



# SYMPOZJUM

Jedność  
chrześcijańska  
u progu trzeciego  
tysiąclecia

# **SYMPOZJUM**

— Periodyk naukowy —



# SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Jedność chrześcijańska  
u progu trzeciego tysiąclecia

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY  
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

**SYMPOZJUM** – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księży Najśw. Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81  
*tel.* (012) 271-15-24  
*fax* (012) 271-15-45

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ  
ks. Józef Wróbel SCJ  
ks. Eugeniusz Ziemann SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
*tel./fax* (012) 656-20-42  
*e-mail*: wydawscj@kr.onet.pl

DRUK: TAW-DRUK, Kraków

## PREZENTACJA

W dniach 11-12 stycznia 2000 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Najświętszego Serca Pana Jezusa w Stadnikach odbyła się sesja naukowa poświęcona tematyce ekumenicznej. Nosiła ona tytuł: *Jedność chrześcijan u progu trzeciego tysiąclecia*. Wśród zaproszonych prelegentów znaleźli się:

– dr Krzysztof Leśniewski, adiunkt w Katedrze Teologii Prawosławnej Instytutu Ekumenicznego KUL, który wygłosił referat pt. *Jedność chrześcijan w oficjalnych wypowiedziach Kościoła prawosławnego*;

– ks. dr Jerzy Tofiluk, rektor Wyższego Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie, adiunkt w Katedrze Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Temat jego wystąpienia brzmiał: *Prawosławie a ekumenia – oczekiwania i trudności*;

– prof. dr hab. Antoni Mironowicz, historyk Kościoła prawosławnego, członek Komisji ds. Dialogu Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Prawosławnym, wiceprzewodniczący International Academy of National Minorities Research, wykładowca w Instytucie Historii Uniwersytetu w Białymstoku. Przygotował on wykład: *Miejsce i rola Kościoła prawosławnego w dziedzictwie Polski i Europy Wschodniej*;

– o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski, kierownik Katedry Mariologii Wydziału Teologii KUL, konsultor Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu, zaprezentował referat pt. *Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu czy początek końca reformacji?*;

– ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy, przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II w Lublinie, wygłosił wykład noszący tytuł: *Modele jedności Kościoła*;

– o. dr hab. Zdzisław Józef Kijas, adiunkt przy II Katedrze Dogmatyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pracownik Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu przy PAT, członek

Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Kościołem Polskokatolickim, wygłosił referat: *Dialog między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem rzymskokatolickim w USA (1984-1994)*.

W niniejszym numerze „Symposium” publikujemy teksty wystąpień zaproszonych prelegentów. Wprowadzeniem w tematykę sesji jest wystąpienie ks. lic. Dariusza Salamona, naświetlające krótko panoramę ekumeniczną.

*Redakcja*

**ks. Dariusz Salamon SCJ**

## **KRÓTKA PANORAMA EKUMENICZNA**

„Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół” – modlimy się w *Wyznaniu wiary*. Chrystus powołał jeden Kościół. W arcykapłańskiej modlitwie podczas Ostatniej Wieczery prosił On Ojca o jedność swych wyznawców: „Spraw Ojcze..., aby wszyscy stanowili jedno..., aby świat poznał i uwierzył” (por. J 17,21).

W obecnym wprowadzeniu poruszone zostaną zasadnicze zagadnienia dotyczące problematyki ekumenizmu. Wprowadzenie to adresowane jest zwłaszcza do tych słuchaczy, którzy dotąd nie mieli możliwości szerszego zaznajomienia się z tą dziedziną życia Kościoła<sup>1</sup>.

Zwrócimy uwagę na następujące zagadnienia: (1) historia podziałów; (2) rozumienie i geneza ekumenizmu; (3) powody zaangażowania ekumenicznego; (4) perspektywy dążeń ekumenicznych; (5) drogi prowadzące do zjednoczenia; (6) bilans jedności i dialogów na dziś.

### **1. Historia podziałów<sup>2</sup>**

#### **Okres do VII wieku**

Ważnym czynnikiem, który wpłynął na podział chrześcijaństwa, było wytworzenie się odmiennego pojmowania miejsca i roli Kościoła w państwie na Wschodzie i Zachodzie. Na Wschodzie Kościół był instytucją ściśle związaną z państwem i zależną od cesarza nawet w sprawach wewnątrzkościelnych.

W wiekach od V do VII na skutek wędrówek ludów i powstania nowych państw barbarzyńskich zachodnia część cesarstwa uległa znacznemu osłabieniu. Spowodowało to daleko idące uniezależnienie się biskupów rzymskich od cesarza w Konstantynopolu i przejęcie przez nich pewnych funkcji administracyjnych i politycznych.



Pierwszy rozłam nastąpił w V wieku. Na skutek sporów chrystologicznych odrywa się najpierw Kościół perski na gruncie nestorianizmu<sup>3</sup>, a później Kościoły egipski, etiopski, syryjski i ormiański na gruncie monofizytyzmu<sup>4</sup>. Są to tzw. Kościoły przedchalcedońskie oderwane od Kościoła prawosławnego. W międzyczasie wzrasta rola patriarchy w Konstantynopolu.

## Nieporozumienia między Rzymem i Konstantynopolem

Kolejny krok w procesie wyobcowania między Wschodem a Zachodem stanowiło związanie się papieża z państwem Franków i dynastią Karolingów oraz reaktywowanie w oparciu o tę dynastię cesarstwa zachodniorzymskiego przy udziale papieża. W ten sposób Konstantynopol utracił monopol władzy cesarskiej. Równocześnie uznał postawę papieża jako zdradziecką.

VIII wiek przynosi zainicjowaną przez cesarza Leona III Syryjczyka (717-741) walkę z kultem obrazów, tzw. obrazoburstwo. Papieski Rzym nie poparł cesarza w tej walce. W odwecie cesarz wyłączył spod jurysdykcji papieża Sycylię, Kalabrię i dużą część Ilirii i poddał je patriarche Konstantynopola. W efekcie biskupi Rzymu kilkakrotnie zrywali jedność z patriarchami obrazoburcami. Walkę z obrazami potępiono na Wschodzie w 843 roku.

W drugiej połowie VI wieku w Hiszpanii, w kontekście walki z arianami, do wyznania wiary zaczęto dodawać formułę *Filioque*, wyrażającą, że Duch Święty pochodzi nie tylko od Boga Ojca, ale i od Syna Bożego. Z czasem weszła ona w użycie na całym Zachodzie. Kiedy zaś pojawiła się również na Wschodzie, wówczas Grecy uznali to za odejście od prawowierności. *Filioque* stanie się odtąd przedmiotem ciągłych sporów.

W połowie IX wieku miał miejsce ostry konflikt między papieżem Mikołajem I (858-867) a patriarchą Focjuszem. Papież nie chciał uznać legalności wyboru Focjusza na patriarchę. Równocześnie problemem stała się jurysdykcja nad nawróconą przez Bizancjum Bułgarią, gdzie udali się łacińscy misjonarze i weszli w konflikt z misjonarzami greckimi w sprawach obrządkowych. Pojednanie nastąpiło za papieża Jana VIII.

Coraz bardziej też ujawniały się różnice w pojmowaniu papieskiego prymatu. Dla Bizantyjczyków władza duchowna była ściśle powiązana z władzą cesarską. Poza tym najwyższa władza w Kościele znajdowała się według nich w rękach pięciu patriarchów (była to teoria tzw. pentarchii). Taki pogląd umacniał się od VI wieku.

## **Definitywny rozłam między Wschodem a Zachodem**

W X wieku papież uzależnieni od arystokratycznych rodów rzymskich nie cieszyli się już dawną powagą, również w Bizancjum. Kiedy Normanowie w pierwszej połowie XI wieku zagrozili Rzymowi oraz posiadłościom bizantyjskim w Italii, patriarcha Cerulariusz nie poparł wówczas planowanego sojuszu między cesarzem bizantyjskim, niemieckim i papieżem. W tym czasie do Rzymu dotarł list arcybiskupa Leona z Ochrydy w Bułgarii z zarzutami pod adresem katolików. List odebrano w Rzymie bardzo negatywnie i to jako stanowisko całego Kościoła bizantyjskiego wobec katolików. Ostrą odpowiedź z całą listą zarzutów wobec Kościoła bizantyjskiego zredagował kardynał Humbert. List wprowadził do Konstantynopola nie dotarł, ale świadczy o ówczesnym nastawieniu Rzymu do Wschodu.

Po zwycięstwach Normanów w południowych Włoszech i wobec zagrożenia tamtejszych posiadłości bizantyjskich, Konstantynopol przyjął postawę pojedynczą wobec Rzymu. Wówczas na Wschód udała się misja papieska z kardynałem Humbertem na czele. Spotkanie z patriarchą Cerulariuszem było niefortunne – kardynał nie uszanował obowiązującego protokołu wizyty i wdał się w gwałtowną polemikę na temat chleba niekwaszonego. Przed odjazdem z Konstantynopola legacji złożyli na ołtarzu bullę ekskomunikującą patriarchę i innych współpracowników pod zarzutem herezji. Potępiono przy tym nauczanie Kościoła greckiego o Duchu Świętym i niektóre wiekowe zwyczaje liturgiczne i dyscyplinarne<sup>5</sup>. Wobec powyższego na zwołanym synodzie patriarcha potępił legatów<sup>6</sup>. Był rok 1054.

## **Wyprawy krzyżowe i unie polityczne**

Niedługo później Bizancjum, mocno osłabione przez walki z Turkami, zwłaszcza po klęsce pod Manzikert w 1071 roku, zaczęło oglądać się za pomocą na Zachodzie. W takim kontekście mają miejsce wyprawy krzyżowe. Postępowanie krzyżowców na Wschodzie wywołuje jednak nieufność władz bizantyjskich. Tworzenie zaś łacińskiej organizacji kościelnej na terenach podległych jurysdykcji Konstantynopola wywołuje sprzeciw tego ostatniego. Miara się przebrała, gdy czwarta wyprawa krzyżowa (1203/1204) w krwawy sposób zdobyła i złupiła Konstanty-

nopol. Do tego na terenach dotychczasowego państwa bizantyjskiego stworzono łacińskie cesarstwo wschodnie oraz łacińską organizację kościelną z patriarchą na czele. Krucjata na wieki wykopała przepaść między Rzymem a Kościołem greckim.

Reaktywowane w 1261 roku cesarstwo bizantyjskie, zagrożone jednak przez Turków oraz władcę Neopolu i Sycylii, mogło liczyć tylko na pomoc Zachodu. Ceną była unia kościelna z Rzymem. Z inicjatywy cesarza Michała VIII (1259-1282), w porozumieniu z papieżem Grzegorzem X (1271-1276) podpisano na Soborze Liońskim (1274) akt unii między obydwojma Kościołami. Unii nie przyjęto jednak w Konstantynopolu, uznając ją jedynie za sprawę polityczną cesarza. Formalnie unia została zlikwidowana za papieża Marcina IV, który w roku 1281 bezpodstawnie ekskomunikował cesarza Michała VIII.

Kolejną próbą zawarcia unii był Sobór Ferraro-Florencki, w którym uczestniczył cesarz Jan VIII Paleolog, patriarcha Józef II oraz wielu innych przedstawicieli Kościoła bizantyjskiego. Bulla unijna została ogłoszona we Florencji 6 II 1439 roku. Niestety, w Bizancjum, wobec narastającego oporu wśród kleru i ludności, cesarz nie odważył się ogłosić bulli unijnej. Na jakiś czas przyjęła się ona w ograniczonym zakresie w niektórych Kościołach lokalnych. Końcem unii było krwawe zdobycie Konstantynopola przez Turków 29 V 1453 roku<sup>7</sup>.

Po Soborze Florenckim przez ponad 100 lat nie podejmowano inicjatyw zjednoczeniowych<sup>8</sup>.

W 1596 roku zawarta została unia pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a prawosławną metropolią kijowską patriarchatu konstantynopolitańskiego w granicach ówczesnej Rzeczypospolitej<sup>9</sup>.

## **Podział chrześcijaństwa zachodniego**

W XVI wieku ma miejsce nowy rozłam w Kościele łacińskim. Pośród przyczyn można wymienić upadek znaczenia papieżstwa wskutek „niewoli awiniońskiej” (1309-1378), walki papieżstwa z cesarstwem, wielką schizmę zachodnią (gdy urzędowało naraz trzech papieży – 1378-1417), również styl życia papieży renesansowych. To wszystko stawało się źródłem krytyki papieżstwa i Kościoła. Do tego niski poziom duchowieństwa, mierna jakość życia zakonnego, płytką religijność wiernych – stworzyły na przełomie XV i XVI wieku sytuację konieczną wymagającą reformy.

---

Lawina rozpoczęła się wraz z wystąpieniem 31 X 1517 roku Marcina Lutra przeciw odpustom. Odtąd Niemcy stały się terenem rozwoju protestanckiej reformy Kościoła. Zawarty w roku 1555 pokój w Augsburgu sankcjonował fakt istnienia odmiennej formy chrześcijaństwa, czyli luteranizmu. W Szwajcarii w tym samym mniej więcej czasie rozwinął się kalwinizm, nieznacznie różniący się od luteranizmu. Skutki reformacji okazały się dotkliwe dla Kościoła katolickiego. Utracił on około 1/3 swoich wyznawców. Jedynie Włochy, Hiszpania i Portugalia pozostały całkowicie katolickie.

Od dawna oczekiwany sobór zwołano do Trydentu. Obradował on z przerwami w latach 1545-1563. Do zjednoczenia chrześcijaństwa zachodniego nie zdołał już doprowadzić.

Tak po krótko przedstawia się historia największych podziałów w łonie chrześcijaństwa. Przypominanie tych wydarzeń nie ma na celu rozdierania dawnych ran, ale przede wszystkim poznanie przyczyn i korzeni, z których wyrasta stan obecny.

## 2. Pojęcie i geneza ekumenizmu

Słowo „ekumenia” pochodzi z języka greckiego i jest synonimem tego, co powszechne, dotyczące ogółu. W starożytnym Kościele ekumenicznymi nazywane są te sobory lub synody, które gromadzą reprezentantów całego znanego wówczas chrześcijańskiego świata. Po raz pierwszy miano soboru powszechnego, czyli ekumenicznego, otrzymał Sobór Nicejski (325). W sensie eklezyjalnym ekumenia oznacza coś, co odnosi się do wszystkich chrześcijan<sup>10</sup>.

Na przestrzeni historii wielokrotnie próbowano przewyciężyć powstałe w Kościele podziały. Współczesne inicjatywy ekumeniczne przyjęły formę tzw. *ruchu ekumenicznego*. Rozumie się przezeń działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan (DE 4). Nie wchodzi tu zatem dialog międzyreligijny (z judaizmem, islamem, buddyzmem czy innymi religiami). Równocześnie należy zauważyć, że jedność chrześcijan nie jest jeszcze jednością Kościoła, lecz etapem na drodze do tej jedności<sup>11</sup>.

Ruch ekumeniczny zrodził się na terenach misyjnych we wspólnotach protestanckich i anglikańskich. Wkrótce ruchy zjednoczeniowe skupiły

się w Światowej Radzie Kościołów, powołanej do życia w 1948 roku w Amsterdamie.

Kościół katolicki początkowo odnosił się z dużą rezerwą do ruchu ekumenicznego. Zdecydowana zmiana nastąpiła dzięki papieżowi Janowi XXIII i zwołanemu przez niego II Soborowi Watykańskiemu. W 1960 roku powstał watykański Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Nawiązał on kontakty ze Światową Radą Kościołów i podjął dialog ekumeniczny z licznymi Kościołami chrześcijańskimi.

### **3. Powody zaangażowania ekumenicznego**

Powody zaangażowania się w dzieło przywrócenia Kościołowi pełnej jedności są liczne<sup>12</sup>. Pierwszym z nich jest woła Chrystusa. Pragnął on Kościoła jednego i niepodzielnego. Do tego stopnia Chrystus utożsamia się z Kościołem, że uznaje go za swoje ciało. Czy Chrystus może godzić się z tym, by Jego ciało było rozdarte? W sposób wyjątkowo wyraźny Jezus zawarł pragnienie jedności Kościoła we wspomnianej na początku modlitwie arcykapłańskiej z Ewangelii św. Jana: *ut unum sint*.

Drugim powodem jest wyjątkowe w naszych czasach działanie Ducha Świętego, który w szerokich kręgach chrześcijan budzi pragnienie jedności. II Sobór Watykański (DE 1) uznał ekumenizm za wyraźny znak czasu i owoc działania Ducha Świętego.

Powodem trzecim jest odpowiedzialność Kościoła za dzieło ewangelizacji świata. Jedną z poważnych przeszkód w realizowaniu tego dzieła jest bolesny stan chrześcijańskiego rozdarcia. Chrześcijaństwo pozbawione miłości i jedności przestaje być czytelnym i urzekającym znakiem, a staje się zgorszeniem dla świata.

Obok innych powodów nasuwa się konieczność współdziałania chrześcijan w zmaganiu o pokój i sprawiedliwość społeczną.

### **4. Perspektywy dążeń ekumenicznych**

#### **Jedność ontyczna i jedność widzialna**

Należy najpierw odróżnić ontyczną jedność Kościoła od jedności widzialnej i empirycznej. Podstawowa, ontyczna jedność nie została nigdy

utracona. Jest darem Trójjedynego Boga. Podział nie sięga nigdy aż do samych korzeni jedności Kościoła. Ludzki grzech, także grzech podziału, nie ma mocy zniszczenia tej rzeczywistości, która pochodzi od samego Boga i którą podtrzymuje On nieustannie w istnieniu. Podział dotyka natomiast widzialnej rzeczywistości Kościoła. Wspólnota i braterstwo nie znajdują już swego widzialnego wyrazu. Ludzka słabość i grzeszność, brak jedności widzialnej przesłaniają pełne wymiary bosko-ludzkiej tajemnicy Kościoła. Stąd też płynie potrzeba przywrócenia Kościołowi tej widzialnej jedności<sup>13</sup>.

Czy możliwe jest jednak zjednoczenie chrześcijan w tym wymiarze widzialnym? W dekrecie o ekumenizmie Sobór mówi, że ten święty plan pojednania wszystkich chrześcijan przekracza ludzkie siły i zdolności, dlatego całą ufność należy pokładać w modlitwie Chrystusa, w miłości Ojca i mocy Ducha Świętego (por. DE 24). W tym stwierdzeniu widać wielki realizm Soboru. Dla pełnego i trwałego zjednoczenia trzeba bowiem przewyciężyć wieki podziałów, wzajemnej izolacji i nieznanomości, różnego rodzaju uprzedzeń, fałszywych lub niesprawiedliwych sądów, niechęci, a nawet nienawiści. W międzyczasie poszczególne wyznania wytworzyły swoje własne tradycje religijne, zwyczaje, formy kultu, z których trudno im zrezygnować.

### **Przedsoborowe drogi jedności – unionizm**

W dalszych i bliższych dziejach Kościoła spotykamy różne sposoby i drogi, które miały doprowadzić do jedności. Z naszej perspektywy różnie je oceniamy.

Do czasów II Soboru Watykańskiego można mówić o unionizmie jako drodze do jedności. Zakładał on powrót niekatolików do „ojcowskiego domu” czy „jednej owczarni” Kościoła katolickiego, co miało się realizować poprzez nawiązanie jedności z biskupem Rzymu, w rzeczywistości zaś oznaczało zgodę na podporządkowanie się doktrynalne, hierarchiczne, a nieraz także liturgiczne Kościołowi rzymskiemu. Stanowisko takie wynikało z głębokiego przekonania, że granice Kościoła Chrystusowego kończą się na Kościele rzymskokatolickim, a poza nim istnieją już tylko „nie-Kościół”<sup>14</sup>. Konsekwentnie, zbawić można się jedynie przez przynależność do tego jedyne prawdziwego Kościoła. Następstwem takiego soteriologicznego ekskluzywizmu był uniatyzm, to jest dążenie

do urzeczywistnienia jedności Kościoła przez przyłączanie do Kościoła katolickiego wspólnot Kościoła prawosławnego na warunkach podanych przez katolików<sup>15</sup>. Za uniami szedł prozelityzm, czyli nawracanie innych chrześcijan indywidualnie lub grupowo.

Z unionizmem nierozdzielnie łączył się uniformizm, który nie dopuszczał teologicznego i liturgicznego pluralizmu, równocześnie dążył do latynizacji, zwłaszcza w odniesieniu do Kościołów wschodnich<sup>16</sup>.

Obok unionizmu drogą do jedności był również konwertyzm, czyli bezpośrednie przechodzenie niekatolików na wyznanie rzymskokatolickie.

## Epoka II Soboru Watykańskiego – ekumenizm

Zmiana następuje dopiero w epoce Soboru. Wówczas przechodzimy do etapu ekumenicznego. Przede wszystkim Sobór dokonał rewizji dotychczasowego rozumienia tajemnicy Kościoła. Jako owoc tej refleksji podkreślony został wymiar trynitarny, mistyczny i sakramentalny struktury Kościoła. Przełomowe stało się użycie w *Konstytucji o Kościele* (nr 8) formuły *subsistit*, która miała wyrażać, że Kościół Chrystusowy *trwa* w Kościele katolickim, ale już nie wyłącznie w nim<sup>17</sup>. Również w innych wspólnotach chrześcijańskich dostrzeżono obecność środków zbawczych i eklezjalnych. W konsekwencji oznaczało to, że także niekatolicy poprzez sakrament chrztu wcieleni są w Chrystusa i w Jego Kościół<sup>18</sup>. A zatem zbawienie jest możliwe również poza Kościołem katolickim, mianowicie w innych Kościołach chrześcijańskich.

Jak w tej perspektywie ma wyglądać nowa droga do jedności? Otóż w klasycznym rozumieniu katolickim Kościół powinien odznaczać się znamiem jedności obejmującym trzy podstawowe elementy: jedność wyznania wiary, te same sakramenty i jednolity porządek hierarchiczny<sup>19</sup> (por. KKK 815). Jedność wiary rodzi się z akceptacji całego depozytu objawienia podawanego do wierzenia przez Nauczycielski Urząd Kościoła, Tradycję i zmysł wiary członków Kościoła; jedność kultu inspirowana jest przez jedną wiarę i cześć dla jednolitej ekonomii sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Jedność kierownictwa kościelnego wynika z ustanowionego przez Chrystusa zwierzchnictwa religijnego powierzonego apostołom z Piotrem jako głową (ich legalnymi następcami są biskupi z papieżem na czele); złączeni z nim wyrażają powszechność i jedność Kościoła<sup>20</sup>.

*Dekret o ekumenizmie* ujmuje te wymiary jedności w następujących słowach: Chrystus „sprawia, że społeczność jego jednoczy się coraz doskonalej w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym spełnianiu kultu Bożego oraz braterskiej zgodzie rodziny Bożej”. „Na tym polega święta tajemnica jedności w Chrystusie” – konkluduje dokument (DE 2). Jedność widziana jest zatem jako proces, a w jej osiąganiu na pierwszym miejscu stawia się wyznawanie Jezusa Chrystusa, potem wspólny kult, a wreszcie „braterską zgodę rodziny Bożej” albo „pełne miłości rządy”.

Apostolska zasada dążenia do jedności Kościoła brzmiała: „Nie nakładać (...) żadnego ciężaru prócz tego, co konieczne” (Dz 15,28). W tym duchu wydaje się, że dzisiaj konieczną regułą dialogu wiary i jego normatywną podstawą powinno być nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary<sup>21</sup>. Jak zauważa Hryniewicz, symbol ten streszcza w sobie sam rdzeń biblijnego świadectwa o objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie<sup>22</sup>. On jest osobową prawdą wszystkich chrześcijan, prawdą wspólną dla wszystkich Kościołów. Nowa jedność Kościoła winna się zatem opierać na tych najbardziej elementarnych i podstawowych sformułowaniach wiary zawartych właśnie w starochrześcijańskich wyznaniach wiary (*symbola fidei*)<sup>23</sup>.

Takie ujęcie idzie po linii określonej przez II Sobór Watykański zasady hierarchii prawd (por. DE 11), której zastosowanie może przynieść znaczny postęp w wysiłkach na rzecz budowania jedności w wierze. Istnienie hierarchii prawd w doktrynie katolickiej oznacza, że nie wszystkie prawdy są sobie równe, jeśli chodzi o ich doniosłość. Jako kryterium ustalania ich ważności Sobór podał związek poszczególnych prawd z fundamentami wiary chrześcijańskiej. W oparciu o tę naukę Soboru należy rozstrzygnąć problem, czy do międzykościelnej jedności konieczne jest podstawowe uzgodnienie wszystkich prawd, czy tylko tych, które leżą najbliżej centrum. Co do innych prawd, wcale nie jest pewne, czy całkowita zgoda Kościołów stanowiłaby dla chrześcijaństwa najwyższe dobro. Być może pluralizm stanowiłby tu cenniejsze bogactwo?<sup>24</sup>

Na drugim miejscu pośród „wielozwojów jedności Kościoła” (KKK 815) stawia się wspólne spełnianie kultu Bożego. Warto zauważyć, że im dalej od kryterium podstawowego, tym podziały są większe – w sprawie sakramentów dzielimy się bardziej niż w kwestii wyznania. Jednakże i na tej płaszczyźnie możemy mówić o wspólnej podzielonym Kościołom intencji sakramentalności<sup>25</sup>.



W dekrecie o ekumenizmie jedność organizacyjna jest wymieniona na trzecim miejscu i określona za pomocą pojęć dalekich od sfery jurydycznej: „pełne miłości rządy” i „braterska zgoda rodziny Bożej”. Ale to z powodu władzy dokonały się najbardziej ostre pęknięcia i podziały. Dlatego wszyscy chrześcijanie powinni dostrzegać, że rozeszliśmy się często z racji trzeciorzędnych w hierarchii kryteriów jedności wspólnoty Chrystusowej. Tak jednak, jak każda sprawiedliwa władza jest dobrem służącym społeczności i pedagogii człowieka, tak również posługa papieaska czy biskupia w Kościele miała i ma istotne znaczenie dla zachowania jego wierności Chrystusowi. W tym duchu eklezjologia katolicka stwierdza, że apostołat w jego kontynuacji episkopalnej, połączenie episkopatu i prezbiteratu z posługą kapłańską (Eucharystia) oraz prymat Piotrowy istotnie stanowią najwcześniejszy depozyt wiary<sup>26</sup>.

Obok przedstawionej wyżej katolickiej wizji jedności trzeba nadmienić, że Kościoły i wspólnoty kościelne zaangażowane w dialog ekumeniczny proponują różne modele widzialnej jedności Kościoła – Kościoły siostrzane, jedność organiczna, korporatywna, wspólnota koncyliarna, jedność w pojednanej różnorodności, jedność jako komunია<sup>27</sup>.

## 5. Drogi prowadzące do zjednoczenia

Zgodnie z *Dekretem o ekumenizmie* (nr 5-12) i *Dyrektorium ekumenicznym* rozróżnia się trzy podstawowe płaszczyzny działalności ekumenicznej, mianowicie ekumenizm duchowy, naukowy i praktyczny<sup>28</sup>.

Ekumenizm *duchowy* jest postawą wewnętrznego nawrócenia, która pozwala dostrzegać chrześcijan innych Kościołów jako braci w Chrystusie. Oznacza odrzucenie wszelkiej wyniosłości i pychy wyznaniowej, i uznanie, że wina za podziały obciąża również katolików (por. DE 7). Coraz lepiej też pojmujemy, że zjednoczenie chrześcijan nie tyle dokona się przez przejście z jednego Kościoła do drugiego, co przez maksymalną wierność Chrystusowi Panu w ramach własnego Kościoła. Jedni i drudzy mamy spotkać się w Jezusie Chrystusie. Zasadniczym postulatem ekumenizmu duchowego jest też życie zgodne z Ewangelią i szczerą modlitwa o jedność chrześcijan.

Ekumenizm *naukowy* czy *doktrynalny* oznacza wysiłek teologów, którzy w duchu dialogu badają tradycję innych Kościołów i dbają o obiek-

tywne przedstawienie Prawdy Objawionej. Konkretnie chodzi o eliminowanie nieściśłości terminologicznych, odróżnienie tego, co w nauce wiary jest istotne i dla wszystkich obowiązujące, od naleciałości tradycji czy kultury. Chodzi o osiągnięcie *jedności w różnorodności*: jedności w tym, co istotne, przy zachowaniu różnorodności praktyk i tradycji kościelnych, zgodnie z klasyczną zasadą: w tym, co konieczne – jedność, w tym, co wątpliwe – wolność, we wszystkim – miłość.

Obok wysiłku teologów wszyscy wierni winni troszczyć się o lepsze poznanie innych Kościołów chrześcijańskich oraz o gotowość na przyjęcie (tzw. *receptę*) rezultatów dialogu teologicznego.

Potrzebę takiej troski wyrażał niejeden raz prawosławny metropolita Nikodem: „«Jeśliby nawet nasi biskupi zgodzili się na zjednoczenie naszych Kościołów, to 2/3 wiernych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego nie zaakceptuje tego zjednoczenia, bo nie znają Kościoła katolickiego, albo znają go jedynie z sowieckiej propagandy. Dajcie więc poznać się i pozwólcie się kochać!» A po chwili zapytał: «A wy, czy naprawdę znacie nasz Kościół? A wierni waszego Kościoła, są naprawdę gotowi do takiego zjednoczenia?»<sup>729</sup>.

Wreszcie ekumenizm *praktyczny* ma się wyrażać poprzez wzajemną współpracę na różnych płaszczyznach. Takie współdziałanie chrześcijan różnych wyznań dokonuje się już między innymi w dziedzinie pokojowej, charytatywnej i społecznej. Otwarta pozostaje możliwość współpracy w dziedzinie nauki i sztuki. Szczególną formą takiej kooperacji są wspólne nabożeństwa ekumeniczne, organizowane zwłaszcza w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan, przypadającym w terminie od 18 do 25 stycznia.

## 6. Bilans jedności i dialogów na dziś

Szczególnie głęboka tożsamość wiary istnieje między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. Różnic doktrynalnych jest w zasadzie niewiele. W ciągu minionych wieków wzajemnego oddzielenia narosło jednak sporo nieporozumień i lęków, mających swe źródło w bolesnych doświadczeniach z przeszłości. Ostatnio jedną z takich trudnych kwestii jest sprawa Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie.

Jeśli chodzi o relacje z Kościołami luteranskimi, wydarzeniem o niezwykle znaczeniu było podpisanie 31 października 1999 roku w Augsburgu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* przez przedstawicieli Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Kościołów Luteranckich.

Trudniej przedstawia się spotkanie z Kościołami reformowanymi. Tu bowiem istnieją wielkie rozbieżności w samym rozumieniu chrześcijaństwa i definitywne odrzucenie Kościoła jako organizacji Bosko-ludziej, którą powołał do życia Jezus Chrystus. Stąd też perspektywy pojednania są bardziej odległe. Utrudnia je ponadto postępujący coraz bardziej podział Kościoła reformowanego.

Blżej Kościoła katolickiego jest tak zwany Kościół anglikański, który nie zakwestionował organizacji Kościoła. Z tym, że i w tym wypadku istnieją mocne tendencje do rozłamów, spowodowane między innymi udzielaniem święceń kapłańskich kobietom przez niektóre z Kościołów anglikańskich. Fakt ten stanowi dodatkową trudność w dialogu ekumenicznym.

Prowadzone są dziś spotkania i rozmowy ekumeniczne z Kościołami wszystkich tradycji: Kościołem prawosławnym, Kościołami przedchalcedońskimi, Kościołami starokatolickimi, z Kościołem anglikańskim i metodystycznym, z Kościołami luteranskimi, reformowanymi i Kościołami wolnymi<sup>30</sup>.

W Polsce od 1946 roku działa Polska Rada Ekumeniczna, która obecnie zrzesza osiem Kościołów: ewangelicko-augsburski, ewangelicko-reformowany, polskokatolicki, prawosławny, baptystów, metodystyczny, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny i starokatolicki mariawitów<sup>31</sup>. W 1962 roku został erygowany przy Kurii Metropolitalnej w Warszawie Ośrodek do Spraw Jedności Chrześcijan. W 1966 roku Konferencja Episkopatu Polski powołała do życia Komisję do spraw Ekumenizmu. W 1974 roku powstała Komisja Mieszana i Podkomisja Dialogu, które przeprowadzają spotkania ekumeniczne z poszczególnymi Kościołami oraz z Polską Radą Ekumeniczną<sup>32</sup>.

## Zakończenie

W bulli inauguracyjnej Rok Jubileuszowy Jan Paweł II pisze: „Ekumeniczny charakter Jubileuszu winien stać się konkretnym znakiem drogi, którą podążają wierni różnych chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot

kościelnych, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach. Musimy wsłuchiwać się w głos Ducha Świętego, abyśmy wszyscy umieli kiedyś ukazać w sposób widzialny i w pełnej wzajemnej komunii łaskę Bożego synostwa, biorącego początek z chrztu: wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Ojca” (*Incarnationis mysterium*, 4).

Obecne sympozjum pragnie być w swoim zamyśle owocem tego zaśłuchania się w głos Ducha Świętego i zaznaczyć się jako skromny, aczkolwiek czytelny znak podążania wspólną chrześcijańską drogą ku przewyżczeniu podziałów powstałych w drugim tysiącleciu.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Przy redagowaniu tego wprowadzenia autor korzystał m.in. z opracowania T. Kałużnego, *W trosce o jeden Kościół*, (maszynopis).
- <sup>2</sup> Zagadnienie to opracowano zwłaszcza w oparciu o artykuł T. Śliwy, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, St. J. Koza, Lublin 1996, s. 269-283.
- <sup>3</sup> Głosił on zbyt luźny związek natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie; potępiony na Soborze Efeckim w 431 r.
- <sup>4</sup> Błąd dotyczący związku natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie; potępiony na Soborze Chalcedońskim w 451 r.
- <sup>5</sup> Nie ma pewności, czy w ogóle ekskomunika była ważna pod względem prawnym, ponieważ w chwili jej ogłoszenia papież od kilku miesięcy już nie żył. Por. T. Śliwa, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, dz. cyt., s. 277.
- <sup>6</sup> Ekskomuniki odwołano w czasie ostatniej sesji II Soboru Watykańskiego, 7 XII 1965 r.
- <sup>7</sup> Kulisy uzgodnienia unii florenckiej naświetla W. Hryniewicz w rozdziale zatytułowanym *O soborze florenckim inaczej. Refleksje ekumeniczne*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 291-315.
- <sup>8</sup> Por. także W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 11-32.
- <sup>9</sup> Więcej informacji na temat unii zob. *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, St. Nabywaniec, Lublin 1998. Por. także M. Bendza, *Uwagi na marginesie Unii Brzeskiej*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 370-377.
- <sup>10</sup> A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 27-37. Por. W. Hanc, *Ekumenizm*, EK IV, Lublin 1989, s. 853-854.
- <sup>11</sup> St. Nagy, *Katolickie zasady ekumenizmu*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 453n. Tenże, *Jedność Kościoła. II. Doktryna Kościoła katolickiego*, EK VII, Lublin 1997, s. 1146.
- <sup>12</sup> Por. St. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 125-131.
- <sup>13</sup> Por. W. Hryniewicz, *Tajemnica jedności Kościoła*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 42; Tenże, *Kościół siostrzane*, s. 324.
- <sup>14</sup> L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele katolickim*, [w:] L. Górka, St. C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 21.
- <sup>15</sup> W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, dz. cyt., s. 68-69.

- <sup>16</sup> St. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, dz. cyt., s. 76.
- <sup>17</sup> Tamże, s. 174.
- <sup>18</sup> L. Górka, *Jedność Kościoła. I. Dzieje problematyki*, EK VII, Lublin 1997, s. 1144.
- <sup>19</sup> St. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 267.
- <sup>20</sup> St. Nagy, *Jedność Kościoła. II. Doktryna Kościoła katolickiego*, s. 1147.
- <sup>21</sup> H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 198-202.
- <sup>22</sup> W. Hryniewicz, *Wiara i zaufanie. Medytacja ekumeniczna*, „Znak” 1(1994), s. 49-52.
- <sup>23</sup> W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane*, s. 329.
- <sup>24</sup> St. C. Napiórkowski, *Doświadczenie i nadzieja*, [w:] *Kościół czy Kościół*, s. 208-209.
- <sup>25</sup> H. Seweryniak, dz. cyt., s. 198-202.
- <sup>26</sup> Tamże.
- <sup>27</sup> L. Górka, *Jedność Kościoła. I. Dzieje problematyki*, dz. cyt., s. 1144; Por. St. Napiórkowski, *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 479-503.
- <sup>28</sup> Por. St. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, dz. cyt., s. 223-354; Tenże, *Katolickie zasady ekumenizmu*, dz. cyt., s. 458-462.
- <sup>29</sup> Rozmowa T. Kałużnego z prof. prał. André Joosem, 20 lipca 1993. Por. T. Kałużny, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Studium historyczno-ekumeniczne*, Kraków 1999, s. 149 oraz przyp. 27.
- <sup>30</sup> St. C. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 525-541.
- <sup>31</sup> Z. Pawlik, *Polska Rada Ekumeniczna*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 392-397.
- <sup>32</sup> Wł. Miziołek, *Inicjatywy ekumeniczne Kościoła Rzymskokatolickiego*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 397-404.

**dr Krzysztof Leśniewski**

## **JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAN W OFICJALNYCH WYPOWIEDZIACH KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO**

### **Wprowadzenie**

Wkraczamy w trzecie tysiąclecie. Zapowiada się, że rok dwutysięczny, dla Kościoła katolickiego – jubileuszowy rok święty, będzie szczególnym czasem w historii chrześcijaństwa. Teologowie ze wszystkich Kościołów chrześcijańskich będą podejmować różnego rodzaju refleksje nad przeszłością i wyciągać wnioski na przyszłość. Uczelnie chrześcijańskie w naszym kraju zaplanowały zorganizowanie różnego rodzaju konferencji czy sympozjów poświęconych ekumenizmowi w perspektywie trzeciego tysiąclecia. To rozpoczynające się dzisiaj sympozjum jest zapewne pierwszym w tym roku, które jest poświęcone świętej sprawie jedności, do jakiej wzywa nas Chrystus.

W swoim wystąpieniu postaram się bardzo skrótowo przedstawić, jak na przestrzeni dwudziestego wieku Kościół prawosławny odnosił się do ekumenizmu. Ze względu na rozległość tego zagadnienia, ograniczę się tylko do kilku najważniejszych encyklik i oficjalnych stanowisk prawosławia wyrażonych w odniesieniu do Światowej Rady Kościołów. Nie będę się odwoływał do wypracowanych w ramach dialogów uzgodnień przedstawicieli Kościoła prawosławnego z innymi Kościołami. W formie syntezy ukażę istotne rysy świadectwa prawosławia w ruchu ekumenicznym. Rozpocznę od postawienia fundamentalnego pytania, czym dla prawosławnych jest ekumenizm.

### **1. Czym jest ekumenizm?**

W ciągu długich lat zaangażowania prawosławia w ekumenizm powstało wiele określeń tego ruchu. Na uwagę zasługuje wypowiedź Todora Sabeva, wybitnego teologa prawosławnego i wieloletniego współ-

pracownika Światowej Rady Kościołów. Stwierdza on, że ekumenizm jest wspólnym dążeniem Kościołów do jedności i życia we wspólnocie. Łaska Boga oraz pełen poświęcenia wysiłek wielu pokoleń sprawiły, że Kościoły i wszystkie tradycje zbliżyły się do siebie. Co więcej, miliony chrześcijan na wszystkich kontynentach zbliżyły się do Chrystusa.

Ekumenizm jest całkowitym oddaniem się Chrystusowi i Jego Kościołowi. Duchowe wymiary Kościoła jako Ciała Chrystusa są w rzeczywistości o wiele ważniejsze niż granice jurydyczne i granice narodowościowe Kościołów lokalnych. Miłość Boga i jednocząca moc Ducha Świętego przekracza wszelkie podziały, podtrzymuje wspólnotę i razem prowadzi wszystkich chrześcijan w prawdzie i ku Prawdzie. Sabev przypomina innego teologa prawosławnego, Dimitru Staniloae, który stwierdza, że Duch Święty przekazał różne dary. Oznacza to, że chrześcijanie nie są jednakowi, nie są też zobowiązani do działania w izolacji. Żaden chrześcijanin nie pozostaje bez wpływu innego chrześcijanina. Bez wątpienia jest to głęboka interpretacja tezy św. Bazylego Wielkiego, że wszyscy chrześcijanie razem tworzą całe Ciało Chrystusa w jedności Ducha i ubogacają się wzajemnie swoimi darami.

Ekumenizm jest zakorzeniony w Piśmie Świętym i Tradycji, karmi się patrystyczną eklezjologią i postanowieniami Soborów Ekumenicznych. W pierwszym tysiącleciu doświadczany był jako jedność w różnorodności i przekazany został czasom współczesnym jako ciągle żywa świadomość całego Ludu Bożego i jako taki powinien być przekazany następnym pokoleniom. Brak jedności pomiędzy chrześcijanami i Kościołami coraz bardziej szkodzi głoszeniu Ewangelii współczesnemu światu.

Ekumenizm jest czymś, co charakteryzuje naturę Kościoła, codzienne sprawowanie kultu i pracę duszpasterską. Nie jest on jednak czymś statycznym. Wymaga nieustannej troski, wierności, głębokich przekonań i żywej nadziei. Pilna potrzeba jedności, jaką odczuwają chrześcijanie w końcu tego wieku, stanowi wyzwanie do oczyszczenia pamięci historycznej i serc z wszelkiego rodzaju podziałów, anatem i potępień. Sabev podkreśla jeszcze inny ważny moment w ruchu ekumenicznym: wszyscy chrześcijanie są powołani do ustawicznego dążenia ku Centrum, jakim jest Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały dla naszego zbawienia<sup>1</sup>.

## 2. Oficjalne wypowiedzi Kościoła prawosławnego na temat jedności chrześcijan

Wraz z rozpoczęciem odnowy patrystycznej, a więc od czasu powszechnego zwrócenia się do Ojców Kościoła, poczyniono pierwsze kroki w kierunku zmniejszenia przepaści dzielącej Wschód i Zachód chrześcijański. Czynniki społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku przyczyniły się także do odkrycia znaczenia chrześcijańskiej jedności. W tych czasach pojawiają się pierwsze dokumenty, w których znajdujemy teologiczne i praktyczne uzasadnienie prawosławnego zaangażowania w ruch ekumeniczny<sup>2</sup>.

Encyklika Patriarchatu Ekumenicznego z 1902 roku, skierowana do wszystkich siostrzanych Kościołów prawosławnych, uświadomiła im potrzebę ściślejszej i bardziej dynamicznej wewnętrznej wspólnoty, koncyliarności i współdziałania, aby lepiej odpowiedzieć na palącą potrzebę jedności Kościoła powszechnego.

Dokument ten można uznać za początek drogi prawosławia w kierunku wspólnego poszukiwania jedności Kościoła powszechnego. Po raz pierwszy bowiem w tej encyklice jest mowa o ważnych w perspektywie jedności zagadnieniach, a mianowicie: relacji ze starożytnymi Kościołami orientalnymi i Kościołami Zachodu (katolickim i protestanckimi). Już wówczas Patriarcha Ekumeniczny Joachim wyraża przekonanie, że w sprawach, które są niemożliwe dla ludzi, ale możliwe dla Boga, trzeba ufać Bogu, gdyż łaska Boża ciągle działa. Jedność wymaga łaski Bożej i intensywnych wysiłków tych, którzy wierzą w Chrystusa i kroczą drogami ewangelicznej miłości i pokoju<sup>3</sup>.

Encyklika Patriarchatu Ekumenicznego do „Kościołów Chrystusa, które są na całym świecie” z 1920 roku. Jest to pierwsza encyklika Patriarchatu Ekumenicznego skierowana do wszystkich Kościołów chrześcijańskich na świecie. Rozpoczynała się stwierdzeniem, że *koinonia* pomiędzy różnymi Kościołami chrześcijańskimi jest czymś bardzo upragnionym i niezbędnym. Uznano w niej, że aby nastąpiło zbliżenie, należy usunąć wzajemną nieufność i gorycz pomiędzy różnymi Kościołami, które pojawiły się w kontekście uprawiania prozelityzmu przez niektóre Kościoły. Gdy dojdzie do odnowienia szczerości i zaufania, wówczas na nowo



rozpali się i wzmocni miłość pomiędzy Kościołami. Dzięki wzajemnemu poznaniu i pragnieniu niesienia pomocy można osiągnąć wiele dobra na chwałę i korzyść wszystkich chrześcijan. Przyjaźń i dobre nastawienie widoczne będzie poprzez: celebrowanie wielkich świąt chrześcijańskich w tym samym czasie we wszystkich Kościołach, co będzie możliwe po przyjęciu jednego kalendarza; wymianę braterskich listów; serdeczne relacje przedstawicieli wszystkich Kościołów; więzi pomiędzy szkołami teologicznymi i profesorami teologii; wymianę literatury teologicznej i innych dzieł publikowanych w każdym z Kościołów; zwoływanie panchrześcijańskich konferencji, w celu rozpatrywania kwestii istotnych dla różnych Kościołów; bezstronne i pogłębione studia historyczne nad różnicami doktrynalnymi; wzajemny szacunek dla zwyczajów i praktyk w innych Kościołach; udostępnienie kaplic i cmentarzy dla wiernych z innych wyznań, zwłaszcza tych, którzy znaleźli się na obcych ziemiach; wspólne zastanowienie się nad problemem „małżeństw mieszanych”; wzajemną pomoc, by Kościoły rozwijały się w miłości.

W podsumowaniu tych bardzo praktycznych i ciągle aktualnych zaleceń dowiadujemy się, że „taki szczery i bliski kontakt pomiędzy Kościołami, będzie przynosił korzyść całemu ciału Kościoła, gdyż wielorakie niebezpieczeństwa atakują nie tylko niektóre, ale wszystkie Kościoły”<sup>4</sup>.

Encyklika Patriarchatu Ekumenicznego z 1952 roku została wydana w związku z Trzecią Konferencją Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lund (Szwecja). W encyklice wspomniano, że doszło do pogłębienia świadomości, iż należy pracować intensywnie w celu osiągnięcia zbliżenia. Jest to niezbędne, by stawić czoła wielkim problemom, z którymi boryka się ludzkość. W tej perspektywie oczywisty jest fakt, że jedność chrześcijan umożliwi przeciwstawienie się antychrześcijańskim tendencjom w świecie. Stąd też dążenie do zbliżenia i podjęcie współpracy pomiędzy wszystkimi chrześcijańskimi wyznaniem i organizacjami jest świętą powinnością i świętym obowiązkiem, który wynika z ich funkcji i misji. Kościół prawosławny, dzięki zaangażowaniu w prace ŚRK, może dzielić się skarbami swej wiary, kultu, doświadczenia religijnego i ascetycznego. Może też uczyć się nowych metod i sposobów działania oraz różnorodności życia eklezjalnego. Są to powody, dla których prawosławie pragnie uczestniczyć w panchrześcijańskim ruchu<sup>5</sup>.

Stanowisko prawosławia w sprawie dokumentu Komisji „Wiara i Ustrój” Drugiego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Evanston w 1954 roku. Znajdujemy tutaj jasno określoną koncepcję jedności chrześcijan. Z prawosławnego punktu widzenia powrót do jedności chrześcijaństwa jest możliwy jedynie na podstawie pełnej dogmatycznej wiary pierwotnego, nie podzielonego Kościoła, bez ujmowania czegokolwiek oraz bez zmian. Dla prawosławnych jest nie do przyjęcia rozróżnienie na to, co ważne i nie ważne w doktrynie. Prawosławni zakwestionowali również twierdzenie, że Duch Święty przemawia do Kościoła jedynie przez Biblię. Duch Święty trwa i świadczy poprzez całą pełnię życia i doświadczenia Kościoła. Biblia została dana w kontekście Tradycji apostołskiej, dzięki której posiadamy autentyczną interpretację i rozumienie Słowa Bożego. Zachowanie wierności Tradycji apostołskiej chroni jedność Kościoła i jej ciągłość<sup>6</sup>.

Stanowisko prawosławia odnośnie do Trzeciego Zgromadzenia Ogólnego w New Delhi w 1961 roku<sup>7</sup>. Dokument ten został przedłożony Sekcji zajmującej się jednością Kościoła podczas Trzeciego Zgromadzenia Ogólnego. Prawosławni delegaci zauważają, że problem jedności, tak jak jest rozumiany we współczesnym ruchu ekumenicznym, jest problemem przede wszystkim świata protestanckiego. Jedność chrześcijan rozpatrują oni z punktu widzenia „międzywyznaniowej zgody czy pojednania”. Taka postawa jest typowa dla protestantów, ale nie do przyjęcia przez prawosławnych. Dla nich bowiem zasadniczy problem ekumeniczny to problem schizmy. Jedność została zerwana i musi być przywrócona. Prawosławni nie mogą zaakceptować idei „równorzędności” wyznań. Kościół prawosławny nie jest jednym z wielu wyznań. Kościół prawosławny jest Kościołem. W tym prostym stwierdzeniu zawarte jest przekonanie o tożsamości wewnętrznej struktury i nauczania Kościoła prawosławnego z kerygmą apostołską i tradycją pierwotnego, nie podzielonego Kościoła. Kościół prawosławny stanowi kontynuację sukcesji życia sakramentalnego i wiary. Dlatego też jest głęboko przekonany, że ma szczególną i wyjątkową rolę do spełnienia w podzielonym świecie chrześcijańskim. On bowiem jest przekazicielem i świadkiem Tradycji starożytnego, nie podzielonego Kościoła.

Z prawosławnego punktu widzenia wszystkie współczesne wysiłki ekumeniczne można określić jako „ekumenizm w przestrzeni”. Tego

typu ekumenizm polega na dążeniu do osiągnięcia zgodności pomiędzy różnymi współcześnie istniejącymi wyznaniem. To jednak nie wystarczy. Należy się odwołać do przeszłości, do wspólnej historii, do wspólnej starożytnej i apostołskiej tradycji, w której wszystkie wyznania mają swój początek. Prawosławni proponują zatem uprawianie „ekumenizmu w czasie”, uzasadniając, że ta nowa metoda i kryterium ekumenicznej oceny będzie niezmiernie pomocna w przywróceniu jedności podzielonych wyznań. Dzięki „ekumenizmowi w czasie” wyznania będą mogły powrócić do swej wspólnej przeszłości i spotkać się w jedności wspólnej Tradycji. Kościół prawosławny deklaruje swoją gotowość do wspólnej pracy na rzecz jedności jako „świadek, który ciągle zachowuje depozyt apostołskiej wiary i tradycji”<sup>8</sup>.

Raport z Konsultacji pt. „Zaangażowanie prawosławia w prace Światowej Rady Kościołów” (Sofia, Bułgaria, 23-31 maja 1981 roku)<sup>9</sup>. Jeśli ekumenizm będziemy rozumieć w świetle katolicyzmu Kościoła, to oczywiście jest, że Światowa Rada Kościołów – jako instytucja – nie może być postrzegana jako jedyny wyraz dążeń ekumenicznych. Niewątpliwie SRK reprezentuje współcześnie najbardziej spójną ekumeniczną wspólnotę, do której włączyły się Kościoły prawosławne. Znajdują tam one możliwość żywego spotkania i wspólnej modlitwy z innymi chrześcijanami, płaszczyznę nieustannego dialogu teologicznego na temat chrześcijańskiej jedności, możliwość niesienia międzykościelnej pomocy, nawiązania współpracy na rzecz pokoju i sprawiedliwości w świecie oraz na wielu innych polach działalności chrześcijańskiej i misji w świecie.

W drugiej części Raportu skoncentrowano się na „Prawosławnych doświadczeniach i problemach w Światowej Radzie Kościołów”. Dokument wyraźnie stwierdza, że Kościoły prawosławne ubogaciły się dzięki uczestnictwu w pracach Światowej Rady Kościołów. Jest niezaprzeczalnym faktem, że:

1. SRK jest narzędziem pomocnym w propagowaniu ekumenicznej świadomości, tak na poziomie międzynarodowym, jak i regionalnym czy narodowym. Przyczyniła się ona do zjednoczenia Kościołów prawosławnych oraz dzięki niej Kościoły orientalne włączyły się w nieformalny dialog teologiczny. Możliwość bycia razem podczas zgromadzeń Światowej Rady Kościołów wzmocniła istniejące więzi braterstwa pomiędzy Kościołami prawosławnymi. Ze względu na udział w różnych konsulta-

cyjach, seminariach i konferencjach prawosławni dokładniej sprecyzowali swoje stanowisko w ważnych dla chrześcijaństwa kwestiach.

2. Światowa Rada Kościołów podjęła wiele działań na rzecz jedności chrześcijan i jedności ludzkości. Prowadzi je nadal owocnie w komisjach i grupach roboczych.

3. Obecność prawosławia wpłynęła znacząco na istnienie i działanie Światowej Rady Kościołów poprzez nieustanne akcentowanie teologii trynitarniej, pierwszeństwa jedności doktryny, eklezjologii Kościoła lokalnego, duchowości i życia sakramentalnego oraz centralnego miejsca Boskiej Liturgii.

We wspomnianym dokumencie wyakcentowano również problemy wynikające z obecności prawosławia w Światowej Radzie Kościołów. Obecność ta od samego początku nie była zadaniem łatwym. Wiąże się to ze szczególną strukturą Rady, w której teologia prawosławna nie zawsze może znaleźć odpowiednie miejsce. Przystąpienie poszczególnych prawosławnych Kościołów lokalnych do Światowej Rady Kościołów w różnym czasie (1948, 1961, 1965, 1972 itd.), jak również brak jednomyślnego stanowiska prawosławia w stosunku do Rady i całego ruchu ekumenicznego nie ułatwia sytuacji. Trudności można określić następująco:

1. Ze względu na styl pracy Światowej Rady Kościołów zdarza się, że prawosławnym trudno znaleźć w niej miejsce. Nie zawsze mają możliwość promowania swych priorytetów w programowych przedsięwzięciach Światowej Rady Kościołów. Często zdarza się, że zagadnienia całkowicie obce Tradycji prawosławnej wchodzą na agendę ŚRK jako coś najważniejszego, jak np. problem święceń kapłańskich kobiet.

2. Prawosławni są przekonani, że są ekumeniczni ze względu na samą naturę Kościoła. Uważają, że są powołani do wniesienia szczególnego teologicznego bogactwa swojego Kościoła do debaty ekumenicznej. Jednakże język i metodologia wypracowywania uzgodnień teologicznych nie zawsze dostatecznie jasno wyrażają pozycje prawosławne. Dlatego też prawosławni nie wykluczają możliwości powrotu do praktyki formułowania osobnych deklaracji, z których zrezygnowali po Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi (1961).

Refleksje prawosławnych uczestników Siódmego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów (Canberra, Australia, 7-20 lu-

tego 1991 roku)<sup>10</sup>. Kościoły prawosławne zdecydowanie podkreślają, że według nich, głównym celem Światowej Rady Kościołów musi być *odnowienie jedności Kościoła*. Ten cel nie wyklucza powiązania jedności Kościoła z szerszą jednością ludzkości i stworzenia. Wręcz przeciwnie, jedność chrześcijan przyczyni się do jedności ludzkości i świata. Jednakże jedność ludzkości i świata nie może urzeczywistnić się kosztem nie rozwiązanych problemów wiary i życia Kościoła. *Widzialna jedność*, zarówno w wierze, jak i strukturze Kościoła, stanowi szczególnie cel i nie można jej lekceważyć ani odsuwać na dalszy plan.

Wspólne rozumienie i wizja Światowej Rady Kościołów: Wstępne uwagi. Dokument końcowy międzyprawosławnej Konsultacji na temat dokumentu Światowej Rady Kościołów „Ku wspólnemu rozumieniu i wizji Światowej Rady Kościołów” (Chambésy, Szwajcaria, czerwiec 1995)<sup>11</sup>. Zatrzymam się dłużej na omówieniu tego dokumentu, gdyż stanowi on bardzo interesującą syntezę stosunku Kościoła prawosławnego do uczestnictwa w ruchu ekumenicznym i w Światowej Radzie Kościołów. Najpierw jednak wydaje się konieczne powiedzenie kilku słów wyjaśnienia o dokumencie ŚRK, do którego Kościół prawosławny, podobnie jak i inne Kościoły członkowskie miały się odnieść. Konsultacja w Chambésy miała za zadanie ustosunkowanie się Kościoła prawosławnego do dokumentu ŚRK „Ku wspólnemu rozumieniu i wizji Światowej Rady Kościołów” (zwanego w skrócie CUV). Początki CUV sięgają 1989 r., kiedy to na spotkaniu Komitetu Centralnego ŚRK w Moskwie podjęto decyzję o planowanej, gruntownej reorganizacji tej instytucji. Komitet Centralny polecił, aby przygotowano roboczą wersję tego dokumentu, a następnie rozesłano ją Kościołom członkowskim w celu wyrażenia swych opinii. Ostatecznie w sierpniu 1997 roku Komitet Centralny zatwierdził poprawiony po debatach i konsultacjach dokument. Był on podstawą ekumenicznych debat Ósmego Zgromadzenia Ogólnego w Harare (1998). CUV jest próbą ogólnej oceny ruchu ekumenicznego, wyjaśnienia samorozumienia ŚRK i jej relacji z innymi podmiotami w ruchu ekumenicznym. Wracajmy jednak do dokumentu końcowego międzyprawosławnej konsultacji w Chambésy z 1995 roku. Jedną z jego części zatytułowana jest „Nasze uczestnictwo w ruchu ekumenicznym i w ŚRK” (punkty 11-15). Rozpoczyna się ona stwierdzeniem: „Kościół prawosławny jest zaangażowany w ŚRK i inne organizacje ekumenicz-

ne ze względu na troskę o przywrócenie chrześcijańskiej jedności”. Uczestnictwo prawosławia w ruchu ekumenicznym jest konsekwentnym wyrazem wiary apostoelskiej w nowych warunkach historycznych, aby odpowiedzieć na nowe wyzwania egzystencjalne. Następna część skoncentrowana jest na pozytywnej ocenie uczestnictwa prawosławia w ruchu ekumenicznym (punkty 16-21). Prawosławni przyznają w niej, że ŚRK była i jest forum dla teologicznego dialogu na temat chrześcijańskiej jedności. W spotkaniu z Kościołami z innych części świata Kościoły prawosławne były proszone o dawanie świadectwa o swej duchowości, która przekracza granice Wschodu i Zachodu, Północy i Południa. Kościoły prawosławne poprzez uczestnictwo w ruchu ekumenicznym miały możliwość przewycięzania wszelkich form izolacji narzuconej im przez struktury polityczne w ciągu ostatnich dziesięcioleci. ŚRK dała prawosławnym wiele możliwości do poznania innych chrześcijan i wspólnot religijnych oraz wspólnej dyskusji nad znaczeniem ich uczestnictwa w ruchu ekumenicznym, jak również oddziaływanie tego ruchu na ich życie i służbę na poziomie lokalnym. Ponadto, ŚRK przyczyniła się do rozwoju edukacyjnych i diakonalnych służb Kościołów prawosławnych. Duża część dokumentu poświęcona została trudnościom prawosławnych w odniesieniu do życia i funkcjonowania ŚRK (punkty 22-25). Zostały one uszeregowane w trzech grupach, ze względu na ich teologiczną, kulturową i proceduralną naturę. Z obszernego katalogu problemów wskażę na najbardziej istotne.

#### 1. Sfera teologii:

- niektóre tematy realizowane w ramach ŚRK nie mają wystarczającego zakorzenienia w Piśmie Świętym i Tradycji;
- w ruchu ekumenicznym zauważyć można tendencję do relatywizmu chrześcijańskiej wiary, przez co zaciera się pojęcie herezji;
- nowe radykalne teologie rodzące się w wielu Kościołach członkowskich ŚRK są nie do przyjęcia dla Kościołów prawosławnych, gdyż korzystają one z inkluzywnego języka (*inclusive language*) w odniesieniu do Boga, ordynacji kobiet, kapłaństwa, moralności seksualnej i aborcji;
- prawosławni nie mogą uczestniczyć w ekumenicznych celebracjach Eucharystii, gdyż według ich eklezjologii Eucharystia jest najwyższym i najdoskonalszym wyrazem jedności Kościoła, a nie środkiem do osiągnięcia jedności chrześcijan.

## 2. Sfera kultury:

– Kościoły prawosławne odnoszą wrażenie, że inne Kościoły członkowskie ŚRK uważają je za „wschodnie” w sensie kulturowym (tzn. nie będące w stanie wyjść poza swe tradycyjne, kulturowe granice) i z tego względu uważają, że ich teologia nie ma odniesienia do nowoczesnego, racjonalnego i rozwiniętego Zachodu;

– ŚRK ulega presji przyjęcia wartości świeckich, które następnie traktuje jako uniwersalne i z tego względu uważa, że są do przyjęcia przez wszystkie Kościoły. Jest to niezgodne z prawosławną etyką, która jest bardziej ukierunkowana na osobę niż na zasady.

## 3. Sfera proceduralna:

– prawosławni członkowie stanowiący liczbową mniejszość w zarządzających ciałach (strukturach) ŚRK postulują takie zmiany w konstytucji tej organizacji, które uwzględniałyby szczególną eklezjologiczną strukturę Kościołów prawosławnych;

– konieczne jest przemyślenie dotychczasowych zasad członkostwa, które zakładają ciągle zwiększanie się liczby Kościołów członkowskich ŚRK.

Ocena nowych faktów w relacjach prawosławie a ruch ekumeniczny. (Tesaloniki 29 kwietnia – 2 maja 1998 roku). Dokument ten powstał w ramach debaty przedstawicieli 15 autokefalicznych Kościołów prawosławnych nad dalszym ich członkostwem w ŚRK. Jest on świadectwem rosnącego niezadowolenia w Kościołach prawosławnych, które wynika z niektórych działań ŚRK i protestanckich Kościołów członkowskich. Główne rozbieżności dotyczą kwestii całkowicie obcych dla tradycji prawosławnej, a mianowicie: interkomunia z nie-prawosławnymi, język inkluzywny, ordynacja kobiet, prawa mniejszości seksualnych, religijny synkretyzm. Dla prawosławnych jest nie do przyjęcia, że ich zdanie w tych kwestiach traktowane jest na zasadzie deklaracji mniejszości i jako takie nie ma wpływu na trendy ogólne i etos ŚRK<sup>12</sup>.

W ramach przygotowań do VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK (3-14 XII 1998 roku, Harare, Zimbabwe) powołano na polecenie Komitetu Centralnego Prawosławną Grupę Zadaniową, która miała za zadanie zbadać relacje pomiędzy prawosławiem a ŚRK. Pierwszym owocem prac tej Grupy był Raport z 28 stycznia 1998 roku<sup>13</sup> przedstawiający nowe okoliczności i kwestie sporne powodujące konieczność innego

sformułowania udziału prawosławia w ruchu ekumenicznym. Do nowych okoliczności zaliczono:

1. Nowe wydarzenia w ekumenicznej współpracy:
  - wzrost liczby Kościołów członkowskich,
  - poszerzenie współpracy z regionalnymi i krajowymi organizacjami ekumenicznymi,
  - większe zaangażowanie ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego,
  - wzrost udziału kobiet w życiu ŚRK.
2. Nowe wydarzenia w Kościołach protestanckich:
  - zmiana etosu i priorytetów Kościołów protestanckich w porównaniu z okresem sprzed powstania i podczas tworzenia się ŚRK,
  - wewnętrzny kryzys Kościołów protestanckich o charakterze teologicznym, eklezjologicznym i etycznym (czego wyrazem są coraz to nowe podziały Kościołów ewangelicznych czy pentekostalnych).
3. Nowe wydarzenia w Kościele rzymskokatolickim:
  - wzrastające zaangażowanie ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego po Vaticanum II we współpracę z ŚRK, regionalnymi i narodowymi radami Kościołów oraz w dialogi dwustronne i wielostronne,
  - działalność misyjna Kościoła katolickiego na terenach zamieszkałych głównie przez prawosławnych.
4. Nowe wydarzenia w Kościołach prawosławnych:
  - w wyniku przemian politycznych i społecznych w Europie Wschodniej i Centralnej Kościoły prawosławne na tamtych terenach znalazły się w innej sytuacji, która z jednej strony otwiera nowe możliwości, a z drugiej sprzyja tendencjom nacjonalistycznym i izolacjonistycznym,
  - aby zrozumieć postawę rezerwy wobec ruchu ekumenicznego, trzeba określić wewnętrzne napięcia (teologiczne, eklezjalne, społeczno-polityczne i osobiste) istniejące w prawosławiu.

Raport Prawosławnej Grupy Zadaniowej określa również główne problemy do dalszej dyskusji ekumenicznej w ramach ŚRK:

1. Natura jedności, do której dążą Kościoły (w dokumentach ŚRK nie została ona wyraźnie sformułowana i konsekwentnie utrzymywana).
2. Członkostwo w ŚRK a eklezjologia.
3. Natura i charakter dokumentów i decyzji ŚRK (brak jasnego określenia w tym względzie; nie wszystkie dokumenty wyrażają odpowiednio stanowisko i przekonania prawosławnych).



4. Wieloznaczność sformułowania „*ruh ekumeniczny*” (dla prawosławnych to dążenie do pojednania i jedności chrześcijan, a dla ŚRK mogą to być działania wewnątrz Kościołów protestanckich albo współpraca z różnymi instytucjami i religiami).

5. Problem eklezjologiczny. (Jak rozumieć *Una Sancta* [Jedyny, prawdziwy Kościół Chrystusa]? Prawosławni utożsamiają swój Kościół z *Una Sancta*, przy równoczesnym uznaniu rzeczywistości eklezjalnej poza swoimi granicami eklezjalnymi. Protestanci postrzegają *Una Sancta* w terminach uniwersalistycznych, jako sumę różnych Kościołów w takim kształcie, w jakim istnieją obecnie. Dokumenty ŚRK zasadniczo odzwierciedlają wizję protestancką.)

6. Programy i priorytety ŚRK (problem przewagi programów o genezie i treści wywodzącej się z kręgów protestanckich, które nie uwzględniają priorytetów prawosławnych).

7. Reprezentacja i udział w głosowaniu ŚRK. (Prawosławni nie zgadzają się z dotychczasowym podziałem głosów, który determinują kryteria geograficzne, społeczne, wiekowe i pciowe; ich zdaniem kryteria te powinny mieć naturę eklezjalną, a zatem odzwierciedlać dwie zasadnicze eklezjologie: prawosławną i protestancką. W związku z tym podział głosów powinien być po 50%. Dotychczas prawosławni podczas głosowań mają jedynie 25% głosów.)

8. Sprawowanie kultu. (Wspólnie celebrowane nabożeństwa – w ramach zgromadzeń ogólnych, konsultacji czy spotkań ŚRK – odzwierciedlają zasadniczo protestancki sposób modlitwy i włączają tzw. język inkluzywny<sup>14</sup>, co jest źródłem zaniepokojenia prawosławnych. Uważają oni, że należy korzystać z języka przyjętego w bazie dogmatycznej ŚRK, a więc odwołującego się do wiary w Boga w Trójcy Osób.

9. Kwestia interkomunii, czyli gościnności eucharystycznej. (Pełne, wspólne uczestnictwo w Eucharystii jest wyrazem jedności, a nie drogą do niej. To wielokrotnie przez prawosławnych wyrażane stanowisko części jest traktowane jako wyraz zacofania, zamknięcia czy arogancji.)

10. Prawosławną „kultura”. (Prawosławni z różnych stron świata posiadają pewien styl bycia, który wyraża się odpowiednim sposobem traktowania duchownych i hierarchii kościelnej. Uważają, że przyjęte przez nich protokoły postępowania powinny zostać uszanowane i nie należy dopatrywać się w nich nietolerancji czy protekcjonalności.)

W Harare powołano Komisję Specjalną, której zadaniem będzie przebadanie wszystkich problemów związanych z członkostwem Kościołów prawosławnych w ŚRK. Komisja otrzymała mandat na trzy lata. Owoce jej prac zostaną przedstawione Komitetowi Centralnemu. Komisja Specjalna ma zaproponować nieodzowne zmiany w strukturze, stylu pracy i etosie ŚRK.

### 3. Świadełstwo prawosławia w ruchu ekumenicznym

Kościół prawosławny uważają, że ruch ekumeniczny nie może się rozwijać bez właściwego zrozumienia sytuacji, w jakiej znaleźli się chrześcijanie i Kościoły. Sytuację tę można określić jako: nie podzielony Kościół, podzieleni chrześcijanie. Ruch ekumeniczny ma doprowadzić do ponownej jedności chrześcijan, którzy w ciągu wieków doświadczyli wielu podziałów. Decydując się na udział w ruchu ekumenicznym prawosławni byli przekonani, że ich zadaniem jest złożenie szczególnego świadectwa o starożytnym Kościele apostołskim i czasach, kiedy Kościół ten cieszył się pełną jednością. Dlatego prawosławni tak konsekwentnie rozwijają koncepcję „nie podzielonego Kościoła” i proponują ją jako coś zasadniczego dla eklezjologicznych rozważań ekumenistów. Czasami w debacie teologicznej można znaleźć sugestie, że taki nie podzielony Kościół nigdy nie istniał. Stanowisko prawosławia jest jasne i wyraźne: Kościół taki istniał i przetrwał w Kościele prawosławnym; dążenie do jedności oznacza przełamywanie podziałów, które powstały pomiędzy wyznaniem w ciągu wieków oraz osiągnięcie wspólnoty w jednym Kościele Chrystusa, który nie jest rzeczywistością abstrakcyjną.

Składanie świadectwa o *Una Sancta* (jedynym prawdziwym Kościele Chrystusa) stanowi najważniejszy motyw udziału prawosławia w ruchu ekumenicznym. Nie jest to jednak motyw jedyny. Skarby Świętej Tradycji, jakie przetrwały w Kościele prawosławnym, mogą ubogacić teologiczne poszukiwania teologów-ekumenistów.

Teologia Trójcy Świętej i – konsekwentnie – trynitarnie podstawy eklezjologii i duchowości należą do rdzenia Świętej Tradycji. Prawosławni mówią o objawieniu Boga jako Boga Trójjedynego, jako wyjątkowej *koinonia* Trójcy Świętej, w której każda Osoba jest w pełni Osobą Boską. Teologia Trójcy Świętej pozwala nie tylko głębiej zrozumieć

osobę ludzką, lecz także wspólnotę ludzi. Niekwestionowanym wkładem prawosławia w ruch ekumeniczny jest wyakcentowanie trynitarnego pojmowania Boga jako podstawy życia eklezjalnego. Właśnie dzięki podkreśleniu tej prawdy teologicznej mówimy dzisiaj o procesie koncylialnym i wspólnocie eucharystycznej jako czymś najważniejszym dla ruchu ekumenicznego. Chrześcijanie mają jeden stały punkt odniesienia dla swoich działań i przemyśleń. Jest nim życie Trójcy Świętej, tak jak zostało ono objawione w Jezusie Chrystusie i tak jak jest doświadczane we wspólnocie eucharystycznej Ducha Świętego. Wspólnota w Trójjedynym Bogu jest normą dla wspólnoty pomiędzy chrześcijanami, a także wspólnoty pomiędzy wszystkimi ludźmi.

Prawosławna eklezjologia zwraca uwagę, że Kościół i jego jedność należy rozumieć w szerszej perspektywie działania Ducha Świętego. Przyjście Ducha Świętego nie jest jednorazowym wydarzeniem historycznym, lecz nieustającym darem dla Kościoła; darem, który pozwala mu istnieć w historii i składać świadectwo o Królestwie Bożym. To nieustające wylanie Ducha Świętego na Kościół jest rzeczywistością, w której sprawuje on kult, modli się, celebrytuje Boską Liturgię każdego dnia i w Dzień Zmartwychwstania Pana, a także troszczy się o wszelkie potrzeby swoich wiernych. Nieustająca Pięćdziesiątnica pozwala Ludowi Bożemu trwać w Tradycji i dochowywać jej wierności. Pozwala też wszystkim sługom Boga stawiać się „żywymi kamieniami” w wielkiej budowli Kościoła i służyć według darów i zdolności mu powierzonych.

Prawosławni nieustannie podkreślają potrzebę stosowania teologii pneumatologicznej w ruchu ekumenicznym. Duch Święty towarzyszy poczynaniom chrześcijanina. Może uczynić to, co człowiek nie jest w stanie uczynić. Cel, jaki stawia przed sobą ruch ekumeniczny, nie może być osiągnięty bez pomocy Ducha Świętego. Któż sam może przezwyciężyć nieufność, pokonać bariery i przejść ponad przepaściami? Duch Święty działa poprzez wysiłki Kościoła i buduje ekumeniczną wspólnotę.

Prawosławna eklezjologia mówi o powszechnym i lokalnym wymiarze życia Kościoła. Nie istnieje geograficzne ani administracyjne centrum Kościoła powszechnego, gdyż jest on *koinonia* autokefalicznych i autonomicznych Kościołów lokalnych. Kościół lokalny posiada pełnię katolicyzmu w nauce i Liturgii, lecz nie jest władny zmienić ekumenicznie podjętych decyzji. Pomiędzy Kościołami lokalnymi istnieje wewnętrzna

dogmatyczna jedność, życie sakramentalne i wspólnota eucharystyczna, ale także nieustannie dają o sobie znać kulturowe i narodowe różnice. Na podstawie takich założeń eklezjologicznych prawosławni mówią o jedności Kościoła i jedności Kościołów. Struktury instytucjonalne różnych Kościołów lokalnych są ważne, lecz jedność Kościołów musi opierać się na ich jedności wewnątrz jednego Kościoła, Ciała Chrystusa, wspólnoty Ducha. Dla ruchu ekumenicznego wynika stąd konkretna wskazówka: jedność Kościoła nie oznacza stworzenia ogólnoswiatowej organizacji czy struktury. Jeden Kościół nie zostanie stworzony poprzez zebranie wszystkich Kościołów lokalnych i wyznań w jedną strukturę. Jedności tej należy poszukiwać na zupełnie innej płaszczyźnie.

Widzialna jedność Kościoła powszechnego uzależniona jest od wyznawania tej samej wiary. Ostatecznym wyrazem jedności jest udział w tej samej Eucharystii. Kościoły prawosławne podkreślają nieustannie, że brak jedności w wierze nie jest kwestią teologicznej różnorodności, lecz czymś, co dotyka samego serca chrześcijaństwa i zaprzecza wspólnemu wyznawaniu wiary apostoelskiej. Pełna wspólnota eucharystyczna nie będzie możliwa, jeżeli nie zostanie osiągnięta pełna jedność wiary. Tutaj tkwi największy paradoks i największy dramat w ekumenicznej pielgrzymce chrześcijan. Biorąc pod uwagę rangę jedności w wierze, można zrozumieć, dlaczego prawosławni tak wielkie znaczenie przywiązują do dialogu doktrynalnego, a tak ostrożnie angażują się w działania praktyczne, chociaż niektórzy teologowie właśnie w działaniach praktycznych widzieli drugą płaszczyznę – równie ważną jak dialog doktrynalny – prawosławnego zaangażowania w ruch ekumeniczny<sup>15</sup>.

\* \* \*

Prawosławny udział w ruchu ekumenicznym nie polega tylko na ofiarowywaniu skarbów swojego Kościoła. Prawosławni teologowie-ekumeniści wielokrotnie stwierdzają dobroczynne skutki pracy na polu ekumenicznym. Po wielu latach wspólnych poszukiwań jedności wśród chrześcijan prawosławni stwierdzają, że ruch ekumeniczny okazał się pomocny we wzajemnym zbliżeniu i pogłębieniu wspólnoty pośród Kościołów prawosławnych. Co więcej, ruch ekumeniczny wyciągnął Kościoły prawosławne z izolacji. Dzięki zaangażowaniu ekumeniczne-

mu prawosławni uświadomili sobie uniwersalny wymiar i ekumeniczną naturę prawosławia, jak również swoją własną świadomość misyjną. Nie bez znaczenia jest również zaczerpnięcie inspiracji od Kościołów Zachodu na polach: studiów biblijnych (kontekstualnego studium Pisma Świętego), stosowania nowej metodologii w edukacji religijnej i nauczaniu teologii, uprawiania porównawczego studium religii, socjologii religii, psychologii pastoralnej, zastosowania różnych form komunikacji, zaangażowania młodzieży, studentów i świeckich w różne dziedziny życia Kościoła, zastosowania nauki Ewangelii do współczesnego życia społecznego.

Pozytywne strony aktywnego udziału prawosławnych w ruchu ekumenicznym widać nieustannie w życiu chrześcijan różnych wyznań. Nie przesłania to jednak trudności, które – zdaniem prawosławnych – wciąż towarzyszą działaniom ekumenicznym. Zalicza do nich przede wszystkim uniaryzm, wybuchający z coraz to nową siłą w wielu państwach Europy i na innych kontynentach. Niepokój wzbudza także energia, z jaką Światowa Rada Kościołów zajmuje się problemami współczesnego świata: rasizmem, niesprawiedliwością społeczną, nierównością płci itd. Zdaniem prawosławnych, wszelkiego rodzaju „aktywizmy” Światowej Rady Kościołów zaciemniają główny cel jej działania, jakim jest poszukiwanie jedności chrześcijan. Być może udział w ruchu ekumenicznym dla wszystkich oznacza przezwyciężanie trudności. Tym bardziej należy ufać, że cierpliwe i niestrudzone wysiłki prawosławnych chrześcijan sprawią, że cel, do którego z tak wielkim uporem dążą ekumeniści, zostanie wkrótce osiągnięty.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. T. Sabev, *The Orthodox Churches in the World Council of Churches*, Geneva – Białystok 1996, s. 98-99.

<sup>2</sup> Por. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, red. C. G. Patelos, Geneva 1978; *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports of the Ecumenical Movement 1902-1992*, red. G. Limouris, Geneva 1994; *Prawosławijie i ekumenizm. Dokumenty i materiały 1902-1998*, Moskwa 1999.

<sup>3</sup> Por. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, s. 27-33.

<sup>4</sup> Por. Tamże, s. 40-43.

<sup>5</sup> Por. Tamże, s. 44-46.

<sup>6</sup> Por. Tamże, s. 91-96.

- <sup>7</sup> Por. Tamże, s. 97-98.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 98.
- <sup>9</sup> Por. *The Sofia Consultation. Orthodox Involvement in the World Council of Churches*, red. T. Sabev, Geneva 1982, s. 17-28; *Orthodox Visions of Ecumenism*, s. 87-94.
- <sup>10</sup> Por. Tamże, s. 177-179, I. Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, Geneva 1991, s. 110-111.
- <sup>11</sup> Por. *Common Understanding and Vision of the WCC: Preliminary Observations on the Reflection Process. Final Document of the Inter-Orthodox Consultation on the CUV, Chambésy, Switzerland, June 1995* [w:] *Turn to God. Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the Way to Harare*, red. T. Fitzgerald, P. Bouteneff, Geneva 1998, s. 53-61.
- <sup>12</sup> Por. *Evaluation of New Facts in the Relations of Orthodoxy and the Ecumenical Movement. Thessaloniki, Greece, 29 April-2 May 1998*, [w:] *Turn to God*, s. 136-138.
- <sup>13</sup> Por. *Orthodox-WCC Relations. A Contribution from the Orthodox Task Force. 28 January 1998*, [w:] Tamże, s. 171-178.
- <sup>14</sup> O możliwościach stosowania języka inkluzywnego w nabożeństwach pisał: R. D. Witherup, *A Liturgist's Guide to Inclusive Language*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press 1996.
- <sup>15</sup> Por. K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, Lublin 1995, s. 34-35.



prof. dr hab. Antoni Mironowicz

## KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY W DZIEJACH RZECZYPOSPOLITEJ

**Chrześcijaństwo na ziemiach polskich ma znacznie bogatszą tradycję aniżeli tylko jeden jego nurt – łaciński. Pomijanie istnienia tradycji związanych z obrządkiem metodiańskim, bizantyjskim i ruskim bynajmniej nie przyczyniło się do wzbogacenia kultury polskiej, raczej ją zubożało.** Tradycja Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej opiera się na tych trzech wymienionych filarach, a zwłaszcza metodiańsko-ruskiej odmianie nurtu bizantyjskiego. Chrześcijaństwo bizantyjskie, aczkolwiek bezpośrednio oddziaływające na ziemię polskie, swoje umocowanie znalazło w wersji metodiańskiej i staroruskiej. W takiej formie zostało przyjęte przez mieszkańców Grodów Czerwińskich, Państwa Wiślan czy międzyrzecza Wieprza i Bugu. Chrześcijaństwo wschodnie było więc stałym elementem życia religijnego w ponad tysiącletniej historii Państwa Polskiego. Uświadomienie religijnej tradycji wyznawców Kościoła prawosławnego ma fundamentalne znaczenie w poznaniu dziejów Polski. Tylko w ten sposób można będzie spojrzeć z szerszej perspektywy na początki i rozwój chrześcijaństwa w naszym kraju. Czynimy to nie w imię współczesnego ekumenizmu, ale w celu lepszego poznania przeszłości, uświadomienia sobie wspólnych korzeni religijnych mieszkańców dawnej i dzisiejszej Rzeczypospolitej.

Od zetknięcia się Słowian z kulturą bizantyjską rozpoczął się proces chrystianizacji Słowiańszczyzny zapoczątkowany misją świętych Cyryla i Metodego. Obok szczególnej roli Bułgarii i Państwa Wielkomorawskiego w rozwoju słowiańskiego dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego ziemie ruskie stały się spadkobiercą tej wielkiej religijno-kulturowej tradycji. Sąsiedztwo ziem polskich z Czechami, a później ze schrystianizowaną Rusią, musiało wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Wiadomości o istnie-



niu obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich znajdujemy w źródłach pisanych<sup>1</sup>. O istnieniu świątyń chrześcijańskich w X wieku świadczą wykopaliska archeologiczne<sup>2</sup>. Pozostałości świątyń z drugiej i trzeciej ćwierci X wieku potwierdzają, iż miejscowa elita została schryścianizowana. Ślady kultu słowiańskiego znajdujemy w Ostrowie Lednickim, Krakowie, Wiślicy, Przemyślu i wielu innych miastach. Ośrodki te nie były pod kontrolą Kościoła łacińskiego i pozostawały pod wpływem cywilizacji bizantyjskiej z liturgią słowiańską i pismem cyrylicyckim. W Polsce, podobnie jak na początku X wieku w Państwie Morawskim, zwyciężyła zachodnia opcja chrześcijańska. Kościół metodiański, funkcjonujący na południowych obszarach ziem polskich, pozostał już w czasach panowania Bolesława Chrobrego w formie szczątkowej.

W końcu X wieku zakończył się proces rozwoju chrześcijaństwa w Europie środkowo-wschodniej. Ten doniosły fakt miał też znaczenie w ukształtowaniu na następne stulecia granic cywilizacyjnych wyznaczonych zasięgiem wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Polska od momentu formowania się struktury państwowej przez całe średniowiecze była na szlaku krzyżujących się wpływów Wschodu i Zachodu. Poprzez przyjęcie chrześcijaństwa ze strony Czech w 966 roku znalazła się w sferze cywilizacji łacińskiej. Równocześnie ziemie polskie były na peryferiach łacińskiej chrześcijańskiej Europy. Właśnie w średniowieczu uformowały się granice etniczne i terytorialne Polski, wykształciła się tożsamość kulturowa. Państwo pierwszych Piastów miało trwałe granice zachodnie. Granica wschodnia państwa dynastii piastowskiej była płynna i nie oznaczała zasięgu chrześcijaństwa.

Szczególne miejsce w tym procesie zajęła na mapie europejskiego chrześcijaństwa wielonarodowościowa Ruś Kijowska. Państwo utrzymujące bliskie stosunki z Bizancjum posiadało bezpośrednie kontakty polityczno-kulturowe z innymi państwami chrześcijańskimi: Polską, Czechami i Węgrami. Owe sąsiedztwo Rusi Kijowskiej, wzmocnione licznymi związkami małżeńskimi z przedstawicielami dynastii Rurykowiczów, wywierało wpływ na oblicze chrześcijaństwa na ziemiach polskich. Bezpośrednie wpływy bizantyjskie i bułgarskie docierały do Polski poprzez ziemie ruskie. Położenie Rusi Kijowskiej predestynowało ją do rangi nowego cywilizacyjnego centrum, na styku ze światem islamskim i pogańskim.

Wyznanie prawosławne o tradycji bizantyjsko-ruskiej było obecne w granicach Państwa Polskiego już w czasach panowania Bolesława Chrobrego. Zapiski kronikarskie notują liczne małżeństwa pierwszych Piastów z księżniczkami ruskimi. Związki te, zapoczątkowane przed 1012 rokiem wydaniem córki Bolesława Chrobrego za Świętopełka turowskiego, stały się częstym zjawiskiem za panowania Kazimierza Odnowiciela, który ożenił się około roku 1041 z Dobronieą, córką Włodzimierza Jarosławowicza, a jego siostra poślubiła Jazasława kijowskiego. Proces ten trwał do końca panowania Bolesława Krzywoustego. Również w okresie rozbitcia dzielnicowego księżęta mazowieccy i małopolscy wchodzili w alianse małżeńskie z przedstawicielami dworów ruskich<sup>3</sup>. Koligacje małżeńskie wzmocniły Kościół prawosławny i wprowadziły do dominującej na ziemiach polskich kultury łacińskiej bogactwo chrześcijaństwa wschodniego. Po interwencji kijowskiej Bolesława Chrobrego jego zięć Świętopełk objął tron książęcy w Kijowie, a sporne Grody Czerwińskie, zamieszkałe przez ludność wyznania prawosławnego, znalazły się w 1018 roku w granicach Polski. Przynależność Grodów Czerwińskich do Polski okazała się krótkotrwała, albowiem Jarosław Mądry odzyskał je w 1031 roku. Wówczas to procesy chrystianizacyjne zostały zdynamizowane i objęły ziemie Podlasia, Chełmszczyzny i międzyrzecza Wieprza i Bugu<sup>4</sup>. Obszar ten wszedł w orbitę państwowości ruskiej już od trzeciej dekady X wieku i z małymi przerwami (970-981, 1018-1031) stan taki trwał aż do XIV stulecia. Decydującym czynnikiem określającym charakter osadniczy tych terenów była Cerkiew prawosławna, która od 988 roku rozpoczęła akcję chrystianizacyjną. Misję chrystianizacyjną prowadziło na początku biskupstwo kijowskie i białogrodzkie, a następnie powstałe przed 1085 rokiem władctwo włodzimierskie. Ono to objęło swym początkowym zasięgiem obszary Wołynia, Polesia, Podlasia i Grodów Czerwińskich z Haliczem, Przemysłem, Bełzem i późniejszym Lwowem<sup>5</sup>.

Rola polityczno-kulturowa Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich zwiększyła się po utworzeniu Księstwa Halicko-Wołyńskiego. Za rządów księcia Romana, a następnie Daniela, obszar księstwa poszerzył się o ziemie między Wieprzem a Bugiem, Lubaczów, Przemyśl, a nawet znaczną część Lubelszczyzny. W 1238 roku Daniel zdobył Drohiczyn, co otworzyło Romanowiczom znaczne perspektywy ekspansji na północy

i stworzyło możliwości ingerencji w sprawę Rusi Czarnej<sup>6</sup>. W ślad za zdobycami terytorialnymi szedł rozwój struktury organizacyjnej Cerkwi prawosławnej. Rozwój organizacji cerkiewnej nastąpił na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIII wieku, po koronacji księcia Daniela w Drohiczynie (1253). Podjęte wówczas próby legata papieskiego Opizona pozyskania do unii władcy Księstwa Halicko-Wołyńskiego zakończyły się niepowodzeniem. Konflikty polityczne z katolickimi państwami – Węgry, Polską (z księciem krakowskim Leszkiem Białym) i Zakonem Krzyżackim – wywołały opór duchowieństwa prawosławnego przed wszelkimi związkami z Kościołem katolickim<sup>7</sup>. Ponowne zajęcie Lubelszczyzny (1244) i innych terenów przez książąt polskich spowodowało zwiększenie się wyznawców prawosławia w ich państwie. Problem ten szczególnie pojawił się na początku XIV wieku, w okresie zjednoczenia ziem polskich.

\*\*\*

W wieku XIV Królestwo Polskie utraciło znaczne obszary etnicznych ziem polskich na zachodzie. Wschodnia granica państwa przesunęła się w głąb dorzecza Dniestru i Prypeci. W rezultacie włączenia przez Kazimierza Wielkiego Rusi Halickiej zmieniła się struktura wyznaniowa i etniczna państwa. Polska utraciła swoją jednorodność wyznaniowo-narodową. Ekspansja osadnictwa polskiego zaledwie dotarła do pogranicza ruskiego po San i Bug. Zmiana struktury etniczno-wyznaniowej państwa wpłynęła na zmianę zainteresowania politycznego. Wschodnia orientacja polityki terytorialnej państwa polskiego naruszyła zgodność granic państwowych i etnicznych ustalonych w czasach pierwszych Piastów. Ostatni przedstawiciel dynastii wchłonął tereny niepolskie z zamieszkałą tam ludnością prawosławną. Prawosławie było w pozycji podrzędnej do Kościoła katolickiego. Wagę tego problemu musiał rozumieć Kazimierz Wielki. Posiadanie w obrębie swego kraju dużej grupy ludności ruskiej, powiązanej dotąd z Litwą lub Moskwą, budziło obawy co do jej lojalności wobec nowej ojczyzny. Państwo polskie musiało więc wypracować swoją politykę wobec wyznania reprezentowanego przez znaczną część społeczeństwa. Katolicyzacja społeczności prawosławnej czy zapewnienie jej oficjalnego statusu w kraju było jednym z istotnych problemów

polskiej polityki wewnętrznej.

Na początku ruskiej polityki Kazimierza Wielkiego zachowano prawa i obrządek Kościoła prawosławnego<sup>8</sup>. Istotne zmiany w statusie Cerkwi nastąpiły po śmierci Kazimierza Wielkiego. Ludwik Węgierski z niechęcią odnosił się do chrześcijaństwa wschodniego. Najważniejsze fakty określające rolę Kościoła prawosławnego w państwie polskim miały miejsce po unii krewskiej w 1385 roku. Właśnie wówczas na terenach Polski i Litwy nastąpiło na szeroką skalę zetknięcie się tendencji łacińskiej i bizantyjsko-ruskiej. Oba państwa od dawna prowadziły wspólną ekspansję wobec Rusi Halickiej i Wołynia. Obecnie jednak Rusini stali się obywatelami tych państw, a w niektórych ich regionach stanowili większość ludności. Język starobiałoruski był oficjalnym językiem państwowym na Litwie, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt i bojarów litewskich. Pod wpływem rutenizacji Litwini zostali częściowo schryścianizowani przez Kościół wschodni z całą tego faktu konsekwencją. Litwa, posiadająca w swych granicach ziemie ruskie, była jedynie formalnie państwem pogańskim. Problem narzucenia prawosławia mieszkańcom Żmudzi i Aukstoty miał charakter bardziej polityczny aniżeli światopoglądowy.

Związek polityczny Wielkiego Księstwa Litewskiego z katolicką Polską miał ważne konsekwencje w relacjach wyznaniowych. Zahamował rozwój prawosławia i utworował drogę Kościołowi łacińskiemu ze wszystkimi skutkami polityczno-kulturowymi. Prawosławie z wyznania dominującego stało się wyznaniem tolerowanym<sup>9</sup>. Wszelkie przywileje władz litewskich uzyskał Kościół rzymskokatolicki, który intensywnie rozwijał własne struktury organizacyjne. Cerkiew prawosławna za czasów Jagiełły i Witolda praktycznie została pozbawiona nowych nadań monarszych. Władysław Jagiełło doprowadził do wydania szeregu ograniczeń wobec Kościoła prawosławnego (zakazano budowy nowych i remontowania starych cerkwi prawosławnych, zawierania małżeństw mieszanych). Na mocy przywileju horodelskiego (1413) katolicy uzyskali pierwszeństwo w dostępie do urzędów i godności. Jagiełło ograniczał prawa ludności prawosławnej, mimo iż sam był wychowany przez matkę, księżną Julianę, w tradycji kulturowej bizantyjsko-ruskiej. Wymienione ograniczenia, chociaż nie były wszędzie przestrzegane, formalnie obowiązywały aż do panowania Zygmunta Augusta. Ostatni z Jagiellonów

zniósł je edyktami z lat 1549 i 1551<sup>10</sup>.

Losy unii polsko-litewskiej ważyły się aż do 1569 roku. Jej trwałość zachowywana była w obliczu wspólnego zagrożenia, jakie dla obu krajów stanowiło państwo łańskie Zakonu Krzyżackiego. Przeciwnikiem wielowyznaniowej federacji była również prawosławna Moskwa i maho-metańska Turcja. Powstaje pytanie o miejsce Kościoła prawosławnego w społeczności Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Czy prawosławie uznawane było za wyznanie własne czy obce? Jagiellonowie rozumieli, że ludność prawosławna była na swym etnicznym terytorium. Potęga dynastii jagiellońskiej opierała się na uznaniu przez społeczność ruską wyznania prawosławnego Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego jako własnego państwa. Przypomnijmy w tym miejscu zarzuty Zakonu Krzyżackiego stawiane Polsce, a odnoszące się do sprzymierzania się z poganami i „schizmatykami” w wojnie przeciwko chrześcijaństwu. Propaganda krzyżacka na soborze w Konstancji próbowała prawosławie wyjąć poza nawias chrześcijaństwa. Określano wchodzące w skład wojska Władysława Jagiełły w wojnie przeciwko Zakonowi pułki witebskie i smoleńskie jako „schizmatyczne”. A przecież wojska te broniły własnej ojczyzny, ziem od dawna chrześcijańskich.

Najbardziej intrygującym jest wpływ czynnika religijnego na przebieg konfliktu między państwem moskiewskim i polsko-litewskim. Z najnowszych badań wynika, że lojalność prawosławnych poddanych wobec katolickiego *hospodara* była efektem pogłębiającej się więzi z państwem Wielkiego Księstwa Litewskiego, jurysdykcyjnym przywiązaniem ludności ruskiej do tradycji dynastycznej Jagiellonów<sup>11</sup>. Przypominano, że początki dynastii Giedymina wiążą się z prawosławną księżniczką Julianną Twerską. Prawosławna hierarchia z dystansem odnosiła się do wizji Moskwy – odbudowy w jednym organizmie państwowym ziem należących niegdyś do Księstwa Kijowskiego. Podporządkowanie Moskwie ziem ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony oznaczało likwidację samodzielnej prowincji kościelnej, metropolii kijowskiej. Wśród hierarchii prawosławnej panowało przekonanie, że do tradycji religijnej Rusi Kijowskiej mają większe prawo książęta Wielkiego Księstwa Litewskiego aniżeli władcy moskiewscy<sup>12</sup>. O lojalnej postawie elit prawosławnych świadczą inne fakty. Żaden z trzech senatorów prawosławnych z wielkiego Księstwa Litewskiego (kasztelan wileński Hrehory

Chodkiewicz, kasztelan nowogródzki Hrehory Wołowicz i wojewoda brzesko-litewski Jerzy Tyszkiewicz) nie opowiedzieli się za kandydaturą Iwana IV na sejmiku w Rudnikach we wrześniu 1572 roku. Magnateria litewska, która opowiadała się za kandydaturą carską, została oskarżona przez prawosławnego księcia Jerzego Olelkowicza Słuckiego o zdradę Rzeczypospolitej<sup>13</sup>. Postawa taka cechowała nie tylko najwyższe warstwy społeczeństwa prawosławnego. Wyjazd bojarstwa prawosławnego ze Smoleńszczyzny do Litwy po zajęciu przez Moskwę Brańska i Smoleńska jest tego najlepszym dowodem<sup>14</sup>. Warto w tym miejscu przywołać postawę księcia Konstantego Ostrońskiego w bitwie pod Orszą w 1514 roku, czy opór białoruskiej prawosławnej szlachty i chłopstwa przeciwko najazdom szwedzkim i moskiewskim w XVII wieku, który był znacznie większy aniżeli w Koronie. W obliczu rosnącej w potęgę Moskwy to litewsko-ruskie Wielkie Księstwo Litewskie stanęło przeciwko władcom moskiewskim. Wewnętrzne konflikty Rusinów w obrębie Księstwa nie przesłaniały głównego celu zachowania jego niezależnego organizmu państwowego. Prawosławnych jako własnych obywateli mogli traktować Jagiellonowie, którzy w odróżnieniu od Andegawenów czy Walezjuszy swoją potęgę budowali na wielowyznaniowej strukturze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Obcy był im model zachodni jednowyznaniowego katolickiego państwa, z jedną dominującą kulturą łacińską. Do takiej postawy zmuszała ich struktura etniczna Księstwa Litewskiego. Księstwo zdominowane przez ludność ruską wyznania prawosławnego było mozaiką wielonarodową z ludnością polską, litewską, żydowską, tatarską i ormiańską.

Inaczej stosunki wyznaniowe w Księstwie rozumiano w Koronie. Elity polityczne, uległe Kościołowi rzymskokatolickiemu, traktowały prawosławie jako element obcy<sup>15</sup>. Już w XV stuleciu nie dostrzegano chrześcijańskiego uniwersalizmu, a prawosławie Łacinnicy zwykli określać „wyznaniem schizmatyckim”. Jeszcze na długo przed soborem trydenckim nie uznawano prawosławia jako części Kościoła powszechnego, ale jako wyznanie konkurencyjne wobec Rzymu. Myślenie takowe odnajdujemy u polskiego kronikarza Jana Długosza, który określał Polskę jako „przedmurze wiary chrześcijańskiej”. Dla Jana Długosza powrót księcia Daniela do rytu greckiego był apostazją<sup>16</sup>. W istocie rzeczy, Kościoły wschodnie i zachodnie miały poczucie wspólnego pochodzenia,

jednej długiej historii. Podnoszono ten problem również na ziemiach etnicznie polskich, kiedy dyskutowano o ponownym zjednoczeniu i unii. Dostrzegano wówczas, że bardziej do miana przedmurza chrześcijańskiego w tej części Europy predestynowały ziemie ruskie, od XIII wieku borykające się z ekspansją mongolską. Dopiero w następnych stuleciach wpływy polskie zetkną się z tureckimi na terenie Podola, Wołoszczyzny i Siedmiogrodu. Na każdym z tych obszarów ludność prawosławna była obrońcą chrześcijańskiego świata. Nic też dziwnego, że stała się podmiotem politycznym w stosunkach polsko-tureckich. Problem prawosławia był jeszcze bardziej istotny w stosunkach polsko-moskiewskich.

Najlepszym wskaźnikiem określającym rolę Kościoła prawosławnego w społeczności ruskiej jest fakt upowszechnienia wśród wyznawców „wiary greckiej” piśmiennictwa. Znajomość pisma była niemal powszechna wśród warstw posiadających i społeczności miejskiej już w XII-XIII wieku. Gdy do tego dodamy znajdowanie się w obiegu ponad 50 tysięcy ksiąg liturgicznych<sup>17</sup>, możemy sobie uświadomić bogactwo duchowe ówczesnego społeczeństwa, znacznie lepiej wykształconego od swych sąsiadów. Największe osiągnięcia myśli prawniczej zostały zawarte w opracowanych i wydanych statutach litewskich (1529, 1566, 1588). Ten zebrany zbiór prawa zwyczajowego zawierał wiele elementów prawodawstwa cerkiewnego. Statuty były rezultatem upowszechnienia się myśli renesansowej wśród Rusinów. Te osiągnięcia kulturalne mogły być uzyskane wyłącznie dzięki Cerkwi prawosławnej. Pod jej wpływem rozwijała się architektura sakralna, malarstwo ikonograficzne, śpiew i piśmiennictwo. Do dziś zafascynowani jesteśmy głębią myśli zawartą w *Powieści o zakonie i łasce* metropolity kijowskiego Ilariona. Latopisarstwo ruskie, z największym dziełem *Kroniki lat minionych* Nestora, stanowi podstawowe źródło do poznania średniowiecznej przeszłości Europy Środkowo-Wschodniej. Rolę kronik i latopisów ruskich rozumiał Maciej Strykowski, pisząc w *Kronice polskiej*: „Przeto Litwinie, bracie, nie zajrzyć też Rusi, gdyż są nie mniej sławni, zeznać każdy musi, bez nich ty porządku spraw swych nie możesz wiedzieć, gdyż ruscy w swych państwach zdawna zwykli siedzieć, mają starsze świadectwa: Litwa zaś z nich rosła”<sup>18</sup>.

Kościół prawosławny wpływał w istotny sposób na religijność i obyczaje mieszkańców całej Rzeczypospolitej. Kultura bizantyjska,

tak głęboko przesiąknięta wartościami religijnymi, na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej miała swoje oparcie w ruchu monastycznym. Ruch monastyczny wywodził się ze wschodniej tradycji pierwszych pustelników i twórcy reguły zakonnej, Bazylego Wielkiego. Monastery były więc nie tylko ośrodkami życia kontemplacyjnego, ale też centrami duchowymi i kulturalnymi Cerkwi prawosławnej. Wschodnie życie monastyczne miało silne oddziaływanie na religijność społeczeństwa polskiego. Szczególnie oddziaływanie widzimy w rozwoju kultu cudownych ikon. Kult ikony Matki Boskiej Częstochowskiej jest tego najlepszym wyrazem. Sztuka cerkiewna wywarła duży wpływ na budownictwo sakralne w Polsce. Kaplica św. Trójcy na zamku lubelskim z bizantyjskimi freskami stanowi syntezę kultur bizantyjsko-ruskiej i łacińskiej. Podobne syntezy kultur znajdujemy w wystroju cerkwi w Sutkowicach na Wołyniu i w soborze Zwiastowania NMP w Supraślu. Poprzez Kościół prawosławny upowszechniła się na ziemiach ruskich kultura bizantyjska<sup>19</sup>. Cerkiew prawosławna stała się jej spadkobierczynią, wzbogacając dziedzictwo kulturowe i duchowe całej Rzeczypospolitej.

\*\*\*

Wielkim ciosem w utrzymaniu tej tradycji było zawarcie unii brzeskiej (1596). Unia brzeska obróciła się przeciwko polskiemu prawosławiu i jego niezależnej strukturze organizacyjno-kulturowej. W efekcie przyniosła niewielkie korzyści Kościołowi rzymskokatolickiemu, ale nie rozwiązała żadnego problemu wewnętrznego kraju. Pozorne zbieżne interesy Rzymu i Rzeczypospolitej okazały się sprzeczne. Polityka papieżstwa rozszerzenia unii kościelnej na wschód kontrastowała w czasach dynastii Wazów z dystansem katolickiego państwa wobec kultury ruskiej i prawosławia. Katolikowi w Koronie bliższy był protestant wywodzący się z zachodniej kultury aniżeli Rusin, lojalny wobec króla, ale wychowany w tradycji bizantyjskiej. Unia brzeska spowodowała podział w Cerkwi na dwa obozy: a) prawosławny – z większością duchowieństwa i wiernych oraz biskupami: lwowskim i przemyskim, b) unicki – z pozostałą hierarchią cerkiewną, wsparty autorytetem króla i Kościoła katolickiego. Społeczność prawosławna nie pogodziła się z delegalizacją ich Kościoła.



Wobec niepowodzeń zabiegów o reaktywowanie hierarchii drogą legalną, działacze prawosławni uczynili to bez zgody i wiedzy króla. W 1620 roku wracający z Moskwy, po wyświęceniu tam patriarchy Filareta, patriarcha jerozolimski Teofanes dokonał odtworzenia hierarchii prawosławnej.

Śmierć Zygmunta III ożywiła nadzieje wśród prawosławnych na unormowanie statusu prawnego ich Kościoła. Królewicz Władysław już na sejmie elekcyjnym 1632 roku deklarował uznanie prawne „Cerkwi greckiej”. Dyplom Władysława IV z 15 marca 1633 roku oficjalnie reaktywował hierarchię Kościoła prawosławnego<sup>20</sup>. Metropolita kijowski został archimandryta monasteru pieczerskiego, Piotr Mołyła, jedna z wielkich postaci dawnej Rzeczypospolitej, pochodzący z rodów gospodarów mołdawskich<sup>21</sup>. Postać ta ma znaczenie symboliczne, łączy bowiem w sobie głęboki humanizm europejski z bizantyjską tradycją. Założona przez metropolitę kijowskiego Akademia Mołyłańska stała się ośrodkiem kształtowania elit kulturalnych dla ziem ruskich Rzeczypospolitej i obszarów ościennych. Piotr Mołyła rozumiał, że jedyną drogą obrony polsko-litewskiego prawosławia przed zepchnięciem na margines życia polityczno-kulturalnego Rzeczypospolitej było otwarcie na kulturę zachodnią przy zachowaniu wschodniej duchowości i soborowości. Dzięki jego zręcznej polityce Kościół prawosławny pod jego zwierzchnictwem (1632-1647) uzyskał uregulowanie prawne i odzyskał swoje znaczenie w państwie. Prawosławni otrzymali biskupstwa: mściśławskie, lwowskie, łuckie i przemyskie. Ostateczny podział diecezji ruskich między prawosławnymi a unitami nastąpił w 1635 roku. W skład metropolii prawosławnej weszły biskupstwa: kijowskie, lwowskie, łuckie, przemyskie i mściśławskie oraz od 1650 roku odnowione czernihowskie. Strona unicka posiadała władactwa: kijowskie, połockie, przemyskie, chełmskie, włodzimierskie, pińskie i do 1656 roku smoleńskie. Prawosławie więc dominowało w środkowej i południowo-wschodniej części ziem ruskich Korony, a unia w północno-zachodniej jej części oraz Wielkim Księstwie Litewskim. Prawosławni znajdowali się w diecezjach unickich, a unicy w prawosławnych.

Rzeczpospolita była stabilnym państwem, kiedy w kraju panowała względna tolerancja wyznaniowa, a Rusini, Litwini i Polacy posiadali równe prawa. Rzeczpospolita była wówczas mocarstwem europejskim. Odejście od tej tradycji, ukształtowanej w systemie demokracji szlachec-

kiej, a zwłaszcza od zasady równości narodu szlacheckiego bez względu na wyznanie, musiało doprowadzić do podziałów wewnętrznych i upadku państwa. Jakże znamienne są losy Kozaków zaporoskich, wiernych Rzeczypospolitej do czasu, kiedy uświadomili sobie, że prawosławia i polskiej polityki wschodniej pogodzić się nie da. W rezultacie zostali poddani władcom moskiewskim, stając się z czasem jednym z symboli caryzmu. Kozacy strzegli południowo-wschodnich granic państwa. Większość wojska broniącego twierdzy chocimskiej w 1621 roku stanowili Kozacy z hetmanem Piotrem Konaszewiczem Sahajdaczym. Cóż otrzymali oni w zamian? Zamiast zwiększenia ilości rejestrowych i przywrócenia przywilejów Kościoła prawosławnego przystąpiono do zwalczania emancypacji Kozaków. Polityka Zygmunta III Wazy ostatecznie doprowadziła do tego, że Kozacy stali się obrońcami prawosławia. Władza królewska, coraz bardziej uległa wpływom nuncjuszy apostołskich, straciła przekonanie, że zagwarantowanie praw prawosławnym jest racją stanu państwa, historycznym interesem. Zrozumienie tego faktu przez Władysława IV doprowadziło do reaktywowania oficjalnych struktur Kościoła prawosławnego. Niestety, polityka ta zakończyła się wraz ze śmiercią króla, a powstanie Bohdana Chmielnickiego na pierwszym miejscu uwypukliło problem równouprawnienia Kościoła prawosławnego. Problem ten nie był już tylko sprawą wewnętrzną Rzeczypospolitej. W obronie praw ludności prawosławnej i innych innowierców występowała już nie tylko Rosja, ale i Szwecja, Siedmiogród, a nawet Anglia. Nic też dziwnego, że oszukiwani niespełnionymi obietnicami Rzeczypospolitej Kozacy zwrócili się w 1654 roku pod protektorat Moskwy. Dla Polski oznaczało to nie tylko wojnę ze wschodnim sąsiadem, ale i podział polityczny ludności prawosławnej.

Po rozpoczęciu wojny polsko-rosyjskiej w 1654 roku odpadły od metropolii kijowskiej diecezje: smoleńska i połocka. Ostatnią szansą zahamowania separatystycznych tendencji wśród wyznawców Kościoła prawosławnego była ugoda hadziacka. Porozumienie wypracowane w 1659 roku przez hetmana kozackiego Iwana Wyhowskiego i magnata prawosławnego Jerzego Niemirycza z Rzeczypospolitą ustalało utworzenie trzeciego członu państwa Rusi, wyłączność prawosławnych w obsadzaniu urzędów w województwach: kijowskim, braclawskim i podolskim oraz dostęp władcyków do senatu. Pod presją nuncjatury

rzymskiej i unitów ugoda hadziacka nie została ratyfikowana w pełnej wersji przez sejm polski. Nie zatwierdzono zatem punktu o likwidacji unii kościelnej, „źródła niezgody między Grekami a Łacinnikami”. W ten sposób zaprzepaszczono szansę zintegrowania ludności prawosławnej z Rzeczypospolitą. Sejm Rzeczypospolitej ratyfikował porozumienia hadziackie, lecz bez punktu o zniesieniu unii. Władków prawosławnych nie dopuszczono również do senatu<sup>22</sup>. Miejsce Kościoła prawosławnego w Polsce wyznaczała polityka międzynarodowa. Ostatni z Wazów, kierowany w sprawach wyznaniowych przez nuncjuszy apostolskich, nie liczył się z konsekwencjami politycznymi. Zamiast integrować społeczność prawosławną z Rzeczypospolitą pchał jej elity w ręce Moskwy i Stambułu.

Coraz częściej o rozstrzygnięciu problemów w Cerkwi decydowali królowie polscy bądź wpływowi magnaci. Przed śmiercią metropolity Tukalskiego (zm. 1675) Jan III Sobieski, ignorując prawo do tego tytułu Antoniego Winnickiego (otrzymane na mocy przywileju Michała Korybuta Wiśniowieckiego), oddał katedrę metropolitarną w administrację Atanazemu Szumlańskiemu. Winnicki odzyskał metropolię dopiero na rok przed śmiercią (1678). Po jego śmierci nie wybrano w Rzeczypospolitej nowego metropolity. Fakt ten wykorzystała Rosja, oficjalnie podporządkowując w 1685 roku metropolię kijowską z jej ordynariuszem Gedeonem Czetwertyńskim patriarchatowi moskiewskiemu. W roku następnym patriarchat konstantynopolitański zrzekł się na rzecz moskiewskiego zwierzchności nad metropolią kijowską. Artykuł IX traktatu Grzymołtowskiego, zawartego między Rosją a Rzeczypospolitą z 1686 roku, przyznawał metropolicie kijowskiemu jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym również w państwie polskim<sup>23</sup>. Traktat ten dał podstawę prawną metropolitom kijowskim przebywającym na terenie Rosji do ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Władze polskie nie dostrzegały w tym układzie niebezpieczeństwa, albowiem w końcu XVII wieku zakładano całkowitą likwidację Kościoła prawosławnego w granicach państwa. Już Jan Kazimierz w 1668 roku nadał przywilej metropolicie unickiemu na obsadzanie wszystkich katedr biskupich obrządku wschodniego. Wobec prawosławnych sejm polski wydał kolejne akty ograniczające ich prawa. W 1676 roku Jan III Sobieski zakazał prawosławnym utrzymywania kon-

taktów z patriarchatem konstantynopolitańskim a w 1699 roku dostępu do urzędów miejskich. Zapis w sprawie jurysdykcyjnej przynależności metropolii kijowskiej był więc konsekwencją irracjonalnej polityki władz Rzeczypospolitej względem Cerkwi prawosławnej. Decyzję taką podjęto pod wpływem aktualnej sytuacji międzynarodowej, a zwłaszcza wojny z Turcją. Obawiano się, aby Cerkiew prawosławna, podległa patriarchom carogrodzkim, nie stała się narzędziem polityki chana. W istocie takie niebezpieczeństwo nie zagrażało, lecz traktat Grzymołtowskiego spowodował, że się ono faktycznie pojawiło ze strony Rosji.

Na terenie Rzeczypospolitej pozostało sześć diecezji prawosławnych: lwowska, łucka, mścisławska, przemyska oraz części biskupstw: kijowskiego i czernihowskiego. Administrator metropolii, Atanazy Szumlański, w 1680 roku nieoficjalnie przystąpił do unii. W ślad za nim oficjalnie wszedł pod obediencję papieską w 1692 roku biskup przemyski Innocenty Winnicki a w 1700 roku lwowski Józef Szumlański. Ostatni władca prawosławny na ziemiach koronnych, łucki Dionizy Żabokrzycki, przeszedł do Kościoła unickiego w 1702 roku<sup>24</sup>. Po przejściu wymienionych biskupów do unii Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej pozostało tylko jedno władcytwa – białoruskie. Podlegały jemu parafie w obrębie dawnej diecezji połockiej, a nad pozostałymi jurysdykcję sprawował rezydujący za granicą metropolita kijowski.

Konieczność uregulowania spraw Cerkwi prawosławnej w Polsce dostrzeżono dopiero na Sejmie Wielkim. Sejm polecił zwołanie przedstawicieli Kościoła prawosławnego na kongregację generalną, która miała się odbyć w Pińsku 15 czerwca. Kongregacja 3 lipca 1791 roku powołała naczelną władzę Kościoła: synod krajowy złożony z arcybiskupa i trzech biskupów stojących na czele czterech diecezji, na które miał zostać podzielony kraj. Biskupi mieli być organizacyjnie niezależni, a w sprawach dogmatycznych hierarchicznie podlegaliby patriarche carogrodzkiemu<sup>25</sup>.

Uchwały Kongregacji Pińskiej wprowadziły powszechne zasady soborowości i wybieralności w Kościele prawosławnym. Reaktywowano również władze tymczasowe Cerkwi, które w sferze dyplomatycznej podporządkowano Carogrodowi. Podjęte decyzje zrywały z ustaleniami dotychczasowych traktatów polsko-rosyjskich. Kongregacja Pińska de facto powoływała Prawosławny Kościół Autokefaliczny w Rzeczypospolitej

spolitej. Informacje o postanowieniach Kongregacji Pińskiej przyjęto niejednoznacznie. Zwolennicy reform w duchu Konstytucji 3 Maja uznali je za „wielce rozsądne i w niczym ani religii panującej, ani prawom krajowym nie przeciwne”. „Gazeta Narodowa i Obca” pisała: „Gdyby była Rzeczpospolita dawniej podobnie z tym ludem postępowała sobie, gdyby zamiast prześladowania i ucisku lud ten znajdował był w rządzie i własność i obrządków swych opiekę, żyzne Ukrainy i Podola niwy nie byłyby się tylekroć krwią naszą zbroczyły, ani obca intryga nie znalazłaby tak łatwego przystępu do serc przywiązanych do swojej ojczyzny i w niej szczęśliwych”<sup>26</sup>. Przy okazji ustaleń pińskich część publicystyki przypominała, potwierdzając licznymi historycznymi przykładami, że wszystkie klęski, jakie spadły na Rzeczpospolitą, zostały spowodowane nietolerancją religijną i były karą za prześladowania „nieunitów i dysydentów”<sup>27</sup>.

W dobie powstania kościuszkowskiego podjęto jeszcze jedną próbę rozwiązania problemu statusu Cerkwi prawosławnej. Działająca w Wilnie Najwyższa Rada Narodu Litewskiego, kierowana przez Jakuba Jasińskiego, 8 maja 1794 roku wydała odezwę „Do unitów i prawosławnych”, w której zapowiedziano wprowadzenie gwarancji prawnych i wolności dla obu odłamów chrześcijaństwa wschodniego. W odezwie Rada brała pod opiekę państwową Cerkiew prawosławną i jej wiernych. Odezwa ta spowodowała znaczący udział społeczności prawosławnej i unickiej w powstaniu kościuszkowskim. Upadek powstania kościuszkowskiego i III rozbiór Rzeczypospolitej spowodował całkowite przekreślenie koncepcji stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Parafie prawosławne na jego obszarze zostały podporządkowane obediencji władzy rosyjskich. Władze rosyjskie narzuciły Kościołowi prawosławnemu ustrój synodalno-konsystorski, likwidując jego odrębność prawną i organizacyjną. Od współzarządzania Cerkwią został odsunięty element świecki. Kościół prawosławny na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej zatracił swoją soborowość i tożsamość, stając się częścią Cerkwi Rosyjskiej.

Dzieje Cerkwi prawosławnej w dawnej Rzeczypospolitej wskazują na brak konsekwentnej polityki w stosunku do innowierców. Faworyzowanie wyznania katolickiego jako religii panującej doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec prawosławnych. Taka postawa władz polskich ostatecznie przyczyniła się do objęcia opieki nad innowiercami przez

Rosję i Prusy. Co więcej, Rzeczpospolita na opiekę Rosji nad ludnością prawosławną wyraziła w traktatach dwustronnych zgodę. Równocześnie przez całe XVII i XVIII stulecie dążono do całkowitej likwidacji Cerkwi „greckiej” na swym terenie. Wobec fiaska tej polityki, podjęte na sejmie czteroletnim próby unormowania statusu Kościoła prawosławnego okazały się spóźnione i niewystarczające. Zmiana polityki Rzeczypospolitej wobec ludności prawosławnej, której wyrazem była próba stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej, była rezultatem zaistniałej sytuacji międzynarodowej i próbą naprawy ustroju kraju. Dostrzeżono wówczas wielowyznaniowy i wielonarodowy charakter Rzeczypospolitej, dla której lansowanie jednej religii panującej miało zgubne konsekwencje. Wnioski z tej polityki wyciągnięto jednak zbyt późno, by przyniosły one wymierne rezultaty.

Po trzecim rozbiorze Rzeczypospolitej Obwód Białostocki oraz znajdujące się na jego terenie monastera: zabłudowski, bielski i drohicki znalazły się w zaborze pruskim. Władze pruskie pragnęły zerwać wszelkie kontakty ludności prawosławnej z innymi ośrodkami znajdującymi się w granicach Rosji. Planowano utworzenie odrębnej struktury organizacyjnej Kościoła prawosławnego w Obwodzie Białostockim. Projekt ten nie został zrealizowany, albowiem na mocy traktatu tylżyckiego (1807) Białostoczczyzna znalazła się w granicach Rosji. Prawosławne ośrodki zakonne podporządkowane zostały arcybiskupowi w Mińsku.

Od drugiego dziesięciolecia XIX wieku rozpoczął się proces przechodzenia parafii unickich na prawosławie. Biskupi unicy przeprowadzali w latach 1818-1834 reformy, które likwidowały różnice między obrządkiem prawosławnym a unickim. Na nowo wprowadzono do cerkwi unickich ikonostasy i księgi liturgiczne kanonicznie zgodne z prawosławiem. Jeszcze przed soborem w Połocku (1839) duchowni greckokatolickcy stanęli przed alternatywą: albo mieli zostać całkowicie wchłonięci przez Kościół rzymskokatolicki, albo przyłączyć się do Kościoła prawosławnego. Pierwsze rozwiązanie oznaczało ich szybką latynizację i polonizację, a drugie dawało szansę zachowania wschodniej tradycji kościelnej. Rozdźwięk wśród unitów nastąpił zwłaszcza po powstaniu styczniowym. Jego klęska przyśpieszyła proces przechodzenia unitów na prawosławie. Świadom konieczności tej decyzji był twórca synodu zjednoczeniowego, Józef Siemaszko, stojący wówczas w centrum

spraw obrządku greckokatolickiego.

12 lutego 1839 roku, w Niedzielę Prawosławia, zebrał się sobór, w którym wzięli udział: biskup litewski – Józef Siemaszko, połocki – Bazyli Łużyński i brzeski – Antoni Zubko, 24 wyższych duchownych oraz przedstawiciele społeczności świeckiej. Na soborze proklamowany został akt zjednoczenia, który został podpisany przez jego uczestników. Jednocześnie skierowano pismo do Synodu i cara Mikołaja I z prośbą o przyjęcie ich do Cerkwi prawosławnej. Do pism dołączono wykaz 1305 osób duchownych, deklarujących się za ideą zjednoczenia.

25 marca 1839 roku Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wydał oświadczenie o następującej treści: „biskupów, duchowieństwo i wiernych do dziś greckounickiej Cerkwi zgodnie z prawami i przykładami ojców Cerkwi przyjmujemy do naszej wspólnoty prawosławno-katolickiej, wschodniej, wszechrosyjskiej Cerkwi”. Greckounickie kolegium nazwano litewsko-białoruskim i podporządkowano Synodowi. Jego zwierzchnikiem został podniesiony do godności arcybiskupa Józef Siemaszko. W ten sposób oficjalnie nastąpiło zjednoczenie Kościoła greckokatolickiego z Cerkwią prawosławną na Białorusi i Litwie. Jednakże zjednoczenie wszystkich unitów z prawosławiem trwało aż do I wojny światowej<sup>28</sup>.

\*\*\*

Odmienne przedstawiała się sytuacja w zaborze austriackim, gdzie wyznanie greckokatolickie nadal się rozwijało. Podobna sytuacja wyznaniowa była również na terenie Królestwa Polskiego. W latach 1815-1830 na całym jego obszarze dominowała unia. Władze rosyjskie w latach 1815-1875 próbowały wszelkimi metodami zahamować rozwój wyznania unickiego, a jego wiernych włączyć do Kościoła prawosławnego.

Rezygnację z godności biskupiej w Petersburgu przyjęto z zadowoleniem. Car Aleksander II powołał w 1872 roku Komitet Specjalny do Spraw Diecezji Chełmskiej, w skład którego wchodził przybyły z Galicji ks. Marceł Popiel. Popiel został administratorem biskupstwa chełmskiego i na polecenie Komitetu wydał *Okólnik* do duchowieństwa unickiego, w którym polecał od 1874 roku odprawianie liturgii zgodnie z regułą Kościoła wschodniego. *Okólnik* miał doprowadzić do całkowitego

zerwania ze zmianami wprowadzonymi przez synod zamojski. *Okólnik*, oczyszczający liturgię z naleciałości łacińskich, był wprowadzany w życie przy poparciu władz cywilnych. Działania Popiela wywołały konflikty wśród duchowieństwa i wiernych obrządku unickiego. Dochodziło do starć wiernych z policją carską i usuwania z parafii duchownych przeciwstawiających się postanowieniom *Okólnika*<sup>29</sup>. Wprowadzenie w życie *Okólnika* było wstępem do przyłączenia unitów do prawosławia w 1875 roku.

Ostateczne przyłączenie unitów z diecezji chełmskiej do prawosławia nastąpiło decyzją Synodu 11 maja 1875 roku. Wiernych z obszaru władcy chełmskiego włączono do diecezji warszawsko-chełmskiej. Wikariusz arcybiskupa warszawskiego, z tytułem biskupa lubelskiego, miał na stałe rezydować w Chełmie, a grecko-unickie seminarium zastąpiono seminarium prawosławnym. Na biskupa chełmskiego Najświętobliwszy Synod mianował administratora diecezji chełmskiej, księdza Marcelego Popiela. Decyzja Synodu została zatwierdzona przez cara Aleksandra II. W ten sposób Kościół prawosławny, na terenie Królestwa Polskiego liczący 42 parafie i 41 tysięcy wiernych, powiększył się o 267 parafii z 260 tysiącami wiernych.

W latach 1863-1915 ostatecznie ukształtowała się sieć parafii prawosławnych. Wielkie zasługi w rozwoju życia duchowego na terenie diecezji chełmskiej wniósł młody wówczas biskup, późniejszy patriarcha moskiewski, Tichon. Zarządzał on diecezją chełmską w latach 1897-1898. Pewne zmiany w stosunkach wyznaniowych wprowadził ukaz tolerancyjny cara Mikołaja II z 1905 roku. Część dawnych unitów, głównie z diecezji siedleckiej i lubelskiej, porzuciło wówczas prawosławie i przystąpiło do Kościoła rzymskokatolickiego. Prawosławny biskup chełmsko-warszawski Eulogiusz rozpoczął wówczas starania o wyłączenie Chełmszczyzny z Królestwa Polskiego i utworzenie samodzielnej guberni włączonej do Cesarstwa Rosyjskiego. Miało to zapobiec polonizacji Rusinów i odchodzenia ich od prawosławia. Gubernia taka została utworzona w 1912 roku.

Ponowna dezorganizacja społeczności prawosławnej nastąpiła podczas I wojny światowej. Większa część wiernych Kościoła prawosławnego, zamieszkująca wschodnie obszary ziem polskich, była ewakuowana w głąb Rosji. „Bieżeńcy” przebywający w latach 1915-1922 na terenie Rosji byli świadkami upadku dwóch autorytetów: cara i cerkwi. Również



życie parafialne na ziemiach opuszczonych przez społeczność prawosławną całkowicie zamarło. Na tym obszarze pozostało jedynie dwóch biskupów: wileński Tychon i krzemieniecki Dionizy. Pierwszy został później patriarchą moskiewskim, a drugi metropolitą warszawskim.

W okresie II Rzeczypospolitej prawosławie nie było już wspierane autorytetem władzy, ale było utożsamiane z wyznaniem zaborcy. Przemiany społeczno-ustrojowe w Rosji Radzieckiej osłabiły pozycję patriarchatu, który nadał Kościołowi prawosławnemu w Polsce autonomię i powierzył kierownictwo lokalnemu soborowi biskupów z egzarchą o uprawnieniach metropolity. W 1921 roku tytuł egzarchy otrzymał władca mińsko-turowski, Jerzy. W latach 1918-1923 Kościół prawosławny w granicach Rzeczypospolitej liczył ponad 4 miliony wiernych i był podzielony na siedem diecezji: warszawską, chełmską, pińsko-nowogródzką, wołyńską, wileńską, grodzieńską i krzemieniecką. Władze polskie z jednej strony dążyły do ustanowienia niezależnej od Moskwy struktury cerkiewnej, z drugiej zaś ograniczały liczbę parafii prawosławnych. W wyniku akcji rewindykacyjnej Kościołowi prawosławnemu odebrano ponad 400 świątyń. Liczba placówek duszpasterskich spadła z 2 000 do 303<sup>30</sup>.

Pod wpływem władz państwowych sobór biskupów podjął w 1922 roku decyzję o ustanowieniu autokefalii. Niechętni wobec tej decyzji biskupi (Eleuteriusz i Włodzimierz) zostali aresztowani i wydaleny z kraju. Pierwszym metropolitą warszawskim został biskup Jerzy, a po jego tragicznej śmierci arcybiskup Dionizy. Metropolita kontynuował starania o ustanowienie autokefalii kościelnej. Wraz z władzami państwowymi uzyskał zgodę od patriarchatu konstantynopolitańskiego dopiero 13 listopada 1924 roku. Uroczyste proklamowanie aktu autokefalii odbyło się 17 września 1925 roku. Autokefalię Kościoła prawosławnego w Polsce uznały w okresie międzywojennym wszystkie patriarchaty i Kościoły autonomiczne, poza rosyjskim<sup>31</sup>.

Ustanowienie autokefalii i zerwanie jedności z Kościołem rosyjskim części duchownych i wiernych przyjęła bardzo niechętnie. Autokefalię uważano za polonizację wyznawców prawosławia: głównie narodowości białoruskiej i ukraińskiej. Władze państwowe inspirowały wprowadzenie języka polskiego w nauczaniu religii w szkołach i podczas kazań. Inicjowano powstanie i działalność organizacji: *Stowarzyszenie Polaków Prawosławnych*, *Domy Prawosławne im. Marszałka Polski Józefa*

*Piłsudskiego* itp. Spolonizowanie Cerkwi miało w konsekwencji doprowadzić na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej do akcji neounijnej w płaszczyźnie religijnej i polonizacji ludności białoruskiej i ukraińskiej w płaszczyźnie narodowej. Najtrudniejszy okres Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej przeżyła w 1938 roku, kiedy to decyzją władz administracyjnych rozebrano na Chełmszczyźnie i Podlasiu przeszło ..... obiektów sakralnych.

Druga wojna światowa wprowadziła nowe zmiany w położeniu i organizacji Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich. W okresie okupacji niemieckiej na terenie Generalnej Guberni istniały trzy diecezje: warszawska, chełmska i krakowska. Ziemie polskie znajdujące się w granicach Związku Radzieckiego weszły w latach 1939-1941 w skład diecezji mińskiej. Włączona po 17 września 1939 roku Białostoczczyzna i Grodzieńszczyzna do ZSRR stała się miejscem ograniczania możliwości wypełniania posług religijnych tym razem przez administrację sowiecką. Władzy radzieckiej nie zależało na rozwoju Kościoła prawosławnego, a bardziej na ograniczeniu jego roli w społeczeństwie. Deportacjom i wywózkom w głąb ZSRR była poddana również ludność wyznania prawosławnego wraz ze swym duchowieństwem. Kolejne zmiany w życiu religijnym nastąpiły w okresie okupacji niemieckiej. Władze faszystowskie dążące do likwidacji ideologii komunistycznej zezwoliły na reaktywowanie wielu nowych parafii w ramach Białoruskiego Kościoła Prawosławnego. W rezultacie od 1941 roku na ziemiach białoruskich i ukraińskich utworzone zostały z inspiracji władz okupacyjnych niemieckich cerkwie autokefaliczne, nie uznawane przez patriarchat moskiewski.

Po zakończeniu wojny zarząd nad Cerkwią prawosławną w nowych granicach polskiej państwowości objęło Tymczasowe Kolegium Rządzące Polskiego Kościoła Prawosławnego z biskupem Tymoteuszem (Szretterem) na czele. Pełną autokefalię Kościół prawosławny w Polsce uzyskał na podstawie dekretu św. Synodu patriarchatu moskiewskiego z dnia 22 czerwca 1948 roku. Pierwszym zwierzchnikiem Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego był arcybiskup Tymoteusz, a od 1951 roku metropolita Makary<sup>32</sup>. W 1949 roku powołano trzy biskupstwa: warszawskie, białostocko-gdańskie i łódzko-wrocławskie. Migracja ludności z województw wschodnich do Polski

centralnej i zachodniej wymusiła nowy podział diecezjalny. W 1952 roku utworzono cztery diecezje: warszawsko-bielską, białostocko-gdańską, łódzko-poznańską i wrocławsko-szczecińską. W 1983 roku reaktywowano diecezję przemysko-nowosądecką, a w 1989 chełmsko-bełską. Obecnie Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny liczy sześć diecezji z ponad 250 parafiami, 410 cerkwiami, 6 biskupami, 259 duchownymi i 600 000 wiernych. Większość wyznawców prawosławia zamieszkuje wschodnie obszary województwa podlaskiego, lubelskiego i małopolskiego. Zwierzchnikiem Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej jest obecnie metropolita Sawa.

\*\*\*

Historia chrześcijaństwa na ziemiach Rzeczypospolitej ukazuje nam, że na jej terenie doszło do spotkania dwóch wielkich tradycji religijno-kulturowych: wschodniej (bizantyjsko-ruskiej) i zachodniej (łacińskiej). Prawosławie było stałym elementem struktury wyznaniowej kraju, w niektórych jego regionach religią dominującą. W historii wielu narodów dawnej Rzeczypospolitej prawosławie stanowiło ich podstawową religię, fundamentalny element ich świadomości, kształtujący rodzimą kulturę i tożsamość. Prawosławie określiło krąg cywilizacyjno-kulturowy Białorusinów i Ukraińców. Późniejsze oddziaływanie na te narody innych wyznań i Kościołów miało drugorzędne znaczenie. Uniwersalistyczny aspekt chrześcijaństwa, tak istotny w średniowieczu, w dziejach Rzeczypospolitej doprowadził do wypracowania specyficznej tradycji kulturowo-religijnej, zwłaszcza na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ta wielowyznaniowa tradycja, gdzie prawosławie było naturalnym jej elementem, stanowiła specyfikę Rzeczypospolitej.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Szeroko je omawiają: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, [w:] *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 365-421; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” nr 4, za rok 1953, Lublin 1954, s. 3-44; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański*

- w dawnej Polsce, cz. I-III, Warszawa 1989.
- <sup>2</sup> J. Hawrot, *Pierwotny kościół pod wezwaniem Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 1956, nr 1, s. 157-172; W. Szafrąński, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1983; Z. Wartolowska, *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r.*, [w:] *Odkrycia Wiślicy*, Warszawa 1963; A. Żak, *Trzecia budowla przedromańska na Wawelu*, „Z otchłani wieków”, Kraków 1968; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998;
  - <sup>3</sup> A. Gieysztor, *Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Związki kulturalne między Polską a Rosją XI-XX*, Moskwa 1998, s. 12.
  - <sup>4</sup> G. Labuda, *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000*, [w:] *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, s. 165, 205-211.
  - <sup>5</sup> A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 178; E. Gołubiński, *Istoria Ruskiej Cerkwi*, t. I, cz. 1, Moskwa 1901, s. 334. J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny”, t. X, 1896, s. 487-521.
  - <sup>6</sup> B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966, s. 45 i następn. Dzieje Księstwa Wołyńskiego w XI-XIII wieku zostały szeroko opracowane w publikacjach: W. Paszko, *Oczerki po historii Galicko-wołyńskiej Rusi*, Moskwa 1950; I. Krypiakewycz, *Haličko-wołyńskie kniaziewstwo*, Kyjiw 1984; H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. VI, cz. 1, Warszawa 1985; A. Świeżawski, *Ziemia belska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990.
  - <sup>7</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 121-143; E. Gołubiński, op. cit., t. II, s. 82-86.
  - <sup>8</sup> W. Abraham, op. cit., s. 218-219.
  - <sup>9</sup> Mitropolit Makarij, *Istoria Ruskiej Cerkwi*, t. IV, Sankt-Petersburg 1886, s. 41-97; M. Hruszew-s'kyj, *Istoria Ukrainy-Rusy*, t. V, Kyjiw 1905, s. 100-179; W. Czermak, *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie 1432-1563*, Kraków 1903, s. 7-17; K. Chodynicki, op. cit., s. 3-72; T. M. Trajdos, op. cit., s. 211-212; tenże, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagielly (1386-1434)*, Wrocław 1983.
  - <sup>10</sup> K. Chodynicki, op. cit., s. 88-90.
  - <sup>11</sup> H. Grala, *Kolpak Witoldowy czy czapka Monomacha. Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatnich Jagiellonów*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX w.)*, pod red. J. Bardacha i T. Chynczewskiej-Hennel, Warszawa 1997, s. 59.
  - <sup>12</sup> T. Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagielly i Witolda*, [w:] *Analecta Cracoviensia*, t. XIX, 1987, s. 107-115.
  - <sup>13</sup> M. Krom, *Miż Ruśju i Litwoj. Zapadnorusskije ziemi w sistiemie russko-litowskich otnoszenij konca XV-pierwo, treti XVI w.*, Moskwa 1995, s. 204-209.
  - <sup>14</sup> H. Kowalska, J. Wiśniewski, *Olelkowicz Jerzy*, [w:] *PBS*, t. 23, 1978, s. 743; H. Grala, op. cit., s. 58.
  - <sup>15</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 41-45, 76-79.
  - <sup>16</sup> J. Długosz, *Historia Polonicae*, ed. A. Przewdziecki, t. II, Warszawa 1878, s. 405.
  - <sup>17</sup> J. Kłoczowski, *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska*, [w:] *Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X-XVII w.)*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1997, s. 95.
  - <sup>18</sup> M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Kijowskiej, Moskiewskiej, Siewierskiej, Wołhińskiej i Podolskiej...*, wyd. G. L. Glücksberg, t. I, Warszawa 1846, s. 219.
  - <sup>19</sup> A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II, pod red. St. Stępnia, Przemysł 1994, s. 295-306; tenże, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, tamże, s. 307-326.

- <sup>20</sup> Szeroko o tym: J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986; s. 27-29, 61-63; A. Jobert, op. cit., s. 356-357.
- <sup>21</sup> Zob. hasło: *Mohila Piotr (1596-1647)*, [w:] *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”. Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1964, s. 528-529; *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXI, Wrocław 1976, s. 564-574; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 56-132; A. Naumow, op. cit., s. 31-34, 154-159.
- <sup>22</sup> A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 149-189.
- <sup>23</sup> M. Bendza, *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny”, R. XXVIII, Warszawa 1986, z. 2, s. 47-101; A. Mironowicz, op. cit., s. 260-263.
- <sup>24</sup> W. Tomkiewicz, op. cit., s. 196-220; F. I. Titow, *Russkaja prawosławnaia Cerkow w Polsko-Litowskom Gosudarsiwie w XVII-XVIII ww.*, t. III, cz. 1, Kijew 1916, s. 82-99; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, t. I, Warszawa 1906, s. 35-37; S. Ptaszycki, *Stosunek dawnych władz polskich do Cerkwi ruskiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci W. Abrahama*, Warszawa 1930, s. 430 i n.
- <sup>25</sup> E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792*, Warszawa 1935; A. Deruga, *Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788-1792)*, „Ateneum Wileńskie”, t. XI, 1936, s. 2-32; J. Woliński, op. cit., s. 27-128.
- <sup>26</sup> „Gazeta Narodowa i Obca”, z dnia 16 lipca 1791 r.
- <sup>27</sup> Takie wnioski na podstawie analizy polityki Rzeczypospolitej w stosunku do Cerkwi prawosławnej przedstawił anonimowy autor obszernego artykułu napisanego z okazji postanowień Kongregacji pińskiej. E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego*, Warszawa 1935, s. 211-213.
- <sup>28</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach białoruskich i w Królestwie Polskim w latach 1795-1918*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 11, Białystok 1999, s. 186-194.
- <sup>29</sup> Tamże, s. 240-242. Szerzej na ten temat: H. Dylałowa, *Dzieje unii brzeskiej*, Warszawa 1996, s. 113-150, 158-174.
- <sup>30</sup> O sytuacji Kościoła prawosławnego w okresie międzywojennym por. M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia*, Warszawa 1983.
- <sup>31</sup> M. Papierzyńska-Turek, *Problem autokefalii Kościoła Prawosławnego w Polsce w latach 1918-1939*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1980, nr 1, s. 56 i następn.; A. K. Switcz, *Prawosławnaia Cerkow w Polsce i jej awtokefalija*, [w:] *Prawosławnaia Cerkow na Ukrainie i w Polsce w XX stuleciu 1917-1950 gg.*, Moskwa 1997; M. Zyzkyin, *Autokefalija i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1931.
- <sup>32</sup> K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, s. 41-82; Tenże, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, Kraków 1998.

o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

## WSPÓLNA DEKLARACJA O USPRAWIEDLIWIENIU CZY POCZĄTEK KOŃCA REFORMACJI?

Wydarzenie, które podpowiada nam temat spotkania, należy do niezwykłych w dziejach teologii, chrześcijaństwa i kultury nie tylko europejskiej. *Usprawiedliwienie* to imię podmorskiej skały, na której rozłamał się wielki statek zachodniego chrześcijaństwa. Rozłamał się, ale nie zatonął. Rozłamał się w taki sposób, że płyną obecnie po wielkich wodach historii dwa statki: statek Kościoła katolickiego i statek Kościołów ewangelickich (obok statku prawosławia). Otóż w dniu 31 października 1999 roku podpisano uzgodnienia na temat usprawiedliwienia. To coś wielce zdumiewającego i wielkiego w wielu wymiarach. Chcemy się temu przyrzeć i usiłować zrozumieć. Ja mam pomóc w rozumieniu. Tak postrzegam swoje zadanie. Wydaje się, że jakieś minimum przygotowania do tej funkcji zostało mi dane. Z teologii reformacji zrobiłem habilitację, a więc początek dramatu pt. *Usprawiedliwienie* stał mi się dość bliski, końcowy etap i rzut na taśmę również, jako że przez 8 lat uczestniczyłem w dialogu katolicko-luterańskim, który doprowadził do podpisania konsensusu.

Słowo swoje uporządkuję według następującej sekwencji logicznej:

1. Korzenie sporu
2. Kalendarium dialogu
3. *Wspólna Deklaracja i Aneks*
4. Znaczenie uzgodnienia

### 1. Korzenie sporu

Chociaż związane słowo na temat, o co poszło i w czym sedno sporu, powiedzieć należy.

Klasyczną, historycznie wielką i do dziś aktualną formułę usprawiedliwienia w ujęciu reformacji znajdujemy w *Confessio Augustana*, w artykule IV. Zredagowana przez Filipa Melanchtona, zaaprobowana przez Marcina Lutra<sup>1</sup>, odczytana przed cesarzem Karolem V w Augsburgu w 1530 roku, została uznana jako *magna charta* całej reformacji:

„(...) ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwieni darmo ze względu na Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone ze względu na Chrystusa, który swą śmiercią zadośćuczynił za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem” (Rz 3 i 4)<sup>2</sup>.

CA IV ma dwie części: negatywną, w której wyjaśnia, jak nie można dostąpić usprawiedliwienia, i pozytywną, wyjaśniającą, jak można go dostąpić. Nie można po pelagiańsku: własnymi siłami, zasługami i uczynkami; można, i to jedynie darmo, ze względu na Chrystusa przez wiarę. Melanchton dorzucił tezę o imputacji, to znaczy o usprawiedliwieniu zewnętrznym (tzn. że w rzeczywistości człowiek nie staje się sprawiedliwy, ale Bóg postrzega go jako sprawiedliwego poczytując go za takiego ze względu na sprawiedliwość Chrystusa).

Ten spokojny tekst pióra Filipa Melanchtona, zaaprobowany przez Marcina Lutra (choć bez entuzjazmu z racji jego umiarkowania i spokoju) rozłamał Kościół Zachodu. Nie sama formuła *gratis propter Christum per fidem*, ale formuła wraz z towarzyszącymi jej komentarzami, które zamieniły ją w wyrażnie antykatolicką. Na przykład w artykule XX *O wierze i o dobrych uczynkach* bardzo jednostronnie ocenia tradycyjne nauczanie:

„Niegdyś kaznodzieje za mało o tym uczyli, kładąc nacisk na takie dziecinne i niepotrzebne rzeczy, jak pewne święto, posty bractwa, pielgrzymki, kult świętych, różańce, życie zakonne itp.”

W artykule XXVII *O ślubach zakonnych*, obok trafnych słów krytyki, zamieszczono tezy wyraźnie skierowane przeciwko życiu zakonnemu, interpretując tę drogę jako owoc teologii pelagiańskiej i chęci samozbawienia:

„Bezbożna jest wszelka służba Bogu, którą bez nakazu Bożego ludzie ustanowili i wybrali, aby zasłużyć na usprawiedliwienie i łaskę; (...) Jakże wiele bezbożnych mniemań łączy się ze ślubowaniami: że

usprawiedliwiają, że stanowią o doskonałości chrześcijańskiej, że mnisi wypełniają i rady ewangeliczne, i przykazania oraz że spełniają uczynki nadobowiązkowe. Wszystko to, jako błędne i bezużyteczne, sprawia, że ślubowania są daremne.”

W konsekwencji tej krytyki wypowiedziano ostrą wojnę z życiem zakonnym.

Do radykalizowania komentarzy nauki *Konfesji Augsburskiej o usprawiedliwieniu* przyczyniła się wybitnie *Confutatio Confessionis Augustanae* (*Zbicie Konfesji Augsburskiej*), czyli oficjalna katolicka odpowiedź na *Konfesję Augsburską*, którą cesarz nakazał opracować sporej grupie teologów (byli wśród nich m.in. J. Eck, J. Cochlaeus, B. von Usingen)<sup>3</sup>. Sformułowali swoje *Zbicie* w bardzo ostrym tonie. Cesarz go nie przyjął; aprobował dopiero piątą jego formę, znacznie „uspokojoną” w tonie; kazał ją przeczytać w sejmie, przyjmując i zakończyć spory.

*Konfutacja* stała się solidarnie przy negatywnej części CA IV, tzn. przy odrzuceniu pelagianizmu z jego teologią samozbawienia. Przypomniała teksty biblijne o konieczności łaski: „Człowiek nie może otrzymać niczego, co by mu nie było ale z nieba” (słowa Jana Chrzciciela – J 3,27); „Każde dobro jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępuje z góry, od Ojca światła” (Jak 1,17); „cała przeto nasza wystarczalność pochodzi od Boga” (2 Kor 3,5); „Nikt nie może przyjść do mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który mnie posłał” (J 6,44) oraz „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7). Katolicycy autorzy *Konfutacji* zapewnili z ewidentnie przesadnym optymizmem, że wszyscy katolicy wiedzą, iż nasze uczynki same z siebie nie mają żadnej zasługi, przyjmują jednak, że dzięki łasce Bożej są godne życia wiecznego, mając na uwadze Słowo Boże: „będą chodzić ze mną w bieli, bo są godni” (Obj 3,4); i ”dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (Kol 1,11).

*Konfutacja* zanegowała część pozytywną *Konfesji*. Zarzuciła jej współuczestnictwo w herezji manicheizmu, który deprecjonował ludzką naturę: „Jeśli ktoś usiłowałby odrzucać zasługi człowieka, które zdobywa przy pomocy Bożej łaski, solidaryzowałby się bardziej z Manichejczykami niż ze świętym Kościołem katolickim. Negować nasze zasługujące czyny w sposób oczywisty znaczy bowiem przeciwstawiać się Pismu Świętemu”. Tu następuje 9 tekstów biblijnych o wartości współpracy



człowieka z łaską i o nagrodzie: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieńiec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy sędzia” (2 Tm 4,7); „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę a uczynki dokonane w ciebie, złe czy dobre” (2 Kor 5,10); Gdzie bowiem jest zapłata, tam jest zasługa. Pan powiedział Abrahamowi: „Nie obawiaj się, Abrahamie, bo ja jestem twoim obrońcą; nagroda twoja będzie sowita” (Rdz 15,1); Bóg do Izajasza: „Oto jego nagroda z nim i przed nim jego zapłata” (40,10) oraz: „Podziel z głodnym twój chleb, a sprawiedliwość pójdzie przed tobą i chwała Pańska ogarnie cię” (58,7n); nadto słowa Boga do Kaina: „Czy nie otrzymałbyś, gdybyś dobrze czynił?” (Rdz 4,7); *Konfutacja* przypomina również ewangeliczną przypowieść o najemnikach w winnicy i o danej im zapłacie po denarze: „Zawołaj robotników i wypłać im należność” (Mt 20,8), wreszcie św. Pawła: „każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę” (1 Kor 3,8)<sup>4</sup>.

Obóz reformacyjny odpowiedział piórem Filipa Melanchtona, który porzucił spokój mędrca uderzający w *Konfesji Augsburskiej*. Napisał *Apologię Konfesji Augsburskiej* (*Apologia Confessionis Augustanae, ACA*). Spokojny maleńki strumyczek CA IV, liczący pięć i pół wiersza w jednym tylko akapicie, zamienił się w olbrzymi wulkan z 400 akapitami, a jeśli chodzi o liczbę wierszy, to Melanchtonowe zbijanie katolickiego *Zbijania Konfesji Augsburskiej* jest obszerniejsze 700 czy 800 razy. Zdaniem autora ACA katolicycy przeciwnicy CA nie rozumieją „ani co to jest odpuszczenie grzechów, ani co to jest wiara, ani co łaska, ani co sprawiedliwość”<sup>5</sup>, scholastycy są jedynie filozofami, sprawiedliwość ograniczają do uczynków świeckich, uczą, że rozum bez Ducha Świętego może kochać Boga nade wszystko, a ludzie mogą sobie zasłużyć na odpuszczenie grzechów, czyniąc tyle, na ile ich stać...<sup>6</sup>; w ten sposób grzebią Chrystusa<sup>7</sup>. Jeśli „Chrystus często wiąże obietnicę odpuszczenia grzechów z dobrymi uczynkami”, czyni tak nie dlatego, „że chce, by dobre uczynki były przebłaganiem, lecz z dwóch powodów. Po pierwsze koniecznie muszą zjawić się dobre owoce. Jeśli nie następują dobre owoce, gani to jako obłudę i zmyśloną pokutę. Drugą zaś przyczyną jest to, że musimy mieć zewnętrzne znaki tak wielkiej obietnicy, ponieważ sumienie lękliwe potrzebuje różnorodnej pociechy”<sup>8</sup>.

Z jakimi uczuciami zakonnicy mogli czytać Melanchtonową interpretację ich duchowości zapisaną w *Apologii*<sup>9</sup>:

„Antoni, Bernard, Dominik, Franciszek i inni święci ojcowie obrali sobie pewien określony sposób życia, czy to ze względu na uprawianie studiów, czy ze względu na inne pożyteczne ćwiczenia. Myśleli, że są uznani za sprawiedliwych, że Bóg jest łaskawie do nich usposobiony przez wiarę ze względu na Chrystusa, nie zaś ze względu na własne ich ćwiczenia. Lecz następnie pospólstwo wcale nie naśladowało wiary tych ojców, ale tylko zewnętrzne przykłady, już bez ich wiary, w przekonaniu, że przez same uczynki zasługują na odpuszczenie grzechów, łaskę i usprawiedliwienie: nie myśleli też, że otrzymują je darmo ze względu na pojednawcę Chrystusa”.

*Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu* wspomina o potępieniach, które nie odnoszą się do rozumiejących usprawiedliwienie zgodnie z jej brzmieniem. O jakie potępienia chodzi? Z pewnością o potępienie sformułowane przez Sobór Trydencki; trudniej wskazać konkretne potępienia ze strony luterkańskiej, wiadomo jednak, że roіło się od nich w słowie mówionym i pisanym.

Sobór Trydencki do *Dekretu o usprawiedliwieniu* (1547) dołączył 33 potępienia. Pierwsze musiało zaskoczyć obóz Reformacji, radykalnie bowiem odcinało się od pelagianizmu:

Kan. 1. „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny, dokonywane albo siłami natury ludzkiej, albo dzięki wskazówkom Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Chrystusa Jezusa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”<sup>10</sup>.

W innych kanonach Sobór potępił m.in. odrzucanie możliwości współpracy człowieka z łaską<sup>11</sup>, całkowite zniszczenie wolności człowieka<sup>12</sup>, jedynie formalne przypisywanie grzesznikowi sprawiedliwości Chrystusa (*sola imputatio iustitiae Christi*) bez odnowy jego wnętrza (wewnętrzny charakter usprawiedliwienia!)<sup>13</sup> i przekonanie, że dobre czyny są jedynie owocem i znakiem otrzymanego usprawiedliwienia, a nie również przyczyną jego wzrastania<sup>14</sup>. Sobór potępił też odrzucanie możliwości zasługi; wyraźnie jej broni<sup>15</sup>.

Pierwsze doświadczenia związane z uroczystością podpisania *Wspólnej Deklaracji* apelują o katolicko-luterkańskie spotkania wokół tego tematu, można bowiem łatwo czytać w *Deklaracji* katolicką aprobatę

nauki o całkowicie darmowym usprawiedliwieniu bez przyjmowania do wiadomości przecież nie porzuconej nauki o współpracy z łaską i o zasłudze.

Ognie potrydenckich polemik, wojny nie tylko na słowa i brak dialogu pogłębiały i petryfikowały różnice. Strona katolicka w obronie i ataku zdawała się nie słyszeć tego, co było słuszne w krytyce podniesionej przez reformację, a zarzucała jej jednostronność w lekturze Biblii, zwłaszcza św. Pawła, który wyraźnie uczy nie tylko o usprawiedliwieniu przez Chrystusa i wiarę, ale także o nieodzowności naszej współpracy z jedynym Zbawicielem (*cooperatio*), która to współpraca jest możliwa, oczywiście, dzięki łasce. Grzech pierworodny wprawdzie głęboko zranił człowieka w jego naturze, ale jej nie zniszczył do końca, a usprawiedliwienie sięga także wnętrza człowieka, czyniąc z niego dziecko Boże, co znaczy, że trzeba przyjąć usprawiedliwienie nie tylko zewnętrzne, ale także wewnętrzne.

Obie strony były niemal powszechnie przekonane, że różnice sięgają istoty i fundamentów Kościoła, a nie przewyciężone muszą dzielić chrześcijaństwo.

Aż zdarzył się cud Jana XXIII i jego nieprzemyślanego – jak sam przyznawał – pomysłu z soborem. Zaproszono gości-observatorów z wielu kościołów, także ze Światowej Federacji Luteranckiej. Z auli soborowej dialog rozlał się na kościoły.

## 2. Z kalendarza dialogu

1964 – Sondażowe rozmowy Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z obserwatorami ze strony Światowej Federacji Luteranckiej na temat możliwości podjęcia oficjalnego dialogu. 8.XI.1964 pozytywne przyjęcie propozycji przez Komitet Wykonawczy ŚFL;

1965-66 – przygotowanie oficjalnego dialogu.

1967-72 – Pierwsza faza dialogu zakończona dokumentem *Raport z Malty*.

5 sesji plenarnych:

1. Zürich-Witikon 1967: Ewangelia i jej przekazywanie,
2. Bastad (Szwecja) 1968: Świat i Kościół pod Ewangelią,
3. Nemi (Włochy) 1969: Struktury Kościoła,

4. Cartigny 1970: Ewangelia a Prawo,

5. San Anton (Malta) 1971: Urzędy kościelne, interkomunia, raport końcowy.

1972 – Opublikowanie raportu końcowego *Ewangelia a Kościół* (tzw. *Raport z Malty*).

Pierwsza faza dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym zaowocowała *Raportem z Malty*<sup>16</sup>, a w nim obszernym tekstem o usprawiedliwieniu. Komisja stwierdziła daleko idącą zgodę (*ein weitreichender Konsens*). Katolicka strona orzekła pełną darmowość usprawiedliwienia, natomiast strona luterańska przyjęła także wewnętrzny charakter usprawiedliwienia, tzn. postrzeganie usprawiedliwienia nie tylko jako rzeczywistość jedynie z zewnątrz obejmującą człowieka, ale również jako rzeczywistość, która obejmuje i zewnątrz, i wewnątrz człowieka; *Raport* wyraźnie mówi o nowym życiu wierzącego; pełną darmowość usprawiedliwienia wypowiadają słowa, że nie jest ono związane z żadnym ludzkim uwarunkowaniem<sup>17</sup>.

1973-84 – Druga faza dialogu (nowy skład komisji – po 6 członków z każdej strony).

*10 sesji plenarnych:*

1. Genewa 1973: Problemy recepcji *Raportu z Malty* i programowanie pracy,

2. Rzym 1974: Eucharystia. Urząd kościelny,

3. Liebfrauenberg pod Strasburgiem 1976: Problemy recepcji *Raportu z Malty*, Eucharystia, modele jedności,

4. Paderborn 1977: Modele jedności, Eucharystia, posługiwanie kościelne,

Przyjęcie dokumentu *Wieczera Pańska*.

5. Sigtuna (Szwecja) 1978: Posługiwanie kościelne, *Confessio Augustana*, *Drogi do wspólnoty*, interkomunia,

6. Augsburg 1980: *Drogi do wspólnoty*, *Confessio Augustana*.

Przyjęcie dwu dokumentów: *Drogi do wspólnoty* oraz *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, czyli wspólne słowo o fundamentalnym teologiczno-kościelnym tekście reformacji, zwłaszcza luteranizmu pt. *Wyznanie Augsburskie* (w 450 rocznicę narodzin CA: 1530-1980).

W drugiej fazie dialogu zajmowano się przede wszystkim tematem świętej Eucharystii, posługiwania duchownych w Kościele i koncepcją ekumenizmu. Temat usprawiedliwienia wcisnął się w tematyczną przestrzeń poprzez jubileusz. W 1980 roku przypadała 450 rocznica *Konfesji Augsburskiej*. Komisja podjęła niesiony jubileuszem temat jako dar i zadanie. Opracowała z tej okazji krótki dokument pt. *Alle unter einem Christus* (tytuł przechwyciłem na kartę tytułową książki o dialogu katolicko-luterański: *Wszyscy pod jednym Chrystusem*)<sup>18</sup>. W *Alle unter einem Christus* stwierdza się, że po Soborze Watykańskim II w doniosłych sprawach spornych osiągnięto „godne uwagi zbliżenia”, a nawet zgodność (*bemerkenswerte Annäherung und Übereinstimmungen*), również w kwestii usprawiedliwienia:

„W nauce o usprawiedliwieniu, która dla reformatorów posiadała szczególne znaczenie (CA 4), zarysowuje się daleko idące uzgodnienie (*ein weitreichender Konsens* – jak w *Raporcie z Malty*):

«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»<sup>19</sup>.

„Wspólnie poświadczamy, że zbawienie, które Chrystus zdobył w swojej śmierci i zmartwychwstaniu, Duch Święty daje i skutecznie przekazuje ludziom w zwiastowaniu Ewangelii i w świętych sakramentach” (CA 5)<sup>20</sup>.

Wyraźnie mówi się tu o odnowie serca i uzdolnieniu do dobrych uczynków. Luterańscy współautorzy tego uzgodnienia wykazali prawdopodobnie więcej odwagi niż luteranie we *Wspólnej Deklaracji*. Podstawową zgodę (*Grundkonsens*) stwierdzono także w rozumieniu innych podstawowych prawd wiary (Chrystus jako jej żywe centrum, relacje między Ewangelią a Kościołem i urząd posługiwania jako konstytutywny element Kościoła)<sup>21</sup>. Wiadomo, że druga część *Konfesji Augsburskiej* ostro piętnuje różne praktyki kościelnego życia jako niezgodne z nauką o usprawiedliwieniu tylko łaską ze względu na Chrystusa przez wiarę. Dokument *Wszyscy pod jednym Chrystusem* zauważa, iż czasy się zmieniły i tamta ostra krytyka „staje się zasadniczo bezprzedmiotowa”<sup>22</sup>. Nawet życia monastycznego strona luterańska nie piętnuje jako robaczywego owocu z pelagiańskiego kwiatu:

„Monastyczne formy życia wspólnotowego, jako sposób radykalnego urzeczywistniania Ewangelii, jest tak dla katolików, jak dla luteranów i teologicznie, i praktycznie uprawnioną możliwością, jeśli nawet w szczegółach, przy dzisiejszym stanie dialogu, pozostaje dotąd sprawą otwartą”<sup>23</sup>.

7. Lantana (Floryda, USA) 1981: Posługiwanie duchowne w Kościele, modele i formy jednoczenia i jedności, interkomunia.

Przyjęcie dokumentu: *Posługiwanie duchowne w Kościele*.

W Lantana na Florydzie w 1981 roku podpisaliśmy obszerny dokument pt. *Geistliche Amt in der Kirche*<sup>24</sup>. Nie rozwija się tam tematu usprawiedliwienia, wspomina się o nim jedynie z odwołaniem do omawianego wyżej *Raportu z Malty* 48, akceptując tamto ujęcie: „Zbawcze działanie Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym stanowi wspólny ośrodek naszej wiary chrześcijańskiej. Zarówno luteranie, jak i katolicy są przekonani, że zbawienie zawdzięczamy – zgodnie z tym, jak to zaświadcza Ewangelia – wyłącznie dokonaniem raz po wsze czasy boskiemu dziełu zbawienia w Jezusie Chrystusie”<sup>25</sup>.

8. Wenecja 1982: Modele i formy jedności, interkomunia, jubileusz Marcina Lutra.

9. Kirchberg 1983: Jubileusz 500-lecia urodzin Marcina Lutra, modele i formy jedności, interkomunia,

Przyjęcie dokumentu: *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*.

We wspólnym słowie o Marcynie Lutrze (1983)<sup>26</sup> temat usprawiedliwienia wystąpił, gdyż inaczej być nie mogło. Tematu Lutra i tematu usprawiedliwienia nie da się rozdzielić. Katolicy z luteranami wspólnie uznali celność intuicji reformatora odnośnie do usprawiedliwienia, intuicji, którą zwykło się określać jako „reformatorskie odkrycie”, polegające na rozróżnieniu „sprawiedliwości darowanej” oraz „sprawiedliwości żądającej”, która skazuje grzesznika. Jeśli wierzymy, że w Chrystusie jest nam darowana Jego sprawiedliwość, zostajemy usprawiedliwieni; taka wiara zamienia nam Ewangelię w Dobrą Nowinę i otwiera przed nami niebo<sup>27</sup>. Już w czasach reformacji zauważono trafność takiego odczytania Bożego Słowa, ale czas ducha polemiki pozbawił znaczenia to spostrzeżenie<sup>28</sup>. Współcześnie myśl Lutra „została uznana w szerokich kręgach katolików za uprawnioną formę teologii chrześcijańskiej”. Dokument przywołuje tu wspólne dokumenty Komisji: *Raport z Malty*

oraz *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, cytując najistotniejszy fragment z *Alle unter einem Christus*<sup>29</sup>. Spotkanie się obu stron sporu utrudniały, a nawet uniemożliwiały uwarunkowania pozateologiczne: duch polemiki, gwałtowne pytania o kościelny autorytet i uwikłania polityczne<sup>30</sup>. W sytuacji ostrego konfliktu z władzą kościelną doszło do zdecydowanej promocji zasady *Sola Scriptura* przeciwko nauczycielskiemu autorytetowi kościelnych urzędów, do odrzucenia papieża jako Antychrysta oraz Mszy świętej jako bałwochwalstwa<sup>31</sup>. Poprzez wieki często ekspozowano polemiczne, ostre wypowiedzi Lutera i zaciemniano istotę jego reformatorskiego odkrycia; „orędzie o usprawiedliwieniu przesłaniał niekiedy moralizm”<sup>32</sup>. „W naszym stuleciu – przynajmniej w katolickim środowisku języka niemieckiego – na nowo podejmuje się próby solidnego przemyślenia osoby Lutera i jego reformatorskich postulatów (...) zauważa się, że jego podstawowa reformacyjna teza o sprawiedliwości podarowanej w Chrystusie bez naszych zasług żadną miarą nie stoi w sprzeczności z autentyczną Tradycją katolicką, którą spotyka się między innymi u Augustyna i Tomasza z Akwinu”<sup>33</sup>.

Komisja przypominała wypowiedź kard. Jana Willebrandsa podczas V Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterskiej; Przewodniczący Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan określił Doktora Marcina „osobowością głęboko religijną”, a w formie pytania retorycznego powiedział, że Luter „pozostał wierny całemu dziedzictwu starej katolickiej wiary”<sup>34</sup>.

W ostatniej części dokumentu Komisja zestawia praktyczne konsekwencje wspólnego stanowiska o Lutrze (m.in. pojmowanie wiary jako bezwarunkowego zaufania Bogu, Jego bezwarunkowej wyzwalającej i obdarowującej sprawiedliwości). Ostatnie słowa dokumentu o Marcinie Lutrze, jego własne słowa: „Jesteśmy żebrakami. I tak jest naprawdę”<sup>35</sup>.

Zakończenie *Alle unter einem Christus* odpowiada na pytania czytelników również ostatniego dokumentu: „Co praktycznie z tego wynika dla nas dzisiaj?” – Skoro odnaleźliśmy zasadniczą wspólnotę, trzeba wspólnie wielbić, zwiastować, wyznawać i działać.<sup>36</sup>

Oba wielkie dokumenty rozwijające teorię ekumenizmu na użytek obu stron (oczywiście, nie tylko ich), *Drogi do wspólnoty* (1980)<sup>37</sup> i *Jedność przed nami* (1984)<sup>38</sup>, nie zajmują się specjalnie rozumieniem usprawiedliwienia (odwołują się do wcześniejszych dokumentów Komisji), ale próbują odpowiedzieć na pytanie, co i jak możemy czynić na podstawie osiągniętych uzgodnień i zbliżeń.

10. Rzym 1984: Modele i formy jedności, próba podsumowania prac II fazy, perspektywy.

Przyjęcie dokumentu: *Jedność przed nami: modele, formy i etapy kościelnej wspólnoty luteransko-katolickiej*.

1986-93 – Trzecia faza dialogu – wielki temat związków eklezjologii z nauką o usprawiedliwieniu.

*Odbyło się 8 sesji plenarnych:*

1. Bossey (Instytut Ekumeniczny pod Genwą) 1986: Programowanie pracy, eklezjologia, usprawiedliwienie,

2. Wiesbaden-Naurod 1987: Kościół, usprawiedliwienie,

3. Wersal 1988: Usprawiedliwienie,

4. Opole 1989: Kościół,

5. Oslo 1990: Kościół, usprawiedliwienie,

6. Wenecja 1991: Kościół, usprawiedliwienie,

7. Eisenach 1992 (wizyta na zamku w Wartburgu, gdzie Luter dokonał przekładu Nowego Testamentu): prace końcowe,

8. Würzburg 1993: Ostatnie prace nad podsumowaniem.

Przyjęcie dokumentu: *Kościół a usprawiedliwienie* (książka – 150 stron).

1994 – Opublikowanie dokumentu *Kościół a usprawiedliwienie* (150 stron w formacie: 21 x 13,5 cm).

Kilkuosobowy zespół opracowuje projekt zwięzłego summarium, które byłoby podpisane przez Kościoły. Nowy dokument otrzymał tytuł: *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luteranska. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan*.

1996 – Rozpoczęcie czwartej fazy dialogu. Tematyka: Problemy, które należy rozwiązać, by można było owocnie kontynuować dialog.

1997 – Dobogókő (w pobliżu Budapesztu): Apostolskość Kościoła, Eucharystia.

1997 – Opublikowanie *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1997). *Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luteranska. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan* – skondensowany wykład dokumentu *Kościół a usprawiedliwienie* (44



numery, ok. 15 stron oraz *Aneks* z dokumentacją źródłową do ważniejszych sformułowań – 8 stron)

- 1997 – Podczas Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Hongkongu, w 50-lecie istnienia tej instytucji, akceptowano uzgodnienia dialogu o usprawiedliwieniu.
- 1998 – Zajęcie stanowiska wobec Wspólnej Deklaracji przez Kościół katolicki: *Bemerkenswerten Fortschritt im Gegenseitigen Verständnis” Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre*<sup>39</sup> .
- 1998 – Kamień Śląski: Apostolskość Kościoła, Eucharystia; losy Deklaracji wspólnej o doktrynie usprawiedliwienia.
- 1999 – Wspólny katolicko-luterański *Aneks do Wspólnej Deklaracji: Gemeinsame Erklärung „In ihrer Gemeinsamkeit bestätigt”. Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche*<sup>40</sup>, KNA. Dokumentation, Dok. Nr 9. 25.VI.1999 (1 strona); *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Was bedeutet der erreichte Konsens? Anhang (Annex)*<sup>41</sup>.

## Uczestnicy dialogu

### *Faza pierwsza*

#### Członkowie rzymskokatoliccy

- Prof. dr Joseph A. Fitzmyer SJ, USA  
Prof. dr Walter Kasper, RFN (współprzewodniczący)  
Bp dr Hans Lars Martensen SJ, Dania  
Prof. dr Edward Schillebeeckx OP, Holandia  
Prof. dr H. Schürmann, NRD  
Prof. dr A. Vögtle, RFN  
Prof. dr J. L. Witte SJ, Rzym

#### Członkowie luterańscy

- Prof. dr H. Conselmann, RFN  
Prof. dr George A. Lindbeck, USA  
Prof. dr W. Lohff, RFN

Prof. dr E. Molland, Norwegia (współprzewodniczący)  
Prof. dr P. E. Persson, Szwecja  
Prof. dr K. Stendahl, USA  
Prof. dr G. Strecker, RFN

## **Faza druga**

Członkowie katolicycy

Prof. dr Joseph Hoffmann, Francja  
Dr John Hotchkin, USA  
Dr Carlos Kloppenburg, Brazylia  
Bp Dr Hans L. Martensen SJ, Dania (współprzewodniczący od 1974 roku)  
Ks. dr Charles Moehler, Belg pracujący w Sekretariacie do Spraw Jedności Chrześcijan (tylko w 1973, współprzewodniczący)  
Doc. dr hab. Stanisław Nagy SCJ, Polska (w 1973 roku)  
Doc. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Polska (1976-1984)  
Dr Vinzenz Pfnür, RFN  
Bp Dr Werner Scheele, RFN (od 1976 roku)  
Kard. Herman Volk, RFN (tylko w 1973 roku)

Temat usprawiedliwienia towarzyszył wszystkim komisjom.

Członkowie luterzańscy

Ks. André Appel (tylko w 1973 roku, współprzewodniczący)  
Bp Herman Dietzfelbinger, RFN  
Ks. Karoly Hafenscher, Węgry  
Prof. dr George A. Lindbeck, USA  
Dr Pontas Nasution, Indonezja (od 1974 roku)  
Prof. Kristian E. Skydsgaard, Dania (1973-1976)  
Dr Vilmos Vajta, Węgry-Francja (tylko w 1973 roku)  
Dr Bertoldo Weber, Brazylia

## **Faza trzecia**

Członkowie rzymskokatolicycy:

Bp dr Paul-Werner Scheele (współprzewodniczący w latach 1988-1993)  
Bp dr Karl Lehmann (przewodniczący w latach 1986-1987)

Bp dr Hans L. Martensen  
Prof. dr Christian Mhagama  
Bp dr Alfons Nossol  
Prof. dr Vinzenz Pfnür  
Prof. dr Lothar Ullrich  
Prof. dr Jared Wicks

Członkowie luterzańscy:

Bp dr James R. Crumley (przewodniczący)  
Prof. dr Johannes P. Boendermaker  
Prof. dr Gottfried Brakemeier  
Bp dr Manas Buthelezi  
Prof. dr Inge Lönning  
Prof. dr Dorothea Wendebourg  
Bp dr Ulrich Wilckens

#### **Faza czwarta**

Członkowie katoliccy:

Bp dr Walter Kasper (przewodniczący)  
Prof. Eberhard Schockenhoff, Niemcy  
Prof. Angelo Maffeis, Włochy  
Ks. Dr Polykarp Chuma Ibebuike, Nigeria  
Bp prof. Alfons Nossol, Polska  
Bp Gerhard Schwenzer, Norwegia  
Prof. Jared Wicks, USA/Włochy

Członkowie luterzańscy:

Bp Bela Harmati (przewodniczący), Węgry  
Prof. Turid Karlsen Seim, Norwegia  
Prof. Theo Dieter, Francja  
Bp Samson Mushemba, Tanzania  
Prof. Yoshikazu Tokusen, Japonia  
Ks. dr Pirjo Työrinoja, Finlandia  
Prof. David S. Yeago, USA

Komisjom towarzyszyli eksperci. W drugiej fazie byli nimi często pastor Harding Mayer z Instytutu Ekumenicznego w Strasburgu oraz Volmos Vajta; strona katolicka korzystała z kompetencji ks. prof. Heinza

Schüttego, prof. teologii dogmatycznej z Bonn, i Hervé'a Legranda, dominikanina z Instytutu Katolickiego w Paryżu. W trzeciej fazie katolicy mieli dwu ekspertów (prof. dr Aloys Kleayna z Johann Adam Moehler Institut oraz Hervé'a Legranda), luteranie również dwu (prof. dr Roberta Jensona i dr Hardinga Meyera).

Od 1974 roku uczestniczy w dialogu, jako oficjalnie wydelegowany teolog jeden Polak, najpierw ks. doc. dr hab. Stanisław Nagy, tylko na pierwszym spotkaniu, w Genewie, w 1974 roku, następnie autor niniejszego tekstu, (w latach 1976-84), wreszcie ks. prof. bp Alfons Nossol – do dzisiaj.

### **3. Usprawiedliwienie jako temat dialogu pomiędzy *Vaticanium II* a *Wspólną Deklaracją***

Zamknięcie drugiej fazy dialogu otworzyło jego nowy etap, na którym dominowała troska o przełożenie „usprawiedliwieniologii” na eklezjologię. Trzeba było zapytać, jakie konsekwencje może i winno mieć podstawowe uzgodnienie (czy daleko idące zbliżenie) dla samorozumienia i życia naszych Kościołów. Nie po to przecież trudzimy się, by przekroczyć Rubikon, aby nic z tego nie wynikało dla Kościołów po przekroczeniu dzielącej rzeki. Obie strony we *Wspólnym Memorandum* napisały: „Dialog doprowadził nas do punktu, z którego nie ma już powrotu. Zagadnienie urzeczywistnienia katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej musi tworzyć przeto ramy dla dalszego dialogu”<sup>742</sup>. VII Zgromadzenie Ogólne ŚFL jeszcze jaśniej wskazało na potrzebę tego przełożenia na eklezjologię: „Podczas trwania trzeciej fazy dialogu teologicznego tematy trzeba sformułować w taki sposób, aby z wyrażonego konsensu lub opracowanych konwergencji wynikały konsekwencje dla wspólnoty kościelnej”<sup>743</sup>. Podjęto więc temat Kościoła postrzeganego w kontekście usprawiedliwienia. Zwrócono baczną uwagę na eklezjologiczną kategorię sakramentalności Kościoła, ona bowiem wyjątkowo wyraźnie odsłania więzi między Kościołem a usprawiedliwieniem. Pracę podjęto w 1985 roku.

Dokument *Kościół a usprawiedliwienie* liczy 150 stron. Trudno było oczekiwać, że Kościoły zdecydują się podpisać taką książkę. Dlatego na początku czwartej fazy dialogu trzeba było napisać coś bardzo zwięzłego.

W 1997 roku opublikowano taki tekst pod tytułem *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterńska. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan*.

#### 4. *Wspólna Deklaracja i Aneks*

Dokument, który podsumowuje dotychczasowe prace trzech komisji katolicko-luterańskich głównie w temacie usprawiedliwienia, liczy 44 numery, ok. 15 stron oraz załącznik (*Aneks*) z dokumentacją podstawowych tez<sup>44</sup>. Światowa Federacja Luterńska przyjęła *Wspólną Deklarację* zarówno na swoim Zgromadzeniu Ogólnym (zdecydowaną większością), jak i w Radzie (jednogłośnie). Po stronie katolickiej nie poszło tak łatwo. Kard. Joseph Ratzinger zgłosił zastrzeżenia.

Co doniesłego znajdujemy we *Wspólnej Deklaracji* z 1997 roku? Są tam tezy przyjmowane wspólnie, są też zapisane odmienne stanowiska i teologiczne uwrażliwienia.

##### 4.1. Tezy wspólne

Teza 1: *Stare wzajemne potępienia straciły swoją aktualność*

W *Słowie wstępnym* obie strony przypomniały, że na tle nauki o usprawiedliwieniu doszło w XVI wieku do obustronnych potępień. Zauważono jednak, że w najważniejszych księgach symbolicznych luteranizmu, mianowicie w *Confessio Augustana* i *Małym Katechizmie* M. Lutra nie ma potępienia nauki katolickiej (nr 1), a Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański w Niemczech oraz inne Kościoły należące do Ewangelickiego Kościoła Niemiec oficjalnie uznały tezę, że tamte potępienia z XVI wieku nie odnoszą się do dzisiejszych Kościołów, jeśli one uznają naukę o usprawiedliwieniu w formie przyjętej w naszych uzgodnieniach (nr 3)<sup>45</sup>. *Wspólna Deklaracja* nie zawiera wprawdzie wszystkiego, czego nauczają Kościoły o usprawiedliwieniu, jeśli jednak chodzi o "podstawowe prawdy nauki o usprawiedliwieniu", to osiągnięto **konsens**, co sprawia, że stare potępienia stają się nieaktualne (nr 5).

Teza 2. *Słowo Boże jest treściowo bogatsze niż nasze konfesyjne nauczanie o usprawiedliwieniu*

Takiego wprost sformułowania nie znajdziemy we *Wspólnej Deklaracji*, merytorycznie jednak takie stanowisko podpisały obie strony

(nr 8-12). Zauważyły słowne i treściowe bogactwo biblijnego świadectwa w tym temacie. Stary Testament mówi o ludzkiej grzeszności i nieposłuszeństwie oraz o sprawiedliwości i sądzie Bożym. W Nowym Testamencie odkrywamy ewidentny pluralizm świadectw: Mateusz (5,10; 6,33; 21,32), Jan (16,8-11), autor Listu do Hebrajczyków (5,13; 10,37n) i Jakub (2,14-26) w różny sposób mówią o usprawiedliwieniu. Również św. Paweł w swoich listach niejednakowo je opisuje: raz pisze o nim jako o wyzwoleniu do wolności (Gal 1,13; por. Rz 6,7), raz jako o pojednaniu z Bogiem (2 Kor 5,18-21; por. Rz 5,11) i pokoju z Bogiem (Rz 5,1), innym razem jako o nowym stworzeniu (2 Kor 5,17) i życiu dla Boga w Chrystusie Jezusie (Rz 6,11.23), czy poświęceniu w Chrystusie Jezusie (por. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Pośród tych różnych określeń pojawia się znacząco również określenie „usprawiedliwienia» grzesznika przez Bożą łaskę, które dokonuje się we wierze”<sup>76</sup>.

Teza 3: *Usprawiedliwienie to pochodzi wyłącznie od Boga ze względu na Chrystusa z łaski przez wiarę w Ewangelię o Synu Bożym*

Teza ta zamyka numer 11 *Wspólnej Deklaracji*, powraca w numerze 15, gdzie zostało powtórzone uzgodnienie pt. *Wszyscy pod jednym Chrystusem o Konfesji Augsburskiej*. Znaczący sporów z teologią protestancką wiedzą, że jest to klasyczne sformułowanie zapisane w IV artykule *Konfesji Augsburskiej*, najdonioślejsze zdanie teologii reformacyjnej, jej serce, *punctum stantis et cadentis* Kościoła: *gratis propter Christum per fidem*. Dochodzą tu do głosu wielkie teologiczne zasady reformacji: *SOLUS DEUS – TYLKO BÓG, SOLUS CHRISTUS – TYLKO CHRYSZTUS, SOLA GRATIA – TYLKO ŁASKĄ (JESTEŚMY USPRAWIEDLIWIENI) i SOLA FIDE – TYLKO WIARĄ (CHWYTAMY USPRAWIEDLIWIENIE ZAOFIAROWANE NAM PRZEZ BOGA ZE WZGLĘDU NA CHYSTUSA)*.

Na tej formule rozłamało się zachodnie chrześcijaństwo w połowie XVI wieku; przy tej formule spotkało się na progu trzeciego tysiąclecia. Nie ma donioślejszego osiągnięcia w dotychczasowych dziejach pielgrzymowania katolików i luteranów (również całego chrześcijaństwa ewangelickiego) ku ekumenicznej wspólnocie. Według WD (*Wspólna Deklaracja*) główna teza podziału z CA IV połączyła rozdzielonych braci<sup>47</sup>. Strona katolicka przyjęła sformułowania, które kiedyś były postrzegane jako nie do przyjęcia. Okazało się, że mogą być rozumiane zgodnie z katolicką teologią. Dawny duch polemiki wyostrzał ich in-

terpretacje w celu konfrontacji, co utrudniało, a nawet uniemożliwiało spotkanie w rozumieniu, współczesny duch dialogu pozwolił odkryć zasadniczą wspólnotę.

Teza 4: *Wiara, która usprawiedliwia, jest wiarą, która działa przez miłość (wiara czynna w miłości) zgodnie z Ga 5,6*

„Usprawiedliwieni żyją z wiary (...); jest ona czynna w miłości” (WD 12); „Człowiek w usprawiedliwiającej wierze pokłada ufność w łaskawą obietnicę Boga, która obejmuje zaufanie i miłość do Niego. Wiara ta jest czynna w miłości” (WD 25).

Sobór Trydencki, potępiając reformacyjną tezę, że usprawiedliwia sama wiara, powołał się właśnie na Ga 5,6 („w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość”), gdzie św. Paweł mówi o konieczności wiary **działającej przez miłość**, co ojcowie trydenccy postrzegali jako ewidentne odrzucenie tezy o usprawiedliwieniu przez **samą tylko wiarę**; według Soboru do usprawiedliwienia nieodzowne są wiara, nadzieja i miłość, a nie tylko wiara<sup>48</sup>. Strona luterkańska podpisała we *Wspólnej Deklaracji* coś, co teologowie protestancy XVI wieku piętnowali jako katolicką próbę przeciwstawienia się reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu przez samą wiarę.

Teza 5: *Osiągnięto konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*

Takie przekonanie obu stron dialogu pojawia się kilkakrotnie: „konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu” (WD 5), „konsens w podstawowych prawdach dotyczących tej nauki” (WD 13), „konsens w sprawach podstawowych, z którym dają się pogodzić różnice w szczegółowych wypowiedziach” (WD 14), „ujednoczenie poglądów na kwestię rozumienia usprawiedliwienia” (tamże), „decydujący krok ku przewyciężeniu rozłamu kościelnego” (WD 44).

Teza 6: *Usprawiedliwienie nie tylko zewnętrznie ogarnia człowieka (iustificatio forensis), ale dosięga także jego wnętrza.*

„Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech (...) oraz obdarza nowym życiem w Chrystusie. Gdy człowiek ma we wierze współdziałal w Chrystusie, Bóg nie zalicza mu grzechu, a Duch Święty wzbudza w nim czynną miłość (...) człowiek we wierze zostaje zjednoczony z Chrystusem, który w swojej osobie jest naszą sprawiedliwością (1 Kor 1,30): zarówno odpuszczeniem grzechów, jak i uświęcającą obecnością Boga”

(WD 22); „Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go odnawia” (WD 28).

Według Soboru Trydenckiego usprawiedliwienie „nie jest prostym odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka”<sup>49</sup>; kiedy otrzymujemy usprawiedliwienie, „odnawiamy się najgłębiej duchowo i nie tylko uchodzimy za sprawiedliwych, ale sprawiedliwymi prawdziwie nazywamy się i jesteśmy”<sup>50</sup>. Zatem teza 6 znaczy zbliżenie czy uzgodnienie w bardzo doniosłym punkcie. Bracia luteranie uczynili godny zauważenia krok w stronę katolickiej (i prawosławnej) antropologii.

Teza 7: *Usprawiedliwiony człowiek, mimo wewnętrznej odnowy, „musi prosić Boga codziennie o przebaczenie (...) jest nieustannie wzywany do nawrócenia i pokuty (...)”*

Chodzi tu o teologiczną koncepcję człowieka, którą bracia ewangelicy syntetycznie i hasłowo ujmują w formule: *iustus simul et peccator*; co znaczy, że człowiek jest równocześnie i sprawiedliwy i grzeszny. Prawdopodobnie dlatego, że jest to formuła klasycznie protestancka, nie weszła do WD nr 28, gdzie obie strony zapisały wspólne stanowisko. Przyjęto język ponad konfesyjny:

„Wyznajemy wspólnie, że Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go odnawia (...) Również usprawiedliwiony, jak o tym świadczy Modlitwa Pańska, musi prosić Boga codziennie o przebaczenie (Mt 6,12; 1 J 1,9), jest nieustannie wzywany do nawrócenia i pokuty, ciągle też otrzymuje gwarancję przebaczenia” (WD 28).

Wspólnie stwierdzono ciągłą i bezwarunkową zależność usprawiedliwionego od usprawiedliwiającej łaski oraz pozostawanie pod naporem egoistycznych pożądań starego człowieka wymierzonych przeciw Bogu (WD 28).

Obie strony dialogu były świadome dość wyraźnych granic osiągniętych zbliżeń i uzgodnień. Rzetelność i „stanie w prawdzie” wymagały dopowiedzeń o różnicach, które pozostają. Milczenie o nich uznano za niewłaściwe. Przyjęto zatem następującą strukturę swojego wykładu: najpierw informować o tym, co uznano za stanowisko wspólne, a zaraz dalej o pozostających różnicach, przy czym osobno mówią o swojej odmienności luteranie, osobno katolicy.



## 4.2. Pozostające odmienności

### 1. W sprawie *cooperatio*, czyli możliwości współpracy człowieka z usprawiedliwiającym Bogiem (z łaską) w obliczu usprawiedliwienia

Po podaniu sobie rąk przy tezie o absolutnej darmowości usprawiedliwienia luteranie i katolicy sformułowali własne odmienne wrażliwości i tradycje.

Katolicy wyraźnie przypomnieli swoją naukę o *cooperatio* podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia, co protestanci zwykli postrzegać jako osłabienie a nawet zaprzeczenie zasad *sola gratia* i *Solus Christus* (albo sam Chrystus, albo również my; albo sama łaska, albo łaska i współpraca z nią; jeśli współpracujemy ze zbawiającym Bogiem, to On współpracuje z nami, a więc nie sprawia wszystkiego absolutnie sam – *Solus Deus*):

„Gdy katolicy mówią, że człowiek «współdziała» podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wyływający z własnych (jego) sił<sup>51</sup>».

Strona katolicka broni tu charakterystycznego dla siebie słownictwa (*cooperatio* – współpraca, współdziałanie), przy czym po pierwsze, wyraźnie i formalnie odcina się od interpretacji pelagiańskiej, potwierdzając swoje „Tak!” dla całkowitej darmowości usprawiedliwienia (*sola gratia*), po drugie, swoje stanowisko argumentuje nie wspaniałością człowieka, ale wspaniałością łaski: jej działanie objawia się jako personalistyczne; zatem – zdaniem strony katolickiej – łaska nie tylko sama, ale nadto personalistyczna.

Strona luteraska odmawia człowiekowi zdolności „współdziałania (*cooperatio*) w ratowaniu samego siebie” i neguje „wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia”. Co natomiast – jej zdaniem – człowiek może czynić? Człowiek jako grzesznik może przeciwstawiać się aktywnie Bogu i jego zbawczemu działaniu, może też odrzucić działanie łaski; strona luteraska nie neguje pełnego osobistego zaangażowania człowieka we wierze, dokonującego się pod wpływem Słowa Bożego<sup>52</sup>.

## 2. W sprawie zasługi

Strona luterńska nie powiedziała, jak można było oczekiwać, że wyklucza jakiegokolwiek zasługi człowieka przed Bogiem. Z wielką uwagą trzeba czytać określenie jej stanowiska: 1. Przyjmuje ona wzrastanie w łasce i wierze; 2. Usprawiedliwienie postrzega jako zawsze doskonałe (gdyż to sprawiedliwość Chrystusa), ale jego skutki w życiu człowieka mogą wzrastać; 3. „Dobre czyny” człowieka to „owoce” i „znaki” usprawiedliwienia, a nie własne „zasługi”; 4. Życie wieczne strona luterńska rozumie jako niezasłużoną „zapłatę” i sądzi, że jest to zgodne z Nowym Testamentem<sup>53</sup>.

Strona katolicka dobre uczynki również nazywa „owocami usprawiedliwienia”, do których człowiek jest zobowiązany; katolicycy teologowie nie sięgają tutaj po termin *cooperatio* w sensie współpracy człowieka z łaską; nie mówią też o zasłudze, co trzeba zauważyć, ponieważ chodzi o techniczne terminy naszej teologii<sup>54</sup>.

## 3. W sprawie natury usprawiedliwienia

Strona luterńska podkreśla, że sprawiedliwość, którą jesteśmy usprawiedliwieni, to „sprawiedliwość Chrystusa, a nie nasza”; mówiąc o dokonującej się odnowie naszego życia (nie „nas”, ale „naszego życia” uwaga moja, SCN), podkreśla, że dokonuje się ono tylko w łączności z Chrystusem; pragnie wyrazić, że usprawiedliwienie jako przebacząca łaska (czy miłość lub życzliwość) Boga „zachowuje niezależność od ludzkiego współdziałania i nie jest też zależne od przyczyniającego się do odnowy życia działania łaski w człowieku”<sup>55</sup>. Strona luterńska zdaje się bronić przed zarzutem nieprzyjmowania wewnętrznej odnowy człowieka w usprawiedliwieniu; zapewnia, że takiej odnowy nie neguje, chodzi jedynie o wyraźne zachowanie zasady, że tylko Bóg usprawiedliwia i że On nie uzależnia tego od czegokolwiek z naszej strony. – W innym miejscu<sup>56</sup> luteranie wzmacniają swoje zapewnienie, że nie ograniczają usprawiedliwienia jedynie do *iustificatio mere forensis* – czysto zewnętrznego uznania (poczytania) grzesznika za sprawiedliwego; kiedy jednak mówią o odnowie życia, konsekwentnie powtarzają przekonanie, że jest ona jedynie *znakiem* usprawiedliwienia

Strona katolicka podkreśla w usprawiedliwieniu wewnętrzną odnowę człowieka i dar nowego życia, przejawiający się w czynnej miłości;

mówi także o przyjęciu łaski przez człowieka. Strona katolicka zdaje się bronić siebie przed podejrzeniem, że nie przyjmuje całkowitej darmości usprawiedliwienia: zapewnia, iż nie neguje nauki o niezależności usprawiedliwienia od ludzkiego współdziałania<sup>57</sup>.

W innym miejscu<sup>58</sup> katolicy jeszcze raz z naciskiem potwierdzają swoje przekonanie o wewnętrznym charakterze usprawiedliwienia (*czyni nas dziećmi Bożym; zostajemy przyjęci do wspólnoty z Nim, czyli Chrystusem*) i ponownie zapewniają, że nie uczą o zasługiwaniu na usprawiedliwienie<sup>59</sup>.

#### 4. *W sprawie iustus simul et peccator*

Luteranie dość obszernie rozwinęli własną interpretację podstawowej zasady swej antropologii, według której usprawiedliwiony człowiek jest zarazem święty i grzeszny, co znaczy, że również po usprawiedliwieniu pozostaje grzesznikiem. Jest święty (w pełni sprawiedliwy) w takim sensie, że „Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która we wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem (...) jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego, w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech, tak że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią”<sup>60</sup>. Usprawiedliwiony człowiek pozostaje grzesznikiem w takim sensie, „że grzech jeszcze w nim mieszka (1 J 1,8; Rz 7,17.20)”; [usprawiedliwiony] „nieustannie darzy zaufaniem fałszywych Bogów i nie miłuje Boga tą niepodzielną miłością, jakiej domaga się od niego jako jego Stwórca (Pwt 6,5; Mt 22,36-40). Takie sprzeciwianie się Bogu jest w istocie grzechem; *grzech usprawiedliwionego* już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią. Gdy więc luteranie powiadają, że usprawiedliwiony jest także grzesznikiem i jego sprzeciwianie się Bogu jest prawdziwie grzechem, to nie zaprzeczają, że mimo grzechu jest w Chrystusie złączony z Bogiem, a jego grzech jest grzechem poskromionym”. W przekonaniu strony luterkańskiej takie stanowisko jest zgodne ze stanowiskiem rzymskokatolickim<sup>61</sup>.

Katolicy nie podzielili takiego stanowiska. Według nich „łaska Jezusa Chrystusa, która jest udzielana w chrzcie, usuwa wszystko, co jest „rzeczywiście” grzechem, co „godne potępienia” (Rz 8,1), a konkupiscencja, czyli skłonność do grzechu, nie jest grzechem; grzech – w rozumieniu

katolickim – jest tam, gdzie jest ludzka decyzja na zło (personalizm w rozumieniu człowieka i grzechu); gdzie nie ma ludzkiego „Tak” na zło w sensie przeciwstawienia się Bogu, tam nie ma grzechu, który oddziela od Boga; „skłonność do sprzeciwiania się Bogu nie zasługuje na karę wiecznej śmierci (...) Gdy jednak usprawiedliwiony oddziela się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, ale musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absolucji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie”<sup>62</sup>. Zauważmy, że strona katolicka przypomina o sakramentalnym elemencie w procesie usprawiedliwienia (sakrament pokuty), o czym nie wspomina strona luterkańska.

Tekst *Wspólnej Deklaracji* wraz z załącznikiem (*Anekssem*) został przekazany obu wysokim autorytetom i mocodawcom Komisji katolicko-luterkańskiej, czyli Światowej Federacji Luterkańskiej i Watykanowi. ŚFL oficjalnie przyjęła dokument zarówno na swoim Zgromadzeniu Ogólnym, jak w prezydium. Stało się to, mimo że nieco wcześniej przygotowana *Odpowiedź Kościoła katolickiego na Wspólną Deklarację*<sup>63</sup> (25.06.1998) zawierała pewne zastrzeżenia.

Za największą trudność w przyjęciu tezy o pełnym konsensie w sprawie usprawiedliwienia uznała sformułowania o grzeszności usprawiedliwionego, czyli o *iustus simul et peccator* (nr 28-30). Podniosła też zastrzeżenie odnośnie do teologicznej antropologii, konkretniej możliwości współpracy usprawiedliwionego z Bogiem (*cooperatio*) i zasługiwania (*merita*). Przypomniała, że miłosierdzie Boże prowadzące do nowego stworzenia *czyni człowieka zdolnym do współdziałania z łaską w ramach jego odpowiedzi na dar Boży*. Otrzymana w usprawiedliwieniu nowość życia nie pozwala podtrzymywać tezy, według której człowiek zachowuje się wobec łaski wyłącznie biernie (*mere passive*). Kościół katolicki przyjmuje zarówno naukę o całkowitej darmości usprawiedliwienia, jak naukę, że *życie wieczne jest jednocześnie zarazem łaską jak i zapłatą, której Bóg udziela za dobre uczynki i zasługi*<sup>64</sup>. Nie można więc zasadnie twierdzić, że odmienności katolickiej i luterkańskiej nauki o usprawiedliwieniu to sprawa jedynie odmiennego rozkładania akcentów czy różnego sposobu wyrażania się stron<sup>65</sup>.

Katolicka odpowiedź na *Wspólną Deklarację* dołączyła myśl o potrzebie dalszych studiów. Na pierwszym miejscu wskazała potrzebę pogłę-

bienia biblijnego nauki o usprawiedliwieniu przed podjęcie i rozwijanie tematu synostwa Bożego i dziedzictwa (Ga 4,4-7; Rz 8,14-17). Rzeczywiście, te elementy antropologii chrześcijańskiej – jak się wydaje – zdają się być za mało brane pod uwagę w antropologii katolicko-luterańskiej (również w dialogu katolików z innymi tradycjami ewangelickimi)<sup>66</sup>.

Omówione oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego zostało opracowane w porozumieniu między Kongregacją Nauki Wiary a Papieską Radą do Promocji Jedności. Światowa Federacja Luterańska szybko i zdecydowanie przyjęła *Wspólną Deklarację* podczas swego Zgromadzenia Ogólnego i jeszcze łatwiej (jednogłośnie).

W 1999 roku opublikowano następny dokument, jak gdyby deklarację o *Wspólnej Deklaracji* (tylko 3 punkty na 1 stronie zasadniczego tekstu oraz 3 strony *Aneksu*<sup>67</sup>. W wersji francuskiej opublikowanej w *La Documentation Catholique* nazwano ją *Aneksem do Wspólnej Deklaracji*<sup>68</sup>. *Aneks* bowiem jest tu ważniejszy od trzech zwięzłych punktów wprowadzenia. *Wspólną Deklarację* należy czytać oraz interpretować razem z owym *Aneksem*.

Jak narodził się *Aneks*?

Kiedy Watykan i Światowa Federacja Luterańska pozytywnie ustosunkowały się do *Wspólnej Deklaracji*, we „Frankfurter Allegemeine Zeitung” z 11 lipca 1998 roku ukazał się tekst kard. Josepha Ratzingera, który został odebrany jako zdecydowanie bardziej krytyczny niż oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego, a więc wyostrzający oficjalnie przekazane luteranom stanowisko katolickie. Opublikowanie takiej krytyki przez tak wysoko postawioną osobę na takim forum zdumiało i zbulwersowało niektóre środowiska zarówno luterańskie, jak katolickie. Pojawiły się komentarze ostro krytykujące wystąpienie sztandarowej postaci Watykanu, bardzo blisko współpracującej z Papieską Radą, odpowiedzialną za promocję jedności chrześcijan i dialog z luteranami. Wielki autor tłumaczył się, że wystąpił w tym przypadku jako prywatny teolog, jednak to wyjaśnienie nie zdołało wyciszyć emocji. Kiedy mieszana komisja katolicko-luterańska (czwarta faza dialogu) zebrała się w Kamieniu Śląskim w 1998 roku, panował wielkie wrzenie. Groziło zerwanie dialogu. Z wielkimi trudnościami udało się zażegnać niebezpieczeństwo głębokiego kryzysu. Postanowiono pozostać i szukać dróg wyjścia. Za celowe uznano odpowiedź na niepokoje i krytykę zawartą

w "prywatnej wypowiedzi" kard. J. Ratzingera z niemieckiej gazety. Obaj współprzewodniczący komisji, luterański biskup Bela Harmati, oraz katolicki biskup Walter Kasper, podjęli się tej trudnej i odpowiedzialnej funkcji, oczywiście przy wsparciu innych członków komisji. Kiedy tekst uzyskał aprobatę śląsko-kamińskiego zespołu, pozostało przekazać go odpowiedniemu adresatowi. Tzn. komu? – pytano. Kard. Ratzingerowi? Z racji protokolarnych on byłby właściwym adresatem, względnie kard. Cassidy, który zwróciłby się z tym do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a więc tak czy inaczej pismo trafiłoby w mało obiecujące miejsce. Obie ewentualności byłyby merytorycznie jedną ewentualnością, która nie wróżyła pozytywnego finału. Komu więc przekazać wyjaśniające pismo Komisji? Jedyne wyjście: zrezygnować ze ścieżek protokolarnych i dotrzeć bezpośrednio do Jana Pawła II. Rozwiązanie raczej niełatwe, ale najbardziej sensowne.

Na pozaprotokolarną ścieżkę, z błogosławieństwem Komisji, wszedł odważnie pewien katolicki biskup pracujący w Komisji. Zaproszony na obiad z Papieżem położył list obok jego talerza.

– To raczej mniej konwencjonalna droga poczty do Papieża – zauważył Jan Paweł II.

Solidaryzując się z taką oceną przyobiedniej poczty, biskup zauważył, że jednak w tym przypadku jest to droga najlepsza, a może nawet jedyna.

Jan Paweł II zapoznał się z pismem Komisji, sformułował własne uwagi i przesłał do kard. Ratzingera, ten zaś „pięknie je wyczyścił” i zaakceptował.

W dialogu ze Światową Federacją Luterańską uzgodniono, że nowy tekst zostanie dołączony jako *ANEKS* do *Wspólnej Deklaracji*.

Co zawiera *Aneks*?

Formalnie zawiera 2 części: trypunktowy wstęp (bez tytułu, nazywany w p. 2. *oświadczeniem*) zakończony najistotniejszym zdaniem (wyłuszczone czcionką):

„Poprzez ten akt podpisania Kościoł Katolicki i Światowa Federacja Luterańska potwierdzają w całości Wspólną Deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”.

Dla tego zdania warto było ciężko pracować w trzech komisjach liczących po kilkanaście osób. 30 lat Kościoły w wielkim trudzie piel-

grzymowały do tego zdania. Komisje oddały Kościołom olbrzymią przysługę. Wszystkie inne zdania obu dokumentów służą tej zasadniczej i generalnej aprobacie. Jeśli nawet niektóre miejsca obu dokumentów zdają się kwestionować zasadniczą i generalną zgodę, nie należy ich rozumieć jako negację tej podstawowej tezy.

Punkt pierwszy wstępu mówi o zgodzie (konsensusie), jako udało się osiągnąć:

„Na podstawie osiągniętej zgodności opinii w kwestii Wspólnej Deklaracji (WD) w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, Światowa Federacja Luteraska i Kościół Katolicki stwierdzają, że «z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że pomiędzy luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu» (p. 40). Na podstawie tego konsensu Światowa Federacja Luteraska i Kościół Katolicki oświadczają, że «potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luteraskich przedłożonej w tej Deklaracji»” (p. 41).

Tekst nie mówi o zdecydowanie i mocno, że obie podpisujące strony stwierdzają konsens w tej najważniejszej sprawie; mówi ostrożniej, mianowicie, że z „wywodów przedłożonych w niniejszej *Deklaracji* wynika, że (...) istnieje konsens”. To wyraźnie słabsza formuła, prowokuje bowiem do myśli, że ten konsens zależy od przedłożonych wywodów, wystarczyłoby jednak zmienić wywody, co przecież jest możliwe, by zmieniła się konkluzja. Tym bardziej należy cenić mocne sformułowanie stron podpisujących, że w całości potwierdzają *Wspólną Deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*.

Drugi punkt wstępu wyjaśnia sens *Aneksu*, czyli *Dodatku*, który następuje w tym samym dokumencie (*Wspólne oficjalne oświadczenie*), zaraz po jego trzypunktowym wstępie: chodzi o pogłębione wyjaśnienie osiągniętego konsensu; nadto z aprobatą przypomina tezę o nieaktualności dawnych wzajemnych potępień:

„(...) stwierdza się jasno, że wcześniejsze wzajemne potępienia nauki partnerów dialogu, tak jak jest to przedstawione we Wspólnej Deklaracji, tracą moc obowiązującą”.

Trzeci punkt kieruje uwagę w przyszłość. Podpisujemy i co dalej? W katolickiej ocenie *Wspólnej Deklaracji* podjęto ten temat. Co tam postulowano, tutaj postanowiono: „1. kontynuować i pogłębiać studia

na temat biblijnych podstaw nauki o usprawiedliwieniu; 2. Dalszy dialog na tematy wyszczególnione w p. 43 *Wspólnej Deklaracji*, w celu «pojednania» pozostających różnic, 3. Kontynuować ekumeniczne starania, aby we wspólnym świadectwie tłumaczyć naukę o usprawiedliwieniu w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka (postulował to również Jan Paweł II – uwaga moja, SCN), uwzględniając indywidualne i społeczne uwarunkowania naszych czasów”.

Załączony do omówionego wyżej wstępu, zwanego w tekście *oświadczeniem*, *Dodatek* przynosi dopowiedzenia i dodatkowe wyjaśnienia:

a. Odnośnie do antropologicznej zasady *iusus simul et peccator*. Przypomina się wewnętrzny charakter odnowy otrzymanej w usprawiedliwieniu. Podkreśla się, że chodzi o rzeczywiste wewnętrzne odnowienie dzięki działaniu Ducha Świętego, o nowe stworzenie i dziecięstwo Boże. „W tym sensie usprawiedliwieni nie pozostają grzesznikami”. Jesteśmy jednak grzesznikami, a to w takim sensie, że wciąż dopuszczamy się wielu uchybień (Jk 3,2) i zawsze grzech nam zagraża<sup>69</sup>.

b. Odnośnie do rozumienia **pożądliwości** (konkupiscencji). Katolicy nie rozumieją jej jako rzeczywistego grzechu, gdyż – ich zdaniem – grzech jest tam, gdzie jest wola grzeszenia, a nie jedynie skłonność do zła<sup>70</sup>.

c. Odnośnie do **współpracy** człowieka z Bogiem (z łaską), czyli odnośnie do problemu *cooperatio*. Żaden ludzki wysiłek podejmowany przed usprawiedliwieniem nie jest podstawą i przyczyną usprawiedliwienia. Człowiek usprawiedliwiony sądzony będzie według swoich uczynków, na co wskazują synoptyczne opisy sądu ostatecznego. (Ten element został w *Aneksie* silniej podkreślony niż we *Wspólnej Deklaracji*). Autorzy *Aneksu* przypomnieli to stanowisko *Formuły Zgody*, symbolicznego pisma luteranizmu, czego nie było we *Wspólnej Deklaracji*: „Taka bowiem jest wola i taki jest wyraźny rozkaz Boży, by wierzący wykonywali dobre uczynki, które Duch Święty sprawuje w wierzących, które też Ojciec dla Chrystusa przyjmuje i uznaje za miłe i za które obiecuje wspaniałą nagrodę w tym i przyszłym życiu”. *Wspólna Deklaracja* (39) mówi o zasłudze jako niezasłużonej „zapłacie”; *Aneks* natomiast przyjął sformułowanie bliższe św. Augustynowi. Zapisano: „Każda nagroda jest jednak nagrodą łaski, do której nie mamy żadnego prawa”<sup>71</sup>.



d. Odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu jako krytycznym **kryterium** poprawności wiary chrześcijańskiej oraz Kościołów. Uwzględniając wcześniejsze zastrzeżenia strony katolickiej, osłabiono ten zapis wskazaniem na inne koronne kryteria: Chrystusa i Tróję Przenajświętszą. Z jednej bowiem strony w nauce o usprawiedliwieniu chodzi przede wszystkim o eksponowanie miejsca i roli Chrystusa oraz organizowanie całej wiary i teologii wokół tego centrum, z drugiej o konsekwentne postrzeżenie tego w kontekście misterium trynitarnego:

„Nauka o usprawiedliwieniu jest wyznacznikiem lub probierzem chrześcijańskiej wiary. Żadna nauka nie może stać w sprzeczności z tym kryterium. W tym sensie nauka o usprawiedliwieniu jest «nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa» (WD, p. 18). Jako taka jest ona prawdą i ma jedyne w swoim rodzaju znaczenie w całościowym trynitarnym wyznawaniu wiary przez Kościół<sup>72</sup>.

### **Ewangelia jest większa** (Zamiast zakończenia)

Uczestniczyłem w kilku spotkaniach z okazji podpisania *Wspólnej Deklaracji*. Przeczytałem też trochę katolickich i luteranckich reakcji na uzgodnienie. Dochodzi do głosu konfesyjna licytacja: Kto więcej ustąpił? Kto zwyciężył? Kto górą? Stwierdzam, że dałem się wciągnąć w takie postrzeżenie *Deklaracji*. Kiedy słyszę z ust luteranina, że oto Kościół katolicki wyraźnie przyznał, iż dostępujemy usprawiedliwienia darmo ze względu na Chrystusa przez wiarę, natychmiast wykorzystuję okazję, by uzupełnić: – A strona luterancka uzupełniła swoje nauczanie o usprawiedliwieniu zewnętrznym (*iustificatio mere forensis*) wyraźnym przyznaniem, że usprawiedliwienie ogarnia także wnętrze człowieka, a nadto podpisała tekst o zasłudze, aczkolwiek niezasłużonej. – Funkcjonuje w nas myślenie kategoriami konfesyjnego zwycięstwa. Nie musi to, oczywiście, wykluczać zdrowej troski o zwycięstwo Ewangelii, łatwo jednak może łączyć się z duchem źle rozumianej apologetyki, polemiki czy kościelnej ideologii. Tymczasem chrześcijaninowi (i ewangelikowi, i katolikowi, i prawosławnemu) przypada troszczyć się przede wszystkim nie o zwycięstwo swojego Kościoła nad drugim Kościołem, ale o zwy-

cięstwo Chrystusa nad naszymi Kościołami i w naszych Kościołach, również o pełne zwycięstwo Ewangelii nad naszymi teologiami. Przecież Ewangelia jest księgą nigdy do końca nieprzeczytaną. Piękna jest teologia prawosławna, ale piękniejsza jest Ewangelia. Głęboka jest teologia ewangelicka, ale głębsza jest Ewangelia. Wielka jest teologia katolicka, ale większa jest Ewangelia. Ona pozostaje jakoś zawsze przed Kościołami, chociaż te usiłują nią żyć. Kościoły posiadają Ewangelię, nigdy jednak do końca nie mogą jej osiąść. Ewangelia przerasta wszystkie Kościoły wraz z ich teologiami, a Kościoły usiłują dorastać do ewangelicznej pełni. Ewangelia jest szczytem Giewontu, Kościoły mozolnie wspinają się tam, nigdy nie osiągając szczytu. W pielgrzymiej wspinaczce na szczyt mogą sobie przeszkadzać, mogą ze sobą rywalizować, mogą szukać dobrego samopoczucia w podkreślanii, że są lepsze, a mogą też wspierać się wzajemnie i uczyć się od siebie nawzajem. Może tak właśnie należałoby postrzegać nasze dialogi i *Wspólną Deklarację*? Może jesteśmy sobie potrzebni na ścieżkach ku pełni? W Ewangelii mieszkają aporie; znajdujemy w niej słowa, które wydają się sobie przeczyć, np. słowa o nędzy w wspaniałości człowieka, o tym, że człowiek jest zawsze grzesznikiem i o tym, że człowiek jest umiłowanym dzieckiem Bożym, o tym, że Bóg jest bogatym w miłosierdzie Ojcem i o tym, że jest sprawiedliwym Sędzią, a przy tym jest daleki i bliski, o tym, że wszystko jest łaską i nic dobrego uczynić nie możemy i o tym, że posiadziemy królestwo za nasze dobre uczynki, o tym, że trzeba się żenić i za mąż wychodzić i o tym, że lepiej się nie żenić, o tym, że koniecznie trzeba kochać ojca i matkę oraz o tym, że kto ich nie ma w nienawiści ze względu na Chrystusa, nie może być Jego uczniem, także o tym, że mamy z drzeniem sprawować nasze zbawienie i o tym, że możemy być go pewni. Te i inne aporie przypominają głębię Ewangelii, która nie jest ani tylko jednowymiarowana, ani tylko białoczarna. One też wskazują na ewangeliczne korzenie naszych sporów. Nie tylko słaba czy zła wola wykorzystywana przez księcia ciemności i ojca podziałów rozłamała chrześcijaństwo. Za mali jesteśmy, by ogarnąć jej rozległe horyzonty i dotrzeć do samego dna głębi jej głębi. Różnie uwrażliwione na Ewangelię Kościoły we wzajemnym dialogu dzielą się własnym uwrażliwieniami, wspierając się w pielgrzymowaniu do pełni.

Błogosławieni, którzy wdzięcznie przyjmują łaskę dialogu.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> „Przejrzałem apologię M. Filipa; wydaje mi się prawie dobra i nie spostrzegam niczego, co wymagałoby poprawy czy zmiany” – napisał Luter do księcia elektora. WABr 5, 336. „Confessio Augustana» została odczytana w języku niemieckim 25 czerwca od godziny 15.00. Nie sposób wyobrazić sobie, że jaką wielką uwagą słuchali książęta” – relacjonował Melancthon swemu przyjacielowi, Joachimowi Camerariusowi. Corpus Reformatorum 2, 140. „Zdrzemnął się jedynie cesarz, który bardzo słabo znał język niemiecki”. Corpus Reformatorum 2, 245-246.
- <sup>2</sup> „*Item docent /Ecclesiae nostrae/, quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem (aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben), cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso.*” Rom. 3 et 4.
- <sup>3</sup> Prawdopodobna lista autorów katolickiej odpowiedzi na CA, czyli *Konfutacji*: 1. dr Johann Eck, profesor teologii na uniwersytecie w Ingolstadt, najślawniejszy polemista tamtych czasów; 2. dr Johann Fabri, nadworny kaznodzieja i doradca cesarza Ferdynanda, biskup Wiednia; 3. dr Augustin Marius, tytularny biskup w Würzburgu; 4. dr Konrad Wimpina, współzałożyciel uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą; 5. dr Johann Cochlaeus, kapelan księcia Jerzego z Saksonii, jeden z najbardziej „ostrych” przeciwników reformacji; 6. dr Paul Haug (Hug), prowincjał Dominikanów; 7. dr Andreas Stoss, prowincjał Karmelitów; 8. dr Konrad Köllin, superior Dominikanów i profesor teologii na uniwersytecie w Kolonii; 9. dr Konrad Thoman (Thumb), kaznodzieja z Regensburga; 10. dr Bartholomaeus Arnoldi von Usingen, augustinian, nauczyciel Lutra, profesor filozofii, a następnie teologii w Erfurcie, nominalista; 11. dr Johann Mensing, dominikanin, profesor we Frankfurcie nad Odrą, postrzegany niekiedy jako na wpół luteranin (*semilutheranus*); 12. dr Johann Burchard, dominikanin; 13. dr Petrus Speiser, wikariusz generalny biskupa w Konstancji; 14. dr Arnold von Wesel, kanonik z Kolonii, autor prywatnej odpowiedzi na CA; prawdopodobnie jego odpowiedź (*Brevis ad singula puncta confessionis protestantium principum responsio Augustanae privatim scripta*) stała się kanwą oficjalnej katolickiej *Konfutacji CA*; 15. Brat Medard, franciszkanin, kaznodzieja króla Ferdynanda; 16. Augustin von Getelen, dominikanin, słowem i piórem polemizował głównie z Bugenhagenem; 17. dr Johann Dietenberger, superior Dominikanów w Koblencji, znany polemista (raczej ludowy) zwalczający Lutra; 18. dr Wolfgang Redorfer, proboszcz w Stendal; 19. dr Hieronymus Monting, wikariusz generalny biskupa w Passau; 20. dr Matthias Kretz, katedralny kaznodzieja w Eichstätt i w kościele św. Ulricha w Augsburgu. W Augsburgu byli jeszcze inni teologowie: Michael Wehe; brat Egidiusz, franciszkanin, spowiednik cesarza, bardzo szanowany przez zwolenników CA, posiadający licencjat z teologii, Rupert Elgersma, dominikanin; dr Johann Henchel, spowiednik królowej Marii, przyjaciel Erazma z Rotterdamu; Johann Koler, kanonik z Augsburga; Kilian Leib, przełożony Augustianów w Eichstätt; Julius Pelug, proboszcz, późniejszy biskup; Johann Schroetinger, licencjat z Ingolstadt oraz Johann Wiertnerberger, dominikanin, kaznodzieja katedralny w Mainz. *Die Confutatio der Confessio Augustana*, 16-22.
- <sup>4</sup> *Die Confutatio der Confessio Augustana*, vom 3. August 1530, oprac. Herbert Immenkötter, Münster 1979, s. 85-87: /IV. Von der Rechtfertigung. IV. De iustificatione/.
- <sup>5</sup> *Apologia Konfesji Augsburskiej*, IV,2, [w:] *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*. Przekład z języka łacińskiego. Przekładu dokonali, objaśnieniami opatrzyli ks. bp dr Andrzej Wantuła, ks. prof. dr Wiktor Niemczyk, Warszawa 1980, s. 167.
- <sup>6</sup> ACA IV, 9, [w:] *Wybrane księgi symboliczne*, s. 168.
- <sup>7</sup> ACA IV, 18, j.w., s. 169.
- <sup>8</sup> ACA IV, 275; j.w., s. 204-205.
- <sup>9</sup> ACA IV, 211.

- <sup>10</sup> BF VII, 77.
- <sup>11</sup> Kan 4: „Jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała (*cooperari*); że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona, nawet gdyby tego chciała, odmówić swej zgody; lecz nie w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie (*mere passive*), jak coś bezdusznego – n.b.w.”. BF VI, 80, 398.
- <sup>12</sup> „Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona, albo że chodzi tu o samą nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do kościoła przez szatana – n.b.w.”. BF VI, 81, 398.
- <sup>13</sup> Kan 10: „Jeśli ktoś twierdzi, że ludzie są usprawiedliwieni bez Chrystusa, który swoją sprawiedliwością wysłużył nam usprawiedliwienie; albo że ona sama formalnie jest dla nich sprawiedliwością p. n.b.w.”. Kan. 11: „Jeśli ktoś twierdzi, że ludzie zostają usprawiedliwieni albo samym przypisaniem im sprawiedliwości Chrystusa; albo samym odpuszczeniem grzechów z wykluczeniem łaski i miłości, które Duch Święty wlewa w ich serca i które w nich pozostają; albo jeszcze, że łaska naszego usprawiedliwienia jest tylko życzliwością Boga – n.b.w.”. BF VI, 86-87, 399.
- <sup>14</sup> Kan. 24: „Jeśli ktoś twierdzi, że otrzymana sprawiedliwość nie zostaje zachowana i nie wzrasta wobec Boga przez dobre czyny; lecz że czyny są tylko owocem i znakiem otrzymanego usprawiedliwienia, a nie przyczyną także jego wzrostu – n.b.w.”. BF VI, 100, 401.
- <sup>15</sup> Kan. 26: do końca – n.b.w. BF VI, 201, 402; „Jeśli ktoś twierdzi, że dobre czyny usprawiedliwionego człowieka w tym znaczeniu są darami Boga, iż nie są także dobrymi zasługami usprawiedliwionego; albo że sam usprawiedliwiony dobrymi czynami, które spełnia z pomocą łaski Boga i przez zasługi Jezusa Chrystusa (którego jest żywym członkiem), nie zasługuje prawdziwie na wzrost łaski, na życie wieczne i na samo osiągnięcie tego życia (jeśli przynajmniej umrze w łasce), a także nie zasługuje na powiększenie chwały – n.b.w.”. BF VI, 108, 403.
- <sup>16</sup> *Das Evangelium und die Kirche*, [w:] *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, Bd. I, Frankfurt/Paderborn 1983; *Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. *Raport z Malty*, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, 117-139.
- <sup>17</sup> Numery: 26-30.
- <sup>18</sup> *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 199-205.
- <sup>19</sup> Tekst odsyła do CA 4, 6 i 20 oraz do *Raportu z Malty*, nr 26 i 48.
- <sup>20</sup> *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 202.
- <sup>21</sup> Nr 17-18, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 203.
- <sup>22</sup> „Co do drugiej części *Konfesji Augsburskiej*, w której zostało zajęte stanowisko, częściowo w ostrej formie polemicznej, przeciw nadużyciom w ówczesnym Kościele, to również w wymienionych tam punktach dokonały się w życiu i sposobie patrzenia naszych Kościołów takie zmiany, że ostra krytyka wypowiedziana w *Konfesji Augsburskiej* staje się zasadniczo bezprzedmiotowa. W tej drugiej części zostały również poruszone doniosłe sprawy wiary. Chociaż niektóre problemy czekają jeszcze na wyjaśnienie, to jednak w nauce wiary sformułowanej w tej drugiej części również osiągnięto daleko idące uzgodnienia.” Tamże.
- <sup>23</sup> Nr 21, tamże, s. 204.
- <sup>24</sup> *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluteranńskiej*, SiDE 5(1987) nr 1, s. 40-69 (tł. S.C. Napiórkowski).
- <sup>25</sup> Nr 3, SiDE 5(1987) nr 1, s. 43.
- <sup>26</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Komisji katolicko-luteranńskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutera*, Ateneum Kapłańskie 101(1983) z. 3, s. 468-474 (tł. S.C. Napiórkowski).
- <sup>27</sup> Nr 8, tamże, s. 469.

- 28 Nr 10, tamże.
- 29 Nr 11, tamże, s. 470.
- 30 Nr 13, tamże.
- 31 Nr 14-15, tamże, s. 470-471.
- 32 Nr 18-19, tamże, s. 471.
- 33 Nr 22, tamże, s. 472.
- 34 „Któż mógłby dziś zaprzeczyć, że Marcin Luter był osobowością głęboko religijną, że szczerze i z oddaniem zgłębiał orędzie Ewangelii? Któż mógłby zaprzeczyć, że on, który tyle trudności przysporzył Kościołowi rzymskokatolickiemu i Stolicy Apostolskiej, nie można tego – w imię prawdy – nie wyznać, że pozostał wierny cennemu dziedzictwu starej katolickiej wiary? Owszem, czyż sam II Sobór Watykański nie sformułował takich postulatów, jakie m.in. wysunął Marcin Luter, by przez nie dzisiaj lepiej wyrazić niektóre aspekty chrześcijańskiej wiary i życia? Jeśli można to stwierdzić mimo wszelkich różnic, mamy podstawę wielkiej radości i nadziei.” Nr 23, tamże.
- 35 Nr 26-27, tamże, s. 473-474.  
Wspólne słowo o Marcinie Lutrze z radością zreferowałem na lamach „Gościa Niedzielnego”. Wkrótce otrzymałem list od „wysokiej osoby” Kościoła lokalnego z dezaprobatą; autor był zdania, że takich rzeczy nie powinno się publikować.
- 36 Nr 27-28, tamże, s. 205.
- 37 Polski przekład S.C. Napiórkowski, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 169-205.
- 38 Polski przekład K. Karski: *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluterańskiej (1984)*, SiDE 9(1993) nr 2, s. 31-84.
- 39 KNA. Dok. Nr 5, 30.VI.1998.
- 40 KNA. Dokumentation, Dok. 9, 25.VI.1999 (1 strona).
- 41 KNA. Dokumentation, Dok. Nr 10, 15.VI.1999 (2 strony).
- 42 *Kościół a usprawiedliwienie...*, *Przedmowa*, SiDE 11(1995) z. 2, s. 46.
- 43 Tamże. W zakończeniu *Wspólnego Memorandum* jeszcze raz wskazano na tę potrzebę: „Z doświadczeń i spotkań między katolikami i luteranami wynika (...), że jako centralne zagadnienie narzuca się kwestia rozumienia Kościoła, ściślej: kwestia Kościoła i sposobu jego instrumentalizacji w Bożym planie zbawienia (Kościół jako znak i narzędzie; «sakramentalność» Kościoła)... Lecz zagadnienie to – zwłaszcza dla strony luterańskiej – wiąże się na nowo z kwestią nauki o usprawiedliwieniu. Przy tym nie tyle chodzi tutaj o kwestię rozumienia usprawiedliwienia jako takiego (...) Raczej chodzi o konsekwencje wynikające z wzajemnej relacji między usprawiedliwieniem a Kościołem.” Tamże, s. 46-47.
- 44 *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterańska. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan*, SiDE 13(1997) nr 2, s. 67-86.
- 45 Komisja nie twierdzi ogólnie i po prostu, że doktrynalne potępienia dotyczące nauki o usprawiedliwieniu były bezprzedmiotowe: „Powyższe stwierdzenia nie naruszają powagi potępień doktrynalnych dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. O niektórych z nich nie można mówić po prostu, że były bezprzedmiotowe; zachowują one dla nas znaczenie pożytecznych ostrzeżeń, które winniśmy brać pod uwagę w doktrynie i praktyce”. *Wspólna Deklaracja*, nr 42. Autorzy dokumentu przypominają studia katolickich i luterańskich teologów niemieckich *Lehrverurteilung und heute*, wyd. Karl Lehman, Wolfgang Pannenberg, Greifburg-Göttingen 1986.
- 46 „Paweł opisuje Ewangelię jako moc Bożą do ratowania człowieka, który uległ władzy grzechu: jako orędzie, które zwiastuje «usprawiedliwienie Boże (...) z wiary w wiarę» (Rz 1,16n) i obdarza

«sprawiedliwością» (Rz 3,21-31). Zwiastuje Chrystusa jako «naszą sprawiedliwość» (1 Kor 1,30), odnosząc do zmartwychwstałego Pana to, co Jeremiasz zwiastował o samym Bogu (Jr 23,6). W śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa mają swoje korzenie wszystkie wymiary Jego dzieła zbawczego, gdyż On jest naszym Panem, «który został wydany za grzechy nasze i wzbudzony z martwych dla usprawiedliwienia naszego» (Rz 4,25). Wszyscy bardziej potrzebują sprawiedliwości Bożej, «gdyż wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej» (Rz 3,23; por. Rz 1,18–3,20; 11,32; Ga 3,22). W Liście do Galacjan (3,6) i w Liście do Rzymian (4,3-9) Paweł rozumie wiarę Abrahama (Rdz 15,6) jako wiarę w Boga, który usprawiedliwia grzesznika (Rz 4,5) i powołuje się na świadectwo Starego Testamentu, by podkreślić swoją Ewangelię, że owa sprawiedliwość zostanie zaliczona wszystkim, którzy jak Abraham ufają obietnicy Bożej. «Sprawiedliwi z wiary żyć będą» (Ha 2,4; Ga 3,11; Rz 1,17). W listach Pawła sprawiedliwość Boża jest zarazem mocą Bożą dla każdego wierzącego (Rz 1,16n). W Chrystusie staje się ona naszą sprawiedliwością (2 Kor 5,21). Usprawiedliwienie staje się naszym udziałem przez Chrystusa Jezusa, którego «Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew Jego, skuteczną przez wiarę» (Rz 3,25; por. 3,21-28). «Albowiem łaską zbawieni jesteście przez wiarę, i to nie z was: Boży to dar; nie z uczynków» (Ef 2,8n).

<sup>47</sup> WD 11 i 13. Por. też nr 31: „Wyznajemy wspólnie, że człowiek, który wierzy Ewangeli, zostaje usprawiedliwiony niezależnie od uczynków zakonu (Rz 3,28)”.

<sup>48</sup> *Dekret o usprawiedliwieniu*, kan. 11-14, BF VII, s. 87-90.

<sup>49</sup> *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. VII, BF VII, s. 65.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> *Wspólna Deklaracja*, nr 20.

<sup>52</sup> Tamże, nr 21.

<sup>53</sup> „Również u luteran istnieje idea zachowania łaski oraz wzrostu w łasce i wierze. Wprawdzie podkreślają, że sprawiedliwość jako przyjęcie przez Boga i jako udział w sprawiedliwości Chrystusa jest zawsze doskonała, lecz jednocześnie powiadają, że jej skutki mogą mieć w życiu chrześcijańskim tendencję wzrostową. Dobre uczynki chrześcijanina luteranie uważają za «owoc» i «znaki» usprawiedliwienia. Nie za własne «zasługi», natomiast życie wieczne – zgodnie z Nowym Testamentem – rozumieją niezaspłaoną «zapłatę» w znaczeniu spełnienia wobec wierzących Bożej obietnicy”. Tamże, nr 39.

<sup>54</sup> „Wyznajemy wspólnie, że dobre uczynki – życie chrześcijańskie w wierze, nadziei i miłości – wynika z usprawiedliwienia i są jego owocami. Gdy usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i działa w ramach otrzymanej łaski, wówczas, mówiąc biblijnie, przynosi dobry owoc. La chrześcijanina, o ile walczy przez całe życie z grzechem, ten skutek usprawiedliwienia jest zarazem zobowiązaniem, które ma wypełnić; dlatego Jezus i pisma apostołskie napominają go do spełnienia uczynków miłości”. Tamże, nr 37.

<sup>55</sup> Tamże, nr 23.

<sup>56</sup> Tamże, nr 26.

<sup>57</sup> Tamże, nr 24.

<sup>58</sup> Tamże, nr 27

<sup>59</sup> „Dlatego łaska usprawiedliwienia nie staje się nigdy własnością człowieka, na którą mógłby się powołać przed Bogiem. Gdy według katolickiego rozumienia podkreślona zostaje odnowa życia przez łaskę usprawiedliwiająca, to ta odnowa we wierze, nadziei i miłości jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą; nie wnosi ona wkładu do usprawiedliwienia, którym mogliśmy się chlubić przed Bogiem (Rz 3,27)”. Tamże, nr 27.

<sup>60</sup> Tamże, nr 29.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, nr 30.

- <sup>63</sup> SiDE 14(1998) nr 2, s. 74-78.
- <sup>64</sup> Tamże, nr 3, SiDE 14(1998) nr 2, s. 75-76.
- <sup>65</sup> Tamże, nr 5, SiDE 14(1998) nr 2, s. 77. Przypomniano także znaczenie sakramentu pokuty. Tamże, nr 4.
- <sup>66</sup> Tamże, nr 7, SiDE 14(1998) nr 2, s. 77-78.
- <sup>67</sup> *Gemeinsame Erklärung „In ihrer Gemeinsamtheit bestätigt. Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche*, KNA. Dokumentation, Dok. Nr 9, 25. Juni 1999; *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Was bedeutet der erreichte Konsens? Anhang (Annex)*, KNA. Dokumentation, Dok. Nr 10, 15. Juni 1999, 1-3.
- <sup>68</sup> *Annexe a la Déclaration commune catholique et luthérienne sur la doctrine de la justification. Communiqué commun officiel de la Fédération luthérienne et de l'Église catholique*, „La Documentation Catholique” 96(1999) nr 15(2209), 120-122. Korzystam w polskiego przekładu dokonanego z niemieckiego przez ks. Andrzeja Dębskiego na podstawie *Teksty VELKD* nr 87, czerwiec 1999. Przekład w formie wydruku komputerowego.
- Mamy więc 3 Aneksy: pierwszy – dołączony do *Wspólnej Deklaracji* z 1977 roku, drugi – dołączony do *Wspólnej oficjalnej deklaracji Światowej Federacji Luteriańskiej i Kościoła katolickiego* z 1999 roku. Nie ma trzeciego nowego dokumentu zwanego *Aneksem*, ale jest *Aneks* w trzecim sensie, mianowicie ów dokument z 1999 roku (*Wspólne oficjalne oświadczenie...*), zarówno 3 wprowadzające numery, jak następujący po nim *Aneks*, nazwano *Aneksem*. Kiedy stwierdzamy, że w dniu 31 listopada 1999 roku podpisano *Wspólną Deklarację* wraz z *Aneksem*, chcemy poinformować, że chodzi o obie części *Wspólnej Deklaracji* z 1999 roku wraz z obiema częściami *Wspólnej oficjalnej Deklaracji* z 1999 roku. Dla zupełnej klarowności: *Wspólna Deklaracja* (1997) zawiera *Aneks*, ale mówi się o niej po prostu *Wspólna Deklaracja*, *Wspólna oficjalna Deklaracja* (1999) zawiera *Aneks*, jednak w zdaniu, że katolicy i luteranie przyjęli *Wspólną Deklarację* oraz *Aneks*, przez *Aneks* należy rozumieć obie części *Wspólnej oficjalnej Deklaracji* z 1999 roku.
- <sup>69</sup> *Wspólne oficjalne oświadczenie*, 2A.
- <sup>70</sup> Tamże, 2B.
- <sup>71</sup> Tamże, nr 2E.
- <sup>72</sup> Tamże, nr 3.

**ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy SCJ**

## **MODELE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA**

Współczesne chrześcijaństwo, przeniknięte duchem ekumenizmu, nie tylko dostrzega i przeżywa wyjątkowość oraz doniosłość sprawy jedności Kościoła, ale – nie bez pierwiastka paradoksu – odkrywa także jej bogactwo i złożoność. Po wielu wiekach dramatycznego przeżywania i refleksji nad jej treściową zawartością, zwłaszcza w obecnym stuleciu dynamicznego rozwoju ekumenizmu, dostrzega się, że jest ona sprawą Boga i ludzi, istnieje obecnie i jest sprawą przyszłości, posiada wymiar tajemnicy i elementy oczywistej widzialności, jest nienaruszalnym przymiotem Kościoła, a równocześnie dynamiczną rzeczywistością, zmierzającą ku ostatecznemu spełnieniu.

W tej różnorodności aspektów, będących przedmiotem współczesnej refleksji teologicznej, znajduje swoje miejsce problem modeli jedności, z całą jego specyfiką i złożonością.

Specyfikę tę stanowi okoliczność, że w zasadzie, poza jednym wyjątkiem, jakim jest katolicka próba włączenia się w tę problematykę H. Friessa i K. Rahnera<sup>1</sup>, przykuwa ona uwagę teologii protestanckiej i protestanckich ośrodków ekumenicznych. Ma to swoją wymowę teologiczną, ale i złożone konsekwencje dla sprawy chrześcijańskiego dążenia do jedności. Katolicka refleksja teologiczna, choć tak skromnie zaangażowana w samą problematykę modeli Kościoła, dostrzega w niej wartościowy pierwiastek dążenia do zjednoczenia chrześcijańskiego, ale posiada własne na nią spojrzenie, mające swoją podstawę w odrębnych założeniach dotyczących jedności Kościoła i ekumenizmu. Z uwagą więc, śledząc cele oraz włożony wysiłek w konstruowaniu nauki o modelach jedności, teologia katolicka usiłuje zharmonizować tę naukę z własną doktryną o jedności i zjednoczeniu, żywiąc przeświadczenie, że może to być pomocne we wspólnym dążeniu do pojednania.



Zamierzeniem obecnej wypowiedzi jest próba ukazania swoistej harmonii i symbiozy nauki o modelach jedności z przesłankami, jakie w tej sprawie znajdują się w soborowej doktrynie ekumenicznej i w katolickiej refleksji teologicznej na ten temat.

## I. Jedność w dziejach Kościoła

Sprawa jedności Kościoła była od samego początku chrześcijaństwa jednym z głównych przedmiotów jego troski. Czystość wiary, niezawodność sprawowania sakramentów, a zwłaszcza stanowiąca ich szczyt więź z posłannictwem apostołskim w osobie prawowitego biskupa, stanowiły rdzeń tej jedności i konkretne, w logiczną całość łączące się elementy składowe i przejawy.

Święty Ignacy Antiocheński i św. Cyprian z Kartaginy są najwybitniejszymi przedstawicielami tak rozumianej jedności Kościoła i zdecydowanymi szermierzami jej obecności w Kościele<sup>2</sup>. Ale w pierwszym zwłaszcza przypadku (św. Ignacy) jest to jedność w wymiarze Kościoła lokalnego, skupionego wokół jednego biskupa, który „representant du Christ, image du Père organe de la Tradition, centre de l’unité et incarnation de sa communauté”<sup>3</sup>. Wielki entuzjasta jedności Kościoła z Kartaginy też jest skupiony na sytuacji w swoim lokalnym Kościele, stając energicznie w jej obronie, ale w jego bogatej doktrynie eklezjologicznej – nie we wszystkim, jak wiadomo, ortodoksyjnej – nie brak załączków idei jedności Kościoła powszechnego, której gwarantem ma być kolegium biskupów<sup>4</sup>.

Jeszcze wyraźniej, choć ciągle z przewagą fascynacji wymiarem lokalnym jedności Kościoła, ta perspektywa o wymiarze nieco szerszym aniżeli lokalny odezwie się u kolejnego klasyka starożytnej patrystyki w zakresie prawdy o Kościele, jakim jest św. Ireneusz. Jego dojrzałe idee rekapitulacji, Tradycji i sukcesji noszą w sobie znamię wizji Kościoła w ogóle, a więc Kościoła powszechnego, i zatroskanie o jego prawdziwą jedność, w tym także w jej uniwersalistycznym wymiarze.

Święty Augustyn – centralna postać myśli patrystycznej na Zachodzie – nie tylko w zdecydowany sposób pogłębia i poszerza horyzont Kościoła w kierunku uniwersalistycznym, ogólnoludzkim, ale ukazuje oczywiste powiązanie tego wymiaru Kościoła z przymiotem jedności,

czyniąc z tej organicznej symbiozy jedności i powszechności Kościoła jedno z podstawowych kryteriów jego prawdziwości. „Il ne cesse de montrer – powie Y. Congar – que Dieu a voulu réaliser une Eglise «toto orbe diffusa»”<sup>5</sup>.

Tak ukierunkowana doktryna Doktora z Hippony stanowiła ogniwo całego jego systemu teologicznego, ale nie bez wpływu na tę symbiozę katolicyzmu i jedności Kościoła było uwarunkowanie sytuacji Kościoła lokalnego i potrzeba przeciwstawienia się zagrożeniom płynącym z dogmatyzmu<sup>6</sup>. Można więc powiedzieć, dokonując bardzo dużego, ale wydaje się uprawnionego skrótu, że jedność z jej zasadniczą zawartością treściową (wiara, kult, ład społeczno-religijny) w pierwszym tysiącleciu funkcjonuje przede wszystkim w skali Kościoła lokalnego, choć nie brakuje w doktrynie eklezjologicznej tego okresu otwarcia na wymiar Kościoła o zasięgu uniwersalistycznym, a więc i Kościoła powszechnego.

Rozłam Kościoła w 1054 roku, a także ewolucja myśli eklezjologicznej w Kościele Zachodnim problematykę jedności Kościoła ustawiły w nowej perspektywie.

Rozejście się Kościoła Zachodniego z chrześcijańskim Wschodem oznaczało trwanie z pola widzenia eklezjologii, bazującej na idei Kościoła lokalnego. Wizja Kościoła M. Affiasjewa, wyrażająca się w eklezjologii eucharystycznej zakotwiczonej w teologii Kościoła lokalnego, w tym dziejowym przedziale pierwszego tysiąclecia może w jakimś zakresie uzasadnić swoje założenia rytmem życia Kościoła<sup>7</sup>.

Drugie tysiąclecie chrześcijaństwa Zachodu – poza, a także i w konsekwencji czynników politycznych, społecznych, kulturowych – zaczyna postrzegać Kościół w nowej perspektywie, co nie oznacza radykalnego zerwania z uznawaną i przeżywaną do momentu podziału wizją Kościoła w tradycyjnym ujęciu. To nowe spojrzenie wysuwa coraz to bardziej na czoło Kościół jako społeczność powszechną, jako *Ecclesia universalis*, zrzeszający Kościoły lokalne jako jego organiczne części, które zrzesza on, stając się jednym, obejmującym zróżnicowaną wspólnotę ludów Europy, w której nadal podstawowym czynnikiem spójności są nadprzyrodzone elementy łaski i prawdy oraz duchowego ładu, ale dochodzą do tego czynniki nowe, polityczno-społeczne i religijno-prawne. W konsekwencji, wspólnota ta – jak powie św. Tomasz – przyjmuje

niejako dwojaką postać „Ecclesia et Populus Dei, entendant par Ecclesia la réalité mystique et par Populus Dei la forme de société selon laquelle l'Ecclesia existe”<sup>8</sup>.

Fundamentalnym czynnikiem tego nowego obrazu Kościoła w chrześcijaństwie Zachodu staje się papieństwo z jego dominującą rolą w płaszczyźnie społeczno-religijnej, przeciwstawiające się początkowo władzy świeckiej w obronie niezależności Kościołów lokalnych i religijno-moralnego ładu w tych Kościołach. Z czasem ta trudna walka została wygrana, a jednym z jej rezultatów był wyjątkowy wzrost autorytetu papieskiego, który przy udziale określonego systemu prawnego stał się w społeczności Kościoła najwyższym ogniwem władzy duchowej. Klasycznymi reprezentantami tego nowego ładu społeczno-religijnego Kościoła byli papieże: Grzegorz VII, Innocenty II i Bonifacy VIII<sup>9</sup>.

Ukształtowany w konsekwencji powyższych czynników, obraz Kościoła-Ludu Bożego, kierowanego przez następcę św. Piotra, powinien być jeden. Ale to był nowy typ jedności. Nie wykluczał on, a afirmował elementy jedności Kościoła epoki poprzedniej (jedność wiary, sakramentów, kościelnego zwierzchnictwa), ale inaczej rozkładał akcenty tych elementów, na czoło wysuwając pierwiastek władzy w Kościele. Pozostawało to w pełnej zgodzie z artykułowaniem w rozumieniu Kościoła wymiaru społeczno-religijnego. Jedność – oprócz ontologiczno-mistycznej więzi – stawała się spoiną w obrębie społeczności Kościoła, życiem we wspólnocie Mistycznego Ciała, ale i wielonarodowej społeczności chrześcijańskiej.

Lecz poza tym artykułowaniem pierwiastka społecznego i jurydyczno-prawnego w treściowej zawartości znamienia jedności Kościoła uwidoczniał się jeszcze jej ogólnokościelny charakter. Jedność nie była już tylko sprawą funkcjonowania Kościoła lokalnego, ale Kościoła powszechnego i stosunku, w jakim do tak rozumianego Kościoła pozostawali jego członkowie. Wspólnota ta, którą budowała tak rozumiana jedność, swoim zasięgiem obejmowała cały Kościół, a nie tylko, a raczej nie przede wszystkim, pojedynczy Kościół lokalny.

W ten sposób przemodelowana jedność w dobie średniowiecza dostrzawała do czasów reformacji, stając się jednym z ważnych elementów kolejnego rozłamu, tym razem już Kościoła Zachodu. Kościół katolicki nie zrezygnował z wypracowanego w średniowieczu sposobu rozumie-

nia jedności Kościoła, a swoistym jego ukoronowaniem była encyklika *Mystici Corporis Christi*, w której elementy mistyczno-sakramentalne Kościoła i jego jedności zostały ściśle zespolone z pierwiastkami religijno-prawno-społecznymi.

Kolejny zwrot tak w rozumieniu Kościoła, jak i jego jedności przynosi II Sobór Watykański. Akcentując w strukturze Kościoła wymiar trynitarny, mistyczny i sakramentalny, stwarzał podstawy do odnowionego i ubogaconego pojęcia jedności.

W konstytucji *Lumen gentium* (rozdz. I, par. 4, 7, 8; rozdz. II, par. 11), a szczególnie w Dekrecie o ekumenizmie (rozdz. I, par. 2) Sobór formułuje katolickie rozumienie jedności Kościoła (*unitas Ecclesiae*), dodając konsekwentnie, że jest ona darem danym przez Chrystusa Kościołowi i że ten dar jest w posiadaniu Kościoła katolickiego („*quamque inamabilem in Ecclesia catholica subsistera credimus*”, DE, rozdz. I, nr 4). Poza tym podstawowym elementem wkładu w proces kształtowania się pojęcia jedności, Sobór wymienił jeszcze jeden wariant jedności, a mianowicie pojęcie „jedności chrześcijan” (*unitas christianorum*), jako bezpośredni przedmiot uwagi ruchu ekumenicznego (DE, nr 1, par. 4). Polega ona na już istniejących związkach między chrześcijanami, z wiarą w Chrystusa i chrztem rodzącym łaskę na czele, z którymi związane są „dobra Kościoła” i „środki zbawienia” (tamże, par. 3). Nie jest to jedność, którą Kościół katolicki nieutralnie posiada, ale jest to etap na drodze do pełnej jedności Kościoła; etap, który – prócz współposiadania przez Kościoły chrześcijańskie doniosłych pierwiastków jedności Kościoła – obejmuje także wysiłki, ażeby przełamać „przeszkody utrudniające doskonałą więź (*communio*) kościelną...”, i w ten sposób doprowadzić do tego, „by wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedności jednego i jedyne Kościoła” (DE, rozdz. I, nr 4).

To wprowadzone przez Sobór różne od pojęcia „jedności Kościoła” pojęcie „jedności chrześcijan”, i to w bezpośrednim związku (*dans le rapport immediat*) z ruchem ekumenicznym, prowadzi do jednego jeszcze wariantu jedności, jakim jest „zjednoczenie” chrześcijan i ostatecznie Kościoła. Pojęcie to implikuje z jednej strony już jakiś stopień jedności, ale jeszcze nie jedności Kościoła, ale z drugiej strony dążenie do tej pełnej jedności. Na jedno i drugie Kościół katolicki w nauce soborowej używa

terminu „jedność chrześcijan”, traktując to jako bezpośredni cel ruchu ekumenicznego. W sumie idzie o to, co określa się mianem dążenia do zjednoczenia (*union*), a więc zarówno pewien stan jedności, jak i pewien proces dążenia ku jedności.

W kontekście tak ujmowanej przez Sobór problematyki jedności wyrażonej terminami „jedność Kościoła” (*unitas Ecclesiae*) i „jedność chrześcijan” (*unitas christianorum*) usytuować trzeba to, co zwłaszcza w teologii ekumenicznej protestanckiej określa się mianem „modeli jedności”.

## II. Modele jedności Kościoła

Ekumeniczna doktryna o modelach jedności wyrosła na gruncie protestanckiego pojmowania jedności Kościoła<sup>10</sup> i zaangażowania w odbudowywanie jedności chrześcijańskiej. Ważnymi etapami procesu, który wpłynął na ukształtowanie się tej doktryny, były Zgromadzenia Ogólne Światowej Rady Kościołów w New Delhi (1961) oraz w Nairobi (1975), przy czynnym udziale Komisji „Wiary i Ustroju”<sup>11</sup>.

Zasadniczym motywem, który inspirował powstanie modeli jedności, było pragnienie skonkretyzowania już osiągniętego w wyniku zaangażowania ekumenicznego stanu jedności pomiędzy partnerami tego zaangażowania, a także wytyczenia celu, jaki w jego wyniku można czy trzeba starać się osiągnąć. Idzie więc o ocenę już osiągniętej jedności Kościoła albo o ideał jedności, jaki można osiągnąć w wyniku chrześcijańskiego dążenia do zjednoczenia. Podkreślając duże i wielorakie znaczenie tego wysiłku, aby określić, co już zostało, a co jeszcze można i trzeba zrobić, by stworzyć warunki do rzeczywistego chrześcijańskiego pojednania, trzeba równocześnie stwierdzić, że dążenie do tego, ażeby w zgodny sposób wyrazić te formy obecnego i przyszłego zjednoczenia dalekie są od pełnego sukcesu. Treściowa zawartość używanych formuł jest ciągle płynna i nie w pełni określona<sup>12</sup>. Wiąże się to z faktem, iż formy te – zwłaszcza niektóre – są stale dopełniane, czego klasycznym przykładem jest lansowany przez O. Cullmanna model „jedności przez różnorodność” (*l'unité par la diversité*)<sup>13</sup>.

Z tego powodu niniejsza wypowiedź na temat głównych modeli jedności oparta zostanie głównie na ważnym dokumencie wspólnym dialogu katolicko-ewangelickiego, który tej właśnie problematyce jest

poświęcony. Idzie o dokument zatytułowany *Jedność przed nami, modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymsko-Katolickiej – Ewangelicko-Luterańskiej Wspólnoty Kościelnej (1984)*<sup>14</sup>.

Dokument ten wylicza pięć zasadniczych modeli, do których dodać można jeszcze szósty, sformułowany i energicznie propagowany przez O. Cullmanna.

1. Unia organiczna (*organische Union*), zmierzająca do rezygnującej ze specyfiki wyznaniowej wspólnoty wiary, sakramentów i urzędu kościelnego<sup>15</sup>.

2. Zjednoczenie korporacyjne (*Korporative Verceinigung*) „jest (...) zjednoczeniem, w którym zachowane zostają różnice Kościołów, które pozostają Kościołami i jednocześnie tworzą jeden Kościół”<sup>16</sup>. Model ten wyklucza fuzję jednoczących się Kościołów.

3. Wspólnota kościelna przez konkordię (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*). Ten model pojmuje się jako „wspólnotę słowa i sakramentu” (wspólnota ambony i Wieczery Pańskiej) oraz wspólnotę w urzędzie kościelnym (wzajemne uznanie ordynacji i umożliwienie intercelebracji)<sup>17</sup>.

4. Wspólnota koncyliarna polega na tym, że „Kościoły lokalne uznają się wzajemnie za członków tego samego Kościoła Chrystusowego, wyrażają tę samą wiarę apostołską, praktykują pełną wspólnotę Chrztu i Eucharystii, uznają wzajemnie swoje członkostwo i urzędy duchowne oraz stanowią jedność w dawaniu świadectwa i służbie wobec świata. Wiąż strukturalna niezbędna dla wspólnoty koncyliarnej zostaje zapewniona przede wszystkim przez spotkania koncyliarne, tzn. reprezentatywne zgromadzenia”<sup>18</sup>.

5. Jedność w pojednanej różnorodności (*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*). Cechą tego typu modelu jest z jednej strony prowadzony stale dialog, zmierzający do wyeliminowania istniejących różnic i wzajemnego pojednania tworzącego wspólnotę, „której istotnymi elementami są: uznanie chrztu, przywrócenie wspólnoty eucharystycznej, wzajemne uznanie urzędów kościelnych oraz zobowiązujące porozumienie w dawaniu świadectwa i sprawowaniu służby”<sup>19</sup>.

6. Jedność przez różnorodność (*L'unite par la diversité*) stanowi owoc przemyśleń O. Cullmanna, który w taki sposób ją ujmuje: „une

association étroite de toutes Eglises chrétiennes, dont chacune conserverait ses éléments précieux, y compris sa structure propre. C'est à défaut d'un meilleur terme («alliance»?) que j'ai appelée «fédération» (comme antithèse à fusion)<sup>20</sup>. Ważnym założeniem Cullmanna przy budowaniu tego modelu jest prawda o udziale w budowaniu Kościoła Ducha Świętego, który wnosi w ten Kościół element różnorodności. Kościoły ze swoimi specyficznymi charyzmatami są tego wyrazem i dlatego powinny je zachować.

Przedstawione modele jedności nie wyczerpują listy prób, jakie uczyniono w tym względzie, zwłaszcza w łonie protestanckiej ekumenicznej myśli teologicznej. Poza takimi jej przykładami, znajdującymi się we wspomnianym dokumencie dialogu katolicko – ewangelickiego jak „unia Florencka” czy „Kościół siostrzane”<sup>21</sup>, wymienić trzeba wspomnianą już próbę katolicką Friesa i Rahnera (*Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*). Wszystkie one stanowią niewątpliwie poważny wkład w proces zjednoczenia Kościoła i namacalny dowód oraz wymowną ilustrację faktu, że pojęcie jedności Kościoła ulegało stałej ewolucji, a w obecnej dobie ekumenicznej ewolucja ta osiągnęła swoiste, choć chyba nie ostateczne apogeum.

Generalnie rzecz biorąc, mogłoby się wydawać, że Kościół katolicki nie zajął wobec tych szlachetnych prób oficjalnego stanowiska. A jednak poza bogatą literaturą teologiczną w tej sprawie, także i Magisterium, w swojej najwyższej instancji nauczania soborowego na temat ekumenizmu, dostarczyło przesłanek, które w swoim istotnym rdzeniu dotyczą i rozwiązują problem ekumenizmu, u którego podstaw leży zagadnienie modeli jedności Kościoła.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> H. Friess, K. Rahner, *Einigung der Kirchen reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983.
- <sup>2</sup> Por. G. Bardy, J. Colson, *L'évêque dans la communauté primitive*, Paryż 1951, s. 91nn.
- <sup>3</sup> Tamże, s. 93.
- <sup>4</sup> Por. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Paryż 1947, s. 128-165; B. C. Butler, *L'édée de l'Eglise*, Casterman 1965, s. 97-109.
- <sup>5</sup> Y. Congar, *L'Eglise de s. Augustin à l'époque moderne*, Paryż 1970, s. 14-15.
- <sup>6</sup> Por. tamże.

- <sup>7</sup> Por. Y. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, [w:] *Mysterium salutis*, t. 15, s. 53-54.
- <sup>8</sup> Por. Y. Congar, tamże, s. 75.
- <sup>9</sup> Por. Y. Congar, tamże, s. 102nn.
- <sup>10</sup> Por. H. Hahn, *Die Einheit der Kirche in evangelischer sicht*, „Una Sancta” 1(1964), s. 33-52.
- <sup>11</sup> Por. *Nouvelle Delhi 1961. Conseil Oecuménique des Eglises. Rapport de la troisième Assemblée publiée sous la direction de W. M. Visser 't Hooft*, Neuchatel 1962, s. 113-114; *Exigences d'unité*, „Doc. Cath.” 73 (1976); E. Lanne, *L'Unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution*, „Nouvelle Revue Théologique” 107 (1975) nr 9, s. 820-841.
- <sup>12</sup> Por. *Einheit der Kirche dem Ökumene Lexikon*, Frankfurt nad Menem 1983, kol. 285-301.
- <sup>13</sup> Por. O. Cullmann, *L'unité par la diversité*, Paryż 1986; *Les voies de l'unité chretienne*, Paryż 1992.
- <sup>14</sup> Por. *Einheit vor uns*, Bonifatius Otto Lembeck, Padeborn-Frankfurt nad Menem 1985. Traduction italienne: *L'unità davanti noi* 1984, *Enchiridion Oecumenicum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, s. 752-824.
- <sup>15</sup> Por. *L'unità...*, s. 761-762.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 482.
- <sup>17</sup> Por. tamże, s. 763-4.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 764-766.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 766-767.
- <sup>20</sup> O. Cullmann'a , *L'unité par diversité*, Paryż 1986, s. 18.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 768-771.





**o. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv**

## **DIALOG MIĘDZY POLSKIM NARODOWYM KOŚCIOŁEM KATOLICKIM A KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM W USA (1984-1994). HISTORIA I OWOCE**

Zatrzymam się wyłącznie nad historią dialogu prowadzonego w USA między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim (PNKK) a Kościołem rzymskokatolickim. Nie będę więc omawiał sprawy powstania tego Kościoła, osoby ks. Franciszka Hodura, późniejszego biskupa tego Kościoła, czy też historii tego Kościoła w Polsce, znanego pod nazwą Kościoła Polskokatolickiego<sup>1</sup>. Oczywiście, nie da się zupełnie pominąć wspomnianych tematów, niemniej jednak nie będą one bezpośrednim tematem moich zainteresowań.

### **Pierwsza część dialogu: lata 1984-1989**

W październiku 1980 roku abp Ramon Torella, wiceprzewodniczący ówczesnego watykańskiego Sekretariatu ds. Promocji Jedności Chrześcijan, skierował pismo do sekretarza generalnego Narodowej Konferencji Biskupów Katolickich (NKBK) w USA, w którym czytamy m.in. następujące słowa: „Pragnę was poinformować, że szczególną troską Ojca świętego jest relacja pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim (PNKK) i Kościołem rzymskokatolickim... Ojciec święty pragnie, aby Konferencja Episkopatu oceniła sytuację istniejącą pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim i Kościołem rzymskokatolickim w USA i zastanowiła się nad możliwością rozpoczęcia dialogu”.

Po odpowiednich konsultacjach ze strony Kościoła katolickiego, bp Ernest Unterkoefer, przewodniczący Komisji NKBK ds. Ekumenizmu i Spraw Międzyreligijnych, 9 listopada 1981 roku skierował pismo do

pierwszego biskupa PNKK, Franciszka Rowińskiego. Nieoficjalnie pytał go, czy PNKK byłby zainteresowany ekumenicznymi rozmowami z przedstawicielami Kościoła katolickiego na poziomie lokalnym, regionalnym czy narodowym. Ponadto prosił go o możliwe sugestie, mniej lub bardziej szczegółowe, odnośnie do ewentualnego dialogu i wspólnego pielgrzymowania do Chrystusa.

Dwa tygodnie później (24 listopada) pierwszy biskup PNKK odpowiadał na pismo bp. E. Unterkoefflera, informując go, że podczas najbliższej grudniowej konferencji biskupów PNKK zaznajomi zebranych z jego propozycjami. Od siebie zaznaczał jednocześnie, że PNKK odnosi się pozytywnie do możliwych kontaktów ekumenicznych z wszystkimi wspólnotami chrześcijańskimi pod warunkiem, że ich celem będzie współpraca w duchu wzajemnego zrozumienia. Dwa dni po spotkaniu biskupów PNKK, 10 grudnia 1981 roku, pierwszy biskup PNKK informował bpa Unterkoefflera o zgodzie wyrażonej przez biskupów swojego Kościoła co do ewentualnych rozmów ekumenicznych z przedstawicielami Kościoła katolickiego. List bp. Rowińskiego został mile przyjęty przez stronę katolicką, dając zielone światło do rozpoczęcia oficjalnego dialogu między obydwojma Kościołami.

Po wstępnych przygotowaniach, 23 października 1984 roku miało miejsce oficjalne rozpoczęcie dialogu między dwoma Kościołami. Gospodarzem spotkania był Kościół Narodowy. Zaproszeni przybyli do Passaic (New Jersey), do kościoła pw. św.św. Piotra i Pawła. Stronę katolicką reprezentowali: John Whealon, abp Artford i zarazem przewodniczący Komitetu Biskupów Katolickich do spraw stosunków międzyreligijnych, Stanislaus J. Brzana, bp Ogdensburga i ks. John F. Hotchkin. Reprezentantami PNKK w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, wyznaczonymi przez pierwszego biskupa, byli: Francis C. Rowinski, pierwszy biskup PNKK, Anthony M. Rysz, biskup zwyczajny diecezji centralnej Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, Scranton, PA., Joseph I. Nieminski, bp diecezji kanadyjskiej i ks. Stanley Skrzypek z New York Mills, N.Y.<sup>2</sup> W razie potrzeb komisja zapraszała na swoje obrady innych biskupów lub ekspertów.

W maju roku następnego, na zaproszenia bpa Timlina, który był następcą bpa Johna O'Connor w Scranton, pierwszy biskup F.C. Rowinski, A. Rysz i ks. S. Skrzypek udali się do Rzymu z okazji nadania abp. J. O'Connor i abp. B. Law godności kardynalskiej. Podczas swojego pobytu w Rzymie zostali przyjęci przez Jana Pawła II, który ze swojej

strony wyraził wdzięczność za przyjęcie zaproszenia i obecność na tej uroczystości. Z kolei wspomniani biskupi PNKK przekazali papieżowi kielich używany przez bpa Franciszka Hodura.

Innym ważnym wydarzeniem w historii dialogu było zaproszenie kard. J. Króla na obrady Synodu Generalnego PNKK, który odbywał się w Manchester (New Hampshire), w październiku 1986 roku. Było to wydarzenie o wymiarze historycznym, ponieważ po raz pierwszy biskup Kościoła katolickiego przemawiał do uczestników synodu PNKK.

Od pierwszej sesji dialogu, czyli od 23 października 1984 roku, aż do 1-2 czerwca 1989 roku, kiedy miała miejsce ostatnia sesja pierwszej części dialogu ekumenicznego, podczas której podpisano poniższy dokument, komisja spotykała się jeszcze osiem razy:

1. New York, N. Y., w pomieszczeniach oddziału ds. komunikacji Konferencji Biskupów USA, 7 maja 1985;
2. Scranton, PA, katedra św. Stanisława, bpa i męczennika, 5 listopada 1985;
3. Philadelphia, PA, w siedzibie biskupa katolickiego, 6 maja 1986;
4. Buffalo, N. Y., katedra Matki Bożej Różańcowej, 6 listopada 1986;
5. Scranton, PA, w siedzibie biskupa katolickiego, 14 maja 1987;
6. Carnegie, PA, Kościół Wszystkich Świętych, 12 grudnia 1987;
7. Chicago, IL, w siedzibie arcybiskupa Chicago, 26-27 maja 1988;
8. Chicopee, Mass., kościół Matki Bożej Różańcowej, 29-30 listopada 1988.

Na zakończenie pierwszej części zamieszczony dokument (*Wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie. Raport o stanie dialogu pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem rzymskokatolickim 1984-1989*, zob. ANEKS) został podpisany 2 czerwca 1989 roku w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, przez Antoniego M. Rysza, biskupa diecezji centralnej PNKK oraz Stanisława J. Brzana, biskupa Ogdensburga z Narodowej Konferencji Biskupów Katolickich w USA. Dokument nie ma charakteru oficjalnego i nie jest dokumentem obydwu Kościołów. Przede wszystkim jest on owocem prac wspomnianej komisji i jej propozycją, jaką przedkładała pod dyskusję obydwu Kościołów. Od nich zależało więc, czy zamieszczone w nim sugestie zostaną przyjęte, czy ewentualne odrzucone.

## Druga część dialogu: lata 1990 i następne

Druga część dialogu rozpoczęła się w roku 1990. Na początku swoich prac Komisja ds. dialogu wyszczególniła najważniejsze przeszkody na drodze do jedności, do których zaliczyła:

1. Kwestia ekskomunikacji nałożonej na ks. Franciszka Hodura.
2. Kwestia, czy Kościół rzymskokatolicki widzi PNKK na równi z Kościołami prawosławnymi i innymi Kościołami wschodnimi w świetle ich relacji z nim? Czy członek PNKK będzie oceniany inaczej niż członek Kościoła prawosławnego lub innego Kościoła wschodniego w kontekście niektórych potrzeb duszpasterskich (np. chrzest, małżeństwo)?
3. W sprawie relacji PNKK do Unii Utrechckiej stwierdzono, że PNKK jest Kościołem autokefalnym.
4. PNKK zaangażowany jest w sprawę jedności naszych Kościołów (PNKK i KRzK), co zostało zaznaczone w Rezolucji Biskupów i Kapłanów 4 listopada 1987 w Carnegie, Pensylwania, gdzie wyraziliśmy silną wolę polepszenia relacji między naszymi obydwojma Kościołami, doprowadzając do „interkomunii”.

Jak widzimy, ta część dialogu miała jasno postawione cele. Zajął się więc kwestią *posługi Biskupa Rzymu*, którą referował kapłan z Kościoła rzymskokatolickiego, Joseph F. Mytych. Kolejnym tematem była kwestia *modeli jedności*. W międzyczasie przeprowadzono ankietę wśród wiernych Kościoła rzymskokatolickiego na terenie USA, która chciała sprawdzić opinię środowisk katolickich na temat znajomości toczącego się dialogu oraz jego celów. Przeprowadził ją wśród osób duchownych i świeckich ks. Joseph J. Mytych. W okresie późniejszym, 22 kwietnia 1993, Komisja wspólna wydała w tej kwestii następujące oświadczenie:

### **Wspólne uzgodnienie Komisji Dialogu PNKK i Kościół rzymskokatolicki (4/22/93 – Dearborn Heights, Michigan)**

W czasie ostatnich sesji (Buffalo, czerwiec 1992, Boston; październik 1992) dialogu biskupów omawiana była rola Biskupa Rzymu jako sukcesora świętego Piotra i promotora jedności. Spotkanie w Dearborn Heights, Michigan, 22 kwietnia 1993 dotyczyło zrozumienia komunii eklezjalnej jako formy jedności specyficznej dla Kościoła i różnych modeli wyrażania jedności we właściwy i stosowny sposób.

Wierni zarówno Kościoła rzymskokatolickiego, jak i Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego powinni radować się i odczuwać wdzięczność za to, co dziś osiągnęliśmy. Powinno to przynaglić nas do jeszcze większych wysiłków zmierzających do pokonania jakichkolwiek przeszkód na drodze do pełnego zjednoczenia.

Ta część dialogu zakończyła się uroczystym „Nabożeństwem gojenia ran” w katedrze PNKK w Scranton, 15 lutego 1992 r.

W swoim przemówieniu podczas tego nabożeństwa „gojenia ran” Kardynał Cassidy odczytał przesłanie Papieża Jana Pawła II do Biskupa Johna Swantek, a następnie skomentował oświadczenia wydane oddzielnie przez obydwie strony uczestniczące w dialogu (zostały one opublikowane w „Origins”, w piśmie urzędowym KRZK w USA, w kwietniu 1992). Poniżej podaję polskie tłumaczenie Oświadczenia strony rzymskokatolickiej i polskokatolickiej, tekst Jana Pawła II, przesłany do Bpa J. Swantek oraz przemówienie kard. E. I. Cassidy.

## **I. Oświadczenie Biskupów Kościoła rzymskokatolickiego zaaprobowane przez Krajową Konferencję Biskupów Katolickich w USA**

„29 września 1898 r. bp Michał J. Hoban ze Scranton rzucił klątwę na Franciszka Hodura – księdza diecezji scrantonskiej – za to, że bez pozwolenia biskupa zorganizował parafię w Scranton w stanie Pensylwania. Był to pierwszy stanowczy krok w bardzo skomplikowanej serii wydarzeń, które doprowadziły do zerwania jedności z Kościołem i do zorganizowania Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, na którego czele stanął ks. Franciszek Hodur jako pierwszy biskup. Warto przy tym stwierdzić – jak sądzimy – że te poczynania doprowadziły do takich konsekwencji, które w świetle naszego dzisiejszego rozumienia poszły znacznie dalej, niż ich autorzy zamierzali czy oczekiwali.

Namiętności rozgorzały mocno w owych dniach. Wiele osób pamięta dotąd wielki ból i gorycz, gdy w wyniku rozbicia podzieliły się rodziny, a przyjaciele z sąsiedztwa stali się faktycznymi wrogami. Trudno nam dzisiaj ocenić, jak dotkliwie były to rany dla obu stron w tych burzliwych czasach.

Jest rzeczą zrozumiałą, że nie powinniśmy dzisiaj podejmować próby zmieniania historii, ani wydawania sądów o szczerości tych dobrych ludzi, którzy w owych dniach działali. Nie możemy zarazem stwarzać pozorów, że owe wydarzenia były czymś innym, niż rzeczywiście były w tym niespokojnym okresie historii. Były to przykre i ciężkie czasy,

a czołowe postacie sporu niewątpliwie mówiły i czyniły w owych okolicznościach to, co uważały za słuszne i właściwe.

Jednakże jesteśmy przekonani, że gdyby dziś jeszcze żyli bp Hoban i bp Hodur, uradowaliby się tym, co się zaczyna dzieć w naszych czasach. Wiele spraw, o które niegdyś walczono, przestało być kością niezgody od II Soboru Watykańskiego. Zaczęły kwitnąć ciepłe i serdeczne stosunki między naszymi braćmi i siostrami z PNKK i KRzK, a dialog, którego tak długo nie można było się doczekać, stał się teraz regularny i owocny.

Jako biskupi rzymskokatolicki, zaangażowani w dialogu z biskupami PNKK, chcemy podać dłoń przyjaźni i miłości chrześcijańskiej duchowieństwu i wiernym PNKK. Głęboko żałujemy wszystkich tych momentów, kiedy my, ich bracia i siostry w Panu, okazaliśmy im brak wrażliwości, czy też uraziliśmy ich w jakikolwiek sposób. Przyrzekamy uczynić wszystko, co w naszej mocy, aby zapewnić, że tamte czasy już nigdy nie powrócą.

Chcemy objąć w uścisku Biskupów, Duchowieństwo i Wiernych PNKK. Żywimy nadzieję i modlimy się o to, abyśmy mogli pozostawić za sobą te wszystkie polemiki, niezgodę i nieporozumienia owych minionych dni. Głęboko ubolewamy z powodu smutnych wydarzeń i wzajemnej wrogości, które doprowadziły do zerwania wspólnoty kościelnej. Zdajemy sobie sprawę z tego, że ten wyraz naszej miłości i dobrej woli nie wystarcza, by położyć kres różnicom między nami. Jesteśmy jednak podniesieni na duchu i napełnieni otuchą. Uważamy, że z Bożą pomocą i przy naszym wzajemnym pragnieniu zagojenia ran i pojednania w wierze, nasz dialog zaprowadzi nas ponownie do pełnej wspólnoty, prawdziwej zgody i życia sakramentalnego».

*Bp James C. Timlin, bp Scranton*

*Bp Stanisław Brzana, bp Ogdensburg*

*Kard. E. I. Cassidy*

## **II. Oświadczenie tych Biskupów PNKK, którzy uczestniczą w dialogu z Biskupami Kościoła rzymskokatolickiego**

„Żyjemy w nadzwyczajnych czasach charakteryzujących się zmianami społeczno-politycznymi, które sprawiają, że ludzie zrazeni i kiedyś do siebie podejrzliwi, starają się współżyć teraz w duchu pokoju i braterstwa. Żmudne wysiłki dyplomatów, jak i zwykłych ludzi, niosą światu nadzieję.

Dokonały się także zmiany w świecie religijnym, w którym w naszych czasach jasno świeci zorza ekumenizmu. Chrześcijanie różnych tradycji

poważnie starają się lepiej wzajemnie się poznać i szanować wierzenia innych. Modlitwie Jezusa o jedność Jego uczniów nadano dziś większe perspektywy niż kiedykolwiek.

Był to dzień 29 września 1898 roku, w którym Biskup ze Scranton – Michał J. Hoban – rzucił kłatwę na ks. Franciszka Hodura, kapłana diecezji scrantońskiej, za to, że bez pozwolenia biskupa zgodził się przejąć opiekę duszpasterską nad wiernymi z kościoła św. Stanisława w Scranton.

Wcześniej ks. Hodur i jego ludzie postanowili zabiegać o pomoc Ojca Świętego w rozwiązywaniu trudności, jakie powstały w Scranton. Dnia 17 stycznia 1898 r. ks. Hodur wyjechał do Rzymu, lecz jego misja nie przyniosła rezultatów, których tak wielu ludzi oczekiwało.

Polski Narodowy Kościół Katolicki nie zrodził się z powodu różnic w wierze, lecz w powodu administrowania sprawami doczesnymi Kościoła. Ten poród był szczególnie bolesny, gdyż podzielił rodziny i przyjaciół. Nadużycia występowały po obu skłóconych stronach. Były one tym bardziej bolesne, że każda ze stron działała w dobrej wierze i była przekonana, iż wypełnia wolę Bożą.

Obecnie PNKK głównie zrzesza wierzących, którzy zostali ochrzczeni i wychowani w tym Kościele. Przykro nam bardzo z tego powodu, że tyle bólu i ran zostało zadanych na przełomie wieków. Szczerze się modlimy, aby zapadły w niepamięć wydarzenia przeszłości, a imiona i czyny miejscowych duchownych i wiernych, którzy postępowali zgodnie ze swoich sumieniem, zostały oczyszczone z wszelkich zarzutów. Do naszych braci i siostr z Kościoła rzymskokatolickiego wyciągamy rękę miłości, przyjaźni i braterstwa.

Od rozpoczęcia naszego dialogu w 1983 r. Kościoły nasze bardzo wielu rzeczy się dowiedziały i odkryły – jak to ustalono w naszym wspólnym sprawozdaniu pt. *Podróżując razem w Chrystusie* – że więcej nas łączy niż dzieli. W ostatnich latach spotykaliśmy się często na ekumenicznym forum tak w wymiarze lokalnym, jak i międzynarodowym, co świadczy o naszym wspólnym pragnieniu jedności w Chrystusie. Szacunek i braterstwo, jakie ukazano w trakcie tych spotkań, są znakami obecności Pana wśród nas”.

*Pierwszy Biskup Jan Swantek  
Biskup Antoni Rysz  
Scranton, Pa. 15.02.1992 r.*



### III. Papieskie przesłanie do Biskupa Johna Swantek

„Z okazji wizyty w siedzibie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego kardynała Edwarda I. Cassidy, Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, pragnę przesłać moje osobiste pozdrowienia oraz zapewnić o moich modlitwach w waszej intencji.

Z wielkim zainteresowaniem dowiadywałem się o postępie poczynionym w rozmowach z przedstawicielami Kościoła katolickiego. Ten dialog ma za zadanie pokonanie trudności, które uniemożliwiają pełną wspólnotę pomiędzy nami. Dzięki temu dialogowi oraz dalszym krokom podejmowanym ostatnio rodzi się nadzieja na to, że będziemy mogli nie obracać się więcej wstecz ku wydarzeniom, które dziesiątki lat temu doprowadziły do zerwania jedności eklezjalnej, jaka miała miejsce wcześniej, i pewnego dnia zostanie przywrócona pełna wspólnota w jednej wierze apostołskiej, życiu sakramentalnym oraz posłudze, do której wzywa nas Chrystus.

Modłę się o to, byśmy mogli wszyscy naśladować wierność Maryi, Matki Bożej we wspólnym pielgrzymowaniu w wierze ku jedności, tak bardzo upragnionej przez Pana oraz jakże «pożądaney przez tych wszystkich, którzy uważnie słuchają tego, co mówi dziś Duch do Kościołów (Ap 2,29; 3,6)» (Encyklika *Redemptoris Mater*, 30).

«Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa» (2 Kor 1,2)»

*Ioannes Paulus PP. II*  
*Watykan, 4 lutego 1992 roku*

### IV. Przemówienie Kardynała Edwarda I. Cassidy

Drodzy przyjaciele,

Moja dzisiejsza wizyta w mieście Scranton jest dla mnie powodem do radości oraz daje mi wiele otuchy. Czuję się zaszczycony możliwością obecności, a w pewnym sensie uczestnictwa w ceremonii, która rokuje tak wiele nadziei na przyszłość.

Ta wizyta dała mi okazję spotkać się z Biskupem Timlinem, który osobiście przywitał mnie po przyjeździe i który tak bardzo przyczynił się do zorganizowania tego spotkania oraz przyjęcia pozostałych biskupów katolickich, którzy zechcieli uświetnić tę okoliczność swoją obecnością.

Źródłem szczególnej satysfakcji dla mnie była możliwość odbycia rozmów z Biskupem Swantek oraz innymi biskupami Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła, którzy wyrazili wolę przybycia do Scranton w celu uczestniczenia w tym akcie ekumenicznego świadectwa.

Oświadczenia Biskupów Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego oraz Kościoła rzymskokatolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki, które będą złożone podczas tej ceremonii, są znakiem pojednania i ekumenicznego zaangażowania, jako owoc dialogu prowadzonego w tym kraju pomiędzy obydwoma Kościołami.

Chociaż jest to znaczący krok naprzód, droga do pełnej komunii wciąż jeszcze stoi przed nami otworem. Na uznanie zasługuje jednak to, co zostało już dotąd osiągnięte. Można to interpretować, jako chęć odpowiedzenia uczestniczących stron na łaskę Bożą, która wzywa naśladowców Chrystusa do udzielenia odpowiedzi na kapłańską modlitwę Zbawiciela, który prosił o jedność: «Aby wszyscy stanowili jedno... aby świat uwierzył...» (J 17,21).

Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego oraz Kościoła rzymskokatolickiego nie uchwalili wspólnej deklaracji, lecz wydali paralelne oświadczenia, które poruszają te same zagadnienia, ukazując daleko posuniętą jedność myśli i serca.

Chciałbym teraz omówić pięć ważnych tematów, jakie zostały poruszone w tych oświadczeniach.

Po pierwsze, obydwa oświadczenia wyrażają wolę jedności:

«Nasze wspólne pielgrzymowanie doprowadziło nas do dzisiejszego wydarzenia, które jest kamieniem milowym. Oznacza ono możliwość wzajemnej modlitwy o pełny udział w zjednoczonym życiu eklesjalnym oraz w dawaniu świadectwa». (Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego).

«(...) Jesteśmy pełni otuchy i odwagi, że przy Bożej pomocy oraz przy naszym wspólnym pragnieniu uleczenia i pojednania, nasz dialog doprowadzi nas na powrót do życia w pełnej wspólnoty wiary, prawdziwej zgodności oraz w życiu sakramentalnym». (Biskupi rzymskokatolicy).

Po drugie, obydwa oświadczenia wyrażają wolę uleczenia wspomnień. Często mają miejsce sytuacje, kiedy to nasuwające się gorzkie wspomnienia ostrych starć w przeszłości utrudniają proces pojednania. Obydwa oświadczenia zapraszają swoje wspólnoty do podejmowania

wysiłku leczenia gorzkich wspomnień. Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego piszą:

«Żałujemy tego bólu i cierpienia, jakie wynikły z działań mających miejsce na przełomie wieków. Szczerze modlimy się o wymazanie z pamięci przeszłych wydarzeń, aby oczyścić z zarzutów nazwiska osób, poczynania lokalnych członków Kościoła i wiernych działających w zgodzie ze swoim sumieniem».

Biskupi Kościoła rzymskokatolickiego mają w pamięci scenę z roku 1964, kiedy to papież Paweł VI i patriarcha Konstantynopola Athenagoras objęli się na Górze Oliwnej. Spotkanie to zaowocowało w roku następnym podpisaniem wspólnej deklaracji, w której wspomniano minione wieki pełne gorzkich doświadczeń, apelując jednocześnie o dialog, który by na powrót doprowadził Kościoły katolicki i prawosławny do życia w pełnej wspólnoty. Biskupi stwierdzają:

«Nie powinniśmy osądzać szczerości dobrych ludzi tamtych czasów. (...) Bez wątplenia czołowe postaci sporu mówiły oraz czyniły to, co uważały za słuszne i sprawiedliwe w tamtych warunkach».

«Pragniemy 'wymazać z pamięci' oraz zapomnieć fakt nałożenia ekskomuniki, co było przeszkodą na drodze do pojednania w miłosierdziu aż do naszych czasów».

Po trzecie, poprzez te oświadczenia każda ze stron wyciąga przyjazną dłoń do drugiej, co ma stanowić pieczęć nowych stosunków. Żałując zatem bólu i cierpienia, jakie były następstwem wydarzeń na przełomie wieków, Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego «wyciągają dłoń miłości, przyjaźni oraz braterstwa do naszych braci i sióstr z Kościoła rzymskokatolickiego».

Z kolei Biskupi rzymskokatolicki, wyrażając żal za czasy, w których byli niewrażliwi albo też obrazili swojego partnera, obiecują, iż «te czasy już nigdy nie powrócą». Biskupi rzymskokatolicki wskazują, że pragną «wyciągnąć dłoń przyjaźni i chrześcijańskiej miłości do duchownych oraz wiernych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego».

Ponadto, i co jest bardzo istotne dla osiągnięcia pełnej wspólnoty, obie strony stwierdzają, że zagadnienia wiary nie były tym, co doprowadziło do podziału: «Narodziny Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego nie wynikały z kwestii wiary, ale raczej z ówczesnego sposobu administrowania Kościołem» (Polski Narodowy Kościół Katolicki).

«Spór ten nie dotyczył doktryny, ale spraw organizacyjnych» (Kościół rzymskokatolicki).

Przełomowym stwierdzeniem prowadzącym do jedności jest oświadczenie, że zagadnienia wiary nie stanowiły istoty sporu. W przypadku niektórych naszych dialogów, jakie prowadzimy, czymś bardzo ciężkim jest pokonać niektóre trudności, wynikające ze sporów na tle wiary, które pojawiły się wcześniej. Doprawdy szczęściem jest możliwość zaangażowania się w proces ekumenicznego uzdrawiania, nie musząc rozstrzygać poważnych różnic w wierze. Z drugiej strony, właśnie dlatego tym bardziej naglące są potrzeby osiągnięcia pełnej wspólnoty, albowiem rozdział ze swej natury dąży do stworzenia kultury opartej na tym właśnie rozdziale bez względu na to, jakie były pierwotnie jego przyczyny.

Podczas niedawnego Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Europy, jaki miał miejsce od 28 listopada do 14 grudnia 1991 roku, zaproszono do uczestnictwa delegatów z Kościoła prawosławnego, anglikańskiego i protestanckiego. Delegat reprezentujący Kościół anglikański, biskup Mark Santer, w swojej przemowie do członków Synodu uczynił ważne spostrzeżenie odnośnie do dynamiki podziału oraz jego następstw. Warto w tym miejscu przytoczyć jego słowa:

«Najpoważniejszą przeszkodą w przywróceniu jedności pomiędzy podzielonymi chrześcijanami jest sam fakt zerwania wspólnoty. Nie chciałbym umniejszać znaczenia różnic doktrynalnych, jakie są między nami, niemniej jednak pragnę stwierdzić z pewną dozą pewności, iż niewiele z tych zagadnień mogłoby usprawiedliwić zerwanie wspólnoty, gdybyśmy już wówczas nie byli podzieleni. Ale gdy jedność jest zerwana, poszczególne wspólnoty z reguły jeszcze bardziej się od siebie oddalają – nie uznają już wspólnej zwierzchności i w sposób naturalny pojawiają się różnice prawne, administracyjne oraz różne sposoby myślenia... Z chwilą podziału wspólnoty kościelne tworzą niesłychanie trudne do pogodzenia, odmienne kultury, np. pod względem duchowości, sposobu sprawowania władzy oraz stosunku wspólnoty chrześcijańskiej do świata świeckiego».

Wierzę, że w słowach biskupa Santera jest wiele prawdy. Ale oto, poprzez dialog i odnowione kontakty w ostatnich latach oraz obecnie, jak również poprzez te stwierdzenia o pojednaniu, Polski Narodowy Kościół Katolicki i Kościół rzymskokatolicki podejmują ważne kroki

w celu zastąpienia podziału oraz kultury, jaka powstała w jego efekcie, procesem pojednania. Jakże ważnym jest kontynuacja tego dzieła. Jako że żadna ze stron nie uważa, że spory na tle wiary leżą u podstawy podziału, tym większa zdaje się być szansa na pojednanie.

Po piąte, ważnym jest, że oba oświadczenia kończą się uznaniem naszego wspólnego dziedzictwa, mianowicie, dążąc do wypełniania woli Chrystusa, obydwie strony proszą Maryję, Matkę Bożą o wstawiennictwo za nas, abyśmy mogli kontynuować «nasze wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie» «do tej widocznej wspólnoty wiary, która jest celem wszystkich naszych wysiłków».

Jedność jest tym bardziej nagląca, że sam Pan pragnie, by jego uczniowie byli czymś jednym, żeby byli wolni od wstydu podziału, «ażeby świat uwierzył». Jedność jest nagląca także ze względu na wiernych. Papież Jan Paweł II często mówił o jedności jako nadrzędnym celu duszpasterskim, ponieważ brak jedności źle wpływa na codzienne życie chrześcijańskie. Jest to szczególnie widoczne w przypadku, gdy brak jedności powstrzymuje nas od wspólnego uczestnictwa w Eucharystii oraz w wyzwaniach stojących przed małżeństwami mieszanymi. Oczywiście, widzimy to również i w innych aspektach.

Pragnę w tym miejscu wyrazić moje osobiste uznanie dla tego ważnego kroku, jaki został dziś poczyniony, w nowym zaangażowaniu się w sprawę pojednania – wyrażonej w tych oświadczeniach i której wszyscy jesteśmy świadkami. Cytując słowa Św. Pawła w Liście do Filipian:

«Mam właśnie ufność, że Ten, który zapoczątkował w was dobre dzieło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa» (Flp 1,6).

Jeszcze raz dziękuję za okazaną mi gościnność oraz ciepłe przyjęcie. Zapewniam was o moich modlitwach, aby ten dialog pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim oraz Narodową Konferencją Biskupów Katolickich został uwieńczony trwałym powodzeniem.

Nabożeństwo „gojenia ran” nie zakończyło trwającego od 1983 roku dialogu między obydwoma Kościołami. Należało bowiem odpowiedzieć jeszcze na pytanie, czy członkowie PNKK są „w tym samym położeniu, co członkowie Kościołów wschodnich”, gdy chodzi o możliwość otrzymywania sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, zgodnie z kanonem 844, nr 3.

Poniżej załączam cały materiał związany z rozwiązaniem tego pytania przez stronę watykańską, a głównie przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, współpracującą ściśle z Kongregacją Doktryny Wiary.

## **1. Tekst – 29 marca 1993**

Od: Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan

Do: Przewielebny William H. Keeler

Arcybiskup Baltimore

Przewodniczący Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich (KKBK)

„Drogi Księżu Arcybiskupie,

W liście z dnia 4 kwietnia 1991, oraz w następnym, z dnia 9 stycznia 1992, w którym znalazły się dalsze informacje, wielbny Daniel E. Pilarczyk, ówczesny Przewodniczący KKBK, przekazał nam petycję będącą inicjatywą Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK), w której prosi o odpowiedź na pytanie, czy członkowie ich Kościoła są «w tym samym położeniu, co członkowie Kościołów wschodnich», jeśli chodzi o możliwość otrzymywania sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia Chorych, zgodnie z kanonem 844, nr 3.

Petycja ta została przekazana wraz z rekomendacją co do pozytywnego rozpatrzenia do Kongregacji Doktryny Wiary, z prośbą o ocenę. Czyniąc to, wskazaliśmy na istniejące motywacje takiej petycji, uwzględniając między innymi aspekt duszpasterski, a mianowicie fakt, że – ponieważ PNKK skoncentrowany jest w pewnych partiach Stanów Zjednoczonych – jego wierni zamieszkujący inne rejony kraju nie mają normalnego dostępu do swoich kapłanów. Zwróciliśmy również uwagę, że w ciągu ostatniego dziesięciolecia toczy się ważny dialog pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem rzymskokatolickim, którego ostatni raport (*Wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie*) wskazuje na znaczącą zbieżność co do fundamentalnych kwestii teologicznych oraz na pragnienie pojednania. Podkreśliśmy także, że PNKK nie oczekuje wzajemności w omawianej kwestii oraz że trudna byłaby weryfikacja warunków do zastosowania kanonu 844, § 2, ponieważ wydaje się nam, że w każdym miejscu, gdzie

znajdują się struktury PNKK, wierni Kościoła rzymskokatolickiego mają dostęp do kościoła katolickiego w celu otrzymania sakramentów.

Kongregacja Doktryny Wiary odpowiedziała nam teraz, potwierdzając, że istnieją wystarczające powody, by odpowiedzieć pozytywnie na skierowane pytanie. Kongregacja dodaje, gwoli jasności, że decyzja ta dotyczy wyłącznie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki, który skierował petycję, a nie związanego z nim Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce.

Z radością informuje o tej decyzji. Wiem, że znajdziecie najlepszy sposób na jej wprowadzenie w życie. Wierzę, że zarówno petycja, jak i odpowiedź na nią są odzwierciedleniem dobrych relacji rozwijających się pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim i Kościołem rzymskokatolickim w Stanach Zjednoczonych. Mam nadzieję, że ułatwi to duszpasterską posługę tym, którzy skorzystają z tej decyzji, umocni relacje ekumeniczne pomiędzy obydwojma Kościołami i będzie kolejnym krokiem w kierunku jedności”.

*Z najlepszymi życzeniami  
i braterskim pozdrowieniem w Panu  
Edward kardynał Cassidy, Przewodniczący*

## **2. Tekst – 17 kwietnia 1993**

Od: Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan

Do: Wielebny Ojciec John F. Motchkin

„Drogi Jack,

Otrzymaliśmy Twój faks z dnia 7 kwietnia 1993 adresowany do Monsignore Radano (który jest obecnie poza Rzymem), dotyczący kanadyjskiej diecezji Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Potwierdzamy, że decyzja Stolicy Apostolskiej, o którą pytasz, odnosi się również do kanadyjskiej diecezji tego Kościoła, ponieważ, jak zauważyłeś w swoim liście Kościół, o którym mowa, to dokładnie «Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie».

Kongregacja Doktryny Wiary wyklucza w tym względzie rozszerzenie decyzji na «Starokatolicki Kościół w Polsce».

Cieszymy się, że możemy przedstawić to wyjaśnienie”.

*Z najlepszymi pozdrowieniami  
Pierre Duprey, Sekretarz*

### **3. Tekst – 22 kwietnia 1993**

*Wspólne oświadczenie wydane przez uczestników dialogu polskiego narodowego kościoła katolickiego i kościoła rzymskokatolickiego po spotkaniu w dniu 22 kwietnia 1993 w Dearborn Heights, Michigan*

„Jego Eminencja Edward kardynał Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, poinformował Arcybiskupa William Keelera, Przewodniczącego Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich (National Conference of Catholic Bishops – KKBK), że członkowie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie (PNKK) mogą otrzymywać z rąk kapłanów rzymsko-katolickich sakramenty pokuty, komunii świętej i namaszczenia chorych, jeśli sami o nie poproszą, są w dyspozycji do ich przyjęcia i nie są w inny sposób wyłączeni z przyjmowania sakramentów.

List Kardynała jest odpowiedzią na pytanie skierowane przez Krajową Konferencję Duchowieństwa PNKK wyrażającą nadzieję na zwiększenie możliwości przyjmowania sakramentów pomiędzy Kościołami, w miarę podążania do jedności. Pierwszy Biskup John Swantek z PNKK wyraził tę nadzieję wobec Ojca Świętego Jana Pawła II nieco ponad dwa lata temu. Arcybiskup Daniel Pilarczyk, ówczesny przewodniczący NCCB, także skierował formalną prośbę o to, by PNKK potraktowany był tak samo, jak Kościoły wschodnie (np. prawosławne Kościoły wschodnie) w odniesieniu do wspomnianych sakramentów. Prawo kanoniczne Kościoła rzymskokatolickiego w kanonie 844 określa, że jest to sprawą podlegającą ocenie Stolicy Apostolskiej:

**Kan. 844 – § 1.** Katolicy szafarze udzielają godziwie sakramentów tylko tym 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 katolicy 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 przynagła 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 odpowiednio przygotowani.

§ 5. W odniesieniu do wypadków, o których mowa w §§ 2, 3 i 4, biskup diecezjalny lub Konferencja Episkopatu nie powinni wydawać norm ogólnych, dopóki nie przeprowadzą konsultacji z kompetentną władzą, przynajmniej lokalną, zainteresowanego Kościoła lub wspólnoty niekatolickiej.

Jest to doprawdy bardzo ważny element rozwoju dialogu, jaki toczy się między PNKK i Kościołem rzymskokatolickim. Oznacza to, że wierni należący do PNKK mogą otrzymywać wspomniane trzy sakramenty w Kościele rzymskokatolickim pod tymi samymi warunkami, jak wierni Kościoła rzymskokatolickiego, jeśli sami o nie poproszą.

Teraz, po otrzymaniu pozytywnej odpowiedzi z Watykanu, zostaną opracowane w najbliższej przyszłości instrukcje i wskazania duszpasterskie co do najlepszego sposobu wprowadzenia w życie tej decyzji.

Wszyscy biskupi biorący udział w dialogu z radością przyjmują decyzję wydaną przez Stolicę Apostolską i proszą kapłanów i wiernych obydwu Kościołów, aby zaakceptowali to jako pozytywny krok naprzód w kierunku urzeczywistniania modlitwy naszego Pana o to, abyśmy jako Jego naśladowcy byli jedno, jak On i Ojciec są jedno. Więcej jeszcze można osiągnąć i «Wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie» jeszcze nie dobiegło końca. Biskupi proszą o wsparcie modlitewne wszystkich wiernych, abyśmy z pomocą Pana, łaską Ducha Świętego i za wstawieniem Maryi mogli dotrzeć do tego potrzebnego i upragnionego celu, pełnej jedności”.

#### **4. Tekst – 22 kwietnia 1993**

*Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, którzy biorą udział w dialogu, w następujący sposób odpowiedzieli na oświadczenie Watykanu:*

„Z radością witamy oświadczenie Watykanu w sprawie statusu Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w odniesieniu do kanonu 844. To pozytywne rozstrzygnięcie, rezultat dialogu, wzbudza nadzieję w naszym «Wspólnym pielgrzymowaniu w Chrystusie».

Wyjaśnienie dotyczące możliwości otrzymywania sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych pod określonymi warunkami umacnia braterskie więzi, które już istnieją. Ufamy, że prowadzeni przez Ducha Świętego możemy współpracować nad opracowaniem wskazań, które zwiększą możliwości troski duszpasterskiej i wspólnego świadectwa.

Dialog między naszymi dwoma Kościołami będzie rozwijał się, w miarę jak pracować będziemy nad zrealizowaniem jedności, o którą modlił się nasz Pan Jezus Chrystus”.

*Komisja PNKK ds. Dialogu*

*22 kwietnia 1993*

*Dearborn Heights, Michigan*

#### **5. Tekst – 2 czerwca 1994**

Od: James C. Timlin, Biskup Scranton

Do: Anthony M. Rysz, Biskup Ordynariusz, Diecezja Centralna (Central Diocese) PNKK

„Drogi Księżę Biskupie Rysz,

Cieszę się z naszej rozmowy w piątek 27 maja 1994 i doceniam udzieloną zgodę na dodanie kilku zdań zalecanych przez Papieską radę ds. Jedności Chrześcijan.

Załączam kopię Wskazań Duszpasterskich wraz z dodatkami na stronie 2 i 3. Pierwszy dodatek to dwa zdania pod koniec pierwszego paragrafu na stronie 2, z kolei drugi dodatek umieszczony jest na stronie 3 i brzmi: «Nic się nie zmienia w odniesieniu do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, jeśli chodzi o przyjmowanie sakramentów z rąk kapłanów Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, a odpowiedź Stolicy Apostolskiej nie poruszyła tej kwestii».

Wskazania zostaną teraz przesłane do Arcybiskupa Keelera, by otrzymały ostateczną akceptację przed promulgacją.

Rozumiem, że Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego już udzielili swej zgody. Kiedy tylko otrzymam ostateczną odpowiedź od Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich, natychmiast skontaktuję się z Tobą.

Raz jeszcze wyrażam serdeczną wdzięczność za szybką odpowiedź w kwestii tych Wskazań i mam szczerą nadzieję, że wkrótce będziemy mogli je wspólnie ogłosić. Mam nadzieję, że przyniosą one dużo dobra”.

*Z najserdeczniejszymi wyrazami szacunku i pozdrowieniami*

*Twój w Chrystusie*

*James C. Timlin, D.D.*

*Biskup Scranton*

## 6. Tekst

*Wskazania duszpasterskie dotyczące wiernych PNKK do sakramentów w Kościele rzymskokatolickim (Kanon 844)*

„Od kilku lat rozwija się serdeczny dialog pomiędzy biskupami Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego i Kościoła rzymskokatolickiego. Dialog ten ma na celu zlikwidowanie podziału, jaki zaistniał we wspólnocie katolików amerykańskich w tym stuleciu oraz odzyskanie jedności. W tym kontekście pojawiło się pytanie, czy istnieją sytuacje, w których wierni należący do PNKK mogliby być dopuszczeni do sakramentów celebrowanych w Kościele rzymskokatolickim.

W rozumieniu Kościoła rzymskokatolickiego celebrowanie sakramentów jest działaniem wspólnoty celebrującej dokonywanym w ramach tej wspólnoty, gdzie celebrowanie oznacza jedność wiary, kultu i życia. Zgodnie z tym, udział w sakramentach jest ograniczony do tych, którzy są członkami wspólnoty. Mogą jednakże wystąpić pewne wyjątki.

I tak, rzymskokatolicki Kodeks Prawa Kanonicznego (kanon 844.3) głosi:

«Szafarze katolicycy 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.»

W przebiegu dialogu między PNKK i Kościołem rzymskokatolickim «wydawało się jasne uczestnikom z Kościoła rzymskokatolickiego na podstawie istniejących dowodów, że Biskupi Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego są w ważny sposób wyświęconymi biskupami w sukcesji apostołskiej». W świetle tego, Krajowa Konferencja Biskupów Katolickich zapytała, czy w ocenie Stolicy Apostolskiej cytowany kanon stosowałby się do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. W następstwie powyższego, kardynał Edward I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, przesłał odpowiedź w imieniu Stolicy Apostolskiej, stwierdzając, iż «są wystarczające powody, aby odpowiedzieć pozytywnie na to pytanie»”.

## **7. Tekst**

### *Zastosowanie kanonu 844.3 do wiernych PNKK*

„Należy zwrócić uwagę na pewne szczegóły. Po pierwsze, to wyjaśnienie jest jedynie odpowiedzią na pytanie postawione przez Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. Nie dotyczy ono statusu jakiegokolwiek innego Kościoła. Tak więc, na przykład Kościół Polskokatolicki w Polsce, który powstał jako gałąź Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego i jest teraz autonomiczny, nie jest objęty odpowiedzią udzieloną przez Stolicę Apostolską. Nie dotyczy ona również innych Kościołów unii w Utrechcie. Szczególny kontekst duszpasterski, w jakim pojawiło się postawione pytanie, wynika z faktu, że wierni Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego czasami znajdowali się w sytuacjach, w których nie mieli dostępu do posługi sakramentalnej swoich własnych kapłanów. Taki wzgląd duszpasterski był podstawą i głównym motywem udzielenia odpowiedzi przez Stolicę Apostolską.

Decyzja ta odnosi się do wiernych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, którzy nie mają poza tym indywidualnych przeszkód poprzez sankcje kanoniczne Kościoła rzymskokatolickiego. Ograniczenie to dotyczy tych osób, które niegdyś należały do Kościoła rzymskokatolickiego i otrzymały sankcje, które nie zostały dotąd uchylone przez Kościół rzymskokatolicki. Mógłby to być przypadek na przykład kapłana rzymskokatolickiego, który porzucił swoje zobowiązania kapłańskie bez

dyspensy. Inne osoby mogą mieć przeszkody w otrzymywaniu Eucharystii z powodu swej sytuacji małżeńskiej.

Szafarze sakramentów Kościoła rzymskokatolickiego powinni być poinformowani przez swoich pasterzy o tej decyzji Stolicy Apostolskiej, aby byli przygotowani do zastosowania jej w konsekwentny i życzliwy sposób, kiedy zostaną poproszeni przez wiernych PNKK o udzielenie sakramentów pokuty, komunii świętej i namaszczenia chorych. Konsekwencja w stosowaniu tej praktyki jest tu bardzo istotna, nie tylko w ośrodkach, gdzie wiernych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego jest bardzo wielu, lecz także na obszarach oddalonych od takich ośrodków, gdzie wierni PNKK, nie mając dostępu do swoich własnych biskupów i kapłanów, mogą zwrócić się do kapłanów rzymskokatolickich z prośbą o udzielenie sakramentów.

Szafarze sakramentów Kościoła rzymskokatolickiego mogą dopuszczać wiernych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego do sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, gdy o to poproszą i gdy są we właściwej dyspozycji, by przyjąć te sakramenty z wiarą, skruchą i mocnym postanowieniem poprawy (warunki, które muszą spełniać wszyscy chrześcijanie przyjmujący sakramenty). Żadne inne ograniczenia nie mają zastosowania. Dodatkowe restrykcje, które odnoszą się do protestantów (takie jak poważna potrzeba sakramentów i niemożność otrzymania ich od własnych kapłanów, por. kanon 844.4) nie mają zastosowania w tych przypadkach. Można z całą pewnością przyjąć, że wierni PNKK wyznają wiarę w kwestii tych trzech sakramentów w zgodności z wiarą wyznawaną przez Kościół rzymskokatolicki i nie powinni być kwestionowani w tej materii.

Prawo Kościoła rzymskokatolickiego (kanon 844.3) czyni tu obszernie ustępstwa, jednakże trzeba zawsze mieć na uwadze fakt, że takie przypadki uznawane są za wyjątkowe, a nie przyjętą zasadę. Za normę uważa się, że wierni PNKK dążą do otrzymywania sakramentów z rąk własnych biskupów i kapłanów i tylko w pewnych sytuacjach zwracają się do kapłanów Kościoła rzymskokatolickiego.

Jako że pełna komunია naszych Kościołów jeszcze nie została osiągnięta, w żadnym wypadku kapłan rzymskokatolicki nie ma pozwolenia na koncelebrowanie Eucharystii z kapłanami Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (kanon 908)”.

## **Zastosowanie k. 844.2 w odniesieniu do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego**

„Nic się nie zmienia w odniesieniu do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, jeśli chodzi o przyjmowanie sakramentów z rąk kapłanów Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, a odpowiedź Stolicy Apostolskiej nie poruszyła tej kwestii. Zgodnie z kanonem 844.2, wierni rzymskokatolicy mogą przyjmować sakramenty od kapłanów innych Kościołów tylko wtedy, gdy spełnione są cztery warunki:

1) jest to wymagane przez konieczność lub sugerowane przez prawdziwą korzyść duchową – warunek, który może być spełniony w wielu przypadkach,

2) unika się niebezpieczeństwa błędu lub indyferentyzmu – warunek, który może być z łatwością spełniony w większości przypadków,

3) jest w praktyce niemożliwe (fizycznie lub moralnie niemożliwe), żeby wierny rzymskokatolicki otrzymał te sakramenty z rąk własnego kapłana – warunek, który może być najmniej prawdopodobny do spełnienia, ponieważ rzymskokatolicy szafarze sakramentów są zasadniczo obecni na terenach, gdzie znajdują się ich odpowiednicy z Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego;

4) chcą przyjąć je w tym Kościele, którego sakramenty są ważne – warunek, który jest spełniony w przypadku Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego.

Tak więc wymagania są nieco odmienne. Z szacunku dla indywidualnego sumienia i wrażliwości na indywidualne potrzeby duchowe, poszczególne przypadki powinny być rozpatrywane indywidualnie. Nie jest właściwa ogólna publiczna zachęta do komunikowania.

### **Różne zwyczaje**

W omawianej kwestii wszyscy powinni znać i szanować odmienne obyczaje naszych Kościołów. Wierni PNKK zasadniczo przyjmują komunię świętą przez zanurzenie na język. Przyjmują komunię w postawie stojącej lub klęczącej. Wierni rzymskokatolicy przyjmują Najświętszą Hostię stojąc. Przyjmują komunię na rękę lub język, jak życzy sobie komunikowany. Komunia nie jest rozdawana pod dwiema postaciami na wszystkich Mszach w Kościele rzymskokatolickim. Jeśli tak jest, osoba

przyjmująca komunię podchodzi do drugiego szafarza, który podaje kielich zawierający Najświętszą Krew. Wierni Kościoła rzymskokatolickiego mają wybór przyjmowania komunii pod jedną lub dwiema postaciami. W rozdawaniu komunii świętej w Kościele rzymskokatolickim, biskupom, księżom i diakonom pomagają również świeccy szafarze Eucharystii, zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Nie ma to miejsca w Polskim Narodowym Kościele Katolickim. Post eucharystyczny przed przyjmowaniem komunii świętej trwa dwie godziny w PNKK, zaś jedną godzinę w Kościele rzymskokatolickim.

Niestety, nasze Kościoły ciągle pozostają rozdzielone. Ale mamy prawdziwą nadzieję, że wyjaśnienie, jakie otrzymaliśmy z Rzymu, przyczyni się do postępu na drodze do pełnej komunii wiary i życia, która jest zarówno obietnicą Chrystusa, jak i Jego wolą wobec nas. Jednocześnie ufamy, że będzie to źródłem duszpasterskiego i sakramentalnego wsparcia w przeżywaniu własnej wiary dla naszych wiernych”.

## ANEKS

### Wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie

#### *Raport o stanie dialogu pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem rzymskokatolickim (1984-1989)*<sup>3</sup>

W swojej wypowiedzi z roku 1986 pierwszy biskup John F. Swantek, mając na uwadze prowadzony dialog, wyraził jasne przekonanie, które towarzyszyło nam od momentu rozpoczęcia wspólnych rozmów i umacniało się w miarę coraz bardziej w trakcie naszej współpracy. Powiedział wówczas: „Rozmowy między PNKK<sup>4</sup> i Kościołem katolickim<sup>5</sup> są bardzo ważnym krokiem w dialogu ekumenicznym, ponieważ zbliżają do siebie dwa Kościoły podzielone wydarzeniami historycznymi, a które jednak posiadają tak wiele wspólnych cech w zakresie wyznawanej wiary i obrzędów liturgicznych”. W prowadzonym przez nas dialogu uważnie prześledziliśmy łączące nas cechy podkreślające więzy komunii (*koinonii*) pomiędzy naszymi Kościołami. Szczególną uwagę zwrócono na bliskie podobieństwa oraz na istniejące między nami różnice czy odmienności. Tematyka pierwszych sesji koncentrowała się przede wszystkim na życiu sakramentalnym Kościoła.

## **Sakramenty**

Zarówno w nauczaniu PNKK jak i Kościoła katolickiego sakramenty są uznawane za szczególne dary Chrystusa dla swojego Kościoła. Jako zewnętrzne znaki, ustanowione przez niego, są źródłem łaski dla wszystkich wiernych. Chrystus działa w nich mocą Ducha Świętego, karmiąc i umacniając swój Kościół. Na równi z Kościołem prawosławnym i ze wszystkimi Kościołami Unii Utrechckiej, PNKK i Kościół katolicki przyjmują siedem sakramentów: chrzest, bierzmowanie, sakrament pojednania, Eucharystię, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo (por. ks. bp F. Hodur, *Nasza wiara*)<sup>6</sup>.

### **Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: Chrzest i bierzmowanie**

*Jest* to wspólna wiara Kościoła katolickiego i PNKK, że „przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa; z Nim współumarli, współpogrzebani i współmartwychwstali, otrzymują ducha przybrania za dzieci, w którym wołamy *Abba, Ojcze!* (Rz 8,15), i tak stają się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka” (Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 6). Wierzmy, że przez przyjęcie chrztu świętego, który sprawowany jest w naszych Kościołach zgodnie z przekazaną nam od apostołów nauką, każdy z nas staje się członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa. W obu naszych Kościołach sakramentu tego udziela się nie tylko dorosłym, ale również i dzieciom. W obydwu Kościołach jego szafarzem może być biskup, kapłan lub diakon.

PNKK jak również Kościół katolicki uważają chrzest i bierzmowanie za dwa ściśle związane ze sobą sakramenty. Zgodnie także wyznają, że bierzmowanie jawi się jako swoistego rodzaju dopełnienie chrztu. Wierzą również, że bierzmowanie udziela w szczególnie sposób szczególnego daru Ducha Świętego, który umacnia osobę bierzmoaną do życia w zgodzie ze swoim świętym chrześcijańskim powołaniem. Kościoły ten udzielają tego sakramentu ludziom młodym w wieku od 12 do 15 lat, a jego zwyczajnym szafarzem, zarówno w PNKK jak i w łacińskim obrządku Kościoła katolickiego, jest biskup. Obydwa Kościoły przyjmują, że w razie konieczności lub stosowności szafarzem tego sakramentu może być także kapłan (np. w odległych terenach, których biskup nie może odwiedzać regularnie; w przypadku dużej liczby kandydatów do



bierzmowania biskup wyznacza szafarzy pomocniczych; przy okazji włączania osób dorosłych do wspólnoty Kościoła; w niebezpieczeństwie śmierci osoby, która nie otrzymała jeszcze sakramentu bierzmowania).

## **Eucharystia**

Eucharystia zajmuje bezwzględnie centralne miejsce w życiu obydwu Kościołów i bardzo duża liczba podobieństw została odnotowana w przeszłości oraz w obecnych naszych praktykach. *Deklaracja z Utrechtu* z roku 1899, która została przyjęta i stanowi podstawę nauczania biskupów PNKK, stwierdza w art. 6, że Eucharystia jest „prawdziwym i centralnym tematem katolickiego nauczania”, natomiast *Vaticanum II*, w *Konstytucji o liturgii świętej*, w n. 10, mówi o kulminacji liturgii w Eucharystii, nazywając ją „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”.

Aby móc lepiej ocenić, jak dalece nauczanie na temat Eucharystii PNKK zbliża się do nauczania na ten temat Kościoła katolickiego wystarczy zacytować nieco dłuższe fragmenty ze źródeł wcześniej cytowanych. Oto bardziej kompletny fragment art. 6 *Deklaracji z Utrechtu*:

„Biorąc pod uwagę fakt, że Święta Eucharystia zawsze znajdowała się w centrum kultu Kościoła katolickiego, uważamy za nasz obowiązek potwierdzić, że wiernie podtrzymujemy starożytną katolicką doktrynę odnośnie do Sakramentu Ołtarza, wyznając, że przyjmujemy Ciało i Krew naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Celebracja eucharystyczna w Kościele nie jest ani ciągłym powtarzaniem, ani też odnowieniem ofiary zadośćuczynienia, złożonej przez Jezusa na krzyżu raz na zawsze i za wszystkich. Jest ona jednak ofiarą, ponieważ jest wiecznym upamiętnieniem ofiary złożonej na krzyżu. Jest czynnością, dzięki której uobecniamy na ziemi oraz przyjmujemy jedyną ofiarę, którą Jezus Chrystus składa w niebie, jak mówi List do Hebrajczyków 9,11-12, dla zbawienia odkupionej ludzkości, wstawiając się za nami przed obliczem Boga (Hbr 9,24). Święta Eucharystia, jeżeli odczytana w ten sposób, jest równocześnie ucztą ofiarną, przez którą wierni otrzymują Ciało i Krew Zbawiciela i wchodzą we wspólnotę jedni z drugimi (1Kor 10,17).”

W następnej kolejności mamy wypowiedź II Soboru Watykańskiego, z *Konstytucji o liturgii świętej*, z numeru 47:

„Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały.”

W refleksji nad tymi tekstami znajdujemy w nich bardzo znaczną zgodność w wyznawanej wierze, wyrażanej swoimi słowami. Pomimo różnic, jakie zachodzą w zakresie używanych wyrażen (np. *transsubstantiatio* – Trydent, sesja XIII, cap. 4 i *preistoczenie* – PNKK *Catechism* 1944, s. 33), nasze doświadczenie żywej wiary i eucharystyczna pobożność, z jaką spotykamy się w naszych Kościołach, przekonują nas o wspólnej wierze w prawdę, że Chrystus w swojej bezgranicznej miłości „ustanowił te święte tajemnice, w których duchowo i cieleśnie, w całym swoim jestestwie... trwa (On) wśród nas” (PNKK *Kanon*) pod postaciami chleba i wina. Tak więc wspólnie potwierdzamy, że „Przenajświętsza Eucharystia jest prawdziwym Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina, jako pożywienie dla ludzkości na życie wieczne” (*Katechizm*, katechizm bpa F. Hodura, Scranton 1920, s. 32).

Zauważamy daleko idącą zgodność w pobożności eucharystycznej naszych Kościołów. Obydwa Kościoły zachęcają swoich wiernych do aktywnego udziału w liturgii eucharystycznej i w tym też celu celebrowają ją w języku, którym posługuje się ludność. W Stanach Zjednoczonych liturgia zazwyczaj sprawowana jest w języku angielskim w obydwu Kościołach, tym niemniej PNKK używa niekiedy języka polskiego, a Kościół katolicki języka łacińskiego lub innych języków. Obydwa Kościoły zachęcają swoich wiernych, aby po uprzednim przystąpieniu do sakramentu pojednania, korzystali z częstej komunii świętej. W PNKK dzieci nie przystępują do Pierwszej Komunii przed ukończeniem siódmego roku życia, natomiast w Kościele katolickim po osiągnięciu wieku rozeznania, co zazwyczaj nie jest osiągalne przed upływem siedmiu lat.

Do przyjęcia komunii świętej dzieci przygotowują się przez sakrament pojednania. Obok przygotowań duchowych wierny zobowiązany jest do postu eucharystycznego od pokarmu stałego i od napojów alkoholowych (dwie godziny przed komunią św. w PNKK i jedną godzinę w Kościele katolickim). W obydwu Kościołach uczestnictwo w Eucharystii możliwe jest codziennie, nie tylko w niedziele i dni świąteczne. Wyróżnia się trzy sposoby przyjmowania komunii świętej: 1) pod dwiema postaciami Najświętszego Ciała i Najdroższej Krwi oddzielnie; 2) pod postacią Świętej Hostii zanurzonej w Najdroższej Krwi i 3) pod jedną postacią, tzn. pod postacią Świętej Hostii. W PNKK najczęściej stosowany jest sposób drugi, podczas gdy w Kościele katolickim częściej korzysta się z pierwszej czy trzeciej formy.

Pomimo wielu cech wspólnych możemy wskazać na praktyczne różnice, jakie istnieją między nami. W PNKK szafarzem świętej komunii jest biskup, kapłan lub diakon, gdy tymczasem w Kościele katolickim jest nim jeden z nich albo ktoś, kto, chociaż nie ma święceń, został upoważniony przez Kościół jako nadzwyczajny szafarz Eucharystii (*eucharistic minister*). PNKK udziela komunii świętej tylko wiernym swojego Kościoła. Kościół katolicki z kolei, zgodnie z ogólnymi normami, sakramentów udziela członkom Kościoła katolickiego i wiernym wschodnich Kościołów prawosławnych, którzy o to poproszą. W wyjątkowych jednak sytuacjach mogą do nich przystąpić także wierni innych Kościołów albo wspólnot kościelnych, którzy proszą o nie z wiarą i z właściwą wewnętrzną dyspozycją.

Zauważyliśmy w końcu, że w życiu PNKK bardzo ważną rolę odgrywa pobożność eucharystyczna, jak np. adoracja Najświętszego Sakramentu. Ma ona miejsce w różnych okolicznościach, np. w Boże Ciało, po sumie w każdą pierwszą niedzielę miesiąca, podczas procesji z Najświętszym Sakramentem w niedzielę wielkanocną, podczas nabożeństw wielkopostnych, jak np. droga krzyżowa, podczas nabożeństw pokutnych w okresie Adwentu i Wielkiego Postu, podczas nabożeństw majowych i październikowych. Podobna pobożność eucharystyczna była praktykowana w przeszłości również w Kościele katolickim, jednak w chwili obecnej nie jest już ona tak bardzo rozpowszechniona. Powodem tego jest fakt, że obecnie znacznie większy nacisk kładzie się na sprawowanie samej Eucharystii i na jej częstotliwość. Tak na przykład celebrowanie wieczornej Mszy świętej w okresie

Wielkiego Postu zastąpiła w wielu parafiach innego rodzaju nabożeństwa paraliturgiczne związane z tym okresem, jak np. drogę krzyżową czy też inne nabożeństwa im towarzyszące.

## **Sakrament pojednania**

PNKK oraz Kościół katolicki zgodnie utrzymują, że sakrament pojednania został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, w którym poprzez wyznanie grzechów, żal i mocne postanowienie poprawy, grzechy mogą zostać odpuszczone. Opiera się to na słowach Chrystusa: „Jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam... Którym grzechy odpuszczacie są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,21.23). Wierzmy, że na mocy tych słów Chrystus udzielił swoim apostołom oraz ich prawnym następcom władzę i autorytet odpuszczania grzechów wszystkim, którzy szczerze żałują za swoje przewinienia. W tej kwestii nie ma żadnej różnicy między naszymi Kościołami.

Istnieją jednak praktyczne rozbieżności w formach, których używają Kościoły przy udzielaniu tego sakramentu.

PNKK stosuje dwie formy w swojej praktyce pokutnej. Pierwszą formą jest uszna (albo prywatna) spowiedź jednego penitenta przed jednym spowiednikiem. Forma ta, która może być stosowana przez wszystkich, jest obowiązująca dla dzieci i dla młodzieży przed ukończeniem 16 roku życia. Drugą formą jest spowiedź powszechna, która częściej stosowana jest przez osoby dorosłe. Polega ona na wspólnym uczestnictwie wszystkich potrzebujących sakramentu w nabożeństwie pokutnym, w trakcie którego otrzymują rozgrzeszenie. Ten rodzaj nabożeństwa, różniącego się od obrzędu pokutnego, jaki dokonuje się na początku każdej Mszy świętej, składa się z następujących elementów: zaproszenie do skruchy, hymn pokutny, modlitwa do Ducha Świętego, zachęta, rachunek sumienia, wyznanie grzechów, zadanie pokuty i rozgrzeszenie.

Kościół katolicki, w przeciwieństwie, posiada trzy formy administrowania tego sakramentu. Pierwszą formą jest pojednanie jednego penitenta i odpowiada ona pierwszej formie PNKK. Kościół katolicki uważa ją za zwyczajny środek pojednania z Bogiem i z Kościołem, w trakcie którego dokonuje się uzdrawiające spotkanie naszej potrzeby z Bożym miłosiernym współczuciem. Drugą formą jest obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem.

Obrzęd ten ma miejsce podczas nabożeństw pokutnych, jakie odbywają się regularnie w parafiach Kościoła katolickiego, szczególnie w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Wymaga się wówczas wystarczającej ilości spowiedników do słuchania spowiedzi i udzielania rozgrzeszenia wszystkim tym, którzy zbliżą się, aby otrzymać ten sakrament. Trzecią formą jest obrzęd pojednania wielu penitentów z powszechną spowiedzią i rozgrzeszeniem. Podobna jest ona do drugiej formy PNKK z tą różnicą, że: 1) ogranicza się ona wyłącznie do nagłej konieczności; 2) nie może być otrzymana dwa razy bez późniejszego indywidualnego wyznania grzechów, chyba że wymaga tego przyczyna; 3) powinna po niej nastąpić spowiedź indywidualna, w trakcie której każdy ciężki grzech, który nie został wcześniej wyznany, zostanie wyznany; 4) nie zwalnia ona wiernego Kościoła katolickiego z obowiązku spowiedzi indywidualnej przynajmniej raz do roku ze wszystkich ciężkich grzechów, które nie zostały wcześniej wyznane; 5) ten trzeci obrzęd nie może być publicznie zamieszczony w planie albo wcześniej ogłoszony; 6) ten trzeci obrzęd nie może stanowić części żadnej liturgii eucharystycznej.

Kościół katolicki daje możliwość udzielenia tego sakramentu chrześcijanom innych Kościołów i wspólnot kościelnych pod tymi samymi warunkami, w drodze wyjątku, pod którymi mogli zostać dopuszczeni do Eucharystii.

Podsumowując te zgodności oraz praktyczne różnice, w trakcie naszego dialogu mogliśmy stwierdzić, że dzieląca nas różnica dotyczy bardziej formy aniżeli intencji czy rozumienia samego sakramentu.

### **Namaszczenie chorych**

Prowadzona przez nas dyskusja na temat tego sakramentu nie ujawniła żadnych różnic w materii wiary. W obydwu Kościołach dostrzega się w ostatnich latach znaczny stopień odnowy w zakresie liturgicznego sprawowania tego sakramentu, dzięki której wierni mogą lepiej odczytać go jako sakrament chorych, udzielany im do uzdrowienia, nie zaś jako „ostatni obrzęd” dla umierających. W niektórych parafiach Kościoła katolickiego i PNKK można spotkać wspólne nabożeństwa, podczas których udziela się tego sakramentu. Kościół katolicki dopuszcza do tego sakramentu innych chrześcijan pod tymi samymi warunkami, pod którymi, na drodze wyjątku, dopuszcza do Eucharystii.

## **Małżeństwo**

Obydwa Kościoły utrzymują, że małżeństwo w Chrystusie jest sakramentem Nowego Przymierza udzielonym nam przez Pana. Tak więc Kościół katolicki stwierdza, że „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1055,1). PNKK naucza natomiast, że „małżeństwo jest sakramentem, który chrześcijańskiego mężczyznę i kobietę czyni mężem i żoną, udziela im łaski, aby byli sobie nawzajem wierni oraz w miłości i oddaniu Bogu wychowywali swoje potomstwo” (ks. Tadeusz Zielinski, *A Catechism of the Polish National Catholic Church*, s. 77).

W trakcie rozmów pojawiła się spora liczba punktów zbieżnych. W PNKK kapłan, który udziela ślubu, jest uważany za szafarza sakramentu małżeństwa. Małżeństwa zawarte bez obecności kapłana w świetle prawa są uważane za legalne, lecz dopóki nie otrzymają od kapłana błogosławieństwa, nie są związkami sakramentalnymi. W obrzędku łacińskim Kościoła katolickiego mąż i żona uważani są za szafarzy sakramentu małżeństwa, kapłan natomiast jest urzędowym świadkiem ze strony Kościoła. W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z roku 1983 stwierdza się, że katolicy obrzędki łacińskiego, którzy formalnie nie odłączyli się od Kościoła (tzn. rozmyślnie i świadomie), mają obowiązek zawarcia małżeństwa w obecności kapłana i dwóch innych świadków. Wymóg ten (znany jako „kanoniczna forma małżeństwa”) musi zostać spełniony dla uznania małżeństwa za ważne przez Kościół katolicki. Dyspensa od tych obowiązujących norm może być udzielona w szczególnych przypadkach przez biskupa rzymskokatolickiego. Kapłani Kościoła katolickiego udzielają na ślubach „małżeńskiego błogosławieństwa”. Jest to jednak coś dalece różniącego się od udzielania samego sakramentu. W przeszłości tego rodzaju błogosławieństwo udzielane było wyłącznie przy pierwszym małżeństwie panny młodej i było zacieśnione do określonych okresów roku liturgicznego. Nie udzielano go w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. W obecnym czasie udziela się go znacznie częściej.

Obydwa Kościoły uważają małżeństwo za nierozzerwalne. W związku z rosnącą ilością petycji o rozwiązanie małżeństwa, w roku 1958 PNKK podjął decyzję, że w każdej ze swoich diecezji będzie znajdował się sąd kościelny zajmujący się tego typu sprawami. Wcześniej, tzn. przed rokiem 1958, rzadkie przypadki rozpatrywane były przez biskupa i za zgodą Biskupa Naczelnego. Powstałe obecnie sądy zajmują się poszczególnymi przypadkami. Propozycje rozwiązań przekazuje się następnie biskupowi diecezjalnemu, który instruuje konkretnego kapłana co do kierunku dalszego postępowania. Przedstawione powyżej normy są ściśle przestrzegane w PNKK i tylko jego czynni członkowie mogą zwracać się do sądu kościelnego. Na Synodzie w 1958 roku ustalono również możliwe przeszkody, jakie mogą stanąć na przeszkodzie ważności małżeństwa.

W Kościele katolickim biskup diecezjalny nie bierze tak aktywnego udziału w sądzie małżeńskim. Stwierdzenie nieważności małżeństwa może nastąpić na mocy decyzji dwóch kolejnych instancji, po uprzednim ustaleniu i dowiedzeniu przeszkód, jakie miały miejsce przed zawarciem małżeństwa. Ponieważ małżeństwo cieszy się „przychylnością prawa”, dlatego nie można stwierdzić jego nieważności bez tego rodzaju dowodu. Podczas gdy w przeszłości formalne przypadki należały raczej do rzadkości w sądach małżeńskich Kościoła katolickiego, w ostatnich czasach odnotowuje się raptowny wzrost.

Wzrost tego rodzaju przypadków, jakie zauważyły Kościoły, był dla biskupów wskazaniem na potrzebę przekonywania wiernych o świętości małżeństwa, aby z kolei mogli się oni przygotować lepiej do niego. Postępująca sekularyzacja oraz anonimowość życia miejskiego, która prowadzi do zagubienia i powstania wielu poważnych problemów, czego przykładem mogą być małżeństwa zawierane przez nastolatków, stawia przed Kościołem i rodzinami wiele nowych zadań.

W ramach wspólnych rozważań wiele czasu poświęcono zagadnieniom małżeństw mieszanych, zawieranych pomiędzy wiernymi PNKK i Kościoła katolickiego. W chwili obecnej obydwie Kościoły prowadzą ścisłą współpracę, celem przygotowania młodych ludzi do takiego małżeństwa i jego ceremonii. Optymalnym rozwiązaniem byłoby jednak, gdyby kapłani obydwu Kościołów jednocześnie brali udział w ich przygotowaniu. W praktyce jednak zdarza się to niestety nader rzadko.

W związku z istniejącymi przeszkodami w zakresie uczestnictwa we wspólnej Eucharystii, w wielu przypadkach zaleca się, aby ceremonia małżeństw mieszanych miała miejsce poza kontekstem eucharystycznym. Osobno zajęto się problemem rękopisów, jakiej Kościół katolicki żąda od swoich członków zawierających małżeństwa mieszane, tzn. aby czynili wszystko, co w ich mocy, aby ich dzieci przyjęły chrzest i były wychowane w wierze Kościoła katolickiego. Chociaż fakt ten nie oznacza bynajmniej zniesienia odpowiedzialności w zakresie wychowania religijnego, jaka spoczywa na partnerze z PNKK, niemniej jednak biskupi PNKK podkreślają, że stanowi to poważną trudność dla ich wiernych. Uważają bowiem, że również w ich Kościele mamy do czynienia z katolickim wychowaniem dzieci.

### **Sakrament kapłaństwa**

Zarówno PNKK jak Kościół katolicki przyjmują trzy stopnie święceń: biskupstwa, kapłaństwa i diakonatu. Uważają one również, że sukcesja apostołska biskupa stanowi integralną część święceń duchownych Kościoła. Mając to na uwadze, w trakcie prowadzonego dialogu rozpatrywano sam obrzęd, jakim posługują się obydwie Kościoły przy konsekracji na biskupa, jak również przy święceniach kapłańskich i diakonatu. W następstwie tego biskupi doszli do wniosku, iż obrzędy te odznaczają się zasadniczym podobieństwem. Zauważono, że formuła sakramentalna używana podczas konsekracji na biskupa w PNKK jest niemal identycznym polskim przekładem łacińskiej formy używanej w Kościele katolickim przed reformami papieża Pawła VI w roku 1968.

Kolejna kwestia, będąca tematem dialogu, dotyczyła sukcesji apostołskiej biskupów, rozpatrywanej w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego i PNKK. Podczas dyskusji wyjaśniono wiele spraw w tej kwestii, co pozwoliło biskupom stwierdzić, że sukcesja apostołska nie stanowi kwestii spornej między Kościołami. Katolicy uczestnicy dialogu przekonali się, że biskupi PNKK są ważnie konsekrowani w sukcesji apostołskiej.

Innym przedyskutowanym tematem był sposób postępowania Kościołów, gdy chodzi o wybór kandydatów na urząd i posługę biskupów. Omówiono przy okazji kilka dalszych kwestii, które dotyczyły sposobu pełnienia przez biskupów ich urzędu. Najważniejszy z nich związany



był z kolegalnością biskupów. Widzimy potrzebę i celowość dalszych rozmów na temat kolegalności biskupów katolickich z biskupem Rzymu, jako głową ich kolegium, jak również braterskich więzi istniejącej między biskupami PNKK i innymi biskupami należącymi do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich.

## Słowo Boże

Istnieje wiele punktów zbieżnych między naszymi Kościołami w odniesieniu do Słowa Bożego. Wspólnie wierzymy, że „Chrystus Pan, w którym całe objawienie Boga najwyższego znajduje swe dopełnienie (por. 2 Kor 1,3; 3,16–4,6), polecił apostołom, by Ewangelię przyobiecana przedtem przez Proroków, którą sam wypełnił i ustami własnymi obwieścił, głosili” (por. *Dei Verbum*, 7). Zgadzaamy się następnie, że „aby Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana, zostawili apostołowie biskupów jako następców swoich ‘przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie’ (Św. Ireneusz, *Adv. Haer.*, III, 3,1: PG 7,848). Ta więc Tradycja święta i Pismo święte obu Testamentów są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od którego wszystko otrzymuje, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim jaki jest (por. 1 J 3,2)” (*Dei Verbum*, 7). Jesteśmy również zgodni, że „zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane” (*Dei Verbum*, 10).

Traktując słowo Boże jako jeden z największych darów otrzymanych od Chrystusa z poleceniem jego głoszenia i rozpowszechniania wszystkim na całym świecie, PNKK nigdy w przeszłości nie wahał się przypisywać słowu Bożemu, słuchanemu i przepowiadanemu w Kościele, mocy sakramentalnej (*moc sakramentalna* – Uchwała Drugiego Synodu, 1909, [w:] *Wiara i wiedza*, Scranton 1913, s. 12).

Ze swej strony Kościół katolicki nie mówi o słowie Bożym jako oddzielnym sakramencie, różnym od pozostałych siedmiu, jakie sprawuje. Przepowiadanie słowa Bożego uważa za integralną część celebracji wszystkich siedmiu sakramentów. Słowo Boże przenika wszystkie

obrzędy sakramentalne. W celu zagwarantowania realizacji w praktyce tych postulatów II Sobór Watykański zwrócił uwagę na przepowiadanie oraz zatroszczył się o nowy układ liturgii. Sobór podkreślił, że „dwie części, z których w pewnym stopniu składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle wiążą się z sobą, że stanowią jeden akt kultu” (*Sacrosanctum Concilium*, 56). Ponieważ „wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma świętego” (*Dei Verbum*, 22) zredagowany został nowy lekcjonarz albo księga czytań dla trzyletniego okresu roku liturgicznego, który bardziej niż poprzedni jednoczęściowy, zapewnia poszerzony wybór czytań podczas Mszy świętej. Sobór Watykański apelował ponadto, aby: „wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zajmują się prawowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przyłgnęli do Pisma świętego, aby żaden z nich nie stał się «próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem» (św. Augustyn, *Sermo* 179,1: PL 38,966), podczas gdy winien z wiernymi sobie powierzonymi dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego, szczególnie w liturgii świętej” (*Dei Verbum*, 25).

Chociaż zauważamy nieznaczną różnicę, przynajmniej w terminologii używanej przez PNKK i Kościół katolicki, dostrzegamy równocześnie daleko idące podobieństwa. Kościół katolicki utrzymuje, że poprzez swoje święte słowo Chrystus staje się obecny pośród swojego ludu (*Dei Verbum*, 13,17) i z tego powodu „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” (*Dei Verbum*, 21).

Tak więc, pomimo istniejących różnic, daje się dostrzec w obydwu Kościołach ten sam zmysł wiary, miłujący i oddający cześć Pismu świętemu i uznający jego moc w naszym życiu.

## Życie przyszłe

Po dyskusjach dotyczących sakramentów, kolejnym tematem dialogu była nauka Kościoła mówiąca o powszechnym powołaniu do zbawienia, czyli nauczanie Kościoła na temat nieba, piekła i czyśćca. W rozmowach

wzięto pod uwagę dane Pisma świętego, starożytne wyznania wiary, nauczanie Ojców Kościoła (wschodnich i zachodnich), jak również późniejszą tradycję Kościoła.

Dyskusję wywołał fakt, że w przeszłości, zdaniem niektórych, istniała pewna różnica w nauczaniu Kościołów, która związana była z odmiennym akcentowaniem w przepowiadaniu. PNKK nie chce, aby lęk przed piekłem albo potępieniem stał się motywem chrześcijańskiego życia, ponieważ uważa, że w efekcie końcowym takie ujęcie problemu mogłoby mieć demoralizujący wpływ na wiernych. W trakcie rozmów postawiono sprawę w sposób jasny, że PNKK, poprzez pozytywne położenie nacisku na powszechną moc zbawczą Boga oraz Jego miłosierdzie względem grzeszników, nie stawia pod znakiem zapytania innych aspektów chrześcijańskiej nauki. Podstawowe nauczanie Kościoła można podsumować słowami ks. Franciszka Hodura, pierwszego biskupa PNKK:

„Wierzę w ostateczną sprawiedliwość Bożą, w przyszłe życie pozagrobowe, które będzie dalszym ciągiem doczesnego żywota, co do stanu i stopnia doskonałości i szczęścia zależnym od obecnego naszego życia, a przede wszystkim od stanu naszej duszy w ostatniej godzinie życia.

Wierzę w nieśmiertelność i szczęście w wieczności, w zjednoczenie się z Bogiem wszystkich ludzi, wszystkich pokoleń i czasów, bo wierzę w Bożą potęgę miłości, miłosierdzia i sprawiedliwości i niczego innego nie pragnę, jeno aby mi się stało podług mojej wiary<sup>7</sup>.”

W trakcie rozmów udało się nam dojść do porozumienia w sprawie nauczania o rzeczywistości niebieskiej. W obydwu Kościołach prosimy o wstawiennictwo świętych. Modlimy się za zmarłych włącznie z ofiarowaniem za nich Mszy świętej. W chwili obecnej obydwa Kościoły, podkreślając w swoim nauczaniu miłosierdzie i miłość Bożą, nie negują równocześnie powagi piekła. Bóg jest sprawiedliwy, a więc nie będzie karał niesprawiedliwie i pragnie zbawienia dla wszystkich. Obydwa Kościoły przyznają, iż lęk przed potępieniem nie jest najlepszym motywem chrześcijańskiego życia, niemniej jednak jest motywem zbawiennym.

Po tym, jak wiele zostało już osiągnięte, nasze rozmowy skoncentrowały się na zauważalnej różnicy w przeszłości. Związana ona była z zagadnieniem wieczności piekła. W *Katechizmie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, opublikowanym przez Fundację Misyjną

PNKK, spotykamy pytanie: „Jak się ma sprawa wiecznego potępienia?” Podana została następująca odpowiedź: „Wieczne potępienie przeczyłoby Bożej mądrości, miłości i sprawiedliwości” (nr 169). Odmienne nauczanie znajdujemy w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* II Soboru Watykańskiego, gdzie czytamy: „A ponieważ nie znamy dnia ani godziny, musimy, w myśl napomnienia Pańskiego, czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota (por. Hbr 9,27), zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych (por. Mt 25,31-46), i aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym (por. Mt 25,26), pójść w ogień wieczny (por. Mt 25,41), w ciemności zewnętrzne, gdzie «będzie płacz i zgrzytanie zębów» (Mt 22, 13 i 25, 30)” (nr 48).

W kontekście takiej sprzeczności należy wziąć pod uwagę trzy elementy. Po pierwsze, cytowany katechizm, chociaż posiada swoje znaczenie, nie jest oficjalnym dokumentem PNKK. Nie posiada więc identycznego znaczenia z cytowaną wypowiedzią z II Soboru Watykańskiego. Po drugie, w dialogu opieramy się na tekście podpisanym przez sześciu aktualnych biskupów PNKK pod datą 1 marca 1988 roku, w którym czytamy: „Podtrzymując nauczanie niepodzielonego Kościoła, my, biskupi PNKK, w zgodzie z *Deklaracją z Utrechtu* (z 24 września 1889), stwierdzamy co następuje: «PNKK nie naucza i nie nauczał doktryny o powszechnym zbawieniu». Po trzecie, zapewniono iż materiały katechetyczne używane przez PNKK będą uzgodnione z nauczaniem biskupów.

Jezus, jak zostało to odnotowane w Nowym Testamencie, używał języka swoich czasów i mówił o *szeolu* jako o ciemnym miejscu pobytu wszystkich umarłych oraz o *gehennie* – wypracowana po okresie niewoli żydowska idea eschatologicznego miejsca kary dla odstępujących od wiary żydów i grzesznych pogan, gdzie cierpią ból wiecznego ognia. Prowadzona przez wiarę w zmartwychwstanie umarłych teologia chrześcijańska rozwijała się sukcesywnie. Niemniej jednak, cokolwiek sugerowałyby takie stwierdzenia jak „nieugaszony ogień” i „wieczny ogień”, nie powinny być one lekceważone i traktowane, jakoby były bez znaczenia. Zdecydowanie zgadzamy się w tej kwestii niezależnie od tego, co jeszcze pozostało nam do rozważenia.

Podczas gdy Kościół katolicki podtrzymywał stwierdzenie „ogień” piekielny, obydwie Kościoły zgadzają się, że największym cierpieniem piekła jest bezgraniczna zatrać. Żaden z Kościołów nie naucza, że człowiek, nawet ten, który być może będzie potępiony, zostanie unicestwiony i że jego egzystencja dobiegnie końca, jak uważają niektórzy w oparciu o Mt 10,28 („Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle”). Obydwie Kościoły zgodnie przyznają, że tzw. „rzeczy ostateczne” są opisane w naszym nauczaniu przy pomocy wizji eschatologicznych i że wiele, co dotyczy życia pozaziemskiego, pozostaje dla nas nieprzeniknioną tajemnicą.

### **Obecny stan dialogu**

Spoglądając wstecz, na naszą drogę dialogu, który został zapoczątkowany w roku 1984, dostrzegamy, że do tej pory nie zauważyliśmy żadnej doktrynalnej przeszkody, która uniemożliwiałaby dążenie do dalszego zbliżania się naszych Kościołów do jedności, której pragnie Chrystus (por. J 17,21). Pomimo, że mamy jeszcze wiele do omówienia, mamy już za co być wdzięczni. Doceniamy wagę słów, jakie skierował do nas kard. Bernardin († 1997) w roku 1988:

„Istnienie i postęp dialogu między biskupami PNKK i Kościoła katolickiego jest znakiem nadziei i źródłem radości dla nas wszystkich. To, czego jesteśmy świadkami w waszej pracy, to szczery i pełen oddania wysiłek w celu uzdrowienia podziałów, które miały miejsce wśród katolickiej rodziny amerykańskiej. Dlatego też dotyka nas w sposób bardzo głęboki, jako katolików żyjących w Ameryce. Zdajemy sobie sprawę, że bardzo zraniona może zostać każda rodzina przez podział wśród swoich członków. Pozostaje z nami wiele bolesnych wspomnień o smutnych wydarzeniach, które spowodowały, że nasze drogi rozeszły się. Są one żywe w pamięci wielu z nas i nadal nas ranią. Zatem prowadzony przez was dialog posiada uzdrawiającą moc. Przez rozpalenie w nas nadziei pomaga nam wyzwolić się z bolesnych wspomnień i odrodzić się w obietnicy naszego Pana, że mocą swojego Ducha może On odbudować istniejącą niegdyś między nami jedność. Dzięki prowadzonemu dialogowi zdajemy sobie sprawę, jak wiele mamy wspólnego w wierze i w życiu sakramentalnym. Wierzymy, iż należymy do jednej wielkiej

katolickiej rodziny. Zupełnie podzielałam zdanie pierwszego biskupa Swantka, kiedy to na rozpoczęcie waszej sesji w Buffalo, dwa lata temu, powiedział: «Rozmowy między PNKK i Kościołem katolickim są bardzo ważnym krokiem w dialogu ekumenicznym, ponieważ zbliżają do siebie dwa Kościoły podzielone wydarzeniami historycznymi, a które jednak posiadają tak wiele wspólnych cech w zakresie wyznawanej wiary i obrzędów liturgicznych».

W 1956 roku Synod Generalny PNKK przywitał kard. J. Króla jako przedstawiciela Konferencji Narodowej Biskupów Katolickich. Przy tej okazji Jego Eminencja podkreślił, że nasze starania w kierunku jedności muszą być podjęte w „radikalnie nowy” sposób, odpowiadający wizji papieża Jana XXIII, który szukał „jedności w sprawach podstawowych – nie jednomyślności”. Jego eminencja wskazał również, że Sobór Watykański II apeluje do nas, abyśmy wyszli poza mentalność, która żąda „powrotu” albo „wchłonięcia”. Słusznie stwierdził, że „koncepcja przywrócenia jedności nie sugeruje swoistego rodzaju inercji czy też postawy wyczekującej ze strony Kościoła katolickiego oraz zaprzeczenia swojej przeszłości ze strony innych chrześcijan”. „Raczej – powiedział on – oznacza to dynamiczne poruszanie się w kierunku jedności, kiedy to każdy zwraca się w stronę drugiego poprzez coraz wierniejsze życie wartościami chrześcijańskimi zgodnie z wolą Chrystusa”.

Wierzmy, że do tego „dynamicznego poruszania się w kierunku jedności” wezwani są wierni naszych Kościołów.

W imieniu papieża Jana Pawła II, kard. Agostino Casaroli, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, 16 stycznia 1988 roku, skierował pismo do pierwszego biskupa Swantka. Mówiąc w imieniu Jego Świątobliwości, kardynał powiedział:

„Ojciec Święty wykazuje głębokie zainteresowanie dialogiem między PNKK a Komisją Episkopatu ds. ekumenicznych i spraw międzyreligijnych Narodowej Konferencji Biskupów Katolickich USA i modli się o jego powodzenie, aby istniejąca między nami komunია pogłębiała się. Wyraził zadowolenie w związku z pozytywnymi osiągnięciami na drodze dialogu i postępowaniem w zrozumieniu i w jedności, jaki został uczyniony.

Należy podjąć liczne starania, celem osiągnięcia jedności, które jednak muszą zostać właściwie przeprowadzone w miarę posuwania

się do przodu. Ojciec Święty jest jednak przekonany, że celem naszych ekumenicznych rozmów jest osiągnięcie pełnej wspólnoty eklezjalnej, do czego właśnie prowadzi nas Duch Święty. Podziały między chrześcijanami stanowią poważną przeszkodę w misji głoszenia Ewangelii i rozpowszechnianiu tajemnic Chrystusa.

Nie możemy jednak cofać się do tych fatalnych dni, do dawnych dziesięcioleci, ani zmienić trudnych wydarzeń, które doprowadziły nas do rozłamu wśród naszego ludu. Panująca dzisiaj atmosfera ekumeniczna pozwala nam jednak dostrzec te tragiczne wydarzenia w nowym świetle, a przede wszystkim otworzyć się na działanie Ducha Świętego, który może doprowadzić nas do prawdy (por. J 15,26).

Zbliżające się nowe tysiąclecie jest wyjątkowym momentem dla chrześcijan. Jest ono szczególnym darem łaski. Z Bożą pomocą możemy wykorzystać tę szansę, aby skoncentrować się wspólnie na Chrystusie i na jedności Jego wyznawców, za których modlił się do Ojca (por. J 17,21).

Pozostaje nam nadzieja, że ten dialog który od początku powierzyliśmy opiece Matki Bożej, sprzyjał będzie całemu naszemu ludowi w zbliżaniu się do jedności. Powierzamy ich refleksji tych kilka słów i prosimy o modlitwę, aby Bóg wskazał nam ścieżki, którymi chce, abyśmy kroczyli.”

*tłum. o. Zdzisław Kijas OFMConv*

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Na sesji Rady Kościoła 11 września 1951 zmieniono dotychczasową nazwę Kościoła na Kościół Polskokatolicki.

<sup>2</sup> „Zgoda”, sobota, 15 grudnia 1984, s. 11.

<sup>3</sup> *Journeying Together in Christ. The Report of the Polish National Catholic-Roman Catholic Dialogue (1984 – 1989)*, Stanislaus J. Brzana and Anthony M. Rysz (red.), Washington 1990, ss. 13-35.

<sup>4</sup> PNKK = Polski Narodowy Kościół Katolicki. W Polsce nosi on nazwę Kościoła Polskokatolickiego.

<sup>5</sup> „Kościół katolicki” oznacza tutaj Kościół rzymskokatolicki.

<sup>6</sup> Por. Ks. bp F. Hodur, *Nasza wiara*, [w:] *Pisma*, t. I, Warszawa 1967, s. 121.

<sup>7</sup> Ks. bp Franciszek Hodur, *Nasza wiara*, [w:] *Pisma*, t. I, Warszawa 1967, s. 108.

## SPIS TREŚCI

PREZENTACJA.....	5
<b>ks. Dariusz Salamon SCJ</b>	
KRÓTKA PANORAMA EKUMENICZNA.....	7
1. Historia podziałów .....	7
2. Pojęcie i geneza ekumenizmu .....	11
3. Powody zaangażowania ekumenicznego .....	12
4. Perspektywy dążeń ekumenicznych .....	12
5. Drogi prowadzące do zjednoczenia .....	16
6. Bilans jedności i dialogów na dziś .....	17
Zakończenie .....	18
Przypisy .....	19
<b>dr Krzysztof Leśniewski</b>	
JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAN W OFICJALNYCH WYPOWIEDZIACH KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO .....	21
Wprowadzenie.....	21
1. Czym jest ekumenizm? .....	21
2. Oficjalne wypowiedzi Kościoła prawosławnego na temat jedności chrześcijan.....	23
3. Świadectwo prawosławia w ruchu ekumenicznym.....	33
Przypisy.....	36
<b>prof. dr hab. Antoni Mironowicz</b>	
KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY W DZIEJACH RZECZYPOSPOLITEJ .....	39
Przypisy.....	59
<b>o. prof. dr hab. Stanisław C. Napiórkowski OFMConv</b>	
WSPÓLNA DEKLARACJA O USPRAWIEDLIWIENIU CZY POCZĄTEK KOŃCA REFORMACJI? .....	61
1. Korzenie sporu .....	61



2. Z kalendarza dialogu .....	66
3. Usprawiedliwienie jako temat dialogu pomiędzy <i>Vaticanum II a Wspólną Deklaracją</i> .....	75
4. <i>Wspólna Deklaracja i Aneks</i> .....	76
Ewangelia jest większa (Zamiast zakończenia) .....	88
Przypisy .....	90
<b>ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy SCJ</b>	
MODELE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA .....	95
I. Jedność w dziejach Kościoła .....	96
II. Modele jedności Kościoła .....	100
Przypisy .....	102
<b>o. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv</b>	
DIALOG MIĘDZY POLSKIM NARODOWYM KOŚCIOŁEM KATOLICKIM A KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM W USA (1984-1994).	
HISTORIA I OWOCE .....	105
Pierwsza część dialogu: lata 1984-1989 .....	105
Druga część dialogu: lata 1990 i następne .....	108
ANEKS	
Wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie .....	126
Przypisy .....	142