowe wydają się podziały wśród chrześcijan! Jak wiele czasu tracimy na podejrzliwe przyglądanie się sobie, pisze Thurian. Modlitwa o przyjście Królestwa również relatywizuje podziały, ponieważ przypomina o nadejściu sądu Bożego, który rozpocznie się od Kościołów, od oddzielenia w nich, niezależnie do wyznania, ziarna od plewy. Prośba o spełnienie się woli Boga jest modlitwą o jedność chrześcijan, której Bóg pragnie. Ta prośba jest streszczeniem istoty chrześcijańskiej modlitwy. Modlić się o to, by wola boża się spełniła oznacza wierzyć, że tak się stanie, że nastanie jedność chrześcijan chociaż nie wiadomo, w jakiej formie, to tajemnica woli Boga. Prośba o chleb codzienny może pomóc w pojednaniu pomiędzy chrześcijanami. Chodzi tu wspólną pracę na rzecz biednych rejonów świata, ale świat czeka również na chleb słowa, co jednak utrudnia podział wśród chrześcijan. Prośba o przebaczenie grzechów ma również znaczenie ekumeniczne, ponieważ największym grzechem chrześcijan jest ich brak jedności. Utraciliśmy jedność, dar Boga, i nie wiemy jak go odzyskać. Bóg może nam ją darować na nowo, pod warunkiem, że będziemy czynić pokutę za jej utratę. Prosimy, by przebaczył nam winy jak i my przebaczamy. Ta prośba obowiązuje nas do wzajemnego przebaczenia pomiędzy podzielonymi chrześcijanami, co jest odpowiedzią na Boże przebaczenie. Jako chrześcijanie musimy sobie przebaczać winy. Ale chodzi tu o coś więcej: oddzieleni od nas chrześcijanie są nam winni miłość, zrozumienie i lojalność. Ale gdy tego nie otrzymamy, należy im przebaczyć. „Nie wódź nas na pokuszenie" – czyli tego, co nas jeszcze dzieli i może podzielić: nacjonalizmu, fałszywej gorliwości misjonarskiej. „Zachowaj nas od złego", jest to egzorcyzm przeciw diabłu podziału.

[91] Paul Wattson jest założycielem zgromadzenia „Franciszkanie Pojednania" (the Atonement Friars/Graymoor Friars/Sisters), którego celem jest praca i modlitwa na rzecz jedności Kościoła.

[92] Por. Broszura na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2008, Warszawa 2007, 3-10. 102-106.

chrześcijanki z różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych kraju, który podejmuje się przygotowania ich na dany rok. W Polsce nabożeństwa Światowego Dnia Modlitwy Kobiet odbywają się regularnie od 9 marca 1962 roku. Modlitwy na nabożeństwo w roku 2005 przygotowały kobiety z Polski, reprezentantki dziewięciu Kościołów, w tym również Kościoła rzymskokatolickiego i greckokatolickiego, pod hasłem „Niech nasza światłość świeci!”[93].

W Polsce mamy wiele lokalnych wydarzeń ekumenicznych mieszczących się pod pojęciem „ekumenizmu duchowego” , jak np. Ekumeniczne Święto Biblii, które odbywa się w Poznaniu w listopadzie od roku 2001, czerwcowe Zjazdy Gnieźnieńskie nawiązujące do Zjazdu w Gnieźnie w roku 1000[94] czy majowe Kodeńskie Dni Ekumeniczne[95].

8.2. Ekumenizm praktyczny

Tak jak wiara bez uczynków jest martwa, tak i ekumenizm, który ograniczałby się jedynie do deklaracji słownych czy dokumentów. Nauka bez działania prowadzi do stagnacji, działanie bez nauki wiedzie do pomieszania i błędu. Dlatego też *Unitatis redintegratio* nr 12 podkreśla konieczność współdziałania chrześcijan na wielu płaszczyznach, od wyznawania wiary w Jednego Boga w Trójcy Świętej wobec wszystkich narodów po działania charytatywne, pokojowe, w obronie godności człowieka. Współdziałanie chrześcijan powinno odbywać się zgodnie z zaleceniem św. Pawła: „czyńcie prawdę w miłości” (Ef 4,15)[96].

Dyrektorium Ekumeniczne z 1993 roku w piątej części zatytułowanej „Współpraca ekumeniczna, dialog i wspólne świadectwo” (DE 161-217) omawia obszernie różnorodne formy i struktury współpracy ekumenicznej, m.in. wspólne inicjatywy dotyczące Pisma Świętego, przygotowywanie wspólnych tekstów liturgicznych takich jak Ojcze nasz, Symbol apostolski, Gloria i inne, współpraca w zakresie katechezy, nauczania na wyższych uczelniach, tzn. w Seminariach, instytutach wyższych (por. DE 183-203). Dyrektorium zachęca do współpracy ekumenicznej również w zakresie duszpasterskim, np. na misjach, w dialogu międzyreligijnym, w życiu społecznym, kulturalnym, w kwestiach dotyczących etyki i ochrony stworzenia, medycyny i środków masowego przekazu (DE 205-217).

Papież Benedykt XVI podczas pielgrzymki do Polski w roku 2006 roku w przemówieniu wygłoszonym 25 maja w luterańskim kościele św. Trójcy w Warszawie z uznaniem wyraził się na temat ekumenicznej współpracy charytatywnej w naszym kraju której wyrazem jest „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom” w którym uczestniczą instytucje charytatywne Kościoła rzymskokatolickiego (Caritas), prawosławnego (Eleos) i luterańskiego (Diakonia)[97]. Dzieło powstało w roku 1994, a wymiaru ekumenicznego

---

[93] Por. Broszura na Światowy Dzień Modlitwy 4 marca 2005, Polska Rada Ekumeniczna 2004, 3-6.61.

[94] Por. http://www.euroforum.pl.

[95] Por. http://www.ekumenizm.pl/content/article/20080527192055272.htm.

[96] Por. także zachęty do współpracy międzychrześcijańskiej w KKK nr 821; Dyrektorium Ekumenicznym z roku 1993: Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, dz. cyt., nr 205-217.

[97] Por. Przemówienie Ojca Świętego podczas spotkania ekumenicznego w kościele św. Trójcy, http://www.b16.pl/przemowienia/1234,przemowienie_trojca.html.

nabrało w roku 2000, gdy do Caritas dołączyły organizacje charytatywne prawosławna i luterańska[98]. Od 2006 roku trzy Kościoły wspólnie prowadzą również wielkopostne dzieło charytatywne pod nazwą „Skarbonka wielkopostna" lub „Jałmużna wielkopostna".

8.3. Ekumenizm naukowy/doktrynalny

Dekret o ekumenizmie podkreśla, że wysiłek intelektualny służący jedności chrześcijan powinien przebiegać na trzech płaszczyznach: jako studium i dialog (UR 9), poprzez słuchanie siebie nawzajem (UR 10) i przez nauczanie teologii ekumenicznej (UR 11). Dzięki tym narzędziom rodzi się wzajemne poznanie wśród braci rozłączonych. UR 10 podkreśla ogromne znaczenie formacji księży i duszpasterzy. Nie chodzi przy tym jedynie o wydzielony kurs ekumenizmu. Duchem ekumenicznym powinny być przeniknięte wszystkie dyscypliny teologiczne, stąd należy unikać elementów polemicznych, zwłaszcza w nauczaniu historii Kościoła i dogmatyki[99].

Dyrektorium Ekumeniczne z 1993 rozwija temat formacji ekumenicznej przyszłych duszpasterzy i osób już pracujących w duszpasterstwie. Dokument zwraca uwagę, by program studiów teologicznych był tak ułożony, by uwzględniał ekumeniczny wymiar różnych traktatów teologicznych. Szczególnie ważne jest by się nauczyć „odróżniać prawdy objawione, które wymagają, jako takie, pełnego przyjęcia wiarą, od sposobu ich wypowiadania i od doktryn teologicznych (por. LG 62)". Dyrektorium cytuje w tym kontekście UR 11: „niech studenci nauczą się zatem odróżniać «sam depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie», od sposobu, w jaki te prawdy zostały sformułowane (…); odróżniać Tradycję apostolską od tradycji ściśle kościelnych; równocześnie niech się też nauczą uznawać i szanować trwałą wartość formuł dogmatycznych." (DE 74). Należy również znać i szanować „hierarchię prawd" doktryny katolickiej, „której prawdy, chociaż wszystkie wymagają należnego im przyjęcia wiarą, nie zajmują jednak wszystkie jako takie tego samego centralnego miejsca w tajemnicy objawionej w Jezusie Chrystusie, albowiem wiążą się na różne sposoby z tym, co jest fundamentem wiary chrześcijańskiej" (DE 75; por. UR 6). Zachęca się również do wprowadzenia specjalnego kursu ekumenizmu w pierwszym cyklu studiowania teologii i to jak najwcześniej, tak by studenci „mogli być wyczuleni od samych początków studiów teologicznych na ekumeniczny wymiar całych studiów" (DE 80). Pożyteczne może być również zapraszanie „wykładowców i ekspertów wywodzących się z innych tradycji" (DE 81). Aby jednak nauczanie ekumenizmu nie było jedynie teoretyczne, Dyrektorium zachęca do organizowania spotkań i dyskusji z innymi chrześcijanami (por. DE 82).

---

98 Por. http://www.kosciol.pl/article.php/20061122115151888.

99 Por. Wskazówki na temat ekumenizmu naukowego i doktrynalnego: Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część II: ekumenizm w nauczaniu wyższym*, 91-112; Kan. 256 § 2; Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr. 161-217.

9. Dialogi ekumeniczne

Jednym z najważniejszych wymiarów ekumenizmu naukowego jest doktrynalny dialog teologiczny, którego celem jest podejmowanie przez przedstawicieli Kościołów i Wspólnot eklezjalnych tych kwestii, które je dzielą[100].

9.1. Specyfika dialogu ekumenicznego

O. S.C. Napiórkowski stwierdza, że dialog doktrynalny nie jest „zwyczajną dysputą akademicką, w której nie zawsze chodzi o prawdę czy wzajemne zrozumienie. Tym bardziej nie jest polemiką (…), w polemice bowiem chodzi o pokonanie przeciwnika, o zwycięstwo nad nim. Nie jest też zasiadaniem Kościołów naprzeciw siebie, zajętych własnym stanowiskiem i własnymi strukturami"[101].

Aby dialog był owocny muszą zostać spełnione pewne warunki, przedmiotowe i podmiotowe. Gdy chodzi o warunki przedmiotowe, należy rozpocząć od tematów, które są mniej kontrowersyjne, łatwiejsze, by następnie przejść do trudniejszych. Konieczne jest również zrozumienie języka, jakim posługuje się partner dialogu, który może pod tymi samymi pojęciami rozumieć coś innego niż my, np. usprawiedliwienie, łaska, grzech pierworodny. Dialog nie może być traktowany jako cel sam w sobie, ale powinien prowadzić do praktycznej współpracy. Spośród warunków podmiotowych, o. Napiórkowski, na podstawie *Dyrektorium Ekumenicznego* z 1967 i 1970 oraz dokumentu *Dialog ekumeniczny* dokumentu Światowej Rady Kościołów i Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z 1967 roku, wymienia takie cechy osób prowadzących dialog jak otwarcie na Ducha Świętego, kompetencja, uznawanie drugiego jako równorzędnego partnera, akceptacja uprawnionej różnorodności, troska o dobro wspólne, wola uczenia się od partnerów dialogu, pragnienie odnowy własnego Kościoła ale i lojalność wobec niego, uwzględnienie hierarchii prawd i publikacja osiągniętych uzgodnień[102].

---

[100] Tłumaczenia dokumentów w języku polskim możemy znaleźć w periodyku „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" i w polskiej edycji L'Osservatore Romano. W kwestii dialogu katolicko-luterańskiego należy sięgnąć do książki *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów Karol Karski, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin 2003. Najważniejsze zbiory dokumentów dialogów ekumenicznych w języku niemieckim znajdziemy w trzytomowym dziele *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, red. H. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban L. Vischer, Band I-III. W języku włoskim istnieje bardzo dobre wydanie dokumentów ekumenicznych *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologio interconfessionale*, wydawany przez Centro Pro Unione w Rzymie, na którego stronach www.prounione.urbe.it możemy znaleźć teksty dialogów doktrynalnych w języku angielskim. Dokumentów można również szukać na stronach Kościołów zaangażowanych w dany dialog, również stronie watykańskiej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan www.vatican.va

[101] S.C. Napiórkowski, *Dialog i jego społeczne znaczenie w świetle doświadczeń chrześcijaństwa,* w:, *Colloquium charitativum secundum. Materiały konferencji międzynarodowej zorganizowanej w Toruniu 13-15 października 1995 roku w 350 rocznicę „Rozmowy Braterskiej"*, red. K. Maliszewski, Toruń 1996, 59.

[102] Por. tamże, 60-64; tenże *Wierzę w jeden Kościół,* Tarnów 2003, 63-68.

9.2. Metody i rodzaje dialogów ekumenicznych

Jak zauważa J.E. Vercruysse, najprostszą, ale zawsze aktualną metodą, jest metoda porównawcza, obecna zwłaszcza w początkach ruchu ekumenicznego. Pozwala ona na neutralne prezentowanie własnego stanowiska i porównanie go z innymi poglądami bez konieczności oceniania po czyjej stronie jest racja. Gdy konieczna jest ocena różnych stanowisk, wtedy należy odwołać się do metody kontekstowej, która stara się uwzględniać różne spojrzenie na tę samą kwestię by osiągnąć jedność w różnorodności[103].

Włoski teolog Angelo Maffeis uważa, że biorąc pod uwagę reprezentatywność eklezjalną można wyróżnić trzy rodzaje dialogów międzykościelnych: dialogi prowadzone przez osoby i grupy prywatne; dialogi pomiędzy osobami, które otrzymały oficjalny mandat od swoich Kościołów, którym następnie zostaje przedstawiony do oceny rezultat prac komisji; dialogi prowadzone bezpośrednio przez głowy Kościołów.

W ostatnich latach dialogi międzykościelne najczęściej odbywają się według drugiego schematu, tzn. do rozmów zasiadają oficjalni przedstawiciele danych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Z jednej strony oznacza to, że dokumenty opracowane w toku rozumów nie posiadają takiego samego autorytetu, co oficjalne dokumenty Kościołów, z drugiej zaś, że nie są one wyłącznie prywatnymi opiniami teologów uczestniczących w dialogu, ponieważ za ich pośrednictwem w rozmowy angażują się dane Kościoły. Z tego względu wyniki dialogów międzykościelnych domagają się odpowiedzi i recepcji w poszczególnych Kościołach i Wspólnotach kościelnych[104].

Gdy chodzi o zasięg dialogów, można mówić o dialogach dwustronnych (bilateralnych) i wielostronnych (multilateralnych), jak również o dialogach na poziomie lokalnym, np. w danym kraju, i dialogach na poziomie międzynarodowym, powszechnym, np. Kościoła rzymskokatolickiego reprezentowanego przez delegatów Stolicy Apostolskiej z przedstawicielami Federacji Luterańskiej.

9.3. Recepcja wyników dialogów doktrynalnych

Mówiąc o recepcji, należy odróżnić recepcję „oficjalną", która dokonuje się mocą autorytetu samego Kościoła, od recepcji „powszechnej", która polega na włączeniu w życie Kościołów elementów z innych tradycji kościelnych lub tego, co zostało wypracowane w toku dialogów międzykościelnych. Kryterium przyjęcia lub odrzucenia owoców konsensusu teologicznego stanowi Tradycja apostolska, a nie wyłącznie własna tradycja eklezjalna. Dokumenty dialogów mają bowiem za zadanie wyrazić wspólną dla chrześcijan wiarę apostolską nowym językiem, który wznosi się ponad terminologię konfesyjną, często obciążoną kontrowersjami z przeszłości. Trudność polega na tym, że Tradycja apostolska wyraża się jedynie w konkretnych tradycjach kościelnych, które

---

[103] Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 115.

[104] Por. A. Maffeis, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Roma 1991, 17-18; na temat recepcji por. *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985.

same powinny rozeznać, ile jest w nich niezmiennej Tradycji apostolskiej, a ile tradycji historycznych które mogą ulec modyfikacji”[105].

9.4. Dialogi dwustronne Kościoła rzymskokatolickiego

Po Soborze Watykańskim II Kościół rzymskokatolicki nawiązał oficjalne kontakty i podjął dialogi doktrynalne z większością Kościołów i Wspólnot kościelnych. Do najważniejszych dialogów dwustronnych na poziomie międzynarodowym należą[106]:

Od roku 1965 dialog ze Światową Radą Kościołów; od roku 1967 ze Światową Federacją Luterańską, Wspólnotą Anglikańską; Patriarchatem Moskiewskim; Światową Radą Metodystyczną. W roku 1969 rozpoczął się dialog ze Wspólnotami należącymi do Światowego Aliansu Reformowanego, w 1972 – ze Starokatolikami; Patriarchatem Ekumenicznym (Konstantynopolem) i Zielonoświątkowcami. Z Kościołami przedchalcedońskimi Kościół rzymskokatolicki podjął dialog z roku 1974, z Uczniami Chrystusa i Ewangelikalnymi Chrześcijanami w 1977 roku, z prawosławiem jako całością w roku 1980, z baptystami w 1984 i z menonitami w 1998 roku.

10. Tematyka dialogów doktrynalnych

Kościół rzymskokatolicki podejmuje dialogi doktrynalne ponieważ jest przekonany, że przyszła widzialna jedność Kościoła musi być zbudowana na jedności w trzech zasadniczych wymiarach Kościoła: wiara apostolska, życie sakramentalne i urząd duchowny/sukcesja apostolska[107]. Dziś do tych trzech wymiarów dodaje się często jeszcze jeden – jedność w kwestiach etycznych i społecznych, takich jak obrona życia od poczęcia do naturalnej śmierci, eksperymenty genetyczne, świętość rodziny, ocena homoseksualizmu. Pod tymi trzema, a właściwie czterema podstawami widzialnej jedności Kościoła kryje się wiele kwestii szczegółowych, które są tematem dialogów doktrynalnych, dwu- i wielostronnych.

Mówiąc o jedności w wierze apostolskiej myślimy o takich prawdach wiary, jak usprawiedliwienie, relacja Pismo Święte – Tradycja, *Filioque*, mariologia, eklezjologia. Jedność w zakresie sakramentów dotyczy przede wszystkim chrztu, Eucharystii, małżeństwa i kapłaństwa. Natomiast urząd duchowny dotyczy takich kwestii jak sukcesja apostolska i prymat Papieża. Kwestie etyczne i społeczne dotyczą zaś wizji człowieka, antropologii, miejsca kobiety w Kościele, świecie i rodzinie, ekologii, genetyki.

---

105 J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, 31-32.

106 Por. S.C. Napiórkowski, *Dialog i jego społeczne znaczenie*, dz. cyt., 66.69.

107 Por. KKK nr 815: “Jedność Kościoła pielgrzymującego jest zapewniana także przez widzialne więzy komunii: - wyznanie wiary otrzymanej od Apostołów; - wspólne celebrowanie kultu Bożego, przede wszystkim sakramentów; - sukcesję apostolską za pośrednictwem sakramentu święceń, która to sukcesja strzeże braterskiej zgody rodziny Bożej”; por. UR nr 2; LG nr 14; KPK kan. 205.

10.1. Jedność w wierze

Rozmawiając o podobieństwach i różnicach w wierze, należy stosować się do wypowiedzi Soboru z *Unitatis redintegratio* 11: „Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens (…). Przy zestawianiu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku czy "hierarchii" prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utoruje się drogę, która dzięki temu bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgłych bogactw Chrystusowych".

Należy też pamiętać o starożytnej zasadzie cytowanej w *Gaudium et spes* nr 92: *in necessariis unitas; in dubiis* libertas**;** in omn**ibus** caritas („niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość").

10.1.1. *Filioque*

Kard. Walter Kasper zauważa, że kwestia pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna – *Filioque* to, oprócz prymatu papieża, a można powiedzieć że wraz z prymatem, najważniejsza różnica doktrynalna pomiędzy Wschodem a Zachodem. Ponieważ jednak również Kościoły protestanckie przyjęły tradycję łacińską, temat ten dotyczy relacji nie tylko pomiędzy Rzymem a Wschodem, ale również relacji pomiędzy Kościołami protestanckimi i Kościołami wschodnimi[108].

Należy przypomnieć, że w myśli wschodniej szczególną rolę spełnia monarchia (jedynowładztwo), *arche* Ojca. Z Niego, pierwotnej zasady Bóstwa, pochodzą Syn oraz Duch Święty. Na początku tak Grecy jak i Łacinnicy mówili zgodnie o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca *przez* Syna, choć niekiedy nauczali oni o pochodzeniu od Ojca *i* Syna. Czynił tak na Zachodzie np. biskup Mediolanu Ambroży a w Kościele Wschodnim najwyraźniej Cyryl Aleksandryjski.

Problem *Filioque* został zainicjowany przez teologię trynitarną św. Augustyna, choć nie jest on autorem tego sformułowania. Ponieważ Biskup Hippony pojmował Ducha Świętego jako to, co wspólne między Ojcem i Synem, stąd źródła Jego pochodzenia należy trzeba było szukać u Nich obydwu. Augustyn zakłada zatem nie *linearną*, jak na Wschodzie, lecz *cyrkulacyjną* dynamikę trynitarną. Jego myśl nie zmierza od Ojca do Syna i potem do Ducha Świętego, lecz wychodzi od Ojca w Duchu do Syna i odwrotnie. Różnice w teologii trynitarnej doprowadziły dopiero na początku drugiego tysiąclecia do podziału między Wschodem a Zachodem, choć trudno powiedzieć co zaważyło bardziej na tym podziale: względy teologiczne czy polityczne.

W drugim tysiącleciu Kościół łaciński czynił starania o przywrócenie jedności między Wschodem a Zachodem, również w kwestii *Filioque*, niestety, bez skutku, nie bez winy Zachodu. Chodzi tu np. o Synod w Bari z 1098 roku, II Sobór Lyoński z roku 1274 a

---

108 Por. W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, 156; J. Bujak, *Kwestia "Filioque" w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, Teologia w Polsce 2(2008), 307-328.

przede wszystkim o Sobór Florencki 1438-1439, o którym była już mowa. Szukano na tych Soborach kompromisowego rozwiązania kwestii *Filioque* i wyjaśnienia, iż Kościół łaciński nie wyznaje dwóch pierwotnych zasad pochodzenia Ducha Świętego, co zarzucał Łacinnikom Wschód (por. Sobór Lyoński, BF IV,36 czy też Sobór Florencki, BF IV,40) [109].

Po dziś dzień zatem chrześcijański Wschód domaga się skreślenia *Filioque* z oficjalnego wyznania wiary. Teologowie prawosławni, zwłaszcza z tzw. szkoły neo-palamickiej, a ostatnio również niektórzy teologowie protestanccy, wskazują na negatywne konsekwencje eklezjologiczne *Filioque*. Teologia *Filioque* miałaby powodować podporządkowanie Ducha Świętego Chrystusowi (chrystomonizm), pozbawiając Go wolności (J 3,8: „Duch wieje kędy chce"). *Filioque* miałoby odpowiadać za to, co prawosławie uznaje za największe grzechy katolicyzmu: pierwszeństwo instytucji przed charyzmatem, poddanie indywidualnej wolności autorytetowi Kościoła, tego, co prorockie – prawu, mistycyzmu – scholastyce, powszechnego, chrzcielnego kapłaństwa – kapłaństwu hierarchicznemu i w końcu synodalności episkopatu prymatowi biskupa Rzymu[110]. Widać więc wyraźnie, że również przy omawianiu kwestii dogmatycznej, jaką jest pytanie o relacje wewnątrztrynitarne, nie da się uciec od pytania o eklezjologię, urząd Papieża i jego rolę w Kościele.

Ojciec Święty Jan Paweł II w homilii wygłoszonej z okazji wizyty patriarchy Bartłomieja I w Rzymie w roku 1995 wyraził pragnienie, by wyjaśnić doktrynę na temat *Filioque* w taki sposób, by ukazać jej pełną zgodność z prawdą wyznaną w Symbolu wiary z 381, który mówi, że Ojciec jest jedynym źródłem i początkiem całej Trójcy, i Syna i Ducha Świętego.

W odpowiedzi na tę prośbę Ojca Świętego Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan opracowała dokument *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej* (= *Wyjaśnienie*)[111]. Celem dokumentu było wykazanie, że Kościół rzymski uznaje prawomocność pierwotnej formuły soboru nicejskiego oraz że żadna inna deklaracja czy wyznanie wiary nie może jej przeczyć. W sposób szczególny należy zachować monarchię Ojca, tzn. Jego początek bez początku. Chodziło również o wykazanie, że *Filioque*, mimo że może powodować nieporozumienia, nie jest niemożliwe do uzgodnienia z Credo z 381 roku. Wniosek jaki wyciągają autorzy dokumentu jest taki, że obie tradycje, wschodnia i zachodnia, nie są sobie przeciwne, ale

---

[109] Por. B. Stubenrauch, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat 8. Pneumatologia - traktat o Duchu Świętym*. Kraków, 1999, 154 nn.

[110] Por. W. Kasper, *Reflections by Card. Walter Kasper, Current Problems in Ecumenical Theology*, www.vatican. va/roman_curia/ pontifical_councils/chrstuni/card-kasper- docs/rc_pc_chrstuni_doc_20030227_ecumenical-theology_en.html; A. de Halleux, *Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du „Filioque"au symbole*, Irénikon 4(1978), 453-454, gdzie czytamy, że tezy neopalamickie i neofocjańskie pojawiły się w dziełach W. Łosskiego i jego uczniów. Środowisko to krytykowało nie tylko samo *Filioque*, ale całą trynitologię Kościoła łacińskiego. To z niej miały wynikać fatalne konsekwencje, takie jak wewnątrzynitarne podporządkowanie Ducha Synowi, obecne w łacińskim *filiokwizmie* i przeniesienie go na struktury Kościoła rzymskiego w postaci podporządkowania charyzmatu - instytucji, wolności - władzy, proroctwa – prawu, mistyki – scholastyce, laikatu – klerowi, i wreszcie - komunii synodalnej jurydycznemu prymatowi papieża! Por. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1985, 71 nn.

[111] Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11(1997), 36-39.

komplementarne w kwestii nauczania o Trójcy Świętej, Wschód nie ma zatem powodów, by domagać się usunięcia *Filioque* z Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego[112].

Na temat *Filioque* powstał dotychczas jeden dokument dialogu katolicko-prawosławnego, w Stanach Zjednoczonych. Jest to opracowanie The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Saint Paul's College, Washington, D.C. October, 2003*[113]. Autorzy dokumentu stwierdzają, że tym, co łączy katolików i prawosławnych w ich wierze w Trzecią Osobę Trójcy Świętej są następujące prawdy: - obie Tradycje uznają Ducha Świętego za odrębną Osobę/Hipostazę, równą Ojcu i Synowi, a nie za stworzenie czy tylko za sposób mówienia o działaniu Boga w stworzeniu; - katolicy i prawosławni wspólnie wyznają Ducha Świętego jako Boga, z tej samej substancji (*homoousios*) co Ojciec i Syn; - obie Tradycje wyznają, że Ojciec jest pierwotnym źródłem (*arch'*) i ostateczną przyczyną (*aitia*) boskiego bytu i działania, jest „źródłem" z którego tryskają zarówno Syn jak Duch. Osoby lub hipostazy w Trójcy różnią się od siebie jedynie dzięki ich relacjom wynikającym z pochodzenia nie zaś przez ich cechy lub działanie; - wszystkie dzieła Boga, począwszy od stworzenia, są wspólnym dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego nawet jeśli każdy z nich odgrywa inną rolę w tych działaniach która wynika ze wzajemnych relacji[114]. Wschód i Zachód w dyskusji nad *Filioque* dzielą jeszcze dwie kwestie, z których jedna ma wymiar ściśle teologiczny, druga eklezjologiczny.

Kwestia teologiczna dotyczy pytania o związek pomiędzy Trójcą immanentną/teologiczną a Trójcą historiozbawczą/ekonomiczną, co wyraża się w pytaniu, czy Syn odgrywa jakąś rolę w pochodzeniu Ducha Świętego? Odpowiadając na to pytanie Tradycja łacińska od czasów Tertuliana twierdzi, że z porządku w jakim Kościół wymienia Osoby boskie (por. Mt 28,19) wynika, że Duch następuje po Synu, należy zatem sądzić, że pochodzi On „od" Ojca „przez" Syna. Tak twierdził również m.in. św. Augustyn uznając, że misja Syna i Ducha Świętego w czasie odpowiada relacjom w łonie Trójcy Świętej. Natomiast teologia prawosławna twierdzi, że nie należy wyciągać takich wniosków z tekstów ewangelicznych, ponieważ jedynym principium w łonie Trójcy jest Ojciec, od którego pochodzą i przez którego są posyłani jednakowo Syn i Duch Święty[115].

Druga różnica dotyczy eklezjologii, tzn. autorytetu biskupa Rzymu w kwestii rozwiązywania dogmatycznych problemów. Od czasów Soboru w Efezie w 431 roku uznaje się w obu Tradycjach, że punktem odniesienia w interpretacji wiary chrześcijańskiej jest Credo nicejskie. Tradycja katolicka zgadza się z tym, dodając jednak, że ze względu na prymat Papieża w sprawach wiary i jego służbę na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego, ma on szczególny udział w określaniu co jest a co nie jest sprzeczne z wiarą nicejską i Tradycją Apostolską. Z tego wynika, że kiedy Grecy widzą w decyzji dodania *Filioque* do Credo w 1014 uzurpację przez Papieża autorytetu jaki posiada tylko sobór ekumeniczny, katoliccy teologowie uważają to za uprawnione wykonywanie urzędu prymacjalnego do głoszenia i wyjaśniania wiary Kościoła. Okazuje

---

112 Por. W. Kasper, *Vie dell'unità,* dz. cyt., 162-163; por. KKK nr 248.

113 The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?*, http://www.scoba. us/resources/ orthodox-catholic/2003 filioque.html.

114 Por. tamże.

115 Por. tamże.

się, że kwestia prymatu papieskiego stoi u podstaw wszystkich kwestii teologicznych i praktycznych które wciąż dzielą nasze wspólnoty[116].

10.1.2. Usprawiedliwienie przez wiarę

31 października 1999 przedstawiciele Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła katolickiego przy wielkim zainteresowaniu mediów podpisali *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*[117]. Deklaracja ta ukazała fundamentalną jedność w rozumieniu nauki, która była właściwą przyczyną odejścia Lutra od Kościoła rzymskokatolickiego. Przez ponad trzydzieści lat była ona pośrednio lub bezpośrednio przedmiotem oficjalnego międzynarodowego dialogu katolicko-luterańskiego. Deklaracja rzuciła też nowe światło na niekiedy bardzo ostrą wymianę zdań pomiędzy katolikami a luteranami w ostatnich stuleciach: wzajemne potępienia z okresu Reformacji utraciły swoje znaczenie przynajmniej jeśli chodzi o wspólne rozumienie nauki o usprawiedliwieniu[118].

Co jednak oznacza termin "usprawiedliwienie"? Chodzi tu o zasadniczą kwestię teologiczną dotyczącą właściwej, sprawiedliwej relacji człowieka do Boga lub inaczej relacji pomiędzy soteriologią obiektywną i subiektywną. *Odkupienie obiektywne* dokonało się we Wcieleniu oraz ustanowieniu Nowego Przymierza przez ofiarę na Krzyżu. *Odkupienie subiektywne* dokonuje się w usprawiedliwieniu i uświęceniu przez wejście danego człowieka w posiadanie owoców obiektywnego Chrystusowego dzieła zbawienia poprzez wiarę nadzieję i miłość. Wiele chrześcijańskich Kościołów i wspólnot podziela prawdy wiary dotyczące odkupienia obiektywnego, soteriologii chrześcijańskiej. Różnice dotyczą rozumienia, w jaki sposób konkretnemu człowiekowi zostaje udzielone to zasadnicze pojednanie z Bogiem wysłużone mu przez Chrystusa, tzn. w jaki sposób staje się wobec Boga "usprawiedliwiony".

1. Luterańskie rozumienie usprawiedliwieniu przez wiarę

Człowiek żyjący w okresie średniowiecza miał zdecydowanie wyraźniejsze poczucie swej grzeszności niż przeciętny współczesny człowiek. Jego życie było przeniknięte troską o to, w jaki sposób zostanie on osądzony przez Boga w dniu ostatecznym. W podobnym klimacie żył także augustyński mnich Marcin Luter który przeniknięty świadomością swojej grzeszności wobec Boga uważał swoje położenie wobec Niego za

---

116 Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* dz. cyt.; W. Kasper, *Vie dell'unità*, dz. cyt., 169, gdzie Kardynał Kasper jako pomoc w rozwiązaniu problemów pomiędzy Wschodem i Zachodem w kwestii *Filioque* widzi eklezjologię *communio*.

117 Por. Kościół rzymskokatolicki – Światowa Federacja Luterańska, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Augsburg, Niemcy, 31 października 1999, w: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów Karol Karski, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin 2003, 499-523.

118 Por. S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o Usprawiedliwieniu"*, Warszawa 2001, 92-126. Warto dodać, że Deklaracja została również przyjęta przez metodystów 23 lipcu 2006 roku podczas Światowej Konferencji Metodystów w Seulu, co Papież Benedykt XVI określił jako ważny krok na drodze do jedności.

beznadziejne. Czuł, że nie jest w stanie wypełnić Boskich przykazań w sposób doskonały a zatem zasługuje na karę ze strony sprawiedliwego Boga który każdemu oddaje to, na co zasłużył. Marcin Luter pytał pełen niepokoju: jak mogę znaleźć Boga miłosiernego? Odpowiedź której szukał brzmiała: nie poprzez pełnienie dobrych uczynków, ale dzięki samej wierze w sprawiedliwość Chrystusa, nie zaś moją. Sprawiedliwość Chrystusa zostaje nam w ten sposób jedynie i aż przypisana, dlatego człowiek nawet po usprawiedliwieniu pozostaje *simul iustus et peccator*.

Najważniejszym miejscem gdzie doktryna ta miała być wyłożona, był list św. Pawła do Rzymian 3,23-25: „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi". Ten fragment Luter uznał za *articulis stantis vel cadentis ecclesiae*, jak czytamy m.in. w *Confessio Augustana* z 1530 roku. Najważniejszym wnioskiem jaki Luter wyciągnął ze swoich przemyśleń nad listem do Rzymian było przekonanie, iż *Ewangelia*, dosłownie "Dobra Nowina", nic nie mówi o Bożej sprawiedliwości odpłaty. Boża sprawiedliwość jawi się w Ewangeliach raczej jako zwrócone ku człowiekowi miłosierdzie, które jest udzielane grzesznikowi ze względu na Chrystusa. Tego rodzaju darowana sprawiedliwość jest dostępna jedynie ufnej wierze w Jezusa Chrystusa. Dlatego też nie można zasłużyć sobie na tę sprawiedliwość poprzez spełnianie dobrych uczynków. Według Lutra Ewangelia mówi, iż Boża sprawiedliwość objawia się wobec człowieka jako miłosierdzie, w którym pozwala On przypisać i udzielić człowiekowi sprawiedliwość Chrystusową. Dzięki temu grzesznik w wierze staje się "sprawiedliwy"

W luterańskiej teologii to całkowite zdanie się człowieka na łaskę Bożą i Jego miłosierdzie wyraża się w czterech sformułowaniach: 1. „Jedynie Chrystus" (łac. *solus Christus*): prócz Niego nie ma żadnego innego Pośrednika zbawienia; 2. „Jedynie Pismo" (łac. *sola scriptura*): nie istnieje żadne inne źródło poznania zbawienia (np. tradycja kościelna); 3. „Jedynie łaska" (łac. *sola gratia*): człowiek nie może zbawić siebie o własnych siłach, lecz tylko dzięki pełnej miłości Bożej pomocy; 4. „Jedynie przez wiarę" (łac. *sola fides*): zbawienie nie można sobie wysłużyć poprzez pełnienie dobrych uczynków ale przez wsłuchanie się w Boże słowa przebaczenia.

Katolicy dostrzegali w tych radykalnych teologicznych wypowiedziach niebezpieczeństwo zaprzeczenia odpowiedzialności człowieka za własne zbawienie, dlatego starali się oni uzupełniać te jednostronne wypowiedzi: Pismo tak, ale *również* kościelna Tradycja; Chrystus tak, ale *również* pośrednictwo zbawcze Kościoła; łaska Boża tak, ale *również* celowa troska o nią i współpraca z nią; wiara tak, lecz nie bez czynnej miłości[119].

---

[119] Sobór Trydencki podczas VI sesji, w roku 1547, zajął się kwestią usprawiedliwienia przez wiarę w dekrecie o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu. Wskazał na cztery główne przyczyny usprawiedliwienia grzesznika i uwolnienia go od grzechu pierworodnego: *causa finale*, którą jest chwała Boga, *causa efficiente*, którą jest miłosierny Bóg, *causa meritoria*, tj. Jezus Chrystus, i *causa formale*, czyli sprawiedliwość Boża, która polega na uczynieniu nas sprawiedliwymi. Inaczej niż twierdził Luter, Sobór podkreśla, że Chrystus czyni nas rzeczywiście sprawiedliwymi. Luter twierdził bowiem, że usprawiedliwienie przychodzi do nas „z zewnątrz" (łac. *ab extra*) i pozostaje dla człowieka zawsze jakąś „obcą, zewnętrzną sprawiedliwością". Może on tylko pasywnie zgodzić się na nią. Natomiast katolicy podkreślają, że ten, kto został usprawiedliwiony, rzeczywiście się zmienia, staje się innym człowiekiem. Otrzymana sprawiedliwość w żaden sposób nie jest dla niego tylko czymś „zewnętrznym" (por. BF, 312-331).

2. Wspólne rozumienie nauki o usprawiedliwieniu

Droga do Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu była długa i kręta. Pierwsze dialogi doktrynalne podchodziły z wielkim optymizmem do możliwości szybkiego rozwiązania różnic w nauce o usprawiedliwieniu, jednak efekty tych wysiłków były niezadowalające. I tak w 1972 roku podpisany został tzw. „Dokument z Malty" pomiędzy katolikami i luteranami, po którym wydawało się, że wszystkie problemy zostały już rozwiązane, jednak tak się nie stało.

Dopiero dokument dialogu katolicko-luterańskiego w Stanach Zjednoczonych z roku 1984 pt. „Usprawiedliwienie przez wiarę" pokazał, w którym kierunku należy pójść. Najważniejszym wnioskiem płynącym z tego dokumentu była konieczność powrotu do Pisma Świętego i oparcie na fundamencie biblijnym doktryny o usprawiedliwieniu. Pozostawiono wiek XVI z jego kontrowersjami i skierowano uwagę na źródło – Pismo Święte, zwłaszcza na listy św. Pawła.

Kolejny dokument, który podjął temat usprawiedliwienia, pochodził z 1986 roku i był owocem dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC II *Zbawienie i Kościół*, do którego należy dodać odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary z 1988 roku. Następnie był dokument dialogu katolicko-luterańskiego z roku 1994 *Kościół i usprawiedliwienie*, który przygotował w sposób bezpośredni Deklarację o usprawiedliwieniu z 1999 roku.

Luteranie i katolicy po długich wiekach polemik uznali we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, że istnieje wspólne podstawowe rozumienie tej nauki („podstawowy konsens"). Jednak mimo, a może właśnie ze względu na ten podstawowy konsens, różnice w dalszym formowaniu rozumienia nauki o usprawiedliwieniu (np. problem, czy usprawiedliwiony nadal pozostaje grzesznikiem) czy też zróżnicowane rozłożenie akcentów (luterańskie akcentowanie wyłącznego działania Boga; katolicki akcent na uczestnictwo w nim człowieka) mogą pozostać.

W dokumencie czytamy, że pomimo wszelkich różnic można wspólnie stwierdzić co następuje: „Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga (…). Wspólnie wyznajemy: «tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług, zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków»" (WD 15)[120].

Wypowiedź ta mówi jasno, że Bóg dokonuje usprawiedliwienia człowieka "jedynie z łaski" a człowiek pozwala się ogarnąć w wierze temu Bożemu działaniu. Kto zostanie dotknięty Bożą miłością, ten stara się uczynkami miłości dać wyraz swojej wierze. Stąd miłość bliźniego nie jest warunkiem lub założeniem koniecznym, aby Bóg miłował człowieka, przebaczył mu i darował mu nowy sposób życia. Miłość bliźniego jest raczej *następstwem* wciąż na nowo głoszonej miłości Boga do nas, którą On *jako pierwszy* okazał nam w Jezusie Chrystusie.

W dołączonym do *Wspólnej deklaracji* "Załączniku" ("Aneksie"=A) "dobre uczynki" są jeszcze wyraźniej wykluczone z usprawiedliwienia, bez jednak uszczuplania ich znaczenia dla życia z wiary. Czytamy w "Aneksie": "usprawiedliwienie dokonuje się

---

[120] S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o Usprawiedliwieniu"*, dz. cyt., 98-99.

«tylko z łaski» (WD 15 i 16), tylko przez wiarę, człowiek zostaje usprawiedliwiony «niezależnie od uczynków» (Rz 3,28; por. WD 25)" (A, nr. 2c)[121].

W tekście tym szczególnie mocno brzmi luterańska nauka o usprawiedliwieniu przez Boga "bez (ludzkich) uczynków". Strona katolicka mogła tę wypowiedź zaakceptować, ponieważ także ona nie myli *miłości bliźniego* (dobrych uczynków) z wyłącznie usprawiedliwiającą *miłością do Boga*.

Jak zatem widzi Kościół katolicki (i prawosławny) kwestię prawdziwego udziału człowieka w dziele usprawiedliwienia? W załączniku do *Wspólnej Deklaracji* czytamy: "działanie łaski Bożej nie wyklucza działania człowieka: Bóg sprawia wszystko, chcenie i wykonanie, przeto jesteśmy wezwani do podjęcia trudu (por. Flp 2,12n). „[…] Duch Święty najpierw (jak powiedziano) rozpoczął w nas przez Słowo i Sakramenty swoje dzieło nowonarodzenia i odnowy, tak że następnie możemy i mamy prawo współdziałać przez moc Ducha Świętego" (*Formuła zgody: Solida Declaratio*) (A, 2c)[122].

Zgodnie ze *Wspólną Deklaracją* nauka o usprawiedliwieniu jest dla obu stron "nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa" (WD 18)[123]. Dlatego też szczególna pozycja i zadanie nauki o usprawiedliwieniu powinno zostać wyrażone w całym nauczaniu wiary i jej praktyce. Ze względu na swoje szczególne miejsce i zadanie "nauka o usprawiedliwieniu (...) nie jest tylko jednym z elementów doktryny chrześcijańskiej" (WD 18)[124]. W jej świetle należałoby zweryfikować, czy wszystko co jest obecne w Kościele może zostać określone jako „chrześcijańskie", tzn. czy odnosi się to do Jezusa Chrystusa. Jest ona zatem krytyczną normą dla oceny wszystkich innych doktryn i praktyk w Kościele. Dotyczyć to może np. pytania, czy kult świętych nie przysłania wiary w Jezusa Chrystusa jako jedynego Pośrednika zbawienia. Inne błędne poglądy dotyczą teologicznych prób relatywizacji jedyności zbawczej Chrystusa w dążeniu do pełnej równości wszystkich religii.

Jednakże całość treści wiary Kościoła nie może zostać zredukowana do nauki o usprawiedliwieniu lub też "wyprowadzona" z niej. Co więcej, nauka o usprawiedliwieniu, będąc kryterium chrześcijaństwa, nie może istnieć w oderwaniu od innych punktów nauczania Kościoła, tym bardziej że zakłada ona ich istnienie (np. naukę o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa).

3. Nauka o usprawiedliwieniu a jedność Kościoła

Według katolików osiągnięcie podstawowego porozumienia w kwestii nauki o usprawiedliwieniu nie jest jednak wystarczającym fundamentem dla osiągnięcia pomiędzy Kościołami jedności. Prawdą jest, że nauka o usprawiedliwieniu ma decydujące znaczenie dla właściwego zrozumienia Ewangelii i chrześcijaństwa, jednak dla osiągnięcia pełnej i widzialnej jedności Kościołów ważne jest zarówno porozumienie, gdy chodzi o pojmowanie Ewangelii, jak i zgodność co do nauki i praktyki misji Kościoła. Do tej apostolskiej misji Kościół katolicki i prawosławny zaliczają przede wszystkim sakramenty i urząd kościelny. Dlatego też wspólne zasadnicze rozumienie

---

121 Tamże, 124.
122 Tamże.
123 Tamże, 99.
124 Tamże, 99.

nauki o usprawiedliwieniu nie wystarcza jeszcze do osiągnięcia jedności Kościołów w wierze i w posłannictwie, nawet jeśli nauka ta jest kryterium dla wszystkich innych nauk i praktyk Kościoła i w razie konieczności powinna je korygować.

Według ewangelików, doktryna o usprawiedliwieniu powinna być najważniejszym kryterium oceny całej doktryny Kościoła. Dlatego wielu z nich uważa za sprzeczne z Pismem i nauką o usprawiedliwieniu obecne w Kościele katolickim dogmaty o nieomylności wypowiedzi papieża w sprawach wiary i moralności, o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryji Panny i jej cielesnym wzięciu do nieba a także kult świętych[125].

10.1.3. Mariologia

Rozwój systematycznej doktryny maryjnej nastąpił po Soborze w Efezie (431 r.) który miał charakter chrystologiczny, a w potwierdzeniu tytułu „Theotokos" – Bogurodzica chodziło głównie o zachowanie integralności jednej Osoby Chrystusa w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej. Mariologia jest zatem ściśle związana z chrystologią.

Wyłom w tradycyjnej nauce i pobożności maryjnej Kościoła stanowiło wystąpienie Marcina Lutra (1483-1546). Dla twórcy Reformacji najważniejszym artykułem wiary była prawda o usprawiedliwieniu grzesznika przez wiarę w Chrystusa a cześć oddawana świętym, w tym również Bogurodzicy, miała według niego przysłaniać prawdę o zbawieniu jedynie w Chrystusie. Dlatego według Marcina Lutra „cześć Maryi może oznaczać tylko jedno: chwałę łaski Bożej. Wszelkie zatrzymanie się przy Niej, wszelkie wychwalanie Jej godności i zasług czyni z Maryji bożka i jest uszczupleniem łaski Bożej (…). Między innymi sprzeciwia się on bezpośredniemu wzywaniu Maryji o Jej wstawiennictwo; to stoi w sprzeczności z absolutnym zbawczym prymatem jedynej łaski Boga", pisze F. Courth [126].

Mariologia od czasów Reformacji jest przyczyną podziałów pomiędzy katolikami i prawosławnymi a protestantami. Z tego powodu w doktrynalnym dialogu teologicznym podejmowana jest również kwestia maryjna, ponieważ dotyczy ona nie tylko Maryji oraz „nowych dogmatów" Kościoła katolickiego: Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryji Panny i Jej Wniebowzięcia, ale również zbawczego dzieła Chrystusa i kultu świętych. Mariologia była omawiana m.in. w dokumencie dialogu katolicko-anglikańskiego na temat autorytetu w Kościele zwanego *Deklaracją z Windsor* (1981 r.) (Enchiridion Oecumenicum I, nr 132), w dokumencie dialogu katolicko-luterańskiego w USA *The One Mediator, the Saints and Mary* z roku 1990[127] (por. Enchiridion Oecumenicum IV, 3134-3136 i 3239-3251) oraz w dokumencie dialogu katolicko-anglikańskiego z 2004 roku w całości poświęconego Matce Pana pt. *Mary: Grace and Hope in Christ*[128] (por. Enchiridion Oecumenicum VII, 176-260).

---

125 Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 73-86.

126 F. Courth, *Teksty teologiczne. Mariologia*, Poznań 2005, 192.

127 Por. Lutheran-Roman Catholic Dialogue in US, *The One Mediator, the Saints and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII,* H.G. Anderson, J.F. Stafford, J.A. Burgess, Augsburg, Minneapolis 1990; http://www.usccb.org/seia/lu20.pdf.

128 Por. ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, Anglican Book Center – Catholic Truth Society, London 2005; www.vatican.va; P. Kantyka, *Mariologia pojednania. Najnowsze osiągnięcia dialogu katolicko-anglikańskiego*, Studia Oecumenica 5(2005), 291-306.

Ewangelicka krytyka katolickiej/prawosławnej mariologii została wyrażona w dokumencie dialogu katolicko-ewangelickiego w Niemczech z roku 1982 *Maria – Evangelische Frage und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch* w którym strona ewangelicka jasno stwierdza: - odrzucamy „współdziałanie" Maryi w dziele Odkupienia, które wyraża się w takich tytułach jak „Pośredniczka" i „Współodkupicielka", ponieważ odrzucamy wszelkie współdziałanie człowieka, formuła „jedynie Chrystus" nie potrzebuje żadnego uzupełnienia; - odrzucamy wszelkie ubóstwianie Maryi czy też Kościoła, wszelką „paralelność", nieomal zrównanie Maryi z Chrystusem. Tylko Chrystus założył Kościół (1Kor 3,11): jak zatem można mówić o „maryjnym fundamencie" Kościoła? – odrzucamy modlitewne przyzywanie Maryi, ponieważ jest to bałwochwalstwo. Ewangelicy nie rozumieją rozróżnienia na „adorację Boga" i „cześć oddawaną Maryi"; - odrzucamy wreszcie dogmaty z roku 1854 i 1950, których również strona prawosławna nie zdogmatyzowała[129]. Czy istnieje zatem jakaś możliwość usunięcia tych przeszkód na drodze do jedności?

Inny punkt widzenia na mariologię w dialogu katolicko-luterańskim w Niemczech został ukazany w dokumencie z roku 2000 *Communio sanctorum. Die Kirche als* Gemeinschaft der Heiligen **z roku 2000**[130]. **Mówiąc o miejscu Maryji w Kościele autorzy dokumentu podkreślili, że** „Pośród świętych od czasów Nowego Testamentu Maryja zajmuje szczególne miejsce. Została Ona wybrana na Matkę Jezusa wyłącznie z Bożej łaskawości; przyjmuje Ona to powołanie z bezprzykładną wiarą (Łk 1,26-56). Całe swoje życie była Ona słuchaczką Słowa Bożego i rozważała wydarzenia z życia swego Syna, aż po Krzyż. Po Jego zmartwychwstaniu oczekiwała Ona zesłania Ducha Świętego (Dz 1,14). Jest Ona wzorem powołania i życia uczennic i uczniów Chrystusa i stała się reprezentantem ludu Nowego Przymierza. Wyraża to jedno z określeń obecne już w Kościele pierwotnym: „siostra w wierze". Jest Ona „obrazem i początkiem Kościoła doskonałego końca czasów (...) jaśnieje tu na ziemi jako znak pewnej nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego" (LG 68). Stąd zajmuje Ona – jak i wszyscy chrześcijanie i jednocześnie ze względu na jej szczególne historiozbawcze zadanie w szczególny sposób – niepowtarzalne miejsce we wspólnocie świętych: zadanie , które Bóg dla Niej wybrał i Jej podarował, by być Matką Jego Syna, wynosi ją spośród wszystkich ludzi i nadaje Jej szczególne znaczenie" (nr 253). Marcin Luter również uważał Maryję za osobę zupełnie wyjątkową ze względu na jej udział w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, dlatego „(…) Wraz ze starożytnym wyznaniem wiary reformatorzy przejęli też wiarę w Boże Macierzyństwo i Dziewictwo Maryji. Konsekwencją tego macierzyństwa, uczył Marcin Luter, jest „wszelka chwała, wszelkie błogosławieństwo, i to, że jest Ona zupełnie wyjątkową Osobą w całym rodzaju ludzkim, która nie ma sobie równej, że ma Ona dziecko, takie Dziecko, z Ojcem niebieskim" (nr 255).

Ewangelicy w katolickiej mariologii najbardziej krytykują formy czci oddawanej Matce Bożej (nr 256) oraz dogmaty o Jej Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, które, według nich, nie mają bezpośredniego zakotwiczenia w Piśmie Świętym (nr 257).

---

[129] Por. H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientirung*, Paderborn 1997, 171; S.C. Napiórkowski, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, 118 nn.

[130] Por. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland (VELKD), *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000.

Inaczej widzi to Kościół katolicki; katoliccy uczestnicy dialogu podkreślali, że oba dogmaty mają swój fundament skrypturystyczny (nr 259-260).

Co można i należy zrobić, by mariologia przestała dzielić katolików i ewangelików, pytają autorzy dokumentu? „Należałoby podjąć wysiłek, aby problematyczne dla teologii Reformacji dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i o Wniebowzięciu ukazywać w pierwszej linii nie jako kwestię obrony wiary, jak w przypadku dogmatów Kościoła starożytnego, ale jako głoszenie chwały Bożej. Nie oznacza to, że nie ma w nich (tzn. w nowych dogmatach) żadnych rzeczowych wypowiedzi, ale że mają one raczej głęboki charakter doksologiczny: są one hymnem chwały na cześć czystej łaski Boga. Można tu zapytać, czy dla jedności wiary jest konieczne, aby teologia Reformacji uczyniła swoimi te dogmaty, jeśli z drugiej strony jest ona gotowa uznać, że chodzi w nich o wypowiedzi, które w gruncie rzeczy są w harmonii z Objawieniem" (nr 265). Poza tym, „Kult maryjny wymaga ciągłego zorientowania na Chrystusa. Musi on, zgodnie ze wskazaniami Pawła VI, być ugruntowany biblijnie, przygotowany liturgicznie, musi też odpowiadać współczesnej antropologii i być uformowany ekumenicznie" (nr 266).

Katolicy w dialogu z protestantami podkreślają, że powołanie Maryi na Matkę Boga, obdarzenie jej hojniej niż innych ludzi nie wynika z Jej zasług, ale jest darem łaski Bożej. W Jej życiu zatem zrealizowała się najpełniej zasada „sola gratia". Maryja odpowiedziała na to obdarowanie czynami, wiernością aż po krzyż. Protestanci zaś dostrzegają coraz bardziej, że cześć oddawana Maryi nie ma na celu pomniejszania Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela, ale może przyczynić się do umocnienia tej prawdy wiary.

10.1.4. Relacja Pismo Święte - Tradycja

Wszystkie Kościoły chrześcijańskie odwołują się do Pisma Świętego jako fundamentu swojej wiary. Dla wszystkich chrześcijan jest ono normą wiary i życia, jest uważane za natchnione przez Ducha Świętego i za słowo Boże które można właściwie zrozumieć tylko w Duchu Świętym. Ruch ekumeniczny był ożywiony nadzieją, że jak w czasach Reformacji Kościoły podzieliły się w kwestii rozumienia Biblii, tak teraz mogą się wokół niej zjednoczyć i osiągnąć jedność.

W czasach Reformacji główny spór toczył się jednak nie o Pismo Święte, ale o rozumienie Tradycji. Protestanci uznawali symbole wiary pierwszych czterech Soborów ekumenicznych, o ile nie przeczyły jasnemu świadectwu Pisma Świętego o usprawiedliwieniu przez wiarę. Według Lutra Pismo jest jasne i proste do zrozumienia dla każdego i nie trzeba żadnego magisterium aby je zrozumieć.

Widząc, że teza o jasności Pisma Świętego i wolności jego interpretacji powoduje wśród Reformatorów nowe podziały, Sobór Trydencki na jednej z pierwszych sesji podkreślił znaczenie Tradycji. Także ona powinna być uważana za źródło Objawienia. Słowo Boże dotarło do nas „w księgach spisanych i tradycjach niespisanych", mówi Sobór. Podobnie wierzy Kościół prawosławny. Niektórzy interpretatorzy Soboru twierdzili, że uczy on o dwóch źródłach Objawienia: Piśmie Świętym i Tradycji, do której należy również nauczanie Magisterium Kościoła. W teologii Reformacji Tradycja została uznana za wymysł ludzki. Pismo Święte uznano za jedyne źródło słowa Bożego, za coś, co jest jasne i zrozumiałe, Tradycja zaś to późniejszy wymysł ludzki.

Zmiana w pojmowaniu relacji Pismo Święte – Tradycja nastąpiła w obu Kościołach jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Stało się jasne, że Sobór Trydencki nie sformułował nauki o dwóch źródłach Objawienia, stwierdził jedynie, że całe Objawienie jest obecne w Piśmie Świętym i w Tradycji Kościoła, nie określając dokładnie relacji między nimi. Nauki biblijne wykazały, że samo Pismo Święte jest miejscem tradycji ustnej, tzn. że jest ona wcześniejsza od Pisma, które znajduje się w nurcie Tradycji. Pismo Święte zawiera się w Tradycji i ze swej strony zrodziło Tradycję jako wydarzenie przepowiadania. Również Sobór Watykański II pozostawił otwartą kwestię relacji Pismo – Tradycja, podkreślając jedynie ich ścisły związek i pochodzenie ze wspólnego boskiego źródła (DV 9).

Także strona ewangelicka wychodząc od Nowego Testamentu zdołała wypracować nowe podejście do Tradycji. Komisja teologiczna Światowej Rady Kościołów Wiara i Ustrój już w 1949 zajęła się relacją pomiędzy Pismem Świętym a Tradycją pytając o zasady interpretacji Biblii, w sposób systematyczny jednak uczyniono to dopiero podczas czwartej światowej konferencji Wiary i Ustroju w Montrealu w roku 1963, kiedy opracowano nowe dla protestantyzmu podejście do relacji Pismo – Tradycja i tradycje. W dokumencie *Pismo Święte, Tradycja i tradycje* odrzucono negatywne rozumienie Tradycji. W koncepcji Tradycji rozróżniono pomiędzy objawieniem Bożym w Chrystusie przez Ducha Świętego a procesem przekazywania Dobrej Nowiny i tradycjami ograniczonymi z punktu widzenia historycznego i wyznaniowego. Stało się jasne, że Pismo nie może istnieć samo, wyizolowane od przepowiadania. Jaka jest różnica pomiędzy „Tradycją" a „tradycją"? W dokumencie czytamy że „Przez *Tradycję* (pisaną wielką literą) rozumiemy samą Ewangelię, przekazywaną przez pokolenia w Kościele i przez Kościół, z samym Chrystusem, obecnym w życiu Kościoła. Przez *tradycję* (pisaną małą literą) rozumiemy proces przekazywania. Termin *tradycje*, w liczbie mnogiej, jest używany w dwóch znaczeniach i oznacza zarówno rozmaitość form wyrazu, jak i to, co nazywamy tradycjami wyznaniowymi"[131].

Kolejne dokumenty komisji Wiara i Ustrój w których była poruszana relacja Pismo Święte i Tradycja zostały opracowane w Bristolu w roku 1967 i roku 1971 w Lovanium. Pierwszy pytał o kryteria interpretacji Biblii, drugi o autorytet Pisma Świętego w różnych wspólnotach. Pismo Święte pełni rolę normatywnego kryterium spisanego, które jednak nie zawiera bezpośredniej odpowiedzi na wszystkie pytania. Pismo Święte jest świadectwem wiary pierwszej wspólnoty. Również Dokument z Limy (1982) mówi o Tradycji, jednak jej rozumienie jest różne od katolickiego.

Pytanie o Tradycję i tradycje pojawiło się również w dokumencie dialogu katolicko-metodystycznego *Tradycja apostolska* z 1991 roku (Enchiridion Oecumenicum III, 1658-1761), dialogu prawosławno– anglikańskiego z roku 1977 roku oraz w *Deklaracji z Windsor* dialogu katolicko-anglikańskim z roku 1981.

Podsumowując można powiedzieć, że dziś po stronie protestanckiej prawie nikt nie odrzuca już Tradycji, rozumianej jako całościowa treść i wydarzenie przekazywania Objawienia. I chociaż niewiele dziś nas rożni w podejściu do Pisma Świętego i Tradycji, to konsens ten nie prowadzi do jedności w sprawach doktryny i praktyki Kościołów[132].

---

131 Cytat za: J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., 121.

132 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 194-198.

10.2. Jedność w sakramentach

Punktem wyjścia dla teologii sakramentów jest ukazane w Starym i Nowym Testamencie przeświadczenie wiary, że Bóg objawia się człowiekowi tylko za pośrednictwem określonych znaków, symboli, obrazów itp. Bóg nigdy nie ukazuje się człowiekowi bezpośrednio, twarzą w twarz, ale obiera jakby okrężną drogę poprzez innych ludzi lub wydarzenia, w których sam jest obecny.

W Nowym Testamencie głównym sakramentem Boga jest Jezus Chrystus, którego możemy określić jako „prasakrament". Ze względu na „cielesność" i „zmysłowość" ludzi Bóg dał nam Swojego Syna w ludzkim ciele. Jezus, biorąc pod uwagę naszą naturę, w głoszeniu Dobrej Nowiny sięgał zarówno do słów (np. przebaczenie grzechów) jak i do widzialnych znaków (np. łamanie chleba, uzdrawianie chorych). Jeśli Chrystus wskazuje na Ojca, jest Jego sakramentem, to Kościół jest sakramentem Chrystusa, tzn. swego rodzaju kontynuacją ziemskiego Chrystusa. Dzięki temu wzajemne spotkanie człowieka z Chrystusem Cielesnym może dokonywać się także po Wniebowstąpieniu.

Sakramentalność Kościoła wyraźnie została podkreślona w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który naucza, iż „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego" (LG 1; por. GS 42), jest on także „widzialnym znakiem owej zbawczej jedności" (LG 9), „powszechnym sakramentem zbawienia" (LG 48,52; GS 45; SC 5). Kościół, prowadzony przez Ducha, jest narzędziem i znakiem widzialnym, w którym aktualizuje się udział człowieka w życiu Bożym.

Prawosławni i katolicy w bardzo podobny sposób rozumieją sakramenty. Oba Kościoły uznają, że jest siedem sakramentów (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, małżeństwo, święcenia).

Natomiast między katolikami a protestantami doszło do rozłamu również w kwestii liczby sakramentów. Stało się tak, ponieważ Luter, Kalwin i inni reformatorzy na podstawie zasady *sola scriptura* uważali za konieczne żądać świadectwa biblijnego dla każdego sakramentu, na podstawie którego można by stwierdzić, że dany sakrament został bezpośrednio ustanowiony przez Jezusa Chrystusa. Reformatorzy uznali, że takie świadectwa istnieją wyłącznie w odniesieniu do sakramentu chrztu i Wieczerzy Pańskiej (Eucharystia), Melanchton dodawał jeszcze sakrament pokuty/spowiedź.

Spory budzi nie tylko liczba, ale też sposób rozumienia sakramentów. Katolicy, prawosławni i wielu protestantów (luteran i reformowanych) w sakramencie widzą przede wszystkim Boże oddziaływanie łaski na człowieka. Inni protestanci (zwolennicy Zwinglego jak i Wolne Kościoły) dowodzą natomiast, że sakrament jest przede wszystkim znakiem wyznania wiary nawróconego człowieka wobec Boga i świata.

Jeszcze inna trudność wynika z nauki reformatorów głoszących, że do sakramentu konstytutywnie przynależy wiara przyjmującego. Strona katolicka mówi natomiast o "skuteczności sakramentu tylko na podstawie jego właściwego sprawowania" (*ex opere operato*). Nie chodzi tu przy tym o traktowanie wiary przyjmującego jako zbytecznej, ale o uwypuklenie boskiego działania łaski w sakramencie niezależnie od osobistego stanu i charakteru szafarza sakramentu. W szczególny sposób różnica ta dochodzi do głosu w dyskusji między katolikami a protestantami na temat Eucharystii/Wieczerzy Pańskiej.

10.2.1. Modele jedności Kościoła

Sakramenty są zakorzenione w Kościele, dlatego należy zapytać, jaki kształt powinna mieć przyszła widzialna jedność Kościoła? Jaki model eklezjologiczny przyjąć?

Możemy mówić o pięciu podstawowych modelach jedności, z których pierwsze cztery są właściwe dla teologii protestanckiej.

Pierwsza propozycja jedności Kościoła wyszła ze środowiska luterańskiego i nosi nazwę *federacji*, tzn. luźnego związku Kościołów. Zgodnie z tym modelem wystarczającym warunkiem przynależności do Kościoła Chrystusa byłoby uznanie Objawienia Bożego zawartego w Piśmie Świętym i wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. Jednak tego rodzaju „najmniejszy wspólny mianownik" wywołał protesty ze strony anglikańskiej, prawosławnej i częściowo także luterańskiej, które domagały się w ruchu ekumenicznym pogłębienia i rozszerzenia wspólnego apostolskiego fundamentu wiary.

Drugi model jedności Kościoła nosi nazwę *jedności organicznej* („organic union"). Został on zaproponowany podczas trzeciego Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w New Delhi w 1961 przez anglikanów i prawosławnych. W tej wizji Kościół to "w pełni zaangażowana wspólnota" "wszystkich i wszędzie", "która wyznaje tę samą apostolską wiarę, przepowiada jedną Ewangelię, łamie jeden chleb, jednoczy się na wspólnej modlitwie i prowadzi wspólne życie, otwarte na wszystkich przez swoje świadectwo i służbę"[133]. Wskazano tam na trzy elementy konieczne do osiągnięcia widzialnej jedności: jedna wiara, Eucharystia i wspólnota życia. Podobnie o warunkach jedności będzie mówił Sobór Watykański II: jedność w wierze, sakramentach i urzędzie kościelnym.

Koniec lat 60-tych, zwłaszcza jednak początek lat 70-tych to pojawienie się w łonie ŚRK trzeciego modelu w formie idei *koncyliarności*. Pod tym pojęciem rozumiany jest jeden z najważniejszych elementów natury Kościoła jakim jest synod/sobór. Podczas takich zgromadzeń "dzieje" się Kościół, ponieważ jest on według ewangelickiego rozumienia (akceptowalnego także dla katolików i prawosławnych) rzeczywiście "zgromadzeniem wierzących" (łac. *congregatio fidelium*). Sporną kwestią pozostaje jednakże sprawa dokładnego przyporządkowania pojęcia koncyliarności pojęciu jedności. Czy wspólny dla wszystkich chrześcijańskich wyznań sobór jest drogą i środkiem do osiągnięcia pełnej jedności, czy też powinien on odbyć się dopiero wtedy, gdy jedność Kościoła zostanie już osiągnięta a sobór stanie się jej zewnętrznym wyrazem? Pytanie to pozostaje otwarte do dziś dnia. Można jednak z całą pewnością stwierdzić, że od momentu oficjalnego zaakceptowania koncepcji koncyliarności przez ŚRK podczas jej Zgromadzenia Ogólnego w Nairobi w 1975 roku, wizja jedności Kościoła stała się bardziej dynamiczna i podobna do katolickiej. W modelu koncyliarności mieszczą się zarówno jedność jak różnorodność Kościoła. Jednak z punktu widzenia katolickiego, brak w tym modelu miejsca na posługę jedności, jaką sprawuje Papież. Sobór był zawsze zwoływany w sytuacja nadzwyczajnych, zwyczajnie ośrodkiem jednoczącym był Kościół rzymski i jego biskup.

Na początku lat 70-tych w łonie światowych związków wyznaniowych, zwłaszcza Światowej Federacji Luterańskiej, narodziła się czwarta wizja jedności Kościoła

---

133 Sprawozdanie sekcji I,2: F. Lüpsen, red., *Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in Neu Delhi 1961*, Witten 1962, 65.

określana mianem „pojednanej różnorodności" lub inaczej „jedności w różnorodności". Zgodnie z tym modelem jedności poszczególne wyznania posiadają niezbywalną wartość, która nie powinna zostać utracona, ponieważ na swój własny i prawowity sposób starają się one jak najlepiej wyrazić wiarę chrześcijańską w pewnym określonym wyznaniu wiary.

W środowisku protestanckim model eklezjologiczny „jedność w różnorodności" doprowadził do zawarcia w 1973 roku przez europejskie Kościoły luterańskie, reformowane i ewangelicko-unijne *Konkordii Leuenberskiej* (łac. „serdeczna zgoda"). Te z punktu widzenia wyznania różne od siebie protestanckie Kościoły ogłosiły wspólnotę ambony i Stołu Pańskiego, która dotyczy wymiany urzędów kościelnych i możliwości pełnego uczestnictwa w Sakramencie Ołtarza.

To co rożni dla katolików i prawosławnych od protestantów w rozumieniu tego modelu to rozłożenie akcentów: według pierwszych należy podkreślić jedność w sprawach zasadniczych: w wierze, sakramentach i urzędzie kościelnym, różnorodność zaś jest możliwa w takich sprawach jak formy pobożności, lokalnych tradycje i ryty. Natomiast Wspólnoty protestanckie częściej mówią o zachowaniu różnorodności bez jedności w sprawach zasadniczych. Dlatego też formuła "pojednana różnorodność" nie może być traktowana jako przełom rozwiązujący wszystkie ekumeniczne problemy, ale raczej jako zaproszenie do pewnej wspólnej wizji jedności[134].

Piąty i najbardziej bliski katolickiemu pojmowaniu Kościoła model jedności to *communio*. Dokument komisji Wiara i Ustrój z Limy, z roku 1982 określa Kościół jako sakrament zbawienia, choć samo pojęcie sakramentu w tym dokumencie zostało ocenione przez stronę katolicką jako niejasne. Można jednak zauważyć, że po 1982 roku w łonie komisji Wiara i Ustrój zaczyna przeważać stopniowa akceptacja sakramentalnej koncepcji Kościoła i model Kościoła rozumianego jako *communio*. Ten kierunek jest najbardziej zgodny z teologią katolicką. Sobór Watykański II mówił miedzy innymi o eklezjologii *communio*, a Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku uznał ten model eklezjologii za kluczowy model eklezjologii dokumentów soborowych. Również Kongregacja Nauki Wiary w 1992 opublikowała dokument pt. *Communionis notio* w którym wyjaśnia, w jaki sposób należy pojmować Kościół jako *communio*[135].

10.2.2. Sakrament chrztu

---

[134] Na temat modelu jedności Kościoła mowa jest również w innych dokumentach dialogów dwustronnych, m.in. w dokumencie dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC I z 1981 roku czy w dokumencie dialogu katolicko-luterańskiego *Jedność przed nami* z 1984. W tym ostatnim mowa jest o pięciu modelach jedności: jedność organiczna, korporatywna, komunia jako uzgodnienie (*concordia*), komunia koncyliarna, pojednana różnorodność. Z innych dokumentów które poruszają kwestie eklezjologiczne możemy wymienić dokument dialogu pomiędzy reformowanymi a katolikami *Wspólne rozumienie Kościoła* z 1990 roku, dokument dialogu katolicko-anglikańskiego *Kościół jako communio* z 1990 roku, katolicko-prawosławnego *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* z 1982 roku.

[135] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*. *Communionis notio* (28.05.1992), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, 390-401.

Jak zauważa Peter Neuner, wiele dzieli Kościoły gdy chodzi o pojmowanie sakramentu chrztu, jednak to różnice w rozumieniu Eucharystii były przyczyną podziałów. Generalnie Kościoły uznają chrzest udzielany w innych Kościołach za ważny. Kontrowersje pomiędzy starożytnymi Kościołami a Kościołami z Reformacji dotyczą nie tyle doktryny chrztu ile ogólnie sakramentologii, co z kolei odzwierciedla się w rozumieniu chrztu świętego, np. skuteczność *ex opere operato* sakramentów a konieczność wiary do zbawienia. To co dzieli Kościoły, to rozumienie relacji pomiędzy wiarą a zbawieniem, które praktycznie przekłada się na pytanie o możliwość chrztu dzieci.

Sakrament chrztu i możliwość udzielania go dzieciom zostały podjęte w kilku dialogach bilateralnych, m.in. w dialogu anglikańsko-luterańskim, w dokumencie pt. *Raport z Pullach* z roku 1972 (Enchiridion Oecumenicum I, nr 334-336), w którym obie Wspólnoty potwierdziły możliwość chrztu dzieci, w dokumencie dialogu baptystystyczno-reformowanego z roku 1977 w którym wskazano na różnice w podejściu do chrztu dzieci (Enchiridion Oecumenicum I, nr 613; 615 nn.; 623-627; 639). W dokumencie dialogu katolicko-luterańskiego z roku 1984 *Jedność przed nami* potwierdzono podobne rozumienie sakramentu chrztu (Enchiridion Oecumenicum I, nr 1624). Natomiast różnice w teologii chrztu dzieci pomiędzy katolikami a baptystami zostały wyrażone w dokumencie *Świadczyć o Chrystusie dziś* z roku 1988 (Enchiridion Oecumenicum III, nr 538-543; 574-576).

Dotychczas najważniejszym dokumentem na temat chrztu jest *Dokument z Limy* z roku 1982, ponieważ z komisją Wiara i Ustrój współpracuje wiele Kościołów o tradycji baptystycznej, które go zaakceptowały. Dokument ten omawia ustanowienie chrztu, jego znaczenie, relację pomiędzy chrztem a wiarą oraz praktykę chrztu (*Dokument z Limy*, nr 1-23). Katolicka odpowiedź na *Dokument z Limy* była pozytywna. Wysoko oceniono sposób w jaki odnosi się on do Pisma Świętego i Tradycji. Zauważono jednak brak pojęcia „grzech pierworodny", za niepotrzebne uznano rozróżnienie na „chrzest wierzących" i „chrzest dzieci". Lepiej mówić o chrzcie dorosłych i dzieci.

Można powiedzieć, że najczęściej spotykamy dwa sposoby rozumienia chrztu. W tradycji reformacyjnej, kalwińskiej, chrzest jest zazwyczaj uważany za przypieczętowanie wiary, jako dopełnienie procesu dochodzenia do wiary. Natomiast w teologii prawosławnej, rzymskokatolickiej i luterańskiej chrzest to pierwszy dar od Boga, dar, na który nie zasłużyliśmy sobie, nawet nie przez naszą wiarę. Podkreśla się tu fakt, że wiara nie jest dziełem ludzkim[136].

Nie istnieje zatem jeden tylko sposób interpretowania relacji pomiędzy wiarą a chrztem. Wiara powinna poprzedzać chrzest, a jednocześnie wypływać z niego. Jest ona procesem, chociaż takie wyjaśnienie jest obecne w tradycyjnych Kościołach. Wspólnoty baptystyczne domagają się najpierw wyznania wiary, które poprzedza przyjęcie chrztu, dlatego nie uznają one chrztu dzieci.

---

[136] W Piśmie Świętym relacja pomiędzy wiarą a chrztem może wyrazić się na trzy sposoby. Pierwszy, wiara która prowadzi do chrztu i w nim znajduje swój najgłębszy wyraz. W tym modelu wiara poprzedza chrzest i prowadzi do niego. Drugi model relacji pomiędzy chrztem i wiarą obecny w Nowym Testamencie ukazuje wiarę jako konsekwencję chrztu. W tym wypadku chrzest jest wyrazem całego procesu stawania się chrześcijaninem, który nigdy nie jest zakończony. W tym wypadku wiara wydaje się być procesem a nie konkretną decyzją. Św. Paweł napomina: „ponieważ zostaliście ochrzczeni, powinniście prowadzić życie zgodne z wiarą". W tym wypadku chrzest jest początkiem drogi wiary. Trzecia możliwość, chrzest jako oświecenie, które udziela i budzi wiarę.

W dokumentach ekumenicznych uznaje się, że obie tradycje mają swoją wartość, ale każda z nich ma swoje słabe strony. Ta, która podkreśla wartość chrztu dorosłych powinna zastanowić się, czy nie traktuje wiary jako jednorazowej decyzji bez uwzględnienia procesów wiary i życia. Natomiast w Kościołach, w których udziela się chrztu dzieciom, może dojść do magicznego traktowania tego sakramentu. Należy podkreślić, że chrzest dzieci jest uprawniony wyłącznie we wspólnocie eklezjalnej, która podtrzymuje wiarę tego, który nie jest jeszcze gotowy do podjęcia osobistej decyzji, przyjmuje go i gwarantuje, że dziecko będzie wzrastać w wierze. Jeśli jest się pewnym, że wiara ta nie ma warunków rozwoju, należałoby poczekać z udzieleniem chrztu. Wiara rodziców, wspólnoty, rodziców chrzestnych jest koniecznym warunkiem dla udzielenia chrztu. Wymóg ten powinien iść wraz z propozycją i możliwością katechumenatu, gdzie dzieci, młodzież i dorośli na poziomie dostosowanych do ich możliwości mogą wzrastać w wierze i w życiu Kościoła i tak przygotowują się do przyjęcia chrztu.

Chrzest włącza do Kościoła Chrystusa jako takiego, a nie tylko do konkretnej wspólnoty wyznaniowej, ma zatem wymiar ekumeniczny. Z drugiej jednak strony nie można być chrześcijaninem bez przynależności do konkretnego Kościoła. Ekumeniczny charakter chrztu św. można przeżywać jedynie w wymiarze konkretnej wspólnoty wyznaniowej, ponieważ to ona jest drogą realizacji Kościoła chrześcijańskiego. W ten sposób chrzest oznacza włączenie w Kościół chrześcijański za pośrednictwem konkretnego wyznania[137].

W Polsce ważnym wydarzeniem było podpisanie przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły należące do Polskiej Rady Ekumenicznej (oprócz Kościoła Chrześcijan Baptystów) Deklaracji na temat wzajemnego uznawania sakramentu chrztu św. Została ona podpisana w luterańskiej świątyni pw. Trójcy Świętej w Warszawie podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan dnia 23 stycznia roku 2000. Warto przytoczyć cały tekst tego ważnego dokumentu:

Sakrament Chrztu Znakiem Jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia

„Dziękując Trójjedynemu Bogu, Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, za dwa tysiące lat Nowego Przymierza i za ponad tysiąc lat chrześcijaństwa na ziemiach polskich, podpisane niżej Kościoły, w nawiązaniu do wieloletnich prac teologiczno-ekumenicznych w świecie i w Polsce oraz przyjętych wspólnie dokumentów (zwłaszcza Dokumentu z Limy, 1982 r.), z radością uznają i potwierdzają swoją posługę przez chrzest i oświadczają:

---

137 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, 200-203 który zauważa, że wzajemne uznanie chrztu przez tradycyjne Kościoły zawdzięczamy rozstrzygnięciom związanym z kryzysem donatystycznym. Cyprian z Kartaginy uważał, że poza prawdziwym Kościołem nie ma zbawienia ani Ducha Świętego a zatem także prawdziwego chrztu, dlatego należy powtarzać chrzest udzielony przez heretyków, nawet gdyby był udzielany w imię Trójcy Świętej. Inaczej zdecydował papież Stefan I, który uznawał chrzest heretyków i przyjmował nawróconych przez ceremonię nałożenia na nich rąk. Zdecydowano, że nawet nieochrzczeni mogą udzielać tego sakramentu, jeśli mają intencję czynienia tego, co czyni Kościół. Chrzest jest bowiem dziełem Boga, a nie człowieka. Idąc za tym tokiem rozumowania, Kościoły uznają za ważnie ochrzczonych tych, którzy przyjęli chrzest z właściwą intencją, z użyciem wody i trynitarną formułą chrztu (por. Dokument z Limy, nr 15).

1. Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, sam ustanowił sakrament chrztu i polecił go udzielać (Mt 28,19; Mk 16,16). Chrzest jest wyjściem z niewoli (1Kor 10,1-2), wciela w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wprowadza w Nowe Przymierze, jest znakiem nowego życia w Chrystusie, obmyciem z grzechu (1Kor 6,11), oświeceniem przez Chrystusa (Ef 5,14), nowymi narodzinami (J 3,5), przyobleczeniem się w Chrystusa (Ga 3,21), odnowieniem przez Ducha (Tt 3,5), zwróconą do Boga prośbą o dobre sumienie (1P 3,21) i wyzwoleniem, które prowadzi do jedności w Jezusie Chrystusie, gdzie zostają przezwyciężone podziały ze względu na stan społeczny, rasę czy płeć (Ga 3,27-28; 1Kor 12,13).

2. Chrzest jest z wody i Ducha Świętego; udziela się go w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Chrzest jednoczy ochrzczonego z Chrystusem, chrześcijan między sobą. Wprowadza do Kościoła i stanowi początek życia w Chrystusie, którego celem jest "uwielbianie chwały" (Ef 1,14).

3. Ochrzczeni żyjący w jednym miejscu i czasie wspólnie ponoszą odpowiedzialność za świadectwo składane Chrystusowi i Ewangelii: Ochrzczeni żyją dla Chrystusa, dla Jego Kościoła i dla świata, który On miłuje, oczekując w nadziei na objawienie się nowego stworzenia Bożego oraz na czas, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (Rz 8,18-24; 1Kor 15,22-28.49-57) (Dokument z Limy, nr 9). Chrzest w Chrystusie jest wezwaniem dla Kościołów, aby przezwyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zamanifestowały swoją wspólnotę.

Niżej podpisane Kościoły uroczyście uznają ważność chrztu świętego udzielonego przez duchownego: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Metodystyczny, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Polskokatolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Rzymskokatolicki”[138].

10.2.3. Eucharystia

Eucharystia przez długie wieki była uważana za główną przyczynę podziału między katolikami i protestantami. Chodziło tu o odrzucenie przez zwolenników Reformacji prawdziwej obecności Chrystusa w chlebie i winie, zaprzeczenie ofiarniczego charakteru Mszy św. i żądanie kielicha dla świeckich. Po nawiązaniu dialogu ekumenicznego pojawiła się jeszcze jedna kwestia sporna, mianowicie możliwość współudziału w rzeczach świętych.

1. Komunia św. pod dwiema postaciami

W epoce Reformacji kwestia przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej również przez świeckich odegrała dużą rolę. Wszystkie Kościoły z Reformacji powróciły do tej praktyki obecnej w Kościele pierwotnym i zachowanej do dziś w Kościołach prawosławnych. W ten sposób tylko Kościół rzymskokatolicki pozostał przy udzielaniu sakramentu Eucharystii pod jedną tylko postacią, co pojawiło się w okresie średniowiecza, głównie z powodów praktycznych. Kiedy w *Wyznaniu Augsburskim* wymaga się, by sakramenty były sprawowane zgodnie ze słowem Bożym (CA VII), żądanie komunii pod dwiema

[138] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/chrzest_deklaracja.html; N. Przyborowski, *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce,* Warszawa 2003, 160-161.

postaciami nabiera charakteru dogmatycznego. W drugiej części *Wyznania* odmówienie świeckim Krwi Pańskiej wydaje się być pierwszym nadużyciem, które należy wyeliminować. Chodzi tu bowiem nie tylko o działanie sprzeczne z przykazaniem Boga i starożytnymi kanonami (CA XXII), ale o usunięcie powstałej w ten sposób różnicy pomiędzy kapłanami a świeckimi. Według *Wyznania*, zakaz przyjmowania Krwi Pańskiej przez świeckich wprowadzono, aby stan kapłański wydał się bardziej święty niż stan świecki (*Apologia* XXII).

Sobór Trydencki odrzucił te żądania i bronił prawa Kościoła do stanowienia o sposobie udzielania sakramentów. W sposób pozytywny Sobór stwierdził, że pod jedną postacią chleba przyjmuje się całego Chrystusa, źródło i autora łaski (por. BF 310-312; 314-316). W odróżnieniu od Reformatorów Sobór uważał, że kwestia ta dotyczy dyscypliny kościelnej a nie dogmatów, dlatego papież Pius IV w 1564 roku zezwolił na udzielanie świeckim komunii św. pod dwiema postaciami w metropoliach Moguncji, Kolonii, Trewiru, Salzburga i Grazu. Praktyka ta jednak nie przyjęła się, ponieważ „kielich dla świeckich" stał się szybko znakiem odróżniającym zwolenników Reformacji od katolików. Od tego czasu różnica ta straciła swoje znaczenie. Dziś obie strony potwierdzają, że Ciało i Krew nie określają dwóch różnych elementów Jezusa Chrystusa, ale jednego Pana w jedynym akcie Jego ofiary. Słowa ustanowienia wypowiadane nad chlebem i winem są podwójnym ogłoszeniem jedynego i tego samego wydarzenia. Z drugiej strony jasne jest, że odejście Kościele katolickim od udzielania świeckim komunii św. pod dwiema postaciami nie miało na celu podkreślanie różnicy pomiędzy kapłanami a świeckimi. Od Soboru Watykańskiego zachęca się do komunii św. pod dwiema postaciami, a zatem żądania Reformacji zostały w tym punkcie spełnione[139].

2. Obecność Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina

Dla zwolenników Reformacji czymś gorszącym były próby filozoficznego wyjaśnienia obecności Jezusa Chrystusa w Eucharystii. Luteranie (ale nie reformowani), podobnie jak katolicy obstawali przy prawdziwej obecności Ciała i Krwi Chrystusa po konsekracji chleba i wina (rzeczywista obecność). Jak jednak wyjaśnić, w jaki sposób to się dokonuje? Średniowieczna teologia, odwołując się do greckiego filozofa Arystotelesa, rozróżniała w rzeczach substancję, tzn. jej istotę lub naturę, i przypadłości. Przypadłościami nazywano wszystko to, co nie należało do istoty rzeczy (np. forma, kolor, smak). Katolicy wyjaśniali przemianę jako wydarzenie, w którym istota (substancja) chleba i wina zmieniała się w istotę Ciała i Krwi Chrystusa; wszystko inne pozostawało takie, jak przedtem: wygląd, skład chemiczny itd. Później zaczęto mówić o "*transsubstancjacji*" (przemianie substancji).

Luter odrzucił tę naukę i głosił pogląd zgodnie z którym Ciało i Krew Chrystusa są obecne dla zbawienia wierzących "w, z i pod" postaciami chleba i wina („*konsubstancjacja*"). Skupił on swoją uwagę już nie na tym, jak dochodzi do obecności Chrystusa, ale na kwestii przyjęcia Jego Ciała i Krwi i ich zbawczego oddziaływania na wierzących. Konsekwencją tego było usunięcie przez luterańską teologię takich form pobożności jak adoracja Najświętszego Sakramentu w tabernakulum, procesje eucharystyczne, zanoszenie po skończonej Mszy św. wiatyku chorym.

---

139 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 213.

Szwajcarscy reformatorzy rozwinęli inną wizję obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. Zwingli oderwał ją od związku z postaciami chleba i wina i położył nacisk na Ducha Świętego: to dzięki Jego działaniu Jezus jest obecny w chlebie i winie. Mniej radykalny był Kalwin, dla którego chleb i wino są środkiem prowadzącym do tego, aby przez Ducha Świętego mieć udział w Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa, który znajduje się w niebie przy boku Boga-Ojca[140].

Obecność Chrystusa w Eucharystii w dialogu ekumenicznym

Po stuleciach wzajemnych potępień w sprawie nauki o Eucharystii, wraz z pojawieniem się ruchu ekumenicznego tak ze strony katolickiej jak i protestanckiej został podjęty wysiłek zmierzający do osiągnięcia porozumienia w dotąd spornych kwestiach, co przyniosło godne uwagi rezultaty.

Gdy chodzi o pytanie dotyczące sposobu obecności Jezusa Chrystusa w Eucharystii/Wieczerzy Pańskiej, dzięki wielu dialogom w których Kościół katolicki brał (lub bierze) udział okazało się, że mimo różnic doktrynalnych istniejących pomiędzy katolikami a protestantami można odnaleźć również punkty wspólne. Ten podstawowy konsens jest zbudowany na pojęciu "pamiątki" (gr. *anamnesis*). Eucharystia/Wieczerza Pańska jest (sakramentalnym) upamiętnieniem życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. „Anamneza" czyli „pamiątka" w tradycji judeochrześcijańskiej oznacza nie tylko przypomnienie, ale raczej dokonujące się za pośrednictwem słów i znaków „ponowne wydobycie", „ożywienie" w teraźniejszości jakiegoś wydarzenia albo osoby z przeszłości za pośrednictwem kultyczno-znaczeniowej „celebracji wspomnieniowej". To, co jest oznaczane, jest reprezentowane przez znaki, jako że jest ono w znakach obecne. Dlatego używane w pamiątce znaki są realnymi symbolami: symbolizują one to, co realnie zawierają.

Po latach studiów i dialogów w tej spornej sprawie można wspólnie powiedzieć iż „elementy (chleba i wina) nie są tylko zwykłymi znakami: Ciało i Krew Chrystusa stają się rzeczywiście obecne i są rzeczywiście udzielane" (Dokument dialogu katolicko-anglikańskiego, *Deklaracja z Windsor*, rok 1971, nr 9). Także w dialogu katolicko-luterańskim dochodzimy do podobnego wniosku: „chrześcijanie katolicy i luteranie wspólnie wyznają prawdziwą i rzeczywistą obecność Pana w Eucharystii" (Dokument *Wieczerza Pańska*, rok 1978, nr 48). Dialog katolicko-reformowany wyraża również zasadniczą jednomyślność w tym względzie: „w Eucharystii udziela się On (Chrystus) nam w całej realności swojego bóstwa i swojego człowieczeństwa – swojego ciała, ducha i woli" (Dokument *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, rok 1977, nr 83). W *Dokumencie z Limy* z 1982 roku, możliwe było wspólne sformułowanie w którym czytamy, iż "uczta eucharystyczna jest sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa, sakramentem Jego rzeczywistej obecności (....). Sposób, w jaki Chrystus obecny jest w

[140] Sobór Trydencki w dekrecie o Najświętszym Sakramencie z 1551 roku przypomniał i wyjaśnił nauczanie Kościoła o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w sakramencie Eucharystii słowami: *vere* (prawdziwie), *realiter* (rzeczywiście), *substantialiter* (substancjalnie). Potwierdził również, że nauczanie o "przemianie istoty" ("transsubstancjacja") jest "bardzo trafne". Formuła ta nie zaprzecza nieusuwalnej tajemnicy Eucharystii, a jedynie daje wyraz szczególnemu rodzajowi obecności Jezusa Chrystusa w elementach chleba i wina (por. BF 288-289; 292-294; 298-304)

Eucharystii, jest jedyny w swoim rodzaju" (*Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, tu: Eucharystia, nr 13).

W wypowiedziach tych rysuje się zasadnicza zgodność większości Kościołów chrześcijańskich co do obecności Jezusa Chrystusa w Eucharystii. Teologia ekumeniczna może ten sposób obecności określić jako „rzeczywistą obecność": Jezus Chrystus w celebracji upamiętnienia swojego życia i śmierci jest obecny prawdziwie i rzeczywiście całą swoją osobą (bóstwo, człowieczeństwo, ciało, duch, dusza) po to, by ofiarować siebie wierzącym dla ich zbawienia. Obecność ta staje się faktem dzięki uproszonemu przez zebranych przyjściu Ducha Świętego i zostaje przez wiernych rozpoznana po wypowiedzeniu słów Jezusa: "bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje. Bierzcie i pijcie, to jest Krew moja" . Jednakże obecność Chrystusa nie zależy od wiary pojedynczego wiernego, ponieważ jest to rzeczywistość, którą człowiek nie może dysponować, ale dzięki swojej wierze może jej doświadczyć i otrzymać.

Różnice pomiędzy poszczególnymi Kościołami pozostają, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Jezus Chrystus staje się obecny w Eucharystii: czy poprzez „przemianę" elementów chleba i wina (katolicy i prawosławni), czy też poprzez „pojawienie się obok" nich. Kwestią sporną pozostaje także pytanie, w jakiej dokładnie relacji pozostają elementy chleba i wina do rzeczywistej i osobowej obecności Jezusa Chrystusa. Chrześcijanie myślący w sposób bardziej „sakramentalny" (rzymscy katolicy, prawosławni, wielu anglikanów i luteran) widzą bardzo ścisłe powiązanie rzeczywistej obecności Chrystusa z elementami eucharystycznymi. Inni chrześcijanie (reformowani, wielu ewangelików unijnych, niektórzy anglikanie, wolne Kościoły) uważają, że obecność Jezusa Chrystusa nie jest w sposób istotny związana z chlebem i winem.

W związku ze sprawą obecności Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina szczególną rolę odgrywa przechowywanie i adorowanie Eucharystii poza celebracją liturgiczną. Kościoły rzymskokatolicki i prawosławny praktykują przechowywanie i adorację konsekrowanego chleba (i wina). W protestantyzmie natomiast generalnie przyjmuje się wyraźną obecność Chrystusa wyłącznie przy przyjmowaniu darów przez wierzących (*in usu*), odrzuca się natomiast trwałą obecność Chrystusa w chlebie i winie (*extra usum*). Ale i tu widać pewną ewolucję: polega ona na tym, że w Kościołach protestanckich, które uznają powiązanie realnej obecności Chrystusa z konsekrowanymi darami chleba i wina, widać skłonność, aby traktować ze specjalnym szacunkiem pozostałości chleba i wina po przyjęciu komunii.

3. Ofiarniczy charakter Mszy świętej

Trzecią i najważniejszą kwestią sporną było odrzucenie rozumienia Mszy św. jako ofiary i pojmowanie jej jedynie jako uczty. W ewangelicko-reformowanym *Katechizmie Heidelberdzkim* z 1563 roku katolicka Msza nazwana jest wręcz „przeklętym bałwochwalstwem" lub „godnym potępienia kultem bożków". Traktowanie Mszy św. jako ofiary protestanci uznali bowiem za bluźnierstwo wobec jedynej Ofiary Krzyżowej Jezusa Chrystusa: umarł On raz jeden na Krzyżu, dlatego Msza nie może być powtórzeniem tej jednorazowej Ofiary Chrystusa. Ponieważ tak właśnie, według reformatorów, twierdzili katolicy, Msza św. była uważana przez nich za ludzkie tylko narzędzie wymierzone przeciw Krzyżowi Chrystusa, poprzez które starano się przebłagać Boga za popełnione grzechy. Takie myślenie było jednak sprzeczne z nauką

reformatorów o usprawiedliwieniu, która podkreśla wyłącznie łaskawe działanie Boga w Jezusie Chrystusie, które niweczy wszystkie ludzkie próby „samousprawiedliwienia się przed Bogiem" za pośrednictwem uczynków (takich jak np. Msza). Msza jest według nich jedynie ucztą, nie ma ona wymiaru ofiarniczego[141].

Ofiarniczy wymiar Eucharystii w dialogu katolicko-luterańskim

Teologia katolicka uczy, że Msza św. jest ofiarą Chrystusa ale i Kościoła. Rozumie się przez to, że wspólnota wraz z jej uwielbieniem i dziękczynieniem zostaje włączona do uobecnionego we Mszy ofiarowania się Chrystusa. W ten sposób ofiaruje ona samą siebie Bogu Ojcu wraz z Jezusem Chrystusem. Tego Kościół nie może jednak uczynić sam z siebie, ale tylko dzięki temu, że Jezus Chrystus włącza go w swoją własną ofiarę.

Dialog ekumeniczny pozwolił zobaczyć, że chrześcijańskie Kościoły, podobnie jak w kwestii realnej obecności, zbliżają się do siebie także gdy chodzi o ofiarniczy charakter Eucharystii. Obie kwestie są zależne od siebie: właśnie dlatego, że Jezus Chrystus jest obecny w chlebie i winie rzeczywiście całą swoją osobą, jest obecny także jako ofiarowany na krzyżu. To zaś oznacza, że obecność Jezusa Chrystusa zawiera w sobie także Jego ofiarę z życia złożoną Ojcu ze względu na ludzi. Stąd też z punktu widzenia teologii w pytaniu o ofiarę na czoło wysuwa się kwestia obecności osoby Jezusa Chrystusa, ponieważ Jego ofiara oznacza samoofiarowanie się. Na tym tle staje się możliwa wspólnota w niektórych zasadniczych punktach.

I tak w jednym z dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego w Niemczech czytamy: „dziś jasną jest rzeczą, że ani Wieczerza Pańska ani żadna inna czynność kościelna nie może być uważana za powtórzenie ofiary krzyżowej Chrystusa (...). Z drugiej strony jest zgodne także z wiarą Kościoła ewangelicko-luterańskiego, że obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii jest obecnością Chrystusa wydanego na ofiarę; ponieważ zatem ofiara Chrystusa obecna jest w Eucharystii, nie jest ona także wobec Boga wydarzeniem z przeszłości, ale jest ciągle aktualna..." (*Wspólnota kościelna w słowie i w sakramencie*, rok 1984, nr 36). Poprzez działanie Ducha Świętego Chrystus dający się w Eucharystii jako "ofiara" staje się w niej obecny jako osoba, i właśnie z tego względu Ofiara Chrystusa staje się czymś rzeczywistym w Wieczerzy Pańskiej.

Także Kościoły reformowane mogą wspólnie z Kościołem katolickim wyznać tę prawdę bez konieczności używania w sposób wyraźny pojęcia ofiary: „Przychodzi On (Jezus Chrystus) odziany w swoją Ewangelię i w swoje zbawcze cierpienie, tak że nasze uczestnictwo w Nim jest uczestnictwem w Jego Ciele i w Jego Krwi" (Dokument *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, rok 1977, nr 83).

Gdy chodzi o rozumienie Mszy św./Wieczerzy Pańskiej również jako ofiary Kościoła Wspólnoty protestanckie są nastawione niezmiennie negatywnie. Obawiają się one, że takie sformułowanie nie uwzględni wystarczająco jednorazowości ofiary Jezusa Chrystusa jako jedynego źródła zbawienia a nawet może ją usunąć w cień. Teologia

---

[141] Kościół katolicki musiał zareagować na tę reformacyjną rewolucję w nauczaniu i praktyce eucharystycznej, przede wszystkim w kwestii rozumienia ofiary i przemiany eucharystycznej. Zabiegający o reformę wewnątrz Kościoła katolickiego Sobór Trydencki wyjaśnił, że krwawa Ofiara Chrystusa na krzyżu nie może zostać powtórzona (nawet podczas Mszy św.) ponieważ jest ona jednorazowa. Potwierdził on również, że Msza (Eucharystia) ma charakter ofiarniczy (por. BF, 410-413; 416-417).

ewangelicka bardzo podkreśla różnicę pomiędzy ofiarą Chrystusa i ofiarą uwielbienia i dziękczynienia Kościoła i absolutne pierwszeństwo ofiary Chrystusa, z czym zgadza się także teologia katolicka. Dla tej ostatniej ważne jest jednak również to, iż ofiara dziękczynienia i uwielbienia składana przez Kościół zgromadzony na Eucharystii włącza się w obecną w niej ofiarę Chrystusa. Chodzi o podkreślenie pewnej jedności jaką tworzą wobec Boga Ojca wydanie siebie z miłości tak Chrystusa jak i wierzących.

Nawet jeśli katolicy (lub prawosławni) i ewangelicy nie są jedno, gdy chodzi o dokładną relację pomiędzy działaniem Chrystusa a działaniem Kościoła, i choć nie ma zgodności w kwestii trwania obecności Chrystusa w Eucharystii, to mimo wszystko istnieje wspólne fundamentalne przekonanie, że Jezus Chrystus, który raz na zawsze złożył siebie samego w ofierze, staje się obecny w Eucharystii, aby darować siebie zgromadzonym na niej wiernym.

4. Pytanie o możliwość wspólnej celebracji Eucharystii

Wielu katolików i ewangelików stawia sobie pytania: dlaczego nie możemy wspólnie celebrować lub nawzajem zapraszać się do stołu eucharystycznego, jeśli wspólnie wierzymy w to, że Jezus Chrystus obecny w tej uczcie chce nam ofiarować siebie samego? Czy to nie sam Jezus zaprasza wszystkich swoich Apostołów? Dlaczego Kościoły mają prawo nie dopuszczać do Eucharystii chrześcijan należących do innych Kościołów?

W teologii ewangelickiej Eucharystia/Wieczerza Pańska jest traktowana jako lekarstwo, które może uleczyć ranę podziałów. Dlatego już teraz, mimo że w wielu kwestiach jeszcze się różnimy, ewangelicy i katolicy nie tylko mogą, ale i powinni wspólnie celebrować Pamiątkę Pana. Tym bardziej że to nie człowiek – kapłan lub wspólnota – jest gospodarzem tej Uczty, ale sam Jezus Chrystus[142].

Istotą problemu nie jest jednak kwestia rozumienia Eucharystii, ale urzędu kościelnego. Zgodnie z przekonaniem Kościoła katolickiego protestanci, przede wszystkim z powodu „braku" ("*defectus*") dotyczącego sakramentu święceń, nie zachowali „prawdziwej i całkowitej rzeczywistości" („*substantia*") Eucharystii (por. Dekret o ekumenizmie nr 22). Głownie z tego powodu Kościół katolicki nie widzi możliwości wspólnej celebracji eucharystycznej. Aby osiągnąć pełną, widzialną jedność wszystkich Kościołów chrześcijańskich konieczna jest wspólnota w rozumieniu posług duchownych i Kościoła.

Jednakże już możliwa jest pewna wspólnota modlitwy między katolikami a protestantami. Chodzi tu z pewnością o nabożeństwa Słowa Bożego, nabożeństwa modlitewne i dni skupienia.

O wiele ściślejsza niż z Kościołami reformacji jest wspólnota z Kościołami wschodnimi. Dlatego też możliwa jest, choć ograniczona, wspólnota Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego w celebracji Eucharystii. Prawosławni

---

[142] Kościół rzymskokatolicki i prawosławie uważają, iż liturgia eucharystyczna jest celem, do którego dążymy, a jej wspólna celebracja będzie zwieńczeniem wysiłków ekumenicznych, świadectwem i przypieczętowaniem jedności w wierze, sakramentach i urzędzie kościelnym. Oczywiście przy spełnieniu określonych kryteriów, w niebezpieczeństwie śmierci, możliwy jest już teraz pełen udział członka któregoś ze Wspólnot protestanckich w katolickiej Eucharystii (por. *Dyrektorium ekumeniczne* z 1993 roku, nr 129-130).

chrześcijanie mogą w niektórych przypadkach wziąć udział w katolickiej Eucharystii, jednak pod warunkiem, że wymaga tego ich dobro duchowe i że nie będą oni z tego powodu zgorszeniem dla ich własnego Kościoła. Jednakże ze względu na obecne różnice w rozumieniu prymatu papieskiego, którego w jego obecnej formie prawosławie nie jest gotowe przyjąć, brak jest pełnej wspólnoty kościelnej[143].

10.2.4. Małżeństwo

W dzisiejszym świecie coraz więcej jest małżeństw mieszanych wyznaniowo, katolicy coraz częściej zawierają małżeństwa z osobami ochrzczonymi z innych Kościołów lub nawet innych religii lub niewierzącymi. Przed Soborem Watykańskim II obowiązywał zakaz małżeństw mieszanych wyznaniowo pod karą ekskomuniki. Dziś sprawy mają się inaczej, widzimy również, że oprócz różnic istnieje wiele punktów wspólnych w rozumieniu małżeństwa chrześcijańskiego. Najbardziej zbliżona do katolickiej jest teologia małżeństwa Kościołów wschodnich, które na podstawie Ef 5,32 uznają małżeństwo za sakrament, czego nie można powiedzieć o Wspólnotach pochodzących z Reformacji.

Jeśli chodzi o trwałość małżeństwa, Kościół katolicki nie uznaje rozwodów, małżeństwo przestaje istnieć jedynie po śmierci jednego z małżonków. Natomiast istnieje w Kościele praktyka stwierdzania nieważności zawartego małżeństwa, co umożliwia zawarcie nowego w formie kanonicznej. Nie jest to rozwód kościelny, ale stwierdzenie, że małżeństwo nie zostało zawarte w sposób ważny a zatem nigdy nie istniało. Wspólnoty protestanckie uznają rozwody, ponieważ małżeństwo uznają za przedmiot władzy państwowej. Również Kościoły prawosławne w szczególnych przypadkach stwarzają możliwość zawarcia kolejnego małżeństwa kościelnego przez stronę, która została opuszczona przez współmałżonka, obrzęd ten jednak nie jest uznawany za sakrament. Teologia wschodnia uczy, że małżeństwo jest zasadniczo nierozerwalne i trwa również po śmierci.

Kwestia podobieństw i różnic w teologii małżeństwa jest ważna, ponieważ różne traktowanie małżeństwa może prowadzić do problemów dla małżeństw mieszanych. Ktoś zgodnie z prawem własnego Kościoła może ponownie zawrzeć małżeństwo, kto inny, trzymając się zasad własnego Kościoła, jest jeszcze związany węzłem małżeńskim.

1. Nauczanie Marcina Lutra o małżeństwie

Według Marcina Lutra, małżeństwo nie jest sakramentem, należy on do porządku natury i stworzenia a nie do porządku zbawienia i służy utrzymaniu tegoż porządku w świecie. Mimo to Luter uznawał małżeństwo za święte, ponieważ widział w nim jedyne lekarstwo na nieporządek w sferze seksualnej. Nazywał je „obroną przeciw prostytucji". Jako takie jest ono stanem prawdziwej czystości, ponieważ w nim nieuporządkowane pragnienie seksualne znajduje właściwe ukierunkowanie.

---

[143] Por. P. Luning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 89-105; J. Bujak, *Czy nauczanie o communicatio in sacris utrudnia interkomunię pomiędzy katolikami i luteranami?*, Studia koszalińsko-kołobrzeskie 11(2007), 53-72.

Ponieważ małżeństwo nie jest sakramentem, można je zatem nazwać „rzeczą świecką" i „świeckim stanem", podlegającym jurysdykcji tylko świeckiego prawa cywilnego. Konsens małżeński deklarować mają małżonkowie wobec proboszcza przed bramą kościoła, dla podkreślenia świeckości tego stanu. Dopiero w latach 1874/75 kościelny ryt ślubu zostaje przeniesiony w Prusach do urzędów cywilnych, w kościele natomiast małżonkowie otrzymują błogosławieństwo. Reformatorzy przyjęli też prawowitość rozwodów uważając, że na podstawie Pisma św. przynajmniej w niektórych przypadkach więź małżeńska może być faktycznie i prawnie zerwana[144].

2. Małżeństwa mieszane

Jeśli chodzi o *małżeństwa mieszane* (lub, jak postuluje ks. prof. A. Skowronek, *małżeństwa o różnych (odmiennych) wyznaniach – różnowyznaniowe*, względnie *małżeństwa o różnych (odmiennych) religiach - różnoreligijne*), to Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku kan. 1060 najsurowiej zakazywał takich małżeństw ze względu na utratę wiary zagrażającej takim małżeństwom (kan. 1064;1065). Katolicy zawierający takie małżeństwa podlegali ekskomunice zastrzeżonej miejscowemu biskupowi (kan. 2319). Takie małżeństwo można było zawrzeć tylko przy spełnieniu konkretnych warunków, np. małżonkowie, także niekatolik, musiał na piśmie zobowiązać się do katolickiego chrztu i wychowania po katolicku dzieci (kan. 1061). Zresztą również Kościoły ewangelickie były niechętne małżeństwom mieszanym. Wszystkie Kościoły starały się zapobiec małżeństwom mieszanym z dwóch powodów: dla ochrony wiary własnego Kościoła oraz dla zapobieżenia problemom związanych z podziałem wyznaniowym w małżeństwach i rodzinach. Dopiero z czasem uznano takie małżeństwa za coś zwyczajnego, zaprzestano stawiania przeszkód w ich zawarciu. Pojawiła się świadomość konieczności wspierania takich małżeństw tak by różnice wyznaniowe nie były ciężarem dla rodzin. Zmiana ta wyraźnie doszła do głosu w latach 60-ych, wraz z rozwojem ruchu ekumenicznego. Wielu zaczęło uważać takie małżeństwo nie za przeszkodę ale wręcz za pomoc w pojednaniu pomiędzy Kościołami.

W wyniku reform zleconych przez Sobór Watykański II 18.03.1966 roku została ogłoszona Instrukcja *Matrimonii sacramentum* która zachowuje dla ważności formę kanoniczną zawierania małżeństw mieszanych, ale znosi obowiązek składania rękojmi przez stronę niekatolicką. 31.03. 1970 Papież Paweł VI ogłasza Motu Proprio *Matrimonia mixta* – Małżeństwa mieszane. Dokument ten udziela ordynariuszom miejsca możliwości dyspensowania od formy kanonicznej. Po Motu Proprio z 1970 tego typu

---

144 Por. G. Dal Ferro, *L'ecumenismo dottrinale*, Credere Oggi 4(2007), 37; M. Galzignato, *La dottrina sul matrimonio e i matrimonii misti*, Credere Oggi 4(2007), 98-99; w odpowiedzi na nauczanie Marcina Lutra Sobór Trydencki w 1563 roku potwierdził tradycyjną naukę Kościoła na temat małżeństwa. Uznał je za sakrament oraz potwierdził i dokładniej określił kompetencje Kościoła w odniesieniu do sakramentu małżeństwa (por. BF 594-595). Kanon 7 Soboru Trydenckiego, ze względu na tradycje Kościół wschodnich, ostrożnie formułuje naukę o nierozerwalności małżeństwa także w przypadku cudzołóstwa (por. BF 602). Niemniej Sobór stwierdził zasadniczą nierozerwalność małżeństwa (z wyjątkiem małżeństw niedopełnionych) oraz władzę Kościoła ustanawiania lub ogłaszania przeszkód małżeńskich (por. BF 596-607). W pozytywnym wykładzie Sobór mówi także o łasce sakramentu: „łaskę zaś, która by tę naturalną miłość udoskonalała, umacniała nierozerwalną jedność i uświęcała małżonków, wysłużył nam swoją męką sam Chrystus, ustanowiciel i sprawca czcigodnych sakramentów" (BF 594). W dekrecie *Tametsi* Sobór ustanowił również obowiązek formy kanonicznej dla zlikwidowania małżeństw zawieranych potajemnie, chociaż sakramentalność związku nie zależy od formy, jest ona jedynie jego wyrazem zewnętrznym.

zobowiązanie nie jest już wymagane. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1983 kan. 1125 stanowi, iż „strona katolicka winna oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyć szczere przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim; druga strona winna być powiadomiona w odpowiednim czasie o składanych przyrzeczeniach strony katolickiej, tak aby rzeczywiście była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej".

Gdy chodzi o sposób zawierania małżeństw mieszanych, to jeśli jest ono zawieranie w Kościele katolickim, duchowni innych Kościołów mogą uczestniczyć przy składaniu przysięgi ślubnej, ale deklarację o zgodzie małżeńskiej może odbierać tylko duchowny rzymskokatolicki. Jeśli natomiast małżeństwo jest zawierane z dyspensą od formy kanonicznej, ksiądz katolicki może w nim uczestniczyć, ale nie odbiera przysięgi małżeńskiej. W tym sensie nie można mówić o małżeństwie ekumenicznym, ale o małżeństwie według formy katolickiej sprawowanym w obecności, przy uczestnictwie duchownych niekatolickich lub w innej formie kanonicznej z udziałem kapłana katolickiego.

Dzięki nowym normom zostały usunięte przyczyny wielu problemów, jednak niektóre jeszcze pozostały do rozwiązania. Małżeństwa zawarte bez dyspensy od obowiązującej formy kanonicznej ze strony katolickiej są uznawane za nieważne. Poza tym, katolicy muszą przyrzekać, że będą starać się wychować dzieci po katolicku[145]. W kwestii przyjmowania komunii świętej *Dyrektorium ekumeniczne* z roku 1993 (nr 160) wypowiada się w następujący sposób: „Chociaż małżonkowie w małżeństwie mieszanym mają wspólne sakramenty chrztu i małżeństwa, udział w Eucharystii może być tu tylko wyjątkowy i powinno się w każdym przypadku zachowywać normy podane niżej, a dotyczące dopuszczenia chrześcijanina niekatolika do komunii eucharystycznej (por. nr 125; 130; 131), jak też normy dotyczące udziału katolika w komunii eucharystycznej w innym Kościele (por. nr 132)".

Ojciec Święty Benedykt XVI będąc z pielgrzymką w Polsce w 2006 roku w przemówieniu podczas nabożeństwa ekumenicznego w Warszawie wypowiedział się na temat prac nad dokumentem w kwestii małżeństw mieszanych. Mówiąc o małżeństwach różnowyznaniowych Ojciec Święty wyraził wdzięczność Zespołowi ds. Kontaktów Konferencji Episkopatu Polski z Polską Radą Ekumeniczną, za podjęcie pracy nad przygotowaniem ekumenicznego dokumentu na temat małżeństwa. Papież złożył wszystkim zaangażowanym w ten projekt życzenia, „by do tej delikatnej kwestii Kościoły podchodziły z rosnącym zaufaniem i współpracowały szanując w pełni prawa i odpowiedzialność małżonków za kształtowanie w wierze własnej rodziny oraz wychowanie dzieci"[146].

10.3. Jedność w posłudze duchownej

---

145 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, 249-260.

146 Por. Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego w czasie Spotkania ekumenicznego kościele św. Trójcy*, http://papiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1148579069&dzi=1143624072.

Dla wielu teologów kwestia ta jest najważniejszą przeszkodą na drodze do pełnej jedności protestantów i katolików w Eucharystii i we wspólnocie kościelnej. Dotyczy ona samego urzędu duchownego w Kościele oraz istoty i roli Biskupa Rzymu, Papieża, w Kościele.

10.3.1. Sakramentalność posługi duchownej

Posłannictwo Apostołów, jakim jest głoszenie Ewangelii, dotyczy wszystkich chrześcijan, ale w szczególny sposób następców Apostołów. Bardzo wcześnie w Kościele ukształtował się trójstopniowy porządek posług duchownych w postaci diakonów, księży/prezbiterów i biskupów. W Kościele rzymskokatolickim, prawosławnym i anglikańskim (i w niektórych Kościołach luterańskich) porządek ten istnieje do dziś w tej właśnie formie. Kościół rzymskokatolicki i prawosławny zachowały tę strukturę niezmienioną do dnia dzisiejszego, natomiast Reformacja dokonała w tym względzie zmiany.

1. Nauczanie Marcina Lutra o posłudze duchownej

Marcin Luter odrzucił dwa najważniejsze wymiary posług duchownych w Kościele: ich wymiar sakramentalny i sukcesję apostolską, czyli ciągłość z Kościołem apostolskim zachowaną przez nałożenie rąk biskupa.

Początkowo jednak również Marcin Luter i jego zwolennicy starali się zachować sukcesję biskupią. Ponieważ jednak, przynajmniej w Niemczech, nie udało się pozyskać biskupów dla nowej nauki, ruch reformatorski przeszedł do praktyki ustanawiania księży biskupami przez innych kapłanów drogą święceń. Wynikało to z dwóch zasadniczych względów. Mianowicie, zgodnie z ówczesną prawnokościelną koncepcją biskup i kapłan nie różnili się od siebie pod względem sakramentalnym, a jedynie prawnym pełnomocnictwem. Jeśli w owym czasie kapłan nie mógł święcić innych księży, to zgodnie z tą teorią wynikało to tylko z prawnego zakazu, nie zaś z jakiejś innej różnicy pomiędzy prezbiterem a biskupem. Dlatego reformatorzy uważali, że naruszają w ten sposób tylko prawo kościelne. Ponadto odrzucili oni wyłącznie formalny sposób rozumienia sukcesji: to nie forma przekazywania urzędu - nałożenie rąk - jest najważniejsza, ale życie zgodne z duchem Apostołów i wierność treści (materii) ich przepowiadania, co Luter rozumiał przede wszystkim jako naukę o usprawiedliwieniu. Istotą sukcesji jest zatem jej wewnętrzna treść. Ponieważ jednak jest ona dostępna i przekazywalna zasadniczo wszystkim chrześcijanom, dlatego też właściwie wszyscy oni poprzez sakrament chrztu pełnią w Kościele urząd; formalne ustanowienie (ordynacja, święcenia) dla przepowiadania Ewangelii i udzielania sakramentów nie ma wymiaru sakramentalnego lecz tylko prawny. Wspólnota musi bowiem posiadać właściwy porządek prawny. Naukę tę określa się jako doktrynę o „powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych". W luteranizmie rozróżnia się zatem „sukcesję manualną",

przedłużaną w Kościele przez święcenia biskupie, i „sukcesję wiary", której treścią jest doktryna o usprawiedliwieniu przez wiarę.

Szczególny nacisk Luter kładł na negowanie jakiegokolwiek związku kapłaństwa z Mszą św. pojmowaną jako ofiarą, uważając to za powrót do Starego Testamentu, w którym dominowało Prawo a nie Duch. Reformatorzy uznawali też sam termin „kapłan" za niewłaściwy i woleli mówić o posługiwaniu lub urzędzie kościelnym. Urząd duchowny, którego istotę stanowi głoszenie słowa, jest zdaniem Lutra posługą, do której pełnienia jest zdolny każdy wierny na mocy chrztu świętego, z tym, że wolno mu ją sprawować wyłącznie za przyzwoleniem władzy kościelnej[147].

2. Posługa duchowna w dialogu ekumenicznym

Różnice w kwestiach posług duchownych dziś jawią się równie wielkie jak wcześniej i są wciąż powodem podziału między Kościołami. Jednak dzięki dialogowi ekumenicznemu wiele nieporozumień pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Wspólnotami protestanckimi zostało wyjaśnionych, wiemy też, co jeszcze stoi na przeszkodzie w pełnym wzajemnym uznaniu urzędu duchownego w Kościele. Dwa najważniejsze dokumenty poświęcone kwestii posług duchownych to dokument dialogu katolicko-luterańskiego *Urząd duchowny w Kościele*[148] oraz dokument komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów zwany *Dokumentem z Limy*, którego trzecia część nosi tytuł *Posługi duchowne*[149].

Punktem wyjścia dla każdej teologii posług duchownych musi być doktryna na temat Kościoła ponieważ to nie Kościół ma być rozumiany w oparciu o posługi, ale posługi w oparciu o Kościół, urząd duchowny jest bowiem posługą na rzecz ludu Bożego. *Dokument z Limy* zachęca, by wszystkie Kościoły opracowując swoją teologię urzędu kościelnego „jako punkt wyjścia brały powołanie całego ludu Bożego"[150]. W dokumencie luterańsko – katolickim z 1981 roku *Urząd duchowny w Kościele* czytamy, że nauczanie o kapłaństwie wspólnym wszystkich ochrzczonych i o służebnym charakterze posług urzędowych w Kościele i dla Kościoła stanowi obecnie dla katolików i luteran wspólny

---

147 W odpowiedzi na nowości Reformatorów Sobór Trydencki potwierdza tradycyjną naukę katolicką na temat kapłaństwa. Podkreśla, że kapłaństwo jest sakramentem (BF nr 543), mocno akcentuje terminy *sacerdos-sacerdotium*, potwierdzając kultowo-kapłańską ideę urzędu kościelnego, którego zwieńczeniem jest kapłaństwo. Jego istotnym przeznaczeniem jest „władza konsekrowania i ofiarowania prawdziwego Ciała i Krwi Pana oraz odpuszczania i zatrzymywania grzechów"; nie jest to „jedynie funkcja i sam tylko urząd głoszenia Ewangelii" (BF nr 546), jak chcieli Reformatorzy. Święcenia są prawdziwym, ustanowionym przez Chrystusa sakramentem, który udziela Ducha Świętego i wyciska niezatarte znamię. Z Bożego rozporządzenia hierarchia kościelna składa się z biskupów, kapłanów i diakonów. Biskupi są wyżsi od kapłanów przez to, że mają władzę bierzmowania i udzielania święceń (BF 551 nn). W odróżnieniu od większości scholastycznych teologów Robert Bellarmin (1542-1621) uważa za sakrament także sakrę biskupią, a nawet udzielanie pozostałych stopni święceń, powołując się na nauczanie Ojców Kościoła.

148 Por. *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej-Ewangelicko-luterańskiej (1981)*, w: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski OFM Conv, Lublin 2003, 237-271.

149 Por. *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, 23-63.

150 Por. tamże, 44, nr 6.

punkt wyjścia[151]. Szczególna posługa znajduje się w Kościele, a nie ponad nim lub obok niego. „Posługa", „urząd", jest koncepcją relacyjną, posługa nie istnieje dla samej siebie, np. dla własnego uświęcenia lub uzyskania wyższej pozycji, ale jako służba. Każda posługa musi być definiowana na podstawie zadania dla którego została ustanowiona.

Równość wszystkich ochrzczonych nie oznacza jednak, że w ramach wspólnoty chrześcijańskiej nie powinno być miejsca dla specjalnych funkcji, charyzmatów i urzędów[152]. W historii Kościoła uformowały się specjalne funkcje i urzędy mające na celu budowanie wspólnoty Kościoła na różnych poziomach. Według przekonania większości Kościołów chrześcijańskich posługa głoszenia Ewangelii w sposób publiczny i udzielanie sakramentów jest powierzone szczególnym osobom, które powinny przyjąć większą odpowiedzialność za jedność i prowadzenie wspólnoty. Ich zadaniem jest kierować wspólnotą przez Słowo i sakramenty i uwrażliwiać do diakonii w obrębie wspólnoty i poza nią. Do pełnienia tego zadania konieczne jest otrzymanie „powołania" i „ordynacji" lub „święceń".

Zadanie głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów wskazuje, że urząd duchowny nie jest jedynie częścią wspólnoty, ale jednocześnie jest wobec niej: mówi z autorytetem i działa w zastępstwie Chrystusa. Istnienie posługi urzędowej nie wynika zatem z decyzji wspólnoty, duchowny nie jest jedynie jej delegatem. Posługiwanie nie pochodzi od wspólnoty ale od Jezusa Chrystusa jako *institutio Iesu Christi*[153]. Zatem urząd duchowny nawet we wspólnotach pochodzących z Reformacji nie jest rozumiany jako delegacja ze strony wspólnoty. Duchowny nie mówi jedynie w imieniu wspólnoty lub jako jej reprezentant, ale z namaszczenia Chrystusa może powiedzieć także to, czego wspólnota nie chciałaby słyszeć. Znajduje się on „zarówno wobec wspólnoty jak i wewnątrz jej. W takiej mierze, w jakiej jego urząd jest sprawowany z mandatu i jako uobecnienie Jezusa Chrystusa znajduje się on wobec wspólnoty jako autorytet. Dlatego autorytet duchownego nie może być rozumiany jako delegacja ze strony wspólnoty"[154].

W teologii katolickiej kapłan jest często rozumiany jako „człowiek sakramentów", podczas gdy we wspólnotach o tradycji ewangelickiej podkreśla się, że głównym zadaniem duchownego jest posługa Słowa. Dialog ekumeniczny wykazał, że takie stawianie sprawy nie odpowiada prawdziwej doktrynie tych dwóch tradycji. Sobór Trydencki podkreślił w swoich dekretach, jako główne zadanie kapłana sprawowanie sakramentów, ale uczynił to ponieważ Reformacja podważyła ten wymiar posługi kapłańskiej. Z dekretów Soboru jasno wynika, że również przepowiadanie słowa Bożego należy do zadań duchownego. Ograniczenie funkcji kapłańskiej do sprawowania

---

151 Por. *Urząd duchowny w Kościele,* dz. cyt., nr 15, s. 244: „W nauce o wspólnym kapłaństwie ochrzczonych i o służebnym charakterze, właściwym posługiwaniom w Kościele i dla Kościoła, luteranie i katolicy mają dzisiaj wspólny punkt wyjścia dla wyjaśniania problemów jeszcze otwartych, dotyczących sposobu rozumienia pasterskiego posługiwania (geistliches Amt, the ordained ministry) w Kościele".

152 Wyjaśnienie terminologii „posługa", „kapłan", por. *Chrzest, Eucharystia*, dz. cyt., s. 43.

153 Por. dokument katolicko-luterański *Urząd duchowny w Kościele*, nr 20.

154 Por. dokument katolicko-luterański *Urząd duchowny w Kościele*, nr 23; Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów *Ewangelia a Kościół (1972)* (Raport z Malty) w: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski OFM Conv, Lublin 2003, nr 50, s. 55: „Właściwe określenie stosunku pomiędzy tą służbą, wyznaczoną całemu Kościołowi, a szczególnym urzędem kościelnym stanowi problem zarówno dla luteranów, jak i dla katolików. Ale zarówno jedni, jak i drudzy zgadzają się, że urząd zajmuje miejsce, które jest ponad i wewnątrz wspólnoty. Zgodni są ponadto co do tego, że urząd o tyle tylko reprezentuje Chrystusa i zachowuje swą suwerenność wobec wspólnoty, o ile jest wyrazem Ewangelii".

sakramentów, zwłaszcza konsekracji i odpuszczania grzechów, było wynikiem niepełnej recepcji decyzji soborowych. W odpowiedzi na akcenty postawione przez Sobór Trydencki strona ewangelicka odrzuciła sakramentalny wymiar posługi duchownej i zostawiła prawie wyłącznie głoszenie słowa Bożego.

Z biegiem czasu opozycja ta została przezwyciężona. Sobór Watykański II za pierwsze zadanie biskupa i kapłana uznał głoszenie wszystkim Ewangelii Bożej (ChD nr 12: „W spełnianiu swego obowiązku nauczania niech obwieszczają ludziom Ewangelię Chrystusową – co wysuwa się na czoło wśród zasadniczych zadań biskupich (…)". Z drugiej strony ewangelicy odkryli sakramentalny wymiar posług kościelnych, co wyrażono w *Dokumencie z Limy*[155]. To stwierdzenie oznaczało przezwyciężenie przeciwieństw które dzieliły dotąd Kościoły chrześcijańskie[156].

Jeszcze jedna różnica dotyczy jednorazowości święceń. Doktryna katolicka uczy, że święcenia udzielają trwałego charakteru sakramentalnego, co Reformacja odrzuciła. Widziała w tej doktrynie wyraz dążeń księży do uznania, że mają większą godność od wiernych świeckich, która w takim razie również powinna być trwała, nieusuwalna. Teologia katolicka usprawiedliwiała tę doktrynę istotną przemianą wyświęconego, a zatem jego wyższość nad świeckimi. Charakter sakramentalny odnosi się do tych sakramentów, które są niepowtarzalne: chrzest, bierzmowanie, święcenia. Sakramenty te trwale naznaczają tego, kto je przyjmuje i dlatego nie należy ich powtarzać. Ale tak jak w przypadku chrztu i bierzmowania, także święcenia nie powodują wyższości wobec tych, którzy ich nie mają. Jest nawet odwrotnie; podkreśla się różnicę między osobą, a posługą którą sprawuje, między niegodnością człowieka, a świętością otrzymanego mandatu. Praktyka, która stoi u podstaw charakteru sakramentalnego jest obecna także w środowisku ewangelickim. Także tam ordynacja jest niepowtarzalna i na całe życie, dlatego ordynacja jest oddzielona od włączenia w parafię[157].

Jednak teologia ewangelicka, w odróżnieniu od katolickiej i prawosławnej, nie uważa urzędu duchownego za sakrament. Co prawda, urząd jest niezbędny dla przepowiadania Ewangelii i udzielania sakramentów, ale zgodnie z ewangelickim nauczaniem nie jest on takim samym duchowym „miejscem" działania Boga w Kościele jak Ewangelia i sakramenty. Natomiast Kościoły rzymskokatolicki i prawosławny nauczają, że urząd duchowy ma istotne znaczenie dla życia Kościoła[158].

10.3.2. Sukcesja apostolska w dialogu ekumenicznym

Zadaniem posługi wynikającej ze świeceń jest służyć jedności Kościoła z jego początkami, tzn. apostolskości. Posługa ta świadczy, że wiara Kościoła jest wiarą Apostołów, że jest to wiara od nich otrzymana, a nie stworzona sobie przez Kościół. Apostolskość oznacza wierność początkom. Ze strony katolickiej jest ona widziana w ścisłym związku z urzędem święceń. W tej perspektywie Kościół jest apostolski ponieważ jego posługa znajduje się w nieprzerwanej sukcesji: Apostołowie ordynowali swoich uczniów, ci swoich następców, i w ten sposób istnieje nieprzerwany łańcuch

---

155 Por. *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982*, dz. cyt., 46.
156 Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 229-231.
157 Por. *Urząd duchowny w Kościele*, nr 38; P. Neuner, *Teologia ecumenica*, dz. cyt., 232-234.
158 Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 106-113.

ordynacji przez nałożenie rąk i modlitwę, aż po dzień dzisiejszy. Niekiedy idea ta była pojmowana w sposób bardzo mechaniczny, w sensie „łańcucha": ciągłość, brak przerw w tym łańcuchu święceń zapewnia bezpośredni dostęp do początków. Jeśli nastąpi przerwanie, wtedy niczego się nie przekazuje, bo brakuje treści. Tak tradycyjnie mówi się o wspólnotach, które narodziły się z Reformacji, co w konsekwencji oznacza zanegowanie ich apostolskości.

Natomiast Kościoły ewangelickie pojmują sukcesję przede wszystkim jako tożsamość z doktryną Apostołów. Kościół jest apostolski, jeśli w swoim nauczaniu i ewentualnie w życiu przekazuje to, to otrzymał od Apostołów. Apostolskość ta jest zapewniona przez zasadę *sola scriptura*. Kościołowi rzymskokatolickiemu zarzuca się, że zafałszował przesłanie biblijne przez wprowadzenie tradycji ludzkich, a zatem zrezygnował z apostolskości. Katolicy uważają jednak, że nie można rezygnować z ciągłości misji w urzędzie w formie nałożenia rąk przez biskupa, jako że dzięki temu może zostać zachowana treściowa ciągłość w wierze (wyjąwszy pojedyncze wyjątki). Dla ewangelików wspólnota ochrzczonych jako całość jest odpowiedzialna za zachowanie wiary. Nie istnieje według nich misja urzędu różna od misji całego Kościoła. Dlatego jest bez znaczenia, czy owy łańcuch (święceń biskupich) został kiedyś zerwany czy też nie. Apostolskość Kościoła tak w jednym, jak i w drugim wypadku, pozostaje nienaruszona. W ten sposób strona ewangelicka bez trudu może stwierdzić, że mimo zerwania następstwa w urzędzie biskupim (co zgodnie z katolicką interpretacją bez wątpienia dokonało się w okresie Reformacji) została zachowana integralna wiara apostolska. Dla katolików i prawosławnych taka wizja jest nie do przyjęcia.

Chodzi jednak o to, by zachowana została zarówno forma, czyli nieprzerwany łańcuch święceń, jak i treść, tj. wierność ordynowanego duchownego doktrynie apostolskiej. Jedno bez drugiego nie może istnieć. Źródła takiego nauczania mamy w pierwszych wiekach Kościołach, gdy gnostycy twierdzili, że posiadają sekretne nauczanie Jezusa które Apostołowie przekazali jedynie wybranym. W odpowiedzi na to Tertulian i biskup Ireneusz z Lionu, stwierdzili, że tam jest gwarancja tradycji apostolskiej, gdzie biskup może powołać się na początki apostolskie swoich święceń. Św. Ireneusz nie mówił jednak o jakimś automatyzmie pomiędzy nieprzerwanym łańcuchem święceń a zachowaniem Tradycji; wymienia on sukcesję w posłudze biskupa jako jedno *z* kryteriów obok innych, które pozwalają odróżnić chrześcijańską naukę od heretyckiej.

W ostatnich dziesięcioleciach dostrzec można starania Wspólnot luterańskich o odtworzenie sukcesji apostolskiej przez nałożenie rąk. W Polsce do pierwszych biskupów luterańskich którzy otrzymali święcenia biskupie należy Janusz Narzyński (biskup w latach 1975-1991). Kościół luterański w Polsce w roku 1991 zdecydował, że wszyscy polscy biskupi luterańscy będą przyjmować na wzór luterańskich Kościołów skandynawskich sukcesję apostolską z rąk biskupów skandynawskich. Pomimo to Kościół rzymskokatolicki nie uznaje za ważne święceń biskupich udzielanych zarówno w Kościele anglikańskim jak i luterańskim[159].

10.3.3. Prymat papieża

[159] Por. www.luteranie.pl, zakładka: Teologia, artykuł „O urzędzie biskupim"; P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle*, dz. cyt., 114-116.

Jedną z najtrudniejszych kwestii w dialogu ekumenicznym był i pozostaje nadal prymat biskupa Rzymu[160]. Był tego całkowicie świadom Ojciec Święty Paweł VI, który w 1967 roku w jednej ze swoich alokucji stwierdził, iż papież jest bez wątpienia największą przeszkodą na drodze do zjednoczenia chrześcijan[161]. Także papież Jan Paweł II podczas wizyty w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie w lipcu 1984 roku wyznał, iż zdaje sobie sprawę z faktu, że wizja prymatu, jaką prezentuje Kościół rzymskokatolicki stanowi trudność dla większości chrześcijan, których pamięć często jest naznaczona bolesnymi wspomnieniami związanymi z tym prymatem[162].

Podjęcie tematu urzędu prymacjalnego biskupa Rzymu jest konieczne, ponieważ zarówno Kościoły prawosławne po schizmie wschodniej w roku 1054 jak i Wspólnoty powstałe w wyniku Reformacji w roku 1517 przez wieki zgodnie krytykowały i odrzucały prymat Papieża. Ich niechęć do tego urzędu zwiększyła się jeszcze w wyniku ogłoszenia na Soborze Watykańskim I, 18 lipca 1870 roku, w konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusa *Pastor aeternus*[163] dwóch nowych dogmatów: o jurysdykcji papieża oraz o nieomylności jego orzeczeń *ex cathedra*. Świat protestancki skrytykował przede wszystkim na dogmat o nieomylności, bowiem według etyki protestanckiej chrześcijanin zawsze i w każdej chwili powinien słuchać swego sumienia, nawet wbrew decyzjom papieskim, ponieważ żadne ludzkie słowo, lecz tylko słowo Boże obecne w Ewangelii może ostatecznie wymagać od człowieka dyspozycyjności i może być traktowane jako wiążące. Wschód chrześcijański natomiast zdecydowanie odrzucił dogmat o jurysdykcji uniwersalnej i bezpośredniej papieża, uważając dogmat o nieomylności tylko za zwieńczenie tego pierwszego[164]. Dla chrześcijan prawosławnych możliwy do zaakceptowania byłby ewentualnie honorowy prymat biskupa Rzymu. Oba Kościoły ostro odrzucają prawne zwierzchnictwo Rzymu nad Kościołami lokalnymi. Tak Wolne jak i reformowane Kościoły uważają, że to sam Chrystus jest przewodnikiem Kościoła a struktury urzędowe, i to wyłącznie w postaci kolegialnej, mogą ostatecznie istnieć tylko na poziomie lokalnym.

Zmiana spojrzenia na urząd papieża w teologii prawosławnej i protestanckiej nastąpiła w wieku dwudziestym, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II i otwarciu się Kościoła rzymskokatolickiego na dialog ekumeniczny. Kwestia prymatu papieskiego została podjęta w sposób najbardziej systematyczny w dialogu katolicko-prawosławnym, katolicko-luterańskim i katolicko-anglikańskim. Z dokumentów papieskich należy wymienić przede wszystkim encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint*, w której Ojciec

---

160 Por. J. Bujak, *Prymat Biskupa Rzymu w świetle katolicko – prawosławnego dialogu ekumenicznego*, US Rozprawy i Studia t. (DCXCVII) 623, Szczecin 2007; tenże, „Nauczanie Soborów Watykańskiego I i II o prymacie biskupa Rzymu w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego", Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 6(2001), 9-28; tenże, „Prymat papieża w dialogu katolicko-luterańskim", Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 8(2003), 9-31.

161 Por. alokucja Pawła VI do członków Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (24.04.1967), w: AAS 59 (1967), 498: „le Pape, Nous le savons bien, est sans dout l'obstacle le plus grave sur la route de l'oecuménisme".

162 Por. L'Osservatore Romano (wyd. polskie), 6 (1984), 1; *Ut unum sint* nr 88.

163 Por. ASS 6 (1870), 40-47; BF II, 46-61.

164 Por. O. Clement, *Rzym inaczej,* Warszawa 1999, 60: „Wobec przygotowania, a następnie ogłoszenia dogmatu Soboru Watykańskiego I, encyklika Patriarchów wschodnich zgromadzonych wraz z ich synodami w 1848 roku, a także patriarchalna i synodalna encyklika konstantynopolitańska 1 1895 stwierdzają że «papizm» jako «dążenie do dominacji» jest herezją, i jedynie Kościół jako całość jest nieomylny (...)".

Święty przedstawia swoje propozycje formy, w jakiej mógłby być sprawowany urząd papieża dla dobra całego chrześcijaństwa.

1. Prymat Biskupa Rzymu w dialogu katolicko-prawosławnym

W dialogu katolicko-prawosławnym na forum międzynarodowym kwestia prymatu biskupa Rzymu została podjęta po raz pierwszy w dokumencie *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostolskiej dla uświęcania Ludu Bożego* z 1988 roku (Dokument z Valamo)[165]. W dokumencie (nr 52-55) proponuje się rozwiązanie problemu prymatu biskupa Rzymu według modelu Kościoła z pierwszego tysiąclecia, to znaczy w kontekście komunii Kościołów lokalnych, komunii głównych stolic biskupich w ramach Pentarchii oraz struktury synodalnej regulowanej zgodnie z kanonem 34 Apostołów. Wspomniany kanon stwierdza, że pierwszy spośród biskupów (czy to na poziomie Kościoła lokalnego czy powszechnego) niczego nie decyduje i nie podejmuje bez zgodny innych biskupów i odwrotnie: ci ostatni wszystkie ważne decyzje podejmują w porozumieniu z pierwszym spośród nich. W praktyce oznacza to, że prawosławni są skłonni zaakceptować prymat biskupa Rzymu w formie *primus inter pares*, zatem bez realnej władzy na Kościołami lokalnymi.

Prymat biskupa Rzymu został podjęty w trzech dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu doktrynalnego w Stanach Zjednoczonych: w dokumencie z roku 1974 *Wspólna deklaracja na temat Kościoła*[166], w tekście z roku 1986 *Apostolskość jako dar Boga w życiu Kościoła*[167] oraz w dokumencie z roku 1989 *Prymat i koncyliarność,* który był w całości poświęcony teologii i praktyce soborów oraz sposobowi sprawowania posługi prymatu w obu Kościołach[168]. W tym ostatnim strona prawosławna przypomniała, że prymat biskupa Rzymu jest możliwy do przyjęcia jedynie w formie *primus inter pares* - „pierwszy między równymi".

Prymat Papieża został podjęty również w dialogu katolicko-prawosławnym we Francji. W 1991 roku Komisja wspólna opublikowała dokument pt. *Prymat rzymski w komunii Kościołów*[169]. Mówiąc o prymacie biskupa Rzymu, odwołuje się on przede wszystkim do pierwszego tysiąclecia Kościoła, a za wzór relacji Rzym – Konstantynopol podaje się w nim tzw. „sobór focjański" 879/880.

Kwestia prymatu Papieża wróciła do agendy pracy Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego w roku 2007. Komisja spotkała się w Rawennie i podjęta w dniach 8-14 października tego roku temat instytucji synodu i prymatów w Kościele. Jej owocem jest dokument pt. *Konsekwencje eklezjologiczne i kanoniczne sakramentalnej natury Kościoła.* W dokumencie uznano pierwszeństwo biskupa Rzymu pośród innych patriarchów, zawsze jednak w sensie „pierwszy wśród równych"[170].

---

165 Por. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)* , Warszawa 1993, 56-66.

166 *Dichiarazione congiunta sulla chiesa*, EnchOe II, 1610-1612.

167 *L'apostolicità come dono di Dio nella vita della chiesa*, EnchOe IV, 1283-1289.

168 *Primato e conciliarità*, EnchOe IV, 1298-1302.

169 Por. EnchOe IV, *Il primato romano nella comunione delle chiese*, 289-305.

170 Por. www.e.kai.pl z 18.11.2007 roku.

2. Prymat papieski w dialogu katolicko-protestanckim

W dialogu katolicko-luterańskim i katolicko-anglikańskim z jednej strony dostrzega się konieczność i wartość posługi jedności na poziomie Kościoła powszechnego, z drugiej ani luteranie ani anglikanie nie widzą możliwości zaakceptowania prymatu biskupa Rzymu w takiej formie, w jakiej jest on obecnie sprawowany.

W dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym kwestia prymatu Papieża pojawiła się już w pierwszym dokumencie pt. *Ewangelia a Kościół*[171] w części pierwszej i czwartej. W pierwszej części zatytułowanej *Ewangelia a Tradycja* podjęto kwestię, czy urząd Papieża jest z prawa/pochodzenia boskiego czy ludzkiego – *ius divinum* czy *ius humanum*, nie dochodząc do porozumienia w tej kwestii. W czwartej, ostatniej części dokumentu, noszącej tytuł *Ewangelia a jedność kościelna*, Autorzy dokumentu stwierdzają, że nie osiągnięto jeszcze porozumienia w sprawie „charakteru" i „konieczności" posługi papieskiej: „czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie jedynie funkcję dopuszczalną"[172]. Zatem pytanie, czy funkcja papieża należy do *esse* Kościoła (*sine Papa non est Ecclesia*) czy do jego *bene* lub *plene esse*, pozostaje otwarte[173]. Mimo to, luteranie nie odrzucają urzędu papieża jako takiego, ponieważ, podkreślają, jest on pożyteczny jako „widomy znak jedności Kościołów" lokalnych, pod warunkiem „że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii"[174].

Szczególnie ważny był dokument z roku 1981 pt. *Urząd duchowny w Kościele*[175]. Dokument ten poświęcony jest głównie zagadnieniu nauczycielskiego autorytetu biskupów i ich roli w budowaniu *communio* Kościoła Chrystusowego. Właśnie w tym kontekście umieszczona została posługa biskupa Rzymu[176]: „Owo *communio* między Kościołami lokalnymi oraz ich biskupami posiada swój punkt odniesienia we wspólnocie z Kościołem i biskupem Rzymu jako dysponentem Katedry Piotrowej. W tym charakterze przewodniczy on wspólnocie (*agape*) (...) Jego urząd jedności jest trwałym i widzialnym źródłem (principium) oraz fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych (SWI: DS 3051; BF II,57; SWII: LG 25)" (n. 69)[177]. Ale ponieważ jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością w wierze, dlatego też „służba biskupa Rzymu w kolegium biskupów jest szczególną służbą na rzecz jedności wiary Kościoła (...). W swojej sukcesji na Katedrze Piotra jest on świadkiem wiary w Jezusa Chrystusa, jak pierwszym jej świadkiem był Piotr (...)"[178].

---

171 Por. *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965-198*, Lublin 1985, 117-139.

172 *Ewangelia a Kościół* nr 67.

173 Por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, Seminare 1983, 100-101.

174 *Ewangelia a Kościół* nr 66.

175 Por. polski tekst dokumentu w: SiDE 1(1987), 40-69.

176 Por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, 102; R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999, 328-330.

177 Por. SiDE 1(1987) 58.

178 Tamże, nr 70.

Wcześniej Reformacja widziała jedynie w instytucji soboru narzędzie szukania zgody całego chrześcijaństwa, uważając papiestwo za „tłumik" Ewangelii. Dzisiaj natomiast, „gdy chodzi o problem służby na rzecz jedności Kościoła na płaszczyźnie uniwersalnej" teologowie luterańscy „uwagę swą zwracają nie tylko na przyszły sobór czy na odpowiedzialność teologii, ale również na szczególny urząd Piotra" (n. 73)[179]. Strona luterańska potwierdza, że mimo problemów i otwartych pytań które pozostały jeszcze do rozwiązania, „w licznych dialogach zaznacza się możliwość niewykluczenia, również przez luteran, Piotrowego urzędu biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii (Raport z Malty 66)" (nr 73)[180].

Prymat Papieża był również tematem dialogu katolicko-luterańskiego na forum lokalnym. I tak w Stanach Zjednoczonych Komisja katolicko-luterańska przygotowała dwa dokumenty: pierwszy, z roku 1974, nosi tytuł *Prymat papieski a Kościół powszechny*[181]. W Przedmowie do dokumentu czytamy, że „wśród luteran obserwujemy coraz żywszą świadomość konieczności szczególnej Posługi dla zachowania jedności kościoła i jego powszechnej misji, podczas gdy katolicy odczuwają coraz większą konieczność bardziej zróżnicowanej oceny roli papiestwa w Kościele powszechnym. Luteranie i katolicy dostrzegają dziś możliwość osiągnięcia porozumienia i mogą mieć nadzieję na znalezienie rozwiązania problemów, które wcześniej wydawały się nie do rozwiązania"[182]. Najważniejsza różnica, która pozostaje, dotyczy kwestii boskiego czy też ludzkiego pochodzenia prymatu Papieża. Katolicy podkreślają, że prymat papieża jest pochodzenia boskiego i ma konstytutywne znaczenie dla istnienia Kościoła, natomiast luteranie widzą w papieżu raczej „rzecznika" chrześcijan, centrum komunikacji pomiędzy Kościołami lokalnymi, ale ego władza jest według nich pochodzenia ludzkiego[183].

Kolejnym ważnym dokumentem na forum lokalnym okazał się tekst komisji katolicko-luterańskiej w Niemczech pt. *Communio Sanctorum. Kościół jako wspólnota świętych*[184]. Prymat Papieża został omówiony w rozdziale szóstym dokumentu pt. *Wspólnota powołanych do posługi* (nr 153-200). Autorzy przedstawili w nim rozwój urzędu Piotrowego w historii Kościoła, a następnie poglądy twórców Reformacji na prymat urzędu Papieża. Reformatorzy wyrażali gotowość uznania prymatu papieskiego pod warunkiem poddania się przez papieża Ewangelii i uznania nauki o usprawiedliwieniu. Np. Filip Melanchton uważał, że możliwe byłoby uznanie prymatu

---

179 SiDE 1(1987), 59.

180 Tamże; por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, 104.

181 Obszerne fragmenty dokumenty znajdziemy w Novum 3-4 (1978) 38-146; S.C. Napiórkowski, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, 75-76.

182 Por. *Primato pontificio e chiesa universale* (Prymat papieski a Kościół powszechny), Enchiridion Oecumenicum II, red. G. Cereti – J. Voicu, Bologna 1988, 1355-1356.

183 Por. K. Karski, *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej*, SiDE 1(1999), 14, gdzie czytamy: „ani w dialogu na płaszczyźnie światowej, ani w dialogu na terenie USA, nie udało się rozwiązać pewnej kontrowersyjnej kwestii, którą Raport z Malty ujął następująco: *Czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie funkcję dopuszczalną?* (nr 67)".

184 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherisch Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000.

papieża, ale tylko jako pochodzącego z prawa ludzkiego i tylko wtedy, gdyby biskup Rzymu uznał zwierzchność Ewangelii nad sobą. Według niego i innych zwolenników Reformacji niemożliwe jest uzasadnienie duchowego pierwszeństwa biskupa Rzymu wobec innych biskupów na podstawie Mt 16,16, ponieważ tekst ten dotyczy wiary Piotra lub osoby samego Chrystusa. Władza kluczy natomiast i powierzenie Piotrowi zadania pasterzowania odnoszą się do wszystkich Apostołów i całego Kościoła. Krytyka papiestwa skierowana była także przeciw zbyt świeckiemu sposobowi sprawowania władzy. Chrystus, mówili protestanci, nie rządził na sposób światowy[185]. Mimo zbliżeń, luteranie w żaden sposób nie widzą możliwości zaakceptowania dogmatów Soboru Watykańskiego I o prymacie jurysdykcji i o nieomylności papieża.

Podobne podejście do prymatu mają anglikanie. Autorzy dokumentów dialogu katolicko-anglikańskiego które traktują o prymacie Papieża dochodzą do podobnych wniosków: anglikanie otwierają się na potrzebę urzędu jedności na poziomie powszechnym, jednak nie są w stanie przyjąć prymatu biskupa Rzymu w obecnej formie. Papież i jedność Kościoła są rozumiane nie w sensie centralizmu lub „superkościoła", ale w kontekście komunii Kościołów które zachowują swoją samodzielność, uznają się wzajemnie i żyją w komunii, w czym może pomóc prymat biskupa Rzymu (deklaracja z Wenecji, ARCIC I, 1976, EnchOec I, 86).[186].

3. Prymat Papieża w encyklice *Ut unum sint* Jana Pawła II

Widzimy zatem, że od czasów Soboru Watykańskiego II dokonał się zasadniczy zwrot w rozumieniu roli biskupa Rzymu w Kościołach chrześcijańskich. Dziś właściwie nikt już nie pyta *czy* powinno się zaakceptować prymat papieża, ale *jaki* powinien być to prymat, jaką formę powinien on przyjąć, by mógł on rzeczywiście służyć jedności wszystkich chrześcijan. Wychodząc naprzeciw tym pytaniom Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* zaprosił wszystkich chrześcijan do dialogu na temat posługi Piotrowej którą pełni: „czy zatem realna, choć niedoskonała komunia, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat, w którym moglibyśmy wzajemnie wysłuchać swoich racji, wystrzegając się jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła, przejęci do głębi Jego wołaniem: «aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał» (J 17,21)?" (UUS nr 96).

W poszukiwaniu „ekumenicznej" formy prymatu Jan Paweł II odwołuje się do dwóch fundamentalnych zasad: „hierarchii prawd" i odróżnienia tego, co pochodzi od Boga i jest niezmienne w misji biskupa Rzymu (istota prymatu) od form historycznych związanych z kulturą i realizacją historyczną Objawienia i dlatego mogących podlegać zmianom (formy sprawowania prymatu). Ta druga zasada, do której Jan Paweł II odwołuje się w swej encyklice bardzo wiele razy w różnych kontekstach (por. UUS 18, 19, 36, 78, 81), ma najważniejsze znaczenie dla znalezienia „nowej" formy sprawowania urzędu Biskupa Rzymu papież[187].

---

185 Por. *Communio Sanctorum*, 178-179.

186 Na temat dialogu katolicko-anglikańskiego na temat prymatu biskupa Rzymu por. P. Kantyka, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004.

187 Por. L. Sartori, *Il primato del papa come questione ecumenica: problemi e orientamenti*, *Credere Oggi nella Chiesa e nel mondo* 1 (1998), 9-10; Patriarcha melchicki Maksimos IV Saigh, uczestnik Soboru

Gdzie szukać inspiracji do znalezienia takiej formy sprawowania urzędu Piotrowego, by mogła ona zostać zaakceptowana przez wszystkich chrześcijan? Jan Paweł II wskazuje tu na I tysiąclecie Kościoła: „przez całe tysiąclecie chrześcijanie byli złączeni «wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą»" (UUS 95; por. UR 14; UUS 55-56; 61). Nie chodzi przy tym o powrót do sytuacji sprzed podziału w roku 1054, który jest niemożliwy, ale właśnie o inspirację, jaką stanowi eklezjologia tamtego okresu, którą możemy określić jako „eklezjologię komunii".

10.4. Jedność w kwestiach etycznych i społecznych

Kard. Walter Kasper zauważył, że u początków ruchu ekumenicznego etyka, czyli praktyczny wymiar wiary chrześcijańskiej, była postrzegana jako obszar, który łączy wyznawców Chrystusa, zgodnie z hasłem ruchu Życie i Działanie „doktryna dzieli, działanie łączy". Dziś natomiast coraz częściej chrześcijan dzielą właśnie kwestie etyczne. Jest to widoczne w napięciach jakie występują w łonie Światowej Rady Kościołów pomiędzy reprezentantami Kościołów prawosławnych i protestanckich, podziałach we Wspólnocie Anglikańskiej w kwestii oceny homoseksualizmu, schizmie w Światowym Aliansie Baptystycznym z powodu różnic w ocenie zachowań homoseksualnych i kapłaństwa kobiet, oraz w trudnościach w dialogu Kościoła rzymskokatolickiego ze Wspólnotami protestanckimi, które wynikają z opcji etycznych niezgodnych w ocenie katolików z Ewangelią. Główna różnica pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi dotyczy oceny sumienia. Strona protestancka kładzie nacisk na samodzielny i wolny osąd sumienia w świetle Słowa Bożego, tradycja katolicka na formowanie sumienia przez Pismo Święte, teologów i Magisterium. W tej drugiej koncepcji podmiot rozeznaje pomiędzy tym, co obiektywne i subiektywne[188]. Druga różnica dotyczy naturalnego prawa moralnego, które jest akceptowane w doktrynie katolickiej, a odrzucane w teologii protestanckiej[189].

Niewiele dokumentów porusza tematy etyczne, takie jak aborcja, eutanazja, małżeństwo i prokreacja, eksperymenty genetyczne i sztuczne zapłodnienie[190]. Najwięcej uwagi w dokumentach dialogów doktrynalnych i w pracach Światowej Rady Kościołów

---

Watykańskiego II podkreślił, że „oddzielenie się od tej widzialnej głowy (tzn. Biskupa Rzymu – przyp. autora) reprezentującej nieomylność Kościoła nie może być nigdy usankcjonowane. W konsekwencji zjednoczenie Kościołów należy z konieczności rozumieć jako wspólnotę z Biskupem Rzymskim, a przez niego z wszystkimi biskupami, następcami apostołów, którzy są z nim zjednoczeni", por. *Ekumenizm*, dz. cyt., 75.

188 Por. G. Dal Ferro, *L'ecumenismo dottrinale*, 39.

189 Por. Benedykt XVI, *Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego*, przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 05.10.2007; G. de Rosa, *La legge naturalne e relativismo etico,* La Civiltà Cattolica I(2008), 167-170.

190 Por. P. Sgroi, *Le scelte etiche i la prospettiva ecumenica*, Credere Oggi 4(2007), 131-132; ARCIC II, *Życie w Chrystusie*, nr 36, gdzie czytamy, że istnieją cztery najważniejsze obszary w których ocenie Kościoły anglikański i katolicki różnią się między sobą: seksualność, małżeństwo i rodzina, rozumienie sakramentalności małżeństwa i możliwości zawierania nowych małżeństwo po rozwodzie, podejście do prokreacji, aborcji i homoseksualizmu; por. T. Terlikowski, *Kiedy sól traci smak. Etyka protestancka w kryzysie*, Warszawa 2005, która ukazuje etykę wspólnot protestanckich w Stanach Zjednoczonych w kontekście obrony życia poczętego.

poświęca się trzem kwestiom: roli kobiety w Kościele i społeczeństwie, małżeństwu i ekologii. Te trzy zagadnienia z zakresu etyki jednocześnie łączą i dzielą chrześcijan.

10.4.1. Pytanie o miejsce kobiet w Kościele i społeczeństwie

Pytanie o rolę i miejsce kobiety w dzisiejszym świecie jest podnoszone od ponad stu lat, od momentu pojawienia ruchów na rzecz emancypacji kobiet, „sufrażystek", którego celem było wywalczenie dla kobiet praw obywatelskich na równi z mężczyznami i wreszcie feminizmu. Również Kościoły zauważają, że nie można unikać pytania o miejsce kobiety we wspólnocie chrześcijańskiej, stąd temat równości kobiety i mężczyzny jest podejmowany w dokumentach dialogów doktrynalnych i w nauczaniu poszczególnych Kościołów[191].

1. Wpływ grzechu pierworodnego na relacje międzyludzkie

Katolicy i anglikanie ze Stanów Zjednoczonych wspólnie potwierdzają, że grzech pierwszych ludzi doprowadził do zepsucia obrazu Boga w człowieku i wypaczenia relacji międzyludzkich. Mężczyźni i kobiety doświadczają dziś nieporządku seksualnego, siły, która popycha ich do panowania nad innymi albo do poddania się im. Siła przymusu zmierza do zastąpienia miłości[192]. Historia świadczy o bardzo szkodliwym braku równości pomiędzy mężczyznami i kobietami, oraz o ewolucji ról, która nastąpiła w sposób naruszający godność obu płci. Najbardziej pokrzywdzonymi były i często są jeszcze kobiety[193].

We wspólnej deklaracji dwustu trzydziestu reprezentantów z osiemdziesięciu Kościołów Republiki Południowej Afryki wyznało swój udział we wspieraniu apartheidu i w nowej sytuacji, w jakiej znalazł się ten kraj 1990 roku, postanowiło opowiedzieć się po stronie sprawiedliwości, pokoju i walki z rasizmem[194]. Przy tej okazji mężczyźni obecni na zgromadzeniu przyznali, że często z pogardą odnosili się do kobiet i zgadzali się na istnienie seksizmu w strukturach kościelnych, społecznych, politycznych, ekonomicznych i rodzinnych. Ograniczając rolę kobiet w Kościele i ich dostęp do posług, uczynili oni Kościół uboższym. Stwierdzili, że byli niewrażliwi na podwójny ucisk, któremu były poddane czarne kobiety: seksizm i apartheid[195].

2. Relacja Jezusa Chrystusa do kobiet

---

191 Por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, dz. cyt., 207 nn.; M. Zielińska, *Kobiece surfowanie po trzech falach*, Znak 4 (2005), 17-21; Z. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, w: *Kobieta w Kościele i w społeczeństwie*, Ignacy Dec (red.), Warszawa 2004, 98-102.

192 Por. The Anglican-Roman Catholic Consultation USA, Images of God: Reflections on Christian Anthropology, w: *Called to Full Unity*, Washington 1985, 308-327; www.usccb.org, nr 26.

193 Por. tamże, nr 27.

194 Por. Towards a Just South Africa: *The Rustenburg Declaration by the National Conference of Church Leaders in South Africa,* "*Catholic International"* 2(1991), 90-95.

195 Por. tamże, nr 2.8.; 4.3.2.

Jednocześnie te same dokumenty przypominają, że Jezus Chrystus własnym przykładem wskazał, jak powinny wyglądać właściwe relacje mężczyzn i kobiet. Przełamywał on wszelkie uprzedzenia wobec kobiet i zapraszał je do głoszenia Dobrej Nowiny na równi z mężczyznami. Jezus uzdrawia kobietę, która traciła krew (Mk 5, 25-34), wśród Jego przyjaciół były Marta i Maria (J 11, 5), przebacza kobiecie schwytanej na cudzołóstwie (J 7, 53-8,11), objawia się Samarytance (J 4,7-42). Maryja jest chwalona za Jej wiarę (Łk 11, 27-28) i traktowana w sposób wyjątkowy jako Matka Boga (Łk 1, 46-49). Spomiędzy uczniów kobiety jako pierwsze otrzymują objawienie o zmartwychwstaniu Pana (Mt 28, 1-8; Mk 16, 1-8; Łk 23, 55-24,12). Zachowanie Jezusa wobec kobiet było często inne niż zachowanie w naszych społeczeństwach[196].

Kościół ma za zadanie kontynuować tę postawę Jezusa Chrystusa i promować równość mężczyzn i kobiet, która wynika z chrztu świętego. Sakrament ten sprawia bowiem, że w Kościele wszyscy jesteśmy dla siebie braćmi i siostrami (Gal 3, 28).

3. Światowa Rada Kościołów o prawach kobiet

Światowa Rada Kościołów począwszy od Zgromadzenia Ogólnego w Amsterdamie w 1948 roku podkreśla, że celem jej jest osiągnięcie pełnej współpracy mężczyzn i kobiet w służbie Chrystusowi w Kościele. Aby zwrócić uwagę na problem dyskryminacji kobiet, ŚRK w latach 1988-1998 obchodziła Ekumeniczną Dekadę Solidarności z Kobietami, a na lata 2000 -2010 ogłosiła Ekumeniczną Dekadę na Rzecz Przezwyciężenia Przemocy wobec Kobiet. Można zauważyć, że w dokumentach tej organizacji niewiele mówi się o powołaniu kobiety do życia rodzinnego, natomiast wiele miejsca poświęca się prawu kobiet do sprawowania kierowniczych funkcji w Kościele na równi z mężczyznami. Od roku 1991, czyli od Zgromadzenia Ogólnego w Canberze, można jednak dostrzec większą wrażliwość ŚRK na takie problemy kobiet jak rasizm, ubóstwo, prostytucję, kastowość, czyli na problemy mniej dotykające kobiet z krajów bogatych, ale istotnych dla tych z krajów uboższych, z Południa globu ziemskiego.

Dokumenty ŚRK często naznaczone są frazeologią feministyczną. Przedstawiciele i przedstawicielki tzw. „teologii feministycznej", zwłaszcza na przestrzeni lat 60-tych, 70-tych i 80-tych, widzieli w niej rodzaj teologii wyzwolenia, a przeciwnikiem, z którym należało walczyć, byli mężczyźni i Kościół rzymskokatolicki, traktowany często jako ostatni bastion patriarchalnie ukształtowanej struktury ucisku, uzależniającej kobiety od mężczyzn (C. Halkes, M. Daly, R. Ruether, E. Moltmann). Mieliśmy wtedy do czynienia ze swego rodzaju „walką klas", z marksistowskim podejściem do rzeczywistości, według którego konieczne jest zburzenie dotychczasowego porządku społecznego i kościelnego i zbudowanie nowego świata, w którym kobiety będą naprawdę wolne i równe mężczyznom.

4. Problem urzędowego kapłaństwa kobiet

Kwestia równości kobiet i mężczyzn wiąże się również z kapłaństwem kobiet. Temat ten był szeroko omawiany w dialogu katolicko-anglikańskim w Stanach

---

[196] Por. Por. Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada, *Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada on the Experience of the Ministries of Women in Canada*, Ecum 26(1991)103, 4-24, nr 3.2.2.

Zjednoczonych[197], katolicko-anglikańskim w Kanadzie[198], jak również w anglikańsko-prawosławnym w USA[199] i generalnie – w dialogu pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym a protestanckimi Wspólnotami kościelnymi[200].

Teksty tych dokumentów wyraźnie nam uzmysławiają, że podejście do święceń kobiet stanowi linię demarkacyjną pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym, które nie akceptują takiego rozwiązania, a Kościołami protestanckimi, które – z nielicznymi wyjątkami – uważają ordynację kobiet nie tylko za możliwą, ale za konieczną, uznając to za wyraz odczytania znaków czasu i wierności duchowi Ewangelii. Za koniecznością ordynacji kobiet przemawia według jej zwolenników przede wszystkim równość mężczyzny i kobiety wynikająca z aktu stworzenia na obraz Boga oraz z chrztu świętego. Sakrament ten sprawia, że w Chrystusie nie ma już podziału na mężczyzn i kobiety, jak mówi św. Paweł w Gal 3,28, również gdy chodzi o posługi w Kościele. Za ordynacją kobiet opowiada się także Światowa Rada Kościołów, używając podobnych argumentów. Mimo, że jej wypowiedzi są łagodzone przez obecność prawosławnych Kościołów, od początku istnienia Rady na Zgromadzeniach Ogólnych pojawiały się głosy zachęty dopuszczenia kobiet do pełni posług duchownych. Bardzo wyraźnie wypowiedziało się na ten temat VII Zgromadzenie Ogólne w Canberze w 1991 roku.

Prawosławni i katolicy broniąc swego stanowiska odwołują się do przykładu Chrystusa, który na Apostołów powołał tylko mężczyzn, oraz na prawie dwutysiącletnią tradycję Kościoła. Odwołują się również do komplementarnego modelu relacji między mężczyzną a kobietą, zgodnie z którym są oni równi w godności, co bynajmniej nie oznacza, że wszystkie funkcje, jakie pełnią, są wymienne. Podkreślają również, że kiedy św. Paweł w Gal 3, 28 ogłasza, że w Chrystusie zostają usunięte wszystkie różnice, włącznie z tą pomiędzy mężczyzną a kobietą, chce przez to powiedzieć, że żadna różnica ludzka nie może przeszkodzić naszemu uczestnictwu w misterium Chrystusa, nie zaś, że znikają pomiędzy nimi wszelkie różnice[201].

Podsumowując możemy stwierdzić, że Kościół rzymskokatolicki i prawosławny opowiadają się za komplementarną wizją relacji mężczyzny i kobiety i przez to okazują się być prawdziwymi strażnikami godności i powołania kobiet w Kościele i świecie[202].

---

197 Por. Anglican-Roman Catholic Consultation in the U.S.A., Erlanger, Kentucky - October 21-24, 1975, Released on November 7, 1975, w: *Documents on Anglican Roman Catholic Relations*, *IV*, United States Catholic Conference, Washington 1979, 59-65; www.usccb.org.

198 Por. *Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada on the Experience of the Ministries of Women in Canada*.

199 Por. Anglican-Orthodox Theological Consultation, *Statement on the Ordination of Women*, January 22-24, 1976, New York, w: **"***Ecumenical Bulletin"* (1976)16, 26-28.

200 Por. Ekumeniczna Grupa SAE, *La donna nella chiesa*, Roma 1987, w: Enchiridion Oecumenicum II. *Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987*, red. G. Cereti, S.J. Voicu, Bologna 1988, 853-860.

201 Por. Commissione Teologia Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, (23 luglio 2004) CivCatt 2004, IV, 254-286, nr 35.

202 Nauczanie Papieża Jana Pawła II na temat roli kobiet w Kościele i społeczeństwie określa się niekiedy mianem „nowego femiizmu". Zawarte jest ono m.in. w dokumentach: List apostolski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15.08.1988), w: *Wybór Listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, 80-141; List (Przesłanie) *It is with genuine pleasure* do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie (26.05.1995), w: *Wybór Listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, 210-215; Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 01.01.95 *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju*, OR 1(1995), 8-10; Jan Paweł II, *List do kobiet (a ciascuna di voi) Ojca Świętego Jana Pawła II na IV Światową*

10.4.2. Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety

Dokumenty dialogów międzykościelnych podkreślają, że nie tylko pojedynczy człowiek – mężczyzna lub kobieta – jest obrazem Boga, ale również, a może przede wszystkim, kobieta i mężczyzna, rozumiani jako wspólnota. Ich wzajemna relacja jest objawieniem trynitarnego, wspólnotowego charakteru obrazu Boga w człowieku. Oznacza to również, że istnienie człowieka na sposób płciowy ma znaczenie nie tylko biologiczne, ale również teologiczne[203].

1. Dar seksualności

W dokumencie dialogu katolicko-anglikańskim dialogu na forum światowym *Życie w Chrystusie* teologowie obu Kościołów na fundamencie Pisma Świętego wspólnie potwierdzają, że seksualność ludzka jest dobrą częścią stworzenia Bożego (por. Rdz 1, 27; 24; Rt 4; PnP; Ef 5, 21-32 i inne). Zróżnicowanie seksualne w jedności natury ludzkiej wyraża w sposób cielesny powołanie dzieci Bożych do wspólnoty międzyosobowej. Seksualność ludzka jest skierowana na dar z siebie i na przekazywanie życia[204]. Obie tradycje podobnie definiują czystość, która polega na skierowania impulsu seksualnego albo w kierunku małżeństwa albo ku życiu w celibacie. Czystość nie oznacza wyparcia instynktów i energii seksualnej, ale ich integrację w modelu relacji, w którym osoba może znaleźć prawdziwe szczęście, realizację i zbawienie. Anglikanie i katolicy są zgodni, że nowe życie w Chrystusie wymaga radykalnego zerwania z grzechem egoizmu seksualnego, który w sposób nieunikniony prowadzi do rozpadu indywidualnego i społecznego. Nowy Testament jednoznacznie potwierdza, że właściwe użycie energii seksualnej stanowi istotny aspekt życia w Chrystusie (Mk 10, 9; J 8, 11; 1Kor 7; 1Pt 3, 1-7; Hbr 13,4) i prawda ta jest potwierdzana nie tylko w okresie jedności Kościoła, ale również po jego podziale[205].

Konferencję o kobiecie w Pekinie, w: *Wybór Listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, 345-354; Jan Paweł II, *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978 – 1982*, wybór A. Wieczorek, T. Żeleźnik, opracowanie J. Sobiepan, Warszawa 1983; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986; Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: teologia małżeństwa*, Kraków 1999; , Encyklika *Evangelium vitae* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Poznań 1995, nr 99.

[203] Por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, dz. cyt., 199 nn.; Gruppo di dialogo fra cattolici e valdesi metodisti in Italia, *I matrimoni misti. Testo comune di studio e proposta per un indirizzo pastorale dei matrimoni interconfessionali*, 8 luglio 1993, Ench Oec IV. *Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994*, red. G. Cereti, J.F. Puglisi, Bologna 1996, nr 1668; The Anglican-Roman Catholic Consultation USA, *Images of God*, nr 20-23.

[204] Por. ARCIC II, *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego (1993)*, SiDE 1(1995), 71-99 (tł. Iga Czaczkowska) (oryg. ang. *Life in Christ. Morals, Communion and the Church*, Church House Publishing&Catholic Truth Society, London 1984; www.prounione.urbe.it, nr 55.

[205] Por. ARCIC II, *Życie w Chrystusie*, nr 57; por.

2. Płciowość a relacyjny wymiar człowieka

Dokumenty dialogów międzykościelnych, zwłaszcza katolicko-anglikańskiego w USA *Images of God*, podkreślają, że Bóg jest relacją trzech Osób. Dlatego również człowiek, stworzony na obraz Trójjedynego Boga, jest stworzony do życia w relacji. Na podstawie dwóch opisów stworzenia, zwłaszcza zaś Rdz 1, 27 należy stwierdzić, że mężczyzna i kobieta są w takiej samej mierze stworzeni na obraz Boga oraz że obraz ten jest obecny nie tylko w pojedynczym człowieku, ale szczególnie wyraźnie razem w mężczyźnie i kobiecie.

Relacyjny sposób istnienia człowieka, będący odzwierciedleniem istnienia Trójcy Świętej, w szczególny sposób wyraża się w jego wymiarze cielesnym, płciowym, którego nie należy rozumieć jako mało ważnej przypadłości, ale jako istotny wymiar osobowości. Takie rozumienie płciowości, jako dobrego wymiaru stworzenia Bożego, które wyraża powołanie człowieka do wspólnoty międzyludzkiej, do życia w małżeństwie i rodzinie, znajdujemy m.in. w dokumentach dialogu katolicko-anglikańskiego *Życie w Chrystusie* oraz *Images of God*. W tym ostatnim dokumencie czytamy, że seksualność to niezbywalny sposób bycia człowieka w świecie. Nasze ciała nie są jedynie jakimś opakowaniem, powłoką cielesną dla duszy lub tylko jej narzędziami, istniejemy bowiem jako jedność ciała i duszy i jesteśmy zbawieni w naszej egzystencji cielesnej. Oblubieńcza relacja mężczyzny i kobiety jest znakiem i paradygmatem relacji Boga do człowieka. W sposób najpełniejszy oblubieńczość ta wyraża się w wyłącznej relacji męża i żony i w prokreacji, w której dochodzi do otwarcia się dwojga ludzi nie tylko na siebie, ale i na dziecko, jako tego innego. Również w tym widać odzwierciedlenie relacji trynitarnych i odwiecznego rodzenia i pochodzenia, które dokonuje się w Bogu.

Znaczenie płci zostało potwierdzone przez fakt, że Wcielone Słowo również przyjęło w całości kondycję ludzką przyjmując płciowość, ale pozostając człowiekiem w obu znaczeniach tego słowa: jako członek wspólnoty ludzkiej i jako byt o płci męskiej. Relacja pomiędzy każdym z nas, a Chrystusem, jest określona na dwa sposoby: zależy od własnej tożsamości seksualnej i od seksualnej tożsamości Chrystusa (CTI, *Comunione e servizio*, nr 34). Poza tym, wcielenie i zmartwychwstanie rozciągają tożsamość seksualną aż po wieczność. Zmartwychwstały Pan, który teraz zasiada po prawicy Ojca, pozostaje mężczyzną. Możemy też dostrzec, że uświęcona i uwielbiona osoba Matki Boga, teraz wzięta cieleśnie do nieba, wciąż pozostaje kobietą (CTI=MKT, *Comunione e servizio*, nr 35).

Nieco inaczej widzą znaczenie płci męskiej Jezusa anglikanie. W dokumencie *Images of God* czytamy, że oba Kościoły zgadzają, że był On w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem. Jako człowiek był on mężczyzną, należał do określonej rodziny, mówił konkretnym językiem, był członkiem ludu Izraela. Czy jednak cechy te przynależą do istoty obrazu Boga, który w nim został w pełni objawiony? Kościół katolicki i anglikański mają na ten temat różne opinie, zwłaszcza jeśli chodzi o znaczenie wymiaru płciowego, faktu bycia mężczyzną, dla objawienia Boga w Chrystusie, a zwłaszcza teologicznego znaczenia płci męskiej Chrystusa. Jest to związane również z różnicą dotyczącą kapłaństwa kobiet. W teologii Kościoła rzymskokatolickiego kapłan – mężczyzna jest obrazem Chrystusa – mężczyzny i nie należy tych znaków zmieniać ani zaciemniać, np. przez ordynację kobiet.

3. Małżeństwo w porządku natury i łaski

W tym samym dokumencie czytamy, że żaden z dwóch Kościołów nie uważa małżeństwa za wymysł ludzki, przeciwnie, oba wierzą, że zostało ono wypisane i zakorzenione w naturze ludzkiej przez Boga[206]. W dokumencie powstałym na forum lokalnym oba Kościoły zgadzają się również co do tego, że małżeństwo jest sakramentem, środkiem do otrzymania łaski. W ten sposób jest ono widziane jako droga zbawienia nie tylko dla danej pary małżonków, ale dla całego Kościoła. W anglikańskiej *Book of Common Prayer*, s. 861, czytamy, że „mężczyzna i kobieta wchodzą we wspólnotę, która trwa przez całe życie, wypowiadają ich przyrzeczenia wobec Boga i Kościoła i otrzymują łaskę i błogosławieństwo Boga, co jest dla nich pomocą dla zachowania ich przyrzeczeń"[207]. Oba Kościoły wspólnie wyznają, że zarówno zdolność do przekazywania życia, jak i okazywanie miłości w akcie seksualnym, cieszą się równą godnością. Każdy z tych wymiarów jest autentycznym sakramentalnym środkiem łaski. Istnieją jednak różnice, gdy chodzi o nauczanie i praktykę w takich sprawach jak antykoncepcja i rozwód[208].

4. Homoseksualizm

Zjawisko homoseksualizmu należy umieścić w kontekście stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety. Oboje, stworzeni na obraz Boga, zostali wezwani do płodnej miłości, do „zaludniania ziemi". Zjednoczenie mężczyzny i kobiety realizuje to, co Księga Rodzaju określa jako *una caro* – bycie jednym ciałem. Dokumenty dialogów potwierdzają, że dla chrześcijan wszystkich Kościołów seksualny wymiar człowieka, zdolność do wchodzenia w relacje, również seksualną, jest znakiem stworzenia na obraz Boga, na obraz Trzech Osób Boskich istniejących w relacji. Dziecko, jako owoc miłości mężczyzny i kobiety, jest „tym trzecim", znakiem otwartości pary ludzkiej na życie i na Boga, odzwierciedleniem miłości Ojca i Syna której owocem jest Duch Święty. Chrystus uświęcił związek mężczyzny i kobiety i uczynił go obrazem swojej ofiarnej miłości do Kościoła, tzn. sakramentem (por. Ef 5). Tak więc dla chrześcijan normą jest istnienie człowieka jako mężczyzny i kobiety i ich wzajemna relacja. Na tym tle należy rozpatrywać zjawisko homoseksualizmu, które zostało podjęte m.in. w dialogu katolicko-anglikańskim, w dokumencie komisji ARCIC II z 1993 roku *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego* i w dokumencie dialogu luterańsko-anglikańskiego ze Stanów Zjednoczonych z roku 1983 *Implications of the Gospel. Lutheran-Episcopal Dialogue, Series III*, Augsburg-Forward Movement Publications, Minneapolis-Cincinnati 1990; *Ecumenical Documents V. Growing concensus. Church Dialogues in the United States, 1962-1991*, red. J.A. Burgess, J. Gros, New Jersey 1995, 201-252.

W pierwszym z nich podkreślono, że oba Kościoły uznają, że również osoby homoseksualne zostały stworzone na obraz Boga i cieszą się godnością ludzką. Mimo to,

---

206 Por. ARCIC II, *Życie w Chrystusie*, nr 59.

207 The Anglican-Roman Catholic Consultation USA, *Images of God*, nr 34.

208 Por. tamże, nr 55.

nie można tak samo traktować stosunków małżeńskich i stosunków homoseksualnych, ponieważ nie mają one tej samej wartości, nie są one w stanie wyrazić w pełni tego, co wyraża relacja małżeńska. Kościół katolicki uczy, że skłonności homoseksualne są „wewnętrznie nieuporządkowane" i błędne. Kościół anglikański również uważa, że aktywność homoseksualna jest czymś nieuporządkowanym, jednak stara się indywidualnie podchodzić do każdego przypadku i każdy z nich ocenić z punktu widzenia moralności i duszpasterstwa. Podstawowy powód, dla którego oba Kościoły negatywnie oceniają zjednoczenie homoseksualne, to brak wymiaru *una caro*. Takiemu zjednoczeniu brakuje wymiaru płodnej miłości, dlatego nie tworzy ono obrazu Boga i nie może zostać uznane za małżeństwo. W praktyce jednak widzimy, że Kościół anglikański i inne Kościoły protestanckie na Zachodzie często akceptują homoseksualizm jako „trzecią drogę", obok małżeństwa i celibatu, realizacji swego człowieczeństwa. Kościoły luterańskie często akceptują związki homoseksualne w wyniku dostosowania się do praw obowiązujących w poszczególnych krajach o większości luterańskiej (np. Szwecja, Norwegia, Holandia). Poszczególni pastorzy błogosławią związki homoseksualne, osoby żyjące w takich związkach bywają ordynowane na pastorów a nawet biskupów (np. przypadek Gena Robinsona w Stanach Zjednoczonych). Taka postawa części Kościoła anglikańskiego z półkuli północnej spotkała się z protestem anglikanów z Południa globu ziemskiego, głównie z Afryki i Azji, i jest to też jeszcze jedną nową przyczyną (obok ordynacji kobiet) trudności w dialogu katolicko-anglikańskim.

10.4.3. Ochrona środowiska naturalnego

W końcu lat sześćdziesiątych XX wieku problem zagrożenia środowiska naturalnego dotarł do szerokiej opinii publicznej. W tym samym czasie, w 1967 roku historyk amerykański Lynn White oskarżył chrześcijaństwo o spowodowanie obecnego kryzysu ekologicznego[209]. Twierdził on, że to ono doprowadziło do zmiany relacji między człowiekiem a naturą; przed jego pojawieniem się był jej częścią, obecnie jest jej zdobywcą. Przyczyniły się do tego linearna koncepcja historii i antropocentryczna wizja kosmosu, wynikająca z kategorii *homo-imago Dei*, która pozwoliła człowiekowi używać i wykorzystywać świat jako własność otrzymaną od Boga. Podobne argumenty wysuwali cybernetyk J.W. Forrester i niemiecki pisarz Carl Amery. Ten ostatni przyczyny katastrofy ekologicznej, która nam zagraża, widzi w interpretacji judeochrześcijańskiej Rdz 1, 28 i nakazie poddawania sobie ziemi. Wielu właśnie w tym przykazaniu widziało ono usprawiedliwienie dla nadużyć ekologicznych wobec ziemi[210].

---

[209] Por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, dz. cyt., 350 nn.; L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science 155(1967), 1203-1207; J. Grzesica, *Ochrona środowiska naturalnego czlowieka*, Katowice 1993, 61; A. Auer, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988, 202; R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?* Com 12(1992)6, 21-22.

[210] Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999, 38-39, gdzie autor cytuje opinię White'a o chrześcijaństwie: „Niszcząc pogański animizm, chrześcijaństwo uczyniło możliwym wykorzystanie natury z obojętnym podejściem do uczuć naturalnych przedmiotów (…). Dla chrześcijanina drzewo jest niczym więcej jak tylko faktem fizycznym. Cała koncepcja świętego gaju jest obca chrześcijaństwu i etyce Zachodu. Przez prawie dwa tysiące lat chrześcijańscy misjonarze wycinali święte drzewa, które są idolatrią ponieważ zakładają istnienie ducha

Dziś krytycznie patrzy się na te jednostronne argumenty oskarżające głównie chrześcijaństwo w kwestiach, które mają wymiar przede wszystkim społeczno-ekonomiczny. Jednak pewna nieufność do chrześcijaństwa pozostała i wielu ekologów do dziś uważa, że jest ono odpowiedzialne za kryzys ekologiczny.

Tezy White'a były też ujawnieniem braków teologii i praktyki chrześcijańskiej tego okresu. W latach 60-ych zainteresowanie ekologią w teologii było nikłe. Zmieniło się to w kolejnych dziesięcioleciach, kiedy Kościoły chrześcijańskie podjęły temat ekologii również w dokumentach dialogów doktrynalnych.

1. Miejsce człowieka w świecie

Człowiek otrzymał szczególnie miejsce w porównaniu z innymi stworzeniami, które zostały jemu powierzone. W nim życie, które go obejmuje i przewyższa powraca do siebie samego; w nim uświadamia ono sobie siebie. Przywilej człowieka, jakim jest możność bycia w relacji do własnego życia i każdej innej formy życia, stanowi istotny element jego autonomii i samostanowienia. Ta autonomia nie jest absolutna, ale ograniczona odpowiedzialnością wobec Boga, zarówno w środowisku naturalnym jak i w świecie ludzkim, czytamy w dokumencie katolicko-luterańskim *Gott ist ein Freund des Lebens*[211].

W innym dokumencie dialogu międzykościelnego czytamy, że z opowiadań biblijnych o stworzeniu wynika, że człowiek od pierwszego momentu swojego istnienia jest częścią stworzenia, ale zarazem, jako obraz Boga, jest on umieszczony w pozycji uprzywilejowanej, która wynosi go ponad wszelkie inne stworzenie (Rdz 1,25-20). Stwierdzono również, że działania człowieka mają wpływ nie tylko na ludzkość ale także na całe stworzenie[212].

2. Zadania człowieka wobec świata

W dokumencie *Gott ist ein Freund des Lebens* czytamy, że pierwsze opowiadanie o stworzeniu (Rdz 1, 28) - podobnie jak Ps 8 - mówi o *panowaniu* człowieka nad światem stworzonym. Formuła „uprawiać i strzec" (Rdz 2, 15) interpretuje sposób tego panowania. Działanie człowieka wobec natury nieożywionej i ożywionej to rodzaj sprawowania władzy. Zatem pomyłką jest chęć opisania zachowania człowieka wobec innych stworzeń w kategoriach relacji między partnerami. W porządku istniejącego świata (Rdz 1-2 i 9), Bóg upoważnił człowieka do podejmowania decyzji i działań wobec innych istnień i do przemiany świata, który mu został powierzony, np. przez ścinanie

---

natury"; W. Knoch, *Świat – dobre stworzenie Boga? kryzys ekologiczny jako wyzwanie chrześcijańskiej nauce o Bogu*, Com 12(1992)6, 5 nn.

211 Por. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland-Deutsche Bischofskonferenz, *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Paulinus-Verlag, Trier 1989; www.ekd.de, Übersicht.

212 Por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church*, *Summary on the Theme of the Creative Work of God; Summary on the Theme of Man's Responsibility for God's Creation,* w: *Creation. The Eighth Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Pyhtitsa and Leningrad*, June 9th-19th 1989, Church Council for Foreign Affairs Ecclesiastical Board, Helsinki 1991, 22.

drzew, obróbkę drewna, regulację rzek, udomowianie i hodowlę zwierząt czy też zabijanie ich w celu zdobycia jedzenia. Technologia i uprzemysłowienie, mimo zmian w naturze, które one ze sobą niosą, są zasadniczo zgodne z biblijnym opisem na temat roli człowieka w świecie stworzonym. Także inteligencja człowieka, z jego ciekawością i pomysłowością, jest darem Boga. Ale mogą one także zostać wykrzywione i użyte przeciw Bogu i życiu. Pokusa, jaką jest nauka i technika i prawie religijna cześć, którą zawsze wzbudzały i wzbudzają nadal - wymagają także podejścia krytycznego. Jednak Biblia nie daje żadnych argumentów, by *a priori* być wrogiem nauki i techniki. W ubiegłych wiekach doprowadziły one do odkryć i rozwoju, które miały dobroczynny wpływ na życie niezliczonej liczby ludzi. Wystarczy pomyśleć z tego punktu widzenia o ustaniu wysiłku fizycznego dzięki wprowadzeniu maszyn, wzroście plonów - dzięki nawozom sztucznym, zwalczeniu większości chorób zakaźnych i epidemii. Nawet w obliczu ryzyka dla środowiska naturalnego nie będzie możliwe odrzucenie nauki i techniki, ale tylko posługiwanie się nimi w sposób bardziej inteligentny, z większym szacunkiem dla środowiska. Jednak stwierdzenia z Rdz 1 i Ps 8 były często wypaczane i używane na usprawiedliwienie wyzysku natury, stwierdzają autorzy dokumentu[213].

W dokumencie dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC II *Church as Communion* oba Kościoły wyrażają wspólną wiarę, że zgodnie z Pismem Świętym Bóg błogosławi ludziom i zaprasza ich do życia w komunii ze Sobą i z innymi ludźmi jako zarządców swojego stworzenia[214].

3. Grzech pierworodny i nowożytna „wiara w naukę"

Kościoły chrześcijańskie widzą w grzechu pierwszych ludzi źródło wypaczenia pierwotnego planu Boga nie tylko w odniesieniu do relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pomiędzy ludźmi ale również odniesienie człowieka do natury. Przyroda jako taka przestała być środowiskiem przyjaznym i bezpiecznym dla człowieka, a w miejsce odpowiedzialności za świat stworzony weszła krótkowzroczna chęć maksymalnego wykorzystania go dla własnego dobra[215].

Dokument dialogu prawosławno-luterańskiego podkreśla, że kryzys ekologiczny to przede wszystkim kryzys człowieka, który znalazł się w sytuacji, w której dzięki swojej kulturze i aktywności, pierwszy raz w swojej historii opanował on cały świat. W konsekwencji ważnych zdobyczy naukowych i technologicznych, człowiek uzyskał siłę i władzę nad naturą, jakiej nigdy nie miał w przeszłości. Jednak współczesny człowiek

---

[213] Por. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland-Deutsche Bischofskonferenz, *Gott ist ein Freund des Lebens*, nr III.; por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church*, *Järvenpää 1974*. *Theses*, w: *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversation between the Evangelical – Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church* (1970-1986), red. H.T. Kamppuri, *Publications of Luther-Agricola Society*, Helsinki 1986, 63; Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church*, *Summary on the Theme of the Creative Work of God*, 22.

[214] Por. ARCIC II (1982-2005), *Church as Communion. An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission*, w: "Catholic International" 2(1991)7, 425-432; www.prounione.urbe.it, nr 6.

[215] Por. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland-Deutsche Bischofskonferenz, *Gott ist ein Freund des Lebens*, nr III.2.

odczuwa swoją słabość w o wiele większym stopniu, niż w przeszłości a ludzkość znalazła się na krawędzi przepaści. Postęp osiągnięty w nauce i technologii nie jest w stanie zagwarantować mu bezpieczeństwa i dobrobytu. Ludzkości grozi zniszczenie, ponieważ nie jest ona zdolna kontrolować tej sytuacji[216]. Drugą, obok alienacji od Boga, przyczyną tego stanu rzeczy, jest kult nauki, która dla wielu stała się religią bez Boga. Nauka została postawiona w służbie egoistycznego pragnienia człowieka, by bez końca wykorzystywać stworzenie[217].

4. Odbudowanie właściwej relacji między człowiekiem a światem

Ponieważ dzisiejszy kryzys ekologiczny jest przede wszystkim wynikiem nieposłuszeństwa człowieka wobec Boga i Jego przykazań dlatego najwłaściwszą odpowiedzią na ten stan rzeczy będzie zwrócenie się ku Temu, który jest Pierworodnym całego stworzenia i jego Odnowicielem – ku Chrystusowi. On – w i poprzez swój Kościół - uczy nas, na czym polega właściwa relacja człowieka do środowiska naturalnego.

Luteranie fińscy i prawosławni rosyjscy podkreślają, że Chrystus, drugi Adam, jest początkiem nowego stworzenia: „jeśli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem" (2Kor 5, 17). Uczestnictwo w Chrystusie jest fundamentem odpowiedzialnego działania chrześcijanina wobec stworzenia. Wiara w Chrystusa oznacza także odnowienie relacji między człowiekiem a naturą. Ten proces uzdrawiania zakończy się, kiedy „stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8, 21)[218].

Integralność stworzenia nie może zostać odnowiona bez akceptacji nowego stylu życia, który polega m.in. na odpowiedzialnym podejściu do uprawy ziemi, opieki nad naturą, zgodnie z wolą Bożą (Rdz 2, 15). Odpowiedzialność, którą każdy chrześcijanin i Kościół mają względem stworzenia, oznacza konkretnie walkę z grzechem, egoizmem i chciwością człowieka, które są odpowiedzialne za zepchnięcie stworzenia na skraj przepaści i zniszczenia[219]. Odpowiedzialność za stworzenie oznacza również przyjęcie prostego stylu życia, który jest charakterystyczny dla chrześcijaństwa, w przeciwieństwie do marnowania dóbr i wykorzystywania bogactw naturalnych. Jest to zgodne z zasadą samodyscypliny etycznej, która powinna stanowić program życia każdego chrześcijanina. Można ją streścić w słowach wypowiedzianych przez św. Pawła który powiedział: „Umiem cierpieć biedę, umiem i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem

---

216 Por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church*, *Summary on the Theme of the Creative Work of God*, 22.

217 Por. tamże, 24-25.

218 Por. tamże, 22.

219 Por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church*, *Summary on the Theme of the Creative Work of God*, 25; E. Martikainen, *Our responsability for God's Creation*, 76-90; V. Fedorov, *Our responsability for the integrity of creation*, w: *Creation. The Eight Theological Conversations between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Pyhtitsa and Leningrad, June 9th-19th 1989*, Helsinki 1991, 91-104.

zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku" (Flp 4, 12)[220].

W podobnym duchu wypowiadają się uczestnicy dialogu pomiędzy Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego a Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych. Obie wspólnoty eklezjalne stwierdzają istnienie ogromnej przepaści ekonomicznej pomiędzy ubogim Południem kuli ziemskiej a bogatą Północą. W krajach ubogich wiąże się to brakiem dostępu do podstawowych środków do życia, takich jak jedzenie, woda, mieszkanie, ubranie, z ogromnym problemem jakim jest choroba HIV/AIDS, zwłaszcza w Azji i w Afryce, oraz ze spiralą przemocy z powodu której cierpią przede wszystkim kobiety i dzieci. To przede wszystkim ludność zamieszkująca bogatą Północ spowodowała obecny kryzys środowiska naturalnego, dlatego oba Kościoły postanawiają podjąć się dzieła odnowy i pojednania. Doktryna o stworzeniu określa sposób pojmowania chrześcijańskiej misji wobec degradacji ekologicznej. Przede wszystkim, adwentyści i reformowani uznają świat za dobre stworzenie Boga, za „teatr łaski Boga", dar, z którego należy się radować i którego należy strzec. Odpoczynek szabatu jest przypomnieniem zarówno opatrznościowej opieki Boga nad światem, jak i odpowiedzialności człowieka za administrowanie stworzeniem. W świetle tej doktryny o stworzeniu oba Kościoły wzywają siebie i innych chrześcijan do nawrócenia się z drogi grzechu, z powodu którego wykorzystywaliśmy stworzenie i do zmiany naszego zachowania. To, co chrześcijanie mogą zrobić pozytywnie, to włączenie się w utylizację odpadów, oszczędność energii, kupowanie produktów ekologicznych, wspieranie grup zajmujących się ekologią. Dokument wzywa również chrześcijan z krajów uprzemysłowionych do podjęcia większej odpowiedzialności moralnej za przyspieszenie zmian klimatycznych i za powstrzymanie tego procesu[221].

5. „Proces koncyliarny" Sprawiedliwość, pokój oraz integralność stworzenia

Światowa Rada Kościołów podczas Zgromadzeń Ogólnych często podejmowała problem kryzysu ekologicznego, m.in. w New Delhi w 1961 roku, Nairobi w roku 1975, Canberra w roku 1991. Największym osiągnięciem ŚRK było zapoczątkowanie w Vancouver w 1983 roku „koncyliarnego procesu" *Sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia*. Chodziło o zauważenie zależności jaka istnieje pomiędzy sprawiedliwością, pokojem a zachowaniem stworzenia. Odpowiedzią na tę inicjatywę były Zgromadzenia w Bazylei w roku 1989, Seulu w roku 1990 i Graz w 1997.

Uczestnicy Pierwszego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Bazylei w 1989 roku podkreślili, że życie ludzi razem z ich środowiskiem jest darem Boga Stwórcy[222]. „To nie ludzkość, ale Bóg jest początkiem, centrum i szczytem całego

---

220 Por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church*, *Summary on the Theme of the Creative Work of God*, 26.

221 Por. Adventist - Reformed Dialogue, *Report of the international theological dialogue between the Seventh-day Adventist Church and the World Alliance of Reformed Churches*, April 1-7 2001, Genf 2001; www.warc.jalb.de, nr 32-34.

222 Por. *Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne „Pokój przez sprawiedliwość", Bazylea, Szwajcaria, 15-21 maja 1989*, w: SiDE 1(1992), 39-69.

stworzenia i historii", precyzuje dokument[223]. To oznacza, że zarówno podejście antropocentryczne jak i ekocentryczne w stosunku do ludzkiego środowiska zostało zasadniczo przekroczone. Chrześcijanie ani nie mogą zgodzić się na romantyczną adorację natury kosztem życia ludzkiego, ani na humanistyczny triumfalizm, który eksploatuje naturę na korzyść tylko jakiegoś jednego ludzkiego pokolenia - podkreśla Houtepen[224]. W dokumencie końcowym z Bazylei znajdujemy następujące słowa: „Bóg Stwórca przyznał człowiekowi szczególną pozycję w dziele stworzenia: *Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał* (Rdz 2, 15). Mamy być szafarzami stworzenia Bożego. Nie znajduje się ono jednak w naszym posiadaniu, gdyż jedynym – w dosłownym tego słowa znaczeniu - właścicielem całego stworzenia jest Bóg. Chcąc właściwie zrozumieć szczególną pozycję człowieka wśród innych stworzeń, nie możemy zapominać, że całe stworzenie istnieje dla chwały Bożej. Na tym polega też zasadnicze znaczenie szabatu (Rdz 2, 3). Nie człowiek, lecz Bóg jest początkiem, środkiem i punktem szczytowym całego stworzenia i całej historii: *Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg, który jest, który był i który przychodzi, Wszechmogący* (Ap 1, 8)"[225].

W Bazylei starano się zrozumieć, jakie są przyczyny dzisiejszego kryzysu ekologicznego. Jak znaleźliśmy się w tej sytuacji? pytano. Stwierdzono, że „Dla wielu odpowiedź wydaje się być prosta: przyczyn należy szukać w rozległych środkach i możliwościach, które człowiek uzyskał dzięki nauce i technice. Niewłaściwe stosowanie technologii powoduje coraz szkodliwszą eksploatację przyrody, która – gdy nic się nie zmieni – doprowadzi ostatecznie do jej całkowitego zniszczenia. Nowoczesna technologia sprawiła wiele dobrego, ale jednocześnie stała się zagrożeniem dla przyszłości człowieka. Stworzyła ona całe systemy, w których nawet najmniejszy błąd ludzki może mieć nieobliczalne skutki"[226]. Jednak „głębszej przyczyny tego fałszywego rozwoju trzeba szukać w sercach ludzi, w ich złudzeniu, że są oni zdolni do kształtowania świata; w ich zuchwalstwie, które każe im przeceniać rolę, jaką mogą odegrać w odniesieniu do wszystkich aspektów życia; w idei stałego wzrostu gospodarczego, bez związku z wartościami etycznymi, idei, która jest fundamentem systemów ekonomicznych na Wschodzie i Zachodzie; w przekonaniu, że świat został przekazany człowiekowi do eksploatacji według własnego uznania, a nie do ochrony i zabudowy; w ślepym zaufaniu, że nowe odkrycia rozwiążą wszystkie bieżące problemy i że dlatego nie trzeba zważać na stworzone przez nas samych niebezpieczeństwa"[227].

W 1990 roku w Seulu odbyło się spotkanie, które było drugą odsłoną „koncyliarnego procesu" „Sprawiedliwość, Pokój i Integralność Stworzenia"[228]. Na zakończenie Zgromadzenia opublikowano dziesięć Postanowień. Siódme Postanowienie brzmi: „(…)

---

223 A. Houtepen, *Discerning the Signs of the Times: Some Reflections on Justice, Peace and the Integrity of the Church (JPIC)*, w: *Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity. Presentation and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Rønde, Danemark, February 1993*, red. Th. F. Best, W. Grandberg-Michaelson,Geneva 1993, 29-30.

224 Por. tamże, 30.

225 *Dokument końcowy* Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego „Pokój przez sprawiedliwość", 49.

226 Tamże, 46.

227 Tamże.

228 Por. *Światowe Zgromadzenie na Rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia, Seul, Republika Korei, 5-12 marca 1990*, w: Studia i Dokumenty Ekumeniczne 9(1993)1, 49-71.

Biblijne określenia, takie jak *czynić ziemię poddaną* i *panować nad nią*, używano niewłaściwie poprzez stulecia w celu usprawiedliwienia niszczycielskich działań wobec stworzonego porządku. Żałując za stosowanie przemocy, przyjmujemy biblijne nauczanie, że ludzie są stworzeni na obraz Boga. Jako słudzy odzwierciedlający stwórczą i podtrzymującą miłość Boga ponoszą szczególną odpowiedzialność za stworzenie i życie w harmonii z nim"[229].

Uczestnicy Drugiego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Graz (1997 rok) stwierdzili, że w tradycji mądrościowej Starego Testamentu, w pismach św. Pawła w Nowym Testamencie i w wielkiej obfitości w świadectwie Ojców Kościoła spotykamy postawę czci, zdumienia i radości w obliczu Bożego dzieła stworzenia. Dopiero następne pokolenia zagubiły lub zatarły ten ślad i zmieniły żydowską i chrześcijańską wiarę w stworzenie w religijne usprawiedliwienie ludzkiego panowania nad naturą, które nie zna żadnych granic[230]. Podczas Zgromadzenia w Graz stwierdzono, że „nie odpowiedzieliśmy na Boże przykazanie i nie odnosiliśmy się do całego stworzenia z szacunkiem, troszcząc się o jego integralność. Niewłaściwie odczytaliśmy biblijną radę *czyńcie sobie* (ziemię) *poddaną*. Uważaliśmy, że daje ona nam prawo do eksploatacji bogactw naturalnych w sposób samowolny i egoistyczny, gdy tymczasem była ona wezwaniem do zarządzania. Aż do dzisiaj, i to pomimo lepszego rozeznania, nadal trwamy w naszych przyzwyczajeniach i wygodnych dla nas zwyczajach konsumpcyjnych"[231].

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Zbiory i dokumenty dialogów ekumenicznych

Adventist - Reformed Dialogue, *Report of the international theological dialogue between the Seventh-day Adventist Church and the World Alliance of Reformed Churches*, April 1-7 2001, Genf 2001; www.warc.jalb.de.

Anglican-Orthodox Theological Consultation, *Statement on the Ordination of Women*, January 22-24, 1976, New York, w: "Ecumenical Bulletin" (1976)16, 26-28.

---

229 Tamże, 57.

230 Por. *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens,* 81.;

231 Por. Drugie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne, Graz, Austria, 23-29 czerwca 1997 *Chrześcijańskie zaangażowanie na rzecz pojednania: pojednanie – dar Boga i źródło nowego życia*, SiDE 1(1998), (tł. Z.J. Kijas), 101; L. Vischer, *Un tempo della creazione*, StEc 18(2000), 11-12. Stanowisko UNK w sprawie ekologii zostalo wyrażone m.in. *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka,* ChS 4(1973)2, 71-84; J. Mariański, *Kwestia ekologiczna w encyklice „Centesimus annus"*, CollSal 25(1993), 165-184; Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem* nr 12,18, gdzie mowa jest o obecności Ducha Świętego w stworzeniu; tenże, *Evangelium vitae* nr 42, tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* z 1990 roku; tenże, *Solicitudo rei socialis* nr 30; tenże, *Centesimus annus* nr 37.

Anglican-Roman Catholic Consultation in the U.S.A., Erlanger, Kentucky - October 21-24, 1975, Released on November 7, 1975, w: *Documents on Anglican Roman Catholic Relations*, IV, United States Catholic Conference, Washington 1979, 59-65; www.usccb.org.
Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada, *Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada on the Experience of the Ministries of Women in Canada*, Ecum 26(1991)103, 4-24.
ARCIC II, *Church as Communion. An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission*, w: "Catholic International" 2(1991)7, 425-432; www.prounione.urbe.it.
ARCIC II, *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego (1993)*, SiDE 1(1995), 71-99 (tł. Iga Czaczkowska) (oryg. ang. Life in Christ. Morals, Communion and the Church, Church House Publishing&Catholic Truth Society, London 1984; www.prounione.urbe.it.
ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, Anglican Book Center – Catholic Truth Society, London 2005; www.vatican.va.
Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland (VELKD), *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000.
Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000, redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów Karol Karski, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin 2003.
Broszura na Światowy Dzień Modlitwy 4 marca 2005, Polska Rada Ekumeniczna 2004.
Broszura na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2008, Warszawa 2007.
Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, 23-63.
Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, red. H. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban L. Vischer, Band I-III.
Drugie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne, Graz, Austria, 23-29 czerwca 1997 Chrześcijańskie zaangażowanie na rzecz pojednania: pojednanie – dar Boga i źródło nowego życia, SiDE 1(1998), (tł. Z.J. Kijas), 95-108.
Gruppo Misto di Lavoro Teologico di SAE, *La donna nella chiesa*, Roma 1987, w: Enchiridion Oecumenicum II. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987, red. G. Cereti, S.J. Voicu, Bologna 1988, 853-860.
Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologio interconfessionale I-VII, red. G. Cereti, S.J. Voicu, J.F. Puglisi, S. Rosso, E. Turco.
Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne „Pokój przez sprawiedliwość", Bazylea, Szwajcaria, 15-21 maja 1989, w: SiDE 1(1992), 39-69.
Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church, Järvenpää 1974. Theses*, w: *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversation between the Evangelical – Lutheran Church of Finland and the Russian*

Orthodox Church (1970-1986), red. H.T. Kamppuri, Publications of Luther-Agricola Society, Helsinki 1986, 57-67.
Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland - Russian Orthodox Church, Summary on the Theme of the Creative Work of God; Summary on the Theme of Man's Responsibility for God's Creation*, w: *Creation. The Eighth Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Pyhtitsa and Leningrad, June 9th-19th 1989*, Church Council for Foreign Affairs Ecclesiastical Board, Helsinki 1991, 20-27.
Kościół rzymskokatolicki – Światowa Federacja Luterańska, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Augsburg, Niemcy, 31 października 1999, w: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów Karol Karski, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin 2003, 499-523.
Lutheran-Roman Catholic Dialogue in US, *The One Mediator, the Saints and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII,* H.G. Anderson, J.F. Stafford, J.A. Burgess, Augsburg, Minneapolis 1990; http://www.usccb.org/seia/lu20.pdf.
Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów Ewangelia a Kościół (1972) (Raport z Malty), w: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski OFM Conv, Lublin 2003, 39-67.
Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland-Deutsche Bischofskonferenz, *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Paulinus-Verlag, Trier 1989; www.ekd.de.
Światowe Zgromadzenie na Rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia, Seul, Republika Korei, 5-12 marca 1990, SiDE 9(1993)1, 49-71.
The Anglican-Roman Catholic Consultation USA, *Images of God: Reflections on Christian Anthropology,* w: *Called to Full Unity*, Washington 1985, 308-327; www.usccb.org.
The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?,* http://www.scoba. us/resources/ orthodox-catholic/2003 filioque.html.
Towards a Just South Africa: The Rustenburg Declaration by the National Conference of Church Leaders in South Africa, "Catholic International" 2(1991), 90-95.
Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej-Ewangelicko-luterańskiej (1981), w: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski OFM Conv, Lublin 2003, 237-271.
Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965-1988, Lublin 1985, 117-139.

1.2. Dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego

Benedykt XVI, *Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego*, przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 05.10.2007.
Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 169-170.

Commissione Teologia Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, (23 luglio 2004) CivCatt 2004, IV, 254-286.
Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom II (869-1312), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 397.
Jan Paweł II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej – 12 listopada 1995 r.*, OR 2(1996), 4-8; *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 321-329.
Jan Paweł II, *List do Arcybiskupa Większego Lwowa dla Ukraińców na 400-lecie Unii Brzeskiej*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich*, t. II, Warszawa 1996, 201-207; OR16(1995) 8-9, 5-6.
Jan Paweł II, *List do Biskupa Mukaczewa na 350-lecie Unii Użhorodzkiej*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich*, t. II, Warszawa 1996, 211-215; OR 16(1995) 8-9, 7.
Jan Paweł II, *Papież Jan Paweł II, Katolikos – Patriarcha Mar Dinkha IV. Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu. U świętego Piotra, 11 listopada 1994 r.*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 360-362.
Jan Paweł II, *Ważny krok na drodze ku jedności. Msza św. z okazji 350-lecia Unii Użhorodzkiej 27 października 1997 r.*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 457-459.
Jan Paweł II, *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Katolikosa Patriarchy Karekina I Sarkissiana. Rzym, 13 grudnia 1996 r.*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 367-368.
Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II, Lublin 2002.
Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o małżeństwach mieszanych *Matrimonii sacramentum* z 18 marca 1966 roku, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, ks. Janusz Królikowski, ks. Zygmunt Zimowski (opr. i tłum.)*, Tarnów 1997, 13-16.
Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia. Communionis notio* (28.05.1992), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, ks. Janusz Królikowski, ks. Zygmunt Zimowski (opr. i tłum.)*, Tarnów 1995, 390-401.
Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, 24-26; OR, 21(2000) 11-12, 42-51.
Kongregacja Nauki Wiary, *Nota Kongregacji Nauki Wiary na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, OR 2(2008), 50-55.
Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, L'Osservatore Romano (edycja polska) 9(2007), 58.
Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej (La dimension oecumenique dans la formation de ceux qui travaillant dans le minister pastoral)*, Opole 1988, tł. S. Rabiej.

Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, 102-119.
Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, w: *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*, red. M. Czajkowski, Akademia Teologii Katolickiej 1994, 113-216; Com 2 (1994), 3-93.
Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, OR 11(1997), 36-39.
Paweł VI, *Alokucja Pawła VI do członków Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan* (24.04.1967), AAS 59 (1967), 498.
Pius IX, encyklika *Quanta cura*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, 1024-1027.
Pius IX, *Syllabus błędów*. Przekład i wprowadzenie M. Wojciechowski, SThV 36(1998) nr 2, 113-118.
Pius IX, *Syllabus*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, 1026-1041.
Pius XI, encyklika *Mortalium animos* z roku 1928 w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, 1282-1283.
Pius XII, encyklika *Humani Generis* z sierpnia 1950 roku, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*. Edizione bilingue, red. P. Hünermann, Bologna 1996, 1388-1403.
Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część I*, w: *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*, red. M. Czajkowski, Akademia Teologii Katolickiej 1994, 69-90.
Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część II*: *ekumenizm w nauczaniu wyższym*, w: *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*, red. M. Czajkowski, Akademia Teologii Katolickiej 1994, 91-112.
Święte Officjum, *Instrukcja*, 20 grudnia 1949 roku, AAS 42(1950), 142-147.
Święte Officjum, *Monitum* z 5 czerwca 1948 roku, AAS 40 (1948), 257.

2. Opracowania

Auer A., *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988.
Bajorek J., *Kościoły starokatolickie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 214-221.
Bardecki A., *Kościół epoki dialogu II. Przełom,* Kraków 1970
Bécheau F., *Historia soborów,* Kraków 1998.

Bendza M., *Uwagi na marginesie Unii Brzeskiej*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996.
Bugel W., *W obawie o własną tożsamość. Eklezjologia Unii Użhorodzkiej*, Lublin 2000.
Bujak J., *Nauczanie Soborów Watykańskiego I i II o prymacie biskupa Rzymu w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, SKK 6(2001), 9-28.
Bujak J., „*Prymat papieża w dialogu katolicko-luterańskim*", SKK 8(2003), 9-31.
Bujak J., *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007
Bujak J., *Czy nauczanie o communicatio in sacris utrudnia interkomunię pomiędzy katolikami i luteranami?*, SKK 11(2007), 53-72.
Bujak J., *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001.
Bujak J., *Kwestia "Filioque" w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, Teologia w Polsce 2(2008), 307-328.
Bujak J., *Prymat Biskupa Rzymu w świetle katolicko – prawosławnego dialogu ekumenicznego*, US Rozprawy i Studia t. (DCXCVII) 623, Szczecin 2007.
Bujak J., *Ut unum sint*: *ekumeniczna wizja posługi Rzymu*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, red. P. Jaskóła, Opole 2000.
Cereti G., *Molte Chiese cristiane, un'unica Chiesa di Cristo. Corso di ecumenismo*, Brescia 1992.
Clement O., *Rzym inaczej*, Warszawa 1999.
Courth F., *Teksty teologiczne. Mariologia*, Poznań 2005
Cyryl i Metody. Apostołowie i Nauczyciele Pogan, red. S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, 106-112
Czembor H., *Ewangelickoaugsburski Kościół*, w: EK t. IV, Lublin 1995, 1394-1396
Dal Ferro G., *L'ecumenismo dottrinale*, Credere Oggi 4(2007), 26-41.
Daucourt G., *Il dialogo tra la Chiesa cattolica e le Antiche Chiese d'Oriente*, w: *La Chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1983-1987. Corso breve di ecumenismo vol. IX*, Roma 1988, 23-27.
Dubasque B., *Il dialogo con le Chiese Orientali Ortodosse*, w: *La Chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1988-1995. Corso breve di ecumenismo vol. X*, Roma 1995, 27-45.
Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.
Ekumenizm, red. L.V. Romeu, Warszawa 1967
Encyklopedia dialogu i ekumenizmu, red. E. Sakowicz, Radom 2006
Fedorov V., *Our responsability for the integrity of creation*, w: *Creation. The Eight Theological Conversations between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Pyhtitsa and Leningrad, June 9th-19th 1989*, Helsinki 1991, 91-104.
Gajek J.S., Wyszomirski T., *Starożytne Kościoły Wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 115-135.
Galzignato M., *La dottrina sul matrimonio e i matrimonii misti*, Credere Oggi 4(2007), 94-130.

Górka L., *Ekumeniczna ewangelizacja*, w: *Misjologia XXI wieku*, red. A. Miotk. Warszawa 2004, 73-78.
Górka L., *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 324-335.
Górka L., Kowalski A., *Dokumenty papieskie o Kościołach wschodnich od Leona XIII do Jana Pawła II*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich*, t. II, Warszawa 1996, 517-531.
Gross J., Uglorz M., *Kościoły luterańskie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 162-171.
Hałas A., Wołyński B., *Polski Narodowy Katolicki Kościół*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 222-234.
Halleux A. de, *Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du „Filioque"au symbole*, Irénikon 4(1978), 451-469.
Henn W., skrypt do ekumenizmu (niepublikowany), wykłady na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim 1997 rok.
Houtepen A., *Discerning the Signs of the Times: Some Reflections on Justice, Peace and the Integrity of the Church (JPIC)*, w: Th. F. Best, W. Grandberg-Michaelson (red.), *Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity. Presentation and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Rønde, Danemark, February 1993*, Geneva 1993, 29-41.
Hryniewicz W., *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)*, Warszawa 1993.
Jaeger D.-M., *Uwagi na marginesie nowego Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, w: Communio 14(1994)2, 125-136.
Jan Paweł II, *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. Eugeniusz Sakowicz, Radom 2006.
Janowski P., *Luter Marcin*, w: EK t. XI, Lublin 2006, 230-232.
Jaskóła P., *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 178-188.
Jopek M., Porada R., *Zielonoświątkowcy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumeizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 206-212.
Kantyka P., *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym,* Lublin 2004.
Kantyka P., *Mariologia pojednania. Najnowsze osiągnięcia dialogu katolicko-anglikańskiego*, Studia Oecumenica 5(2005), 291-306
Kantyka P., *Starożytni świadkowie wiary. Kościoły przedchalcedońskie w dialogu z Kościołem rzymskokatolickim*, Studia Oecumenica 8(2008), 173-180.
Kantyka P., *Metodyści*, w: EK t. XII, Lublin 2008, 651-655.
Karski K., *Światowa Rada Kościołów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 295-296.
Karwacki R., *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako „Communio" według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999.
Kasper W., *Droga Kościoła ku jedności*, OR 3(2005), 20-21.

Kasper W., *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006.
Kleszczyński A., *Metodyści*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 196-206.
Knoch W., *Świat – dobre stworzenie Boga? kryzys ekologiczny jako wyzwanie chrześcijańskiej nauce o Bogu*, Com 12(1992)6, 3-20.
Krzyszowski Z., *Jedyność, powszechność i jedność Kościoła,* w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, 113-125.
Kumor B., *Anglikański Kościół*, w: EK t. I, Lublin 1995, 579-585.
Ludzie Lasek, red. T. Mazowiecki, Warszawa 1987.
Lüning P., *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Regensburg 2000.
Lüpsen F., red., *Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in Neu Delhi 1961*, Witten 1962.
Łyko Z., *Adwentyści*, w: EK t. I, Lublin 1995, 114-117.
Maffeis A., *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Roma 1991.
Mariański J., *Kwestia ekologiczna w encyklice „Centesimus annus",* Colloquium Salutis 25(1993), 165-184.
Martikainen E., *Our responsability for God's Creation*, 76-90.
Mezglewski A., *Mariawici*, w: EK t. XI, Lublin 2006, 1361-1362.
Morandini S., *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999.
Nagy S., *Kościół na drogach do jedności*, Wrocław 1985.
Napiórkowski A.A, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001.
Napiórkowski S.C., *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o Usprawiedliwieniu"*, Warszawa 2001, 92-126.
Napiórkowski S.C., *Dialog i jego społeczne znaczenie w świetle doświadczeń chrześcijaństwa,* w: *Colloquium charitativum secundum. Materiały konferencji międzynarodowej zorganizowanej w Toruniu 13-15 października 1995 roku w 350 rocznicę „Rozmowy Braterskiej"*, red. K. Maliszewski, Toruń 1996, 57-70.
Napiórkowski S.C., *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972.
Napiórkowski S.C., *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, Seminare 1983, 65-110.
Napiórkowski S.C., *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.
Napiórkowski S.C., *Wierzę w jeden Kościół,* Tranów 2004.
Neuner P. *Teologia ecumenica*, Brescia 2003.
O'Brien J.A., *Kardynał Newman – nauczyciel z Oksfordu, dusza poszukująca Prawdy*, w: J.H. kard. Newman, *O krok bliżej…Medytacje*, Sandomierz 2008, 17-79.
Ozorowski E., *Kościół greckokatolicki*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 365-370.
Pawlik Z., *Polska Rada Ekumeniczna*, w: w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 392-397.
Peters Ch., *Pietismus*, Lexikon für Theologie und Kirche, achter Band, Freiburg im Breisgau 2006, 291-293.
Petri H., *Die römisch-katolische Kirche und die Ökumene*, w: *Handbuch der Ökumenik*, t. II, red. H.J. Urban, H. Wagner, Paderborn 1986, 122-126.

Polak G., *Wspólnota ekumeniczna z Taizé*, w: : *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 351-355.
Przyborowski N., *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Warszawa 2003.
Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985.
Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005.
Rosa G. de, *La legge naturalne e relativismo etico*, CivCatt I(2008), 167-170.
Rottenberg M.K., *Aby byli jedno. Pasja życia siostry Joanny Lossow*, Warszawa 2005.
Rybak S., *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 245-255.
Sartori L., "*Il primato del papa come questione ecumenica: problemi e orientamenti*", Credere Oggi 18(1998) 1, 5-16.
Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności,* Kraków 2004.
Schenk R., *Człowiek koroną stworzenia?* Com 12(1992)6, 21-43.
Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia,* Poznań 2002.
Schulz H.-J., *Das Zerbrechen der Kircheneinheit zwischen Ost und West und die Versuche der Heilung*, w: *Handbuch der Ökumenik*, Band I, red. H.J. Urban, H. Wagner, Paderborn 1985, 122-171.
Schütte H., *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1997.
Sciamplicotti R., *I leader Cristiani europei discuotono sul futuro dell'ecumenismo*, www.zenit.org/ article-13615?l=italian.
Sgroi P., *Le scelte etiche i la prospettiva ecumenica*, Credere Oggi 4(2007), 131-150.
Śliwa T., *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 278-279.
Stahl J., *Kalwin Jan*, w: EK t. VIII, Lublin 2000, 426-427.
Stahl J., *Kościoły reformowane*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 171-177.
Stankiewicz M., *Baptyści*, EK t. I, Lublin 1995, 1310-1312.
Strzelczyk, G. *Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005.
Stubenrauch B., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat 8. Pneumatologia - traktat o Duchu Świętym*. Kraków, 1999
Thurian M., *Sichtbare Einheit*, Gütersloh 1963.
Tofiluk J., *Kościół prawosławny,* w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 104-114.
Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci, red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998.
Vercruysse J.E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001.
Vischer L., *Un tempo della creazione*, StEc 18(2000), 11-22.
White L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science 155(1967), 1203-1207.
Grzesica J., *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993.
Wysoczański W., *Kościół Polskokatolicki*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, 234-245.
Zdybicka Z., *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, w: *Kobieta w Kościele i w społeczeństwie*, red. Ignacy Dec, Warszawa 2004, 98-102.

Zielińska M., *Kobiece surfowanie po trzech falach*, Znak 4 (2005), 17-21.
Zieliński Z., *Ewangelickoreformowany Kościół*, w: EK t. IV, Lublin 1995, 1410-1413.

Indeks osób

Spis treści

„Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21) 1
Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych 1
Wykaz skrótów 2
Wprowadzenie 4
1. Termin „ekumenizm” 5
2. Podziały Kościoła 6
2.1. Podziały w pierwotnym Kościele 7
2.2. Starożytne Kościoły Wschodnie 8
2.3. Schizma wschodnia 1054 9
2.4. Podział Kościoła na Zachodzie 10
2.4.1. Reformacja w Niemczech i Szwajcarii 10
2.4.2. Anglikanizm i Wspólnoty kościelne nurtu ewangelicznego 12
2.4.3. Starokatolicy i lefebvryści 13
3. Dążenia do ponownego zjednoczenia chrześcijan w I i II tysiącleciu Kościoła 14
4. Nowożytny ruch ekumeniczny 16
4.1. Ewangelickie i anglikańskie początku ruchu ekumenicznego 16
4.2. Światowa Rada Kościołów 17
4.2.1. Etapy powstania Światowej Rady Kościołów 18
4.2.2. Czym jest Światowa Rada Kościołów? 18
4.2.4. Stosunek Stolicy Apostolskiej do Światowej Rady Kościołów 20
4.2.5. Polska Rada Ekumeniczna 21
4.3. Kościół rzymskokatolicki wobec ruchu ekumenicznego 22
5. Zasady ekumenizmu w nauczaniu Soboru Watykańskiego II 24
5.1. Lumen gentium: Kościół Chrystusa trwa (subsistit in) w Kościele rzymskokatolickim 25
5.2. Formuła subsistit in po Soborze Watykańskim II 26
5.3. Unitatis redintegratio 28
5.4. Dei Verbum 30
5.5. Dignitatis humanae 31
6. Posoborowe nauczanie Magisterium na temat ekumenizmu 31
6.1. Dyrektoria ekumeniczne z 1967 i 1970 roku 32
6.2. Kodeks Prawa Kanonicznego 33
6.3. Katechizm Kościoła Katolickiego 34
6.4. Dyrektorium Ekumeniczne z roku 1993 35
Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o małżeństwach mieszanych Matrimonii sacramentum z 18 marca 1966 roku, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, ks. Janusz Królikowski, ks. Zygmunt Zimowski (opr. i tłum.), Tarnów 1997, 13-16. 35
6.4. Encyklika Papieża Jana Pawła II Ut unum sint 37
7. Katolickie rozumienie jedności Kościoła 38
7.1. Samoświadomość Kościoła rzymskokatolickiego 38

7.2. Ocena jedności w Kościołach i Wspólnotach niekatolickich 39
8. Trzy rodzaje ekumenizmu 40
8.1. Ekumenizm duchowy 40
8.2. Ekumenizm praktyczny 42
8.3. Ekumenizm naukowy/doktrynalny 42
9. Dialogi ekumeniczne 43
9.1. Specyfika dialogu ekumenicznego 44
9.2. Metody i rodzaje dialogów ekumenicznych 44
9.3. Recepcja wyników dialogów doktrynalnych 45
9.4. Dialogi dwustronne Kościoła rzymskokatolickiego 45
10. Tematyka dialogów doktrynalnych 46
10.1. Jedność w wierze 46
10.1.1. Filioque 47
10.1.2. Usprawiedliwienie przez wiarę 49
10.1.3. Mariologia 53
10.1.4. Relacja Pismo Święte - Tradycja 56
10.2. Jedność w sakramentach 57
10.2.1. Modele jedności Kościoła 58
10.2.2. Sakrament chrztu 60
10.2.3. Eucharystia 63
10.2.4. Małżeństwo 68
10.3. Jedność w posłudze duchownej 71
10.3.1. Sakramentalność posługi duchownej 71
10.3.2. Sukcesja apostolska w dialogu ekumenicznym 75
10.3.3. Prymat papieża 76
10.4. Jedność w kwestiach etycznych i społecznych 81
10.4.1. Pytanie o miejsce kobiet w Kościele i społeczeństwie 82
10.4.2. Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety 85
10.4.3. Ochrona środowiska naturalnego 88
Bibliografia 94
Indeks osób 104
Spis treści 106