

# Michał Horoszewicz

---

"La constitution oecumenique des Eglises", Jose Oscar Beozzo, Giuseppe Alberigo, Fribourg-Suisse 2001 :  
[recenzja]

---

Collectanea Theologica 73/2, 218-225

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

proces konfrontacji „starego z nowym będzie długi i skomplikowany i często nader bolesny, szczególnie w sytuacji, w której wiele beduińskich tradycji, wywodzących się z wąskiego kręgu kulturowego i określonego czasu, zostało uświęconych jako Boże przykazanie” (s. 221). Istotne jest to, że tak tu, jak i po stronie katolickiej jesteśmy świadomi prawdy, że dopóty nie będzie pokoju na świecie, dopóki nie będzie pokoju między religiami (zob. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München-Zürich 1991, s. 135).

*Marek Marczewski, Lublin*

José Oscar BEOZZO, Giuseppe ALBERIGO (red.), *La constitution oecuménique des Églises*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, zesz. 291, Fribourg-Suisse 2001, Éditions Universitaires, ss. 177.

W Kościele katolickim problematyka ekumeniczna pojawiła się, praktycznie biorąc, w połowie XX w.; w epoce soborowej wiązała się z aktywnościami, jakie rozwijał kard. Bea, jej inspirator i organizator. Chrześcijaństwo przebyło ogromną drogę w dążeniu do zbliżenia, wszakże obecne oceny chrześcijańskie odnoszące się do postępu zjednoczenia oscylują między pesymizmem i optymizmem.

Zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”, zatytułowany *Ekumeniczne ustanowienie Kościołów* pragnie być – jak stwierdzają edytorialiści José Oscar B e o z z o i Giuseppe R u g g i e r i (na pierwszej i czwartej stronach okładki być może błędnie wymieniono, obok Beozzo, Alberigo jako współredaktora tomu i współedytorialistę: zwyczajowo bowiem współredaktorzy tomu są razem współautorami edytoriału) – zaproszeniem do realizmu otwartego: uznaniem tego, co jest aktualnie możliwe i co, w miarę istotnego urzeczywistniania, pozwala na dalsze podążanie.

Punktem wyjścia jest przeświadczenie, że jedność między Kościołami, choć jeszcze nie osiągnięta, już się dokonuje. Dla Kościołów wspólne w różnym stopniu są: jedyna wiara w Jezusa Chrystusa, liczne elementy życia chrześcijańskiego, kultu, doktryny i nauki, a nawet struktur. Kościół jest rzeczywistością stale w ruchu; jego wierność i tożsamość mają być zapewnione przez Ducha Świętego. Sama struktura zmienia się z upływem epok, ale to nie przeszkadza w posiadaniu trwałego wyznacznika w postaci wewnętrznej logiki struktury, dyspozycji i funkcjonalnego ładu na korzyść całości. Przymiotnik „ekumeniczny” dorzucony do struktury-strukturalizacji wskazuje na tę logikę jedności kościelnej, która – wcielając się w ścisły „ład”, w ścisłą „dyspozycję” życia kościelnego – umożliwia uszanować jedność przydaną już Kościołom i otwierać się równocześnie na pełniejszą realizację owejże jedności.

Tajemnica jedności, już doświadczana i przeżywana w Kościołach, jest obecna w ich odpowiednich zróżnicowaniach, pod warunkiem przeżywania ich w postawie pokornej i otwartej na tajemnicę jedności, która nie daje się nimi ograniczyć. Należy więc porzucić mit najmniejszego wspólnego mianownika, który należałoby rozciągać jak najbardziej w celu pomieszczenia wszystkich. To odwrotność jest prawdziwa: należy przeżywać tajemnicę jedności, wychodząc z własnych różnic i w nich. W „strukturalizacji ekumenicznej” Kościołów pozostają one Kościołami różnymi, jednak działającymi, by coraz bardziej stawać się Kościołem jednym.

Trzeba zaznaczyć, że w ciągu stuleci Kościół uznawał strukturalny prymat Kościoła lokalnego nad Kościołem powszechnym; dziś ten prymat wydaje się jednym z uprzywilejowanych warunków do strukturalizacji ekumenicznej Kościołów i tylko on pozwala na koncepcję oraz praktykę jedności Kościoła jako „jedności we wspólnocie”. Ale Kościół lokalny nie może stanowić alternatywy dla Kościoła powszechnego: twierdzenie, że Kościół jeden powstaje w Kościołach lokalnych i z nich, nie oznacza, że Kościół powszechny jest sumą oraz rezultatem Kościołów lokalnych, jak gdyby te miały być prowincjami i artykulacjami jedyne Kościoła powszechnego. Kościół lokalny i Kościół powszechny współprzenikają się wzajemnie.

Jedenaście studiów zgromadzono w dwóch podstawowych częściach *Struktury wspólnoty przed wielkimi podziałami* oraz *Perspektywy praktyczne*.

Problematykę Kościoła lokalnego w powszechnej wspólnocie Kościołów wedle dawnego prawa kanonicznego (sprzed wielkich podziałów chrześcijaństwa) rozważa ks. Dimitrios S a l a c h a s, wykładowca łacińskiego i wschodniego prawa kanonicznego w Gregorianum i innych papieskich instytucjach rzymskich. Cała starożytna eklezjologia chrześcijańska rozwijała się wokół Kościoła lokalnego, pojmowanego jako wspólnota chrześcijańska z biskupem na czele: Kościół powszechny to wspólnota Kościołów lokalnych. Nie należało wyświęcać biskupa dla małego miasta, w którym wystarczyłby jeden ksiądz. Kryterium ustanawiania Kościołów lokalnych i zaprowadzania biskupów winna być troska pastoralna o wiernych, nie zaś próżność księży ambicjonalnie dążących do godności biskupiej. Stosunkowo bardzo wcześniej Kościół lokalny „episkopocentryczny” przeobraził się w społeczność wspólnot „prezbiterocentrycznych”. Prymat strukturalny Kościoła lokalnego zabezpieczała zasada eklezjologiczna i kanoniczna: dla każdego Kościoła lokalnego mógł istnieć jeden tylko biskup, który był strażnikiem wiary apostołskiej w swym Kościele lokalnym.

Soborowy wymiar Kościoła urzeczywistniał się trojako: na poziomie Kościoła lokalnego powierzonego biskupowi; na poziomie zbiorowości Kościołów lokalnych zgrupowanych w prowincję czy patriarchat z ich biskupami uznającymi, który

z nich jest pierwszy jako metropolita czy patriarcha; na poziomie Kościoła powszechnego z pełnym zgromadzeniem biskupów uznających swego zwierzchnika, pierwszego biskupa świata chrześcijańskiego.

Wyjaśniająco należy dorzucić, że w niejednym studium tego zeszytu występuje odwoływanie się do wczesnych soborów, które należałoby nazwać partykularnymi (w odróżnieniu od powszechnych czy ekumenicznych); pisze się np. o rozwoju soborów do 300 r., o „soborze Afryki chrześcijańskiej” w 256 r., o zachodnich soborach prowincjalnych czy narodowych, o wielkim soborze zachodnim w Arles w 314 r. Dla tego typu zgromadzeń polski przekład KPK (Poznań 1984) wprowadza określenia „synody partykularne” wbrew oryginałowi łacińskiemu (księga II, tytuł II, rozdział III: *De conciliis particularibus*, kanony 439-446). Wyjaśnienia przyczyn tej specyfiki przekładowej zaniedbano zarówno w KPK, jak też w *Podręczniku prawa kanonicznego* ks. E. Szafrrowskiego (Warszawa 1985, t. II, s. 124-130), jedynie dawne *Prawo kanoniczne* F. Bączkowicza CM (Opole 1957, t. I, s. 438) ograniczało się do uwagi „według przyjętej terminologii” – wszakże nie wiadomo: kiedy przyjętej i z jakich przyczyn utrwalonej. Tymczasem Szafrrowski (*Konferencje biskupie*, Warszawa 1984, s. 438) zauważył konstruktywnie, choć nadal bez wyjaśnień, że polską terminologię należałoby dostosować do języka łacińskiego. Doprowadza to do dwuznaczności; DE 16 podaje już w pierwszym zdaniu: „Sobory także powszechne...” (*Sobór Watykański II: konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 1968, s. 214), z czego wprost wynika dla dokumentu soborowego istnienie dwóch rodzajów soborów: powszechnych oraz innych, niepowszechnych. Ale przecież tym ostatnim polscy kaniści narzucili termin „synody”...

O rozwoju wspólnotowości w pierwszych wiekach pisze Angelo D i B e r a r d i n o, patrolog w rzymskim w rzymskim Augustinianum. Chrześcijanie pierwszych wieków – wskazuje on – znaleźli i praktykowali różne trasy dla zachowania oraz szerzenia wspólnoty i jedności wiary między licznymi wspólnościami rozproszonymi w granicach cesarstwa rzymskiego pierwszych stuleci oraz w politycznych autonomiach w wiekach późniejszych. Trasy te, mniej czy bardziej pożyteczne i skuteczne, były niezbędne, ponieważ istniejące zróżnicowania były bardzo liczne i niekiedy daleko posunięte, a krążenie idei pozostawało nader problematyczne. W procesie zapewniającym pokój kościelny świeccy byli coraz bardziej zmarginalizowani, podczas gdy początkowo odgrywali rolę znaczącą: w III w. sobory (tzw. synody wedle polskiego nazewnictwa kanonistycznego) prowadzono w formie zgromadzeń publicznych. Wspólnota kościelna nie łączyła się z powszechną jednorodnością, ale utożsamiała się więzią Kościołów partykularnych z Kościołami głównymi. Konsekracje biskupów były ważnymi momentami gromadzenia biskupów tej samej prowincji kościelnej; korzystali oni ze sposobności poruszania wspólnych problemów, zachowując i pogłębiając więź ich wspólnot. Znaczącą część dziejów

Kościół starożytności – twierdzi Di Berardino – można byłoby napisać przez historię biskupich konsekracji.

Od początków chrześcijaństwa Kościół rzymski cieszył się wielkim prestiżem. Odwołanie się do męczeństwa apostołów Piotra i Pawła oraz do sukcesji apostołskiej jako gwarancji ładu we wspólnocie przedwstępnie obwieszczało doktrynę rzymskiego troszczenia się o wszystkie Kościoły. Rzymska troska konkretyzowała się na płaszczyźnie pomocy. Apostoła Pawła pisał do Koryntian: „... dręczy mnie codzienna troska o wszystkie Kościoły” (1 Kor 11, 28). Tę troskę o wszystkie Kościoły papieństwo poczęło uważać za prerogatywę rzymskiej stolicy. Bezpośrednie kontakty między Kościołami wschodnimi i zachodnimi słabły coraz bardziej u schyłku starożytności i we wczesnym średniowieczu: tylko Rzym był w stanie sprawować tę mediację czy to za pośrednictwem stałego delegata rzymskiego, apokryzariusza w Konstantynopolu, czy też przez obecność nad Tybrem wspólnot klasztornych języka greckiego.

O interpretacji ekumenicznej KPK w łacińskim Kościele katolickim pisze ks. Alphonse B o r r a s, profesor prawa kanonicznego w Louvain i w uniwersytecie katolickim w Jaunde (Kamerun). Prawo kościelne – powszechne bądź partykularne – nie oznacza wszystkiego w życiu Kościoła katolickiego: stanowi regulację właśnie prawną życia kościelnego; przewiduje należyty ład kościelny szanujący godność osób i naturę instytucji zwłaszcza pod kątem pobudzania wspólnoty kościelnej. Kan. 124, par. 1 uznaje, że „do ważności aktu prawnego wymaga się, by był on dokonany przez zdolną do tego osobę oraz by były w nim zawarte wszystkie jego istotne elementy konstytutywne i zostały wypełnione formalności oraz warunki wymagane przez prawo do ważności aktu”. Akt prawny jest ważny lub też nie jest. Ale teologia zastanawia się nad naturą i teologiczną nośnością życia ludzi oraz wspólnot; teologicznie mówiąc, jest możliwa stopniowalność – nie stoi się przed alternatywą: wszystko albo nic. Innymi słowy, stwierdzenie nieważności prawnej nie musi oznaczać zaprzeczenia rzeczywistości teologicznej. Należy więc rozróżniać dyskurs kanoniczny i teologiczny.

Z kanonicznego punktu widzenia stosunki między wyznawcami Kościołów nie będących jeszcze w pełnej wspólnocie w zasadzie mogą zapewniać zbliżenia ochrzczonych i przyczyniać się do ustanawiania więzi między ich odpowiednimi wspólnotami, jednakże – zaznacza Borrás – „wymiana duchowa między ochrzczonymi nie sięga aż po kościelną zgodność między ich wspólnotami”. Stwierdziwszy w kan. 755, par. 1, że „do całego Kolegium Biskupiego i Stolicy Apostolskiej należy przede wszystkim popieranie ruchu ekumenicznego i kierowanie nim wśród katolików” (wedle orientacji niżej podpisanego, nie jest to prawidłowe ustawienie zadań Kolegium Biskupiego oraz Stolicy Apostolskiej – powinno być raczej: „przede wszystkim do całego Kolegium Biskupiego i Stoli-

cy Apostolskiej należy popieranie...” itd.), KPK przewiduje, iż do biskupów oraz do konferencji episkopalnych należy popieranie jedności chrześcijan i ogłaszanie, stosownie do potrzeb, praktycznych norm uwzględniających dyspozycje wydane przez najwyższą władzę kościelną. Współdziałanie w świętych czynnościach w płaszczyźnie sakramentalnej jest wyrażony w kan. 844; ów współdziałanie jest pojmowany jako przyczynek do wzrostu harmonii między chrześcijanami – przewiduje się też możliwość dyspozycji wzajemnych będących rezultatem konsultacji między kompetentnymi władzami katolickimi i zwierzchnictwami innych wspólnot.

O otwarciach ekumenicznych *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich* pisze Astrid K a p t i j n, wykładająca prawo kanoniczne wschodnie w Instytucie Katolickim w Paryżu. Aspekt ekumeniczny Kodeksu był podkreślany od początku prac podjętych nad rewizją prawa kanonicznego tych Kościołów: zwracano uwagę na misję katolickich Kościołów wschodnich w pobudzaniu jedności wszystkich chrześcijan. Przywoływano sformułowania, że Kościoły Wschodu „mają możliwość kierowania się własnymi normami, jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz” (DE 16). Jan Paweł II w konstytucji apostolskiej *Sacri canones* podkreślił tę właśnie misję katolickich Kościołów wschodnich, wzmocnioną faktem, że dzielą one z Kościołami Wschodu, nie będącymi jeszcze w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, tę samą szczególną spuściznę karność kanonicznej.

Składną dialog ekumeniczny i pełen ufności oraz inicjatywy wspólne z innymi chrześcijanami wymagają przestrzegania ostrożności w celu uniknięcia niebezpieczeństw fałszywego irenizmu, indyferentyzmu i przesadnej gorliwości. Kodeks podkreśla dla eparchialnego biskupa obowiązek czuwania, by wierni powierzeni jego pieczy sprzyjali jedności między chrześcijanami wedle zasad zatwierdzonych przez Kościół. Kaptijn zaznacza, że w tym miejscu Kodeks pominął wskazania z KPK, kan. 383, par. 3 mówiące o obowiązku biskupa diecezjalnego popierania ekumenizmu i odnoszenia się z życzliwością oraz miłością „do braci nie będących w pełnej wspólnocie z Kościołem Katolickim”.

Kodeks utrzymuje termin „ochrzczeni niekatolicy”, ale wprowadza sformułowanie „Kościół czy wspólnota kościelne nie będące jeszcze w pełnej wspólnocie z Kościołem Katolickim” – odnosi się on tylko do Kościołów wschodnich katolickich. Ochrzczeni niekatolicy – zapisuje Kaptijn – „nie są odtąd uznawani za mających dotrzymywać praw czysto kościelnych”: nie tylko nie stosuje się praw kościelnych Kościoła katolickiego do chrześcijan niekatolików, ale szanuje się prawa tych ostatnich i ich normy własne.

Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, który odbył się w Asyżu w 1986 r., stanowi wytyczną na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego – wskazuje Faustino T e i x e-

ira, profesor teologii religii (l. mnoga) na uniwersytecie federalnym w Juiz de Fora (Brazylia). Po raz pierwszy liczne autorytety religijne świata spotkały się, by móc stojąc razem modlić się i zaświadczać o transcendentnej naturze pokoju. Słowami Dalaj Lamy, spotkanie w Asyżu „symbolizowało solidarność i zaangażowanie na rzecz pokoju, okazane przez wszystkich uczestników”. Obok siebie stanęli chrześcijanie różnych Kościołów i wspólnot kościelnych oraz reprezentanci innych tradycji religijnych jako współtowarzysze na tej samej drodze – w postawie modlitwy, postu i pielgrzymki.

Przekraczając intencje swych protagonistów, wydarzenie w Asyżu przedstawia czyn bezprecedensowy, fakt nadzwyczajny i jedyny, wyposażony w wybuchową siłę symboliczną. Dla kard. Willebrandsa, ówczesnego przewodniczącego Sekretariatu Jedności Chrześcijan, dzień Asyżu był „ekumenicznym wydarzeniem najbardziej znaczącym od Soboru Watykańskiego II”. W papieskim zaproszeniu zwierzchników innych Kościołów i różnych tradycji religijnych zawierał się gest oznaczający zmianę perspektyw w stosunkach ekumenicznych i z innymi religiami światowymi; rozpoczął się – słowami M.-D. Chenu – „ekumenizm planetarny”. Inicjatywa Asyżu była uznaniem wartości religii (l. mnoga) w świecie i skutecznie pobudzała refleksję na temat dialogu międzyreligijnego.

Jednym ze szczególnie znamienitych rysów wydarzenia w Asyżu była makroekumeniczna nośność modlitwy. Uważa się, że modlitwa jako główna postawa człowieka ureligijnionego jest bardziej uniwersalna od wyraźnej wiary w Boga osobowego. „Jest powszechny język modlitwy, który przewyższa różnorodność religii w świecie” – zapisuje Teixeira. Stałą troską organizatorów było uniknięcie wszelkiego synkretyzmu religijnego, co wyrażało się w przyjęciu formuły „razem by modlić się”, nie zaś „modlić się razem”. Scena, która skupiała różne autorytety religijne wszelkich tradycji, była nowym znakiem czasu, zrywającym z historycznym balastem wieków nietolerancji, walk religijnych i antagonizmów etycznych. „Każda tradycja mogła wyrażać się swobodnie i wszystkie mogły być obecne, by dzielić doświadczenia modlitwy oraz dróg odmiennych, ale wzniosłych, nawiązywania stosunku z Bytem Absolutnym” – utrzymuje Teixeira.

Pod tytułem *Ekumeniczne gesty we współczesnym katolicyzmie* Alberto Melloni – wykładowca historii chrześcijaństwa i religii na uniwersytecie Rzym III – wyjaśnia, że w XX w. niemało wysiłków włożono w przebadanie podstawowej niezgodności, która spowodowała rozłączanie się Kościołów: podstawowe etapy trasy zmierzającej ku jedności zaświadczały o postępie. Od wielu lat wkroczył w płaszczyznę ekumeniczną szczególnie czynnik gestów: tradycja chrześcijańska zna i rytualizuje ruchy, położenia, czyny oraz postawy zarówno w kulcie, jak w zarządzaniu. Ujawnienie jednoczeniowego zaangażowania przez gesty stanowi sposób rozpraszania orędzi i znaków o wielkiej nośności na wszelkich poziomach Kościoła – tym

bardziej że po wojnie i później system informacji uprzywilejował przekazywanie nie tylko gestów i głosów, ale również obrazów i figur w coraz krótszym czasie.

Gesty jako takie nie są odkryciem XX w. i są dobrze poświadczone we wszystkich fazach podziałów: ceremonial soborowy, podobnie jak ceremonial pontyfikalny, często zespałał decyzje potępienia i ekskomuniki z gestami symbolicznymi (niekiedy legendarnymi). Bulle kładzione na ołtarzu, gaszenie świec, procesje z pochodniami stanowią część „choreografii” tych chwil niezdolności zachowania wspólnoty i prawdy.

Wymogom ekumenizmu wyraźnie sprostał Jan XXIII przez gesty spotkania: jeszcze gdy był arcybiskupem-dyplomata w Sofii oraz Stambule i później jako papież przyjmujący dostojników z innych konfesji. Wreszcie Sobór to zaproszenie do „uczty łaski” bez jakichkolwiek pułapek wyróżniania paternalizmu papieskiego. Gdy Roncalli był pogodnym architektem spotkań jako aktów teologicznie znaczących, to Montini był namiętym inżynierem gestu jako narzędzia dialogu ekumenicznego – gestu obejmującego również uznanie innego jako chrześcijanina. U Jana Pawła II gest papieski znaczy więcej niż słowo. Melloni podkreśla wrażenie w płaszczyźnie międzyreligijnej wywołane spotkaniem w Asyżu w 1986 r. czy obecnością papieża przy jerozolimskiej Ścianie Płaczu w 2000 r. Gest ekumeniczny podkreśla nieodwracalność zaangażowania. Ale Melloni uchyla się od odpowiedzi – może przedwczesnych – na wysuwane pytania: jaka jest teologia tych gestów? Czy występuje tam barokowy odwet retoryki jedności nieistniejącej?

Giuseppe Albero – profesor wydziału nauk politycznych uniwersytetu bolońskiego – podejmuje temat *Postługa Piotrowa jako służebność na rzecz Kościołów „pielgrzymich”*. Perspektywy papieskiego *aggiornamento* – wskazuje – można rozważać jedynie w środku sytuacji kościelnej i w powiązaniu z nakładaniem się nowego obrazu Kościoła. Roszczenia do samowystarczalności posługi Piotrowej stają się coraz bardziej motywem izolacji, niewiarygodności, odmowy. Stwierdzono, że umiędzynarodowienie Kolegium Kardynalskiego i Kurii Rzymskiej, choć pożądane, nie wniosło oczekiwanych owoców.

Wędrowny styl Jana Pawła II ma potencjalne znaczenie instytucjonalne, gdyż zmienia fizjonomię stosunków między centrum a peryferią Kościoła rzymskiego, nawet odwraca schematyzację „centrum-peryferia”. Mimo krytycznych zastrzeżeń wobec uwarunkowań pielgrzymek (styl triumfalistyczny, przedwstępne układanie przemówień, nadmierna szybkość i selektywność spotkań) nie można zaprzeczyć ich znaczeniu jako załączkowemu przekroczeniu centralizmu rzymskiego. Walor uzupełniający do tego stylu wędrownego ma rozwój biskupich wizyt *ad limina*, organizowanych przez konferencje episkopalne narodowe bądź regionalne. Ponadto okresowe sesje synodu biskupów – „aczkolwiek w znacznym stopniu niezadowolające”, zauważa Albergo – stanowią nowość.



## RECENZJE

Wreszcie w płaszczyźnie zewnętrznej zaangażowanie Jana Pawła II w obronę i szerzenie praw człowieka nawet po zniknięciu reżimów komunistycznych dostarcza znaczącego przykładu inicjatywy prowadzonej za zgodą Kościołów i zdolnej do wytwarzania echa ewangelicznego.

Nie ma „modelu” papieżstwa jedyne go i ponadhistorycznego: posługa papieska realizowała się stopniowo jako funkcja konkretnych okoliczności historycznych poprzez niemałe przeobrażenia. W stopniu, w jakim posługa Piotrowa dąży do okazania się środkiem i gwarancją ewangelicznej wierności oraz kościelnej wspólnotowości, okazuje się warunkiem nieodzownym jej przystania na instytucjonalne wędrownictwo. To będzie też wyraz założenia *Ecclesia semper reformanda*, wedle którego żaden chrześcijański porządek instytucjonalny nie może być definitywny, gdyż zgodność z Ewangelią nigdy nie jest ukończona, a posługa ludu Bożego pielgrzymującego w historii wymaga od papieżstwa postawy i dyspozycji w rzeczy samej „wędrujących”.

W omawianym zeszycie zasygnalizowano załączki postaw ekumenicznych chrześcijaństwa pierwszego tysiąclecia: dokonano przeglądu zarówno usytuowania Kościoła lokalnego w powszechnej wspólnotowości Kościołów, jak też kształtowania się samej wspólnotowości. Zanalizowano ekumeniczne otwarcia obu rzymskich kodeksów prawa kanonicznego. Wiele uwagi poświęcono wieloreligijnemu wydarzeniu w Asyżu. Pouczająco rozważono gesty ekumeniczne we współczesnym katolicyzmie. Rozpatrzono posługę Piotrową w jej osiągnięciach i zawężeniach. W części drugiej pominięto natomiast problematykę Ekumenicznej Rady Kościołów, która stanowi dobitny przykład realizacji ekumenizmu pozarymskiego, a tytuł zeszytu wprost narzucał uwzględnienie tego sektora. Ponadto można mieć zastrzeżenia do zbytowego „romocentryzmu”, gdyż dominująca część ekumenicznych inicjatyw i szlaków sprowadza się do nurtu katolickiego.

W każdym razie zeszyt zaświadcza o przemożnym dążeniu do zbliżeń i jedności szeroko pojmowanego chrześcijaństwa: ekumeniczność stanowi jedną z podwalin współczesności Kościołów.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*