

Tomasz Gałkowski

Eklezjologia i prawo a działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 51/3-4, 29-77

2008

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. TOMASZ GAŁKOWSKI C.P.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

EKLEZJOLOGIA I PRAWO A DZIAŁALNOŚĆ EKUMENICZNA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Treść: – 1. Kościół, prawo i ekumenizm. – 2. „Święty obowiązek ekumenizmu”. – 3. Ekumeniczny wymiar posoborowej teologii. – 4. Pluralizm teologiczny i ekumeniczny. – 5. Eklezjologia Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. i ekumenizm. – 6. Soborowe przemiany w świetle historii. – 7. Eklezjologia Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i ekumenizm. – Zakończenie.

1. Kościół, prawo, ekumenizm

Promulgowany w 1983 roku Kodeks Prawa Kanonicznego może być, jak pisał Jan Paweł II w Konstytucji Apostolskiej «*Sacrae Disciplinae Leges*», „pojmovany jako wielki pas transmisyjny przenoszący na język *kanonistyczny* ... soborową eklezjologię” i w konsekwencji „jest uważany jakby za dopełnienie nauki przez Sobór Watykański II przedstawionej, w szczególny sposób gdy chodzi o dwie konstytucje: dogmatyczną i pastoralną”.¹

Powyższe sformułowanie – pośród wielu wątków, które można w nim odnaleźć – ukazuje nierozłączny związek pomiędzy Kościołem i prawem w nim obecnym. Kanonistyka w ubiegłym wieku – zwłaszcza gdy na wydziałach prawa włoskich uniwersytetów pojawiły się wydziały prawa kanonicznego, którego nauczanie stało się przedmiotem fakultatywnym, ale z pewnością uzupełniającym wiedzę prawniczą o prawo kościelne – stanęła wobec dwóch zagadnień. Pierwszym z nich było ukazanie charakteru prawnego prawa kościelnego, a mianowicie tego, że prawo kościelne jest prawem w taki sam sposób jak prawo ujmowane w ówczesnych, świeckich

¹ Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*. Konstytucja Apostolska (25.01.1983), w: Kodeks Prawa Kanonicznego. Tekst łaciński i polski, Poznań 1984, s. 13.

porządkach prawnych, czyli w konsekwencji wskazanie, że Kościół posiada własne prawo. Potwierdzeniem miał być Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany w 1917 roku jako samodzielny akt ustawodawczej władzy kościelnej na podobieństwo działalności innych, publicznych władz ustawodawczych. Drugie zagadnienie związane było z koniecznością uzasadnienia istnienia prawa w Kościele, czyli ukazania, że prawo i Kościół nie znajdują się wobec siebie w swoistej antynomii. Dotyczyło to przede wszystkim uzasadnienia istnienia prawa kościelnego – wobec podkreślanych wcześniej negacji, z których najgłośniejszym echem odbiło się stwierdzenie R. Sohma, że Kościół posiadając naturę duchową stoi w sprzeczności z prawem, które posiada naturę ziemską, czyli natura prawa kanonicznego jest sprzeczna z naturą Kościoła – jako elementu właściwego Kościołowi oraz możliwości i sposobów jego poznania. Problematyka prawa kościelnego musiała zatem wejść w sferę zagadnień ontyczno-epistemologicznych. Zasługą świeckiej kanonistyki włoskiej było ukazanie niezależności prawa kościelnego od prawa świeckiego, jego odrębności i usytuowania w ramach Kościoła, który posiadał, niezależny od państwowego i międzynarodowego, własny porządek prawny.

Następny etap rozwoju kanonistyki w ubiegłym stuleciu stawiał sobie za cel uzasadnienie podstaw prawa w Kościele, a więc odpowiedzi na pytanie: dlaczego w Kościele istnieje prawo? Niemal współcześnie do świeckiej kanonistyki włoskiej wyzwanie R. Sohma podjął K. Mörsdorf,² uzasadniając teologicznie unormowania prawne istniejące w Kościele. Jego zasługą, a zarazem krokiem milowym kanonistyki, było to, że zaczęła ona unikać z jednej strony wszelkich form eklezjologicznego spirytualizmu, a z drugiej strony uwalniała się od pozytywizmu prawnego. Dodatkowo musiała porzucić uzasadnianie prawa kościelnego poprzez odwołanie się do prawa naturalnego.³ Kanonistyka powinna analizować prawo w ścisłej zależności od strukturalnych elementów Kościoła, ukazując, że w nich samych prawo kościelne znajduje źródło swo-

² Z tezami R. Sohma polemizowali współcześni mu J.B. Sägmüller, H. Blumenstock, P. Fournier, L. Bendix, J. Hollweck. Równocześnie z K. Mörsdorfem polemikę z tezami R. Sohma podjął także Y. Congar.

³ Czyniła tak wcześniejsza szkoła würzburska, nawiązując do stwierdzenia Gracjana, że *Ius naturale est quo in lege et in Evangelio continetur* (D.1.1.) czy szkoła *Ius Publicum Ecclesiasticum*.

jego istnienia i z nich czerpie swą obowiązywalność.⁴ Intuicje Autora zmierzały do wykazania, że prawo kanoniczne ma swoje stałe i niewzruszone miejsce w ekonomii zbawienia. Konsekwencją tych twierdzeń były dalsze badania podejmowane nie tylko wokół samego prawa kanonicznego, ale odwołujące się do coraz głębszego poznania samej tajemnicy Kościoła. Eklezjologia, zwłaszcza pod wpływem nauki Soboru Watykańskiego II, który zalecił, by prawo kanoniczne zgłębiać w świetle misterium Kościoła⁵, wywarła wpływ na rozumienie prawa kanonicznego jak i jego nauki. Konsekwencją drogi wskazanej przez Sobór były rozwiązania tzw. «Szkoły Nawarryjskiej», autorów związanych z międzynarodowym przeglądem «Concilium», z Uniwersytetem Gregoriańskim w Rzymie, czy tzw. «Szkoły Monachijskiej», której początek dał K. Mörsdorf, oraz tych wszystkich, którzy podkreślali, że podstaw prawa kościelnego należy szukać nie tylko w wybranych aspektach Kościoła, lecz w całej jego tajemnicy, we wszystkich aspektach ekonomii zbawienia.⁶

Pod wpływem rodzącej się na gruncie katolickim teologii prawa kościelnego jako nauki, która ukazuje jego podstawy w świetle eklezjologii, rodziła się idea rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, która została zapowiedziana równocześnie z chęcią zwołania soboru powszechnego przez papieża Jana XXIII w 1959 roku. W konstytucji apostolskiej promulgującej obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego, papież Jan Paweł II wskazuje, że przyczyny tejże rewizji znajdują się „być może w Kodeksie ogłoszonym w r. 1917”. Innym motywem, „i to o szczególnym znaczeniu”, jak podkreśla papież, jest sam Sobór, „który najwięcej swojej uwagi poświęcił Kościołowi”, dlatego też „reformacja Kodeksu Prawa Kanonicznego wydała się po prostu pożądana i wymagana”.⁷ Eklezjologia soborowa nie przystawała do obowiązujących

⁴L. G e r o s a, *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, Kraków 2003, ss. 49-50.

⁵Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej «Optatam totius»*, nr 16.4.

⁶Problematyka zależności pomiędzy tajemnicą Kościoła a prawem kanonicznym w kanonistyce posoborowej jest przedstawiona przez Carlo R.M. R e d a e l l i, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991. W sposób skrótyowy a jednocześnie bardzo przejrzysty dla potrzeb studentów problematykę tę prezentuje R. S o b a n i s k i, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. 2, *Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, ss. 17-25.

⁷J a n P a w e ł II, *Sacrae Disciplinae Leges*, s. 7.

ówcześniej rozwiązań prawnych zawartych w Kodeksie z 1917 r. Wykraczała ona poza ukształtowane, w dużej mierze pod wpływem pozytywizmu prawnego, metodologiczne założenia studium prawa kanonicznego, ograniczonego do analizy poszczególnych kanonów.⁸ Poza kanonistyką skoncentrowaną na egzegetycznej analizie norm kodeksowych, kanoniści zajmowali się ponadto systematycznym zgłębianiem źródeł prawa kanonicznego i wypracowywali jego ogólną teorię. Pierwszy Kodeks Prawa Kanonicznego był z pewnością dużym osiągnięciem, gdyż porządkował dotychczas istniejący obszerny materiał prawny w jednym, oficjalnym zbiorze systematycznym, na wzór kodyfikacji prawa istniejących w porządkach państwowych. Koncepcja ta nie obroniła się jednak przed pojawiającymi się coraz szerzej wątpliwościami. Spisane na wzór techniki kodyfikacyjnej rozwiązania prawne i zamieszczone w kanonach były niejako wyobcowane ze swoich źródeł, przez co stawały się coraz mniej zrozumiałe i oderwane od powiązania z wiarą, którą miały podtrzymywać i pogłębiać poprzez postępowanie zgodne z nakazami kanonów. Myślenie eklezjologiczne stawało w coraz większej opozycji do ówczesnych rozwiązań prawnych. Reforma Kodeksu Prawa Kanonicznego miała zatem zmierzać do ukazania związków – podkreślanych już zresztą w tym czasie w nauce prawa kanonicznego – prawa ze strukturą zbawczą Kościoła, którego prawo zmierza w praktyce do budowania i pogłębiania kościelnej komunii, a więc ma ścisły związek z życiem Kościoła. Eklezjologia soborowa musiała przeciwstawić się również coraz szerzej obecnej innej eklezjologii, która podkreślała akcenty antyjurydyczne w Kościele.⁹

Wydarzenia, jakimi był Sobór Watykański II oraz nowy Kodeks Prawa Kanonicznego są wyrazem *aggiornamento* dokonującego się w Kościele ubiegłego stulecia. Do tych dwóch wydarzeń należy dołączyć jeszcze jedno, które przypada bezpośrednio rok

⁸ Por. Kongregacja ds. Uniwersytetów i Seminariów Duchownych, *Cum novum*. Dekret (7.08.1917), w: AAS 9 (1917), s. 439. Dominująca rola w poznaniu prawa kanonicznego przypadła zatem dogmatyce prawnej, która wykorzystywała osiągnięcia ówczesnych nauk prawnych i próbowała im dorównać na gruncie nauki prawa kanonicznego.

⁹ R. S o b a ń s k i, *Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego jako zjawisko kościelne i prawne*, w: J. S y r y j c z y k (red.), *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1985, ss. 25-27.

po ogłoszeniu zwołania soboru powszechnego i zapowiedzi rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Było nim powołanie do życia, tego samego dnia co ustanowienie przez Jana XXIII na mocy motu proprio *Supremo Dei nutu* komisji przygotowawczych, Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan w 1960 r.¹⁰ Sekretariat, na wyraźne polecenie papieża, miał za zadanie zaproszenie na Sobór przedstawicieli chrześcijańskich wspólnot niekatolickich. Chociaż nie posiadali prawa głosu na Soborze, to jednak mieli wgląd we wszystkie schematy przygotowywanych dokumentów oraz mogli wносить swoje uwagi za pośrednictwem wspomnianego Sekretariatu.¹¹ Począwszy od drugiej sesji soborowej problematyka zjednoczenia chrześcijańskiego została włączona do głównych zadań soborowych. Ta sytuacja, po wielu latach sprzeciwu wobec ruchu

¹⁰ Wszystkie wspomniane powyżej trzy ważne wydarzenia łączy osoba papieża Jana XXIII, którego doświadczenia w pracy pomiędzy prawosławnymi, jako delegata apostołskiego w Turcji, Grecji i Bułgarii, przyczyniły się do rozpoczęcia prawdziwego dialogu ekumenicznego. Zwołując Sobór, Jan XXIII mówił o odnowie Kościoła, która miała polegać na tym, by ukazać Kościół w jego zbawczym działaniu w współczesnym świecie. Stąd też refleksja soborowa miała na celu ukazanie związków Kościoła z konkretnym momentem historycznym. Przyszłość i rola Kościoła, wg myśli Jana XXIII, miała polegać na jego otwarciu się na świat, nie zaś na ukazywaniu czy nawet zastrzaniu różnic istniejących pomiędzy nim a światem. Papież nie obawiał się zagrożenia nauki Kościoła, stąd też nie dostrzegał w Soborze przede wszystkim konieczności zajmowania się zagadnieniami doktrynalnymi, oddzielającymi prawdziwą naukę Kościoła od błędnych czy nawet godnych potępienia sformułowań. Intencją papieską był Sobór o charakterze duszpasterskim. Troska Soboru skierowana była ku tym, o których powinni troszczyć się pasterze Kościoła. Nie obejmowała ona jedynie członków Kościoła, ale miała dotyczyć wszystkich ludzi, z którymi pasterze mają kontakt w dobie ateizmu, indyferentyzmu czy ewentualnego, fałszywie pojmowanego, pluralizmu teologicznego prowadzącego do relatywizmu. Ta sytuacja wymagała zatem jasnego ukazania zasad, na których opiera się Kościół, wchodząc w dialog ze światem chrześcijańskim, wyznawcami religii niechrześcijańskich czy z osobami niewierzącymi. Owocem takiego podejścia są Soborowe dokumenty: Dekret o ekumenizmie *«Unitatis redintegratio»*, Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich *«Orientalium Ecclesiarum»*, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *«Nostra aetate»*, Deklaracja o wolności religijnej *«Dignitatis humanae»*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *«Ad gentes divinitus»*.

¹¹ Inicjatywa utworzenia Sekretariatu pochodziła od kardynałów: A. Bea i L. Jaegera, arcybiskupa Paderbornu, który miał już pewne osiągnięcia w dziedzinie ekumenizmu powołując, wraz z ewangelickim biskupem W. Stalinem, «Ekumeniczną grupę roboczą ewangelickich i katolickich teologów» oraz zakładając w 1957 roku «Instytut Ekumeniczny im. J.A. Möhlera», K. W e n z e l, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, s. 13; 16.

ekumenicznego, który rozwijał się poza sferą Kościoła katolickiego, usankcjonowała katolicki przełom ekumeniczny.¹²

Sobór w oczach współczesnych mu obserwatorów miał charakter reformatorski, gdyż chodziło o odnowę Kościoła *ad extra* i *ad intra*. Wyrażeń tych nie należy jednak traktować w sensie zbyt formalnym, oddzielając wewnętrzne problemy Kościoła od zewnętrznych. Takie podejście zaprzeczałoby pragnieniu ukazania obecności Kościoła w jego zbawczej misji w współczesnym świecie. Sobór, pomimo braku jasnego sformułowania programu reformatorskiego czy zjednoczeniowego przez Jana XXIII, co było mu zarzucone przez hierarchów czy teologów, dokonał *aggiornamento*, tzn. odnowy i przystosowania tego, co trwałe i obowiązujące do tego, co jest uwarunkowane konkretną sytuacją historyczną świata, w którym Kościół jest obecny.¹³ Dotyczyło to także działań w obszarze ekumenicznym, skoro w tym samym momencie zostają powołane komisje przygotowujące poszczególne tematy obrad oraz Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. W oficjalnym komunikacie dotyczącym przemówienia Jana XXIII zwołującego Sobór z dnia 25 stycznia 1959 roku, Sobór został określony jako „zaproszenie oddzielonych wspólnot do szukania jedności”.¹⁴ Stało się to następnie motywem określania Soboru terminem, który wówczas nie był w codziennym użyciu, ekumeniczny.¹⁵ Nie chodziło jed-

¹² Wystarczy wspomnieć encyklikę papieża Piusa XI *Mortalium animos*, w której Kościół urzędowo odzeglunuje się od ruchu ekumenicznego i odrzuca jakąkolwiek możliwość współpracy z nim. Katolickie podejście do ekumenizmu zmienia się po powołaniu do życia Światowej Rady Kościołów w 1948 r. Kongregacja Świętego Oficjum w dokumencie *De motione oecumenica* oficjalnie i otwarcie mówi o ruchu ekumenicznym, który kwalifikowany jest jako „owoc działania Ducha Świętego”, S. N a g y, *Katolickie zasady ekumenizmu*, w: W. H r y n i e w i c z, J. S. G a j k a, S. J. K o z a (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, ss. 448-451.

¹³ K. S c h a t z, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002, s. 268.

¹⁴ Y. C o n g a r, *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 1996, t. 1, s. 23.

¹⁵ Pojęcie «ekumeniczny» w odniesieniu do soboru, zgodnie z obowiązującym w momencie zwołania Soboru Watykańskiego II Kodeksem Prawa Kanonicznego (kann. 222-229), oznaczało «powszechny». Posługiwanie się jednak tym terminem nie było mile widziane i mogło przyczynić się do wielu nieporozumień, gdyż mogło być utożsamiane z pojęciem używanym w sformułowaniu «ruch ekumeniczny», w którym dotychczasowa obecność Kościoła ograniczała się do sporadycznych i teoretycznych wypowiedzi. M. G o r d i l l o, *Ecumenismo, teoria dell'*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, t. 5, 63-64 nazywa ekumenizm, we właściwym znaczeniu, niedawno wymyślony przez ruchy wyznaniowe, zwłaszcza protestanckie, teorią dla osiągnięcia zjednoczenia Koś-

nak o Sobór, jak zostało to w tamtym momencie określone przez prasę, unijny.¹⁶ Jan XXIII, formułując cel Soboru w encyklice *Ad Petri Cathedram* z 29 czerwca 1959 r., wskazał wyraźnie, że odnowa Kościoła katolickiego powinna go uczynić „pociągającym” dla odłączonych chrześcijan.¹⁷

2. „Święty obowiązek ekumenizmu”¹⁸

Od czasów Soboru Watykańskiego II aktywność Kościoła łacińskiego na polu ekumenizmu wyraźnie wzrosła. W «Dekrecie o ekumenizmie (DE)» wyrażone zostało stanowcze przekonanie, że dążenie do jedności chrześcijan stanowi jeden z podstawowych celów obecności i działalności Kościoła pod natchnieniem Ducha Świętego (nn. 1; 4). Ta nagła zmiana nastawienia Kościoła katolickiego do kwestii ekumenicznej została dostrzeżona przez nie-

ciotów chrześcijańskich. ... Dodaje następnie, że dla katolików drogi ekumenizmu, w pierwotnym tego słowa znaczeniu, są zamknięte. W tym znaczeniu, nadanym mu w czasach patrystycznych, słowo «ekumenizm» oznacza to, co jest zgodne ze wspólną wiarą Wschodu i Zachodu i to, co sprzyja tejże wierze w perspektywie jedności dwóch światów. Po rozłame między Wschodem i Zachodem słowo to, w użyciu Kościoła łacińskiego, dotyczyło soboru ekumenicznego, czyli powszechnego i ogólnego oraz katolickich i ekumenicznych symboli wiary. Ekumeniczny jest tożsamy z powszechnością i katolickością zewnętrzną Kościoła. W drugim znaczeniu słowo «ekumenizm» nawiązuje do historii jedności Kościoła. W środowisku katolickim oznacza działalność mająca na celu przywrócenie wspólnoty. Światowa Rada Kościołów używa tego pojęcia w znaczeniu szerszym, które ukazuje wspólnotę chrześcijan wyrażającą się i przeżywaną w kulcie, służbie i misji. Z różnego rozłożenia akcentów wynikają różne orientacje ruchu ekumenicznego. J.E. Ve r c r u y s s e, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, ss. 8-11. Kiedy papież Jan XXIII mówi o soborze ekumenicznym ma na myśli nie tyle całość chrześcijaństwa, lecz jedynie Kościół katolicki. Pojęcie soboru ekumenicznego nie dotyczy rzeczywistości jednoznacznej i jest jednym z bardziej powikłanych w historii Kościoła, a udzielenie dokładnej odpowiedzi na pytanie czym jest sobór ekumeniczny w znacznej mierze uzależnione jest od wcześniejszych stwierdzeń eklezjologicznych. W historii Kościoła pojawiają się trzy zróżnicowane strukturalnie typy soborów (cesarskie sobory starożytności; średniowieczne sobory chrześcijaństwa zachodniego; nowożytne, katolickie Sobory Kościoła konfesyjnego), w których wyraża się specyficzny dla epoki stosunek Kościoła do świata. K. S c h a t z, *dz. cyt.*, ss. 7-14; F. A r d u s s o, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2001, ss. 171-175.

¹⁶ K. S c h a t z, *dz. cyt.*, s. 268.

¹⁷ „Sobór niewątpliwie okaże się cudownym przykładem prawdy, jedności i miłości; przykładem, który, – oglądany przez braci odłączonych od Stolicy Apostolskiej – skłoni ich, jak ufamy, do szukania i osiągnięcia tej jedności, o którą Jezus Chrystus błagał swego Ojca Niebieskiego tak gorącymi prośbami”, *cyt. za K. S c h a t z, dz. cyt.*, s. 269.

¹⁸ Takiego określenia użył W. K a s p e r twierdząc, że obecnie ekumenizm nie jest aktem swobodnego wyboru, lecz świętym obowiązkiem, *Raport o działalności ekumenicznej* (22.11.2007), w: *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 29 (2008) 2, s. 56.

katolickich wyznawców Chrystusa, aczkolwiek nie bez zastrzeżeń. Podkreślano, że oczekiwania ze strony niekatolików nie zostały spełnione. Ich zdaniem ze strony Kościoła katolickiego zmieniły się formy i metody działania ale nie treść i cel samego zjednoczenia. Dostrzegano, że po Soborze ze strony Watykanu nastąpiło przede wszystkim uszczuplenie dotychczasowej roli Światowej Rady Kościołów (ŚRK) i podkreślanie inicjatywy Kościoła katolickiego, jako kierowniczej i inspirującej siły dialogu ekumenicznego. Padały zarzuty pod adresem Kościoła katolickiego, który uważał, że jedność, którą tworzy i o którą się troszczy ŚRK jest jednością, która w przyszłości może doprowadzić do zjednoczenia w ramach Kościoła rzymskokatolickiego. Działalność ŚRK posiadała zatem dla Kościoła katolickiego nieukrywaną korzyść. Jednak nawet krytyczne głosy pochodzące ze środowisk niekatolickich nie ukrywały czy zaciemniały zjawiska, że nawiązana współpraca pomiędzy wyznawcami Chrystusa jest w ówczesnym czasie faktem niezaprzeczalnym.¹⁹

Odnosząc się do działalności ekumenicznej, zapoczątkowanej w sposób zorganizowany dzięki Soborowi Watykańskiemu II, Jan Paweł II w encyklice «*Ut unum sint*» pisał, że dążenie ekumeniczne jest drogą, od której nie ma już odwrotu (nr 3).²⁰ „Ekumenizm nie jest zatem dowolnym wyborem, lecz świętym obowiązkiem ... uważa się go za coś normalnego w życiu Kościoła”.²¹ Opiera się jednak na pewnych zasadach charakterystycznych dla poszczególnych Kościołów czy Wspólnot kościelnych. Zasady i rozumienie ekumenizmu ze strony katolickiej, prawosławnej czy protestanckiej różnią się między sobą, co wynika z różnic pomiędzy samymi wyznaniem. Katolickie zasady ekumenizmu, nie zaś zasady ekumenizmu katolickiego (tak brzmiał w pierwszych projektach tytuł rozdziału I «Dekretu o ekumenizmie»), wskazują, że Kościół popiera ogólnochrześcijańskie dążenie do jedności, nie propagując ekumenizmu specyficznego katolickiego. Dlatego też, zgodnie ze swoimi zasadami, podkreśla nieustannie sta-

¹⁹S. Dąbrowski, *Problemy współczesnego chrześcijaństwa*. t. 1, *Katolicyzm na rozdrożu*, Warszawa 1976, ss. 173-181; 237-239; T. 2, *Ekumenizm znakiem czasu*, ss. 54-55.

²⁰Jan Paweł II, *Ut unum sint*. Encyklika (25.05.1995), w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 2006, ss. 989-1077.

²¹W. Kasper, *dz. cyt.*, s. 56.

tyczną jedność Kościoła, opartą na Eucharystii, Duchu Świętym, który działa we wszystkich wierzących oraz w elemencie widzialnym jakim jest Kolegium Apostolskie z Piotrem na czele (DE nr 2). Mówi także o jedności dynamicznej, która przejawia się w coraz doskonalszym jednoczeniu się w wyznawaniu jednej wiary, w wspólnym spełnianiu kultu Bożego i w zgodzie braterskiej całej rodziny Bożej (DE nr 2). Pojęcie jedności Kościoła przyjmuje zatem pewne stopnie, których przekraczanie jest realizacją jedności chcianej przez Chrystusa. Obok jedności Kościoła, «Dekret o ekumenizmie» wspomina także jedność chrześcijan (nr 4), ku której zmierza cały ruch ekumeniczny i która z pewnością nie pokrywa się z jednością Kościoła. Odróżnia ją przede wszystkim to, że nie jest ona darem łaski, lecz programem podjętym i realizowanym przez ludzi tak, by „wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedność jednego i jedynego Kościoła, której Chrystus od początku użyzył swemu Kościołowi” (DE nr 4). Proces dążenia do jedności chrześcijan zakłada zatem wysiłek podejmowany przez chrześcijan, który to, wspomagany przez modlitwę, prowadzi do pełnej jedności jako daru Bożego miłosierdzia. Wśród przeszkód na drodze do urzeczywistnienia pełnej jedności Dekret (nr 3) wymienia: różnice w nauce, w karności kościelnej oraz w strukturze Kościoła. W oparciu o soborową doktrynę działalność ekumeniczna prowadzona jest w trzech wymiarach: modlitewnym, duchowym i doktrynalnym. Ta ostatnia forma ekumenicznego zaangażowania, która nie może być polemiką czy formą przekonywania o własnej słuszności, lecz powinna być wymianą myśli, zmierzającą do coraz głębszego poznania Objawionej prawdy, z pewnością nasila się w ostatnim okresie.²²

Różnice w wierze, dotyczące kwestii eklezjologicznych, w dużej mierze wpływają na konkretne rozwiązania prawne, które podejmowane są w perspektywie ekumenicznej. Nie można jednak, na co zwraca uwagę W. Kasper w swoim «Raporcie», traktować zagadnień doktrynalnych w dziedzinie ekumenicznej przeciwstawiając sobie Kościół katolicki z jednej strony i wyznania niekatolickie razem wzięte z drugiej strony. Inna jest płaszczyzna porozumienia ze starożytnymi Kościołami wschodnimi i Kościołami prawosław-

²² *Tamże*. Autor *Raportu* przytacza poszczególne dokumenty, które są wynikiem refleksji teologicznej i wspólnych deklaracji w kwestiach doktrynalnych.

nymi pierwszego tysiąclecia, uznawanymi przez stronę katolicką za Kościoły, gdyż na poziomie eklezjologicznym zachowały wiarę i sukcesję apostołską, a inna jest płaszczyzna porozumienia ze Wspólnotami kościelnymi, wywodzącymi się z reformacji, które rozwinęły własną eklezjologię opartą na Piśmie świętym, a jeszcze inna z ruchami charyzmatycznymi i ruchem zielonoświątkowym, które pojawiły się na początku XX wieku. O ile z Kościołem wschodnim przedchalcedońskim udało się przeprowadzić kontrowersyjne chrystologiczne, to tyle jednak pozostały do rozwiązania problemy eklezjologiczne dotyczące rozumienia i kryteriów komunii kościelnej.²³ W odniesieniu do dialogu z Kościołami prawosławnymi tradycji greckiej, syryjskiej i słowiańskiej warto przytoczyć słowa Benedykta XVI, wypowiedziane w święto Apostołów Piotra i Pawła, który stwierdził, że między nami i tymi Kościołami istnieje już niemal pełna komunია kościelna.²⁴ Potwierdzeniem tego jest «Dokument z Rawenny», w którym strona prawosławna uznała po raz pierwszy powszechny wymiar Kościoła oraz prymat, który, zgodnie z praktyką starożytnego Kościoła, może przysługiwać jedynie Biskupowi Rzymu.²⁵

W dialogu ekumenicznym ze Wspólnotami wywodzącymi się z reformacji osiągnięto już pewne porozumienia w kwestiach wiary, zwłaszcza w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu. Do tematów, które stanowią o teraźniejszości i przyszłości dialogu należą kwestie dotyczące eklezjologii i posług kościelnych. Z powodu braku wspólnej koncepcji jedności kościelnej różnice te wpływają na różnie rozumiany cel działalności ekumenicznej. Oprócz kwestii eklezjologicznych istnieją różnice doktrynalne, zwłaszcza na polu etyki, teologii sakramentów czy egzegezy biblijnej i rozumienia tradycji.²⁶

Nową falę chrześcijaństwa stanowią grupy charyzmatyczne i zielonoświątkowe obejmujące już 400 milionów wyznawców

²³ Podjęcie tych tematów świadczy już o nawiązaniu szczerych kontaktów pomiędzy Kościołami po 1500 latach separacji. Najbliższe spotkanie przewidywane jest w Damaszku w dniach 27.01.-2.02.2008. Będzie dotyczyło projektu dokumentu o «Naturze, strukturze i misji Kościoła».

²⁴ Cyt. za W. K a s p e r, dz. cyt., s. 57.

²⁵ Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *The Rawenna Document* (13.10.2007), w: *Communicationes* 39 (2007) 2, ss. 269-283.

²⁶ W. K a s p e r, dz. cyt., s. 58.

na całym świecie. Ruchy te nie posiadają zorganizowanej struktury i uważają się za owoc nowego Zesłania Ducha Świętego. Za wyjątkiem ruchu zielonoświątkowego nie udało się z innymi ruchami nawiązać dialogu ze względu na „dość agresywne metody misyjne”. Ruchy te świadczą jednak o pewnym pragnieniu doświadczenia religijnego, stąd też nie należy ich postrzegać, jak zwracał na to uwagę Jan Paweł II, jako zjawiska tylko negatywnego.²⁷

Z przytoczonych powyżej przykładów zawartych w «Raporcie o działalności ekumenicznej» wynika, że kwestia rozumienia Kościoła jest znacząca dla dialogu ekumenicznego. Tam, gdzie zbliżenie pomiędzy Kościołem katolickim a, ogólnie mówiąc, Kościołami wschodnimi, jest bardzo bliskie, istnieją już niewielkie różnice w rozumieniu struktur Kościoła. Inaczej sytuacja wygląda w przypadku Wspólnot chrześcijańskich wywodzących się z reformacji czy w przypadku nowych ruchów chrześcijańskich powstałych na początku XX wieku. Różnice eklezjologiczne w znacznej mierze wpływają na sposób pojmowania celów działalności ekumenicznej. Wspólny zatem cel, określany jako jedność Kościoła Chrystusowego, uzależniony jest od zrozumienia i głębszego poznania eklezjologii poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Zbliżenie eklezjologiczne jest szansą na zbliżenie i konkretne rozwiązania prawne w ramach współistnienia i współdziałania Kościoła katolickiego i Wspólnot chrześcijańskich.

Tym, co łączy Kościół katolicki i Kościoły chrześcijańskie zgromadzone w ŚRK w dziedzinie eklezjologii jest konstantynopoliński symbol wiary i ekumeniczne wyznanie wiary w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół.²⁸ Tym, co różni w wyznawaniu tej

²⁷ *Tamże*, s. 58.

²⁸ Podczas trzeciego spotkania Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) i Konferencji Kościołów Europejskich w Riva del Garda w październiku 1984 r. opublikowano wspólny tekst na temat jedności Kościoła: „Kościół, lud wybrany przez Boga, Ciało Chrystusa oraz świątynia i instrument Ducha Świętego, jest obszarem nowego życia, дарowanego nam przez Boga w Trójcy Jednego. Dzięki mocy Ducha Świętego, istnieje *jeden* święty, powszechny i apostołski Kościół. Powyższe zdanie wypowiadamy wspólnie w nadziei, że przez wsłuchiwanie się w słowo Boże rozumiemy pod tym stwierdzeniem to samo. Istnieje *jeden* Kościół, gdyż jest on «ludem, który zjednoczył się dzięki jedności Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (C y p r i a n, *De Oratione Dominica* 23: PL 4.553). Na jedność tę wskazują: jeden chrzest, jedno Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza, wyznania wiary Kościoła pierwszych wieków i wspólna modlitwa. Mamy nadzieję, że pewnego dnia zjednoczy nas wszystkich jedyna Eucharystia”, w: Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1 (1985), ss. 79-80.

samej wiary w jeden Kościół jest jego historyczna i tymczasowa realizacja. Kościoły pozostają zgodne co do koncepcji jedności, która odrzuca podział między Kościołem jednym, a niewidzialnym i Kościołami ustanowionymi i widzialnymi. Jeden Kościół objawia się w widzialny sposób. Kościoły nie zgadzają się jednak co do sposobu jedności i związku między sferą widzialną i niewidzialną Kościoła. Kościoły protestanckie utrzymują, że na jedność Kościoła składają się Kościoły posiadające same w sobie szeroką autonomię, zgadzające się i uznające się nawzajem w głoszeniu Ewangelii i administrowaniu sakramentów, ale nie uznają, że istnieje ścisły związek między jednym Kościołem a konkretną jego manifestacją w jakimś Kościele. Kościół prawosławny uznaje natomiast i twierdzi, że w nim samym nastąpiło ukonstytuowanie się jednego Kościoła Bożego i dlatego on sam jest strażnikiem i świadkiem wiary oraz tradycji całego Kościoła. Kościół katolicki, poczynając od soborowych dokumentów «Konstytucji dogmatycznej o Kościele» i «Dekretu o ekumenizmie» nie mówi o czystym i prostym utożsamieniu wymiaru eschatologicznego z wymiarem historycznym Kościoła, ale twierdzi, że w nim samym «trwa» w sposób nieutralny Kościół ustanowiony przez Chrystusa. Oznacza to, że Kościół Chrystusowy jest obecny i działa w Kościołach i Wspólnotach kościelnych niebędących w pełnej komunii z Kościołem katolickim – dzięki elementom uświęcenia i prawdy, które są w nich obecne; niemniej pojęcie «trwa (*subsistit*)» może być przypisane wyłącznie Kościołowi katolickiemu, ponieważ dotyczy jego charakteru jedności, wyznawanego w Symbolu wiary (Wierzę w ... «jeden» Kościół); i ten «jeden» Kościół trwa w Kościele katolickim».²⁹

Jeden Kościół Chrystusowy pozostaje nadal przedmiotem teologicznych dociekań zgodnie z tradycyjną doktryną «śladów Kościoła (*vestigia Ecclesiae*)». Teologia ekumeniczna znalazła się jednak na drodze przemiany hermeneutycznej, poprawiając przedsoborową perspektywę eklezjologiczną. Dotychczasowa koncentracja kryterium prawdy w obrębie własnego Kościoła ustąpiła poszukiwaniom i refleksji nad tym, co wiąże historyczny wymiar Koś-

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* (29.06.2007), w: *Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie* 81 (2007) 6-8, s. 476.

ciola z tym, co go przewyższa, czyli z Kościołem w planie Bożym. Ponadto uznanie, że Duch Chrystusa posługuje się wszystkimi Kościołami jako instrumentami zbawienia, w których znajdują się elementy Kościoła Bożego takie jak „spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego” (DE nr 3), prowadzi do wyjścia z wyznaniowej izolacji, pogłębienia więzi istniejącej między Kościołami.³⁰ Hermeneutyka «jednego Kościoła» jest punktem odniesienia dla oczekiwanych rozwiązań prawnych w kwestiach dotychczas dzielących poszczególne wyznania chrześcijańskie.

3. Ekumeniczny wymiar posoborowej teologii

Teologia, która wyrosła na gruncie soborowego ducha, jest charakteryzowana przez następujące pojęcia: historia, hermeneutyka, inkulturacja i ekumenizm, z których dwa ostatnie określenia możemy scharakteryzować przez słowo dialog.³¹ Konsekwencje wynikające z historyczno-hermeneutycznego podejścia do zbawczych wydarzeń wiary, odstające wyraźnie od scholastycznych formuł, pozwalają na dostrzeżenie wspólnego dziedzictwa i obecności wielu wspólnych elementów w wyznawanej wierze. Dążenie do jedności, wspólnie podejmowane inicjatywy, ogłaszane dokumenty podkreślają jak ważnym wymiarem współczesnej teologii jest działalność ekumeniczna. Teologia jest bowiem refleksją nad Bożym objawieniem, do którego odwołują się chrześcijanie zgromadzeni w różnych Kościołach czy Wspólnotach chrześcijańskich. Trudno zatem wyobrazić dziś sobie uprawianie teologii w jej wszystkich możliwych wymiarach: teocentrycznym, chrystocentrycznym, trynitarnym, pneumatologicznym, antropocentrycznym, eschatologicznym czy eklezjalnym bez odniesienia do aspektu ekumenicznego.³² Poszukiwania prawdy Objawionej są poszukiwaniem

³⁰ J.E. Ver cruy s s e, *dz. cyt.*, ss. 31-37.

³¹ T. D z i e k, *Dokąd zmierza współczesna teologia*, w: Znak 577 (2003), ss. 16-18; R.J. W o ź n i a k, *Przyszłość. Teologia. Społeczeństwo*, Kraków 2007, ss. 81-82.

³² Ekumeniczny wymiar teologii został podkreślony przez Sobór Watykański II w «Dekrecie o ekumenizmie» (nr 10) oraz zastosowany w zaleceniach dla formacji kapłańskiej w «Dekrecie o formacji kapłańskiej» (nr 16). «Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu» z 25.03.1993 r., wydane przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan w numerach 73-78 mówi o wymiarze ekumenicznym różnych przedmiotów studiów, dyscyplin teologicznych w ogólności i szczególności oraz specjalnym kursie ekumenizmu i ekumenicznym doświadczeniu wyświęconych szafarzy

prawdy powszechnej, Prawdy, która jest własnością wszystkich wierzących w Chrystusa. Teologia w jej aspekcie ekumenicznym otwiera przed człowiekiem kolejne drogi poszukiwania jedności Kościoła. Pełni funkcję integrującą wierzących w Chrystusa i żyjących w różnych środowiskach kulturowych i społecznych, które posiadają wpływ na kształtowanie się ich wiary. Kardynał W. Kasper w «Raporcie o działalności ekumenicznej» zwrócił uwagę na różnicowany obraz działalności ekumenicznej, jaka dokonuje się pod wpływem „pluralizmu tak zwanych społeczeństw postmodernistycznych, który często prowadzi do relatywizmu religijnego”.³³ Działalność ekumeniczna wyznacza teologii misję uniwersalistyczną, skierowaną do chrześcijan, którym prawdy wiary należy przekazać w sposób dla nich zrozumiały tak, by mówienie o tym samym, nie prowadziło do różnych, czasem sprzecznych wniosków i nieporozumień, jak to bywało w przeszłości. Różne teologie, uprawiane w ramach własnych wyznań chrześcijańskich, nie stoją wobec siebie na stanowisku konfrontacji, lecz mogą przyczynić się do poznania tych aspektów prawdy, które nie są widoczne na własnej drodze teologicznych poszukiwań.

Obok wymiaru ekumenicznego różnych dyscyplin teologicznych możemy także mówić o samodzielnej dyscyplinie teologicznej, jaką jest teologia ekumeniczna, która posiada własny przedmiot badań, cel, metodę, zadania i formy dążenia do jedności.³⁴ Teologia ekumeniczna to „syntetyczne i krytyczne przedstawienie interkonfesyjnej problematyki teologicznej oraz teologicznych zagadnień przy zachowaniu teologicznego i wyznaniowego pluralizmu zgodnie z zasadami ekumenizmu”.³⁵ Teologia ekumeniczna wykształciła się w samodzielną dyscyplinę teologiczną i zerwała tym samym z jej powiązaniem z eklezjologią. Spowodowane zostało to tym, iż problematyka ekumeniczna dotyczy przede wszystkim struktur Kościo-

(79-82), w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, ss. 56-61.

³³ W. K a s p e r, *dz. cyt.*, s. 58.

³⁴ O ekumenizmie jako samodzielnej dyscyplinie naukowej mówiła wyraźnie Instrukcja Sekretariatu Jedności Chrześcijan wprowadzająca w życie postanowienia Soboru Watykańskiego II w sprawach ekumenicznych. Część II, nr (75)6, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 3, z. 2, ss. 67-69.

³⁵ W. H a n c, *Teologia ekumeniczna i jej potrzeba*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 581.

ła, właściwych wszystkim wyznaniom. Zachowała jednak w swym przedmiocie badań przedstawienie „aspektu instytucjonalnego i życia współczesnego różnych Wspólnot chrześcijańskich: tendencje doktrynalne, rzeczywiste przyczyny podziałów, usiłowania misyjne, duchowość, formy kultu”.³⁶ Aspekt instytucjonalny oraz tendencje doktrynalne w ramach eklezjologii wyznaniowej stanowią zatem jeden z podstawowych punktów dialogu ekumenicznego, gdyż dotyczą tego, co tworzy lub przeszkadza w tworzeniu prawdziwej *communio* wyznawców Chrystusa, a którzy „usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Chrystusa” (DE nr 3).

4. Pluralizm teologiczny i ekumeniczny

W «Raporcie o działalności ekumenicznej» W. Kasper wskazał na formy zbliżenia ekumenicznego, wyrazem których są ośrodki wokół klasztorów Chevetogne, Bose, Taizè. Ruchy chrześcijańskie wywodzące się z High Church, domagające się uznania niektórych elementów tradycji katolickiej na polu liturgii i posługi kościelnej w ramach anglikanizmu czy luteranizmu, wspólnoty monastyczne żyjące regułą św. Benedykta, wspólnoty pietystyczne, które nie odnajdują się w protestantyzmie ze względu na niektóre rozwiązania etyczne tworzą wraz z katolickimi wspólnotami zakonnymi oraz nowymi ruchami religijnymi ogniska dialogu ekumenicznego, skupione na wspólnej modlitwie i biblijnych poszukiwaniach. Z drugiej jednak strony powstają coraz to nowe podziały oraz nowe, niezależne i agresywne „kościół”, które znacznie utrudniają działalność ekumeniczną. Ta sytuacja pluralizmu ekumenicznego jest odbiciem obecnego pluralizmu społeczeństw, który prowadzi do religijnego relatywizmu.³⁷

Przytoczone powyżej stwierdzenie kard. Kaspera podkreśla blaski i cienie działalności ekumenicznej, które można analizować wokół pojęcia pluralizmu. Jest to pluralizm, bazujący na siłach odśrodkowych i prowadzący do coraz większego rozbitcia chrześcijaństwa oraz pluralizm, który sprzeciwia się jednolitości i dąży ku jedności w wielości. W pierwszym znaczeniu pluralizmu opartego na pluralizmie społeczeństw postmodernistycznych, charak-

³⁶ Instrukcja Sekretariatu Jedności Chrześcijan wprowadzająca w życie postanowienia Soboru Watykańskiego II w sprawach ekumenicznych. Część II, nr (75) 6 e, s. 68.

³⁷ W. K a s p e r, dz. cyt., s. 58.

teryzujących się odrzuceniem prawdy, ruchy odśrodkowe bazują na teologii, w której miejsce prawdy zajęła praktyka. Pluralizm pojmowany jest tutaj na wzór idei pluralizmu, wypracowanej przez A. Leskiego na użytek obszaru polityczno-socjalnego. Ten model został następnie przeniesiony na grunt Kościoła. Ukazuje on, że dostrzegana i podkreślana wielość i różnorodność struktur społecznych, wielość podstaw, na których opiera się jedność społeczeństwa oraz przynależność jednostki do wielu z nich jest zabezpieczeniem wobec koncentracji władzy, tworząc tym samym przestrzeń dla ludzkiej osobowości. Powoduje to sytuację względności i jednocześnie odsuwa na dalszy plan wymogi posłuszeństwa i prawdy. Takiemu podejściu do życia w Kościele nie przeciwstawia się jednocześnie dążenie do jedności, częściej jednak proklamowane, niż uwidaczniane przez faktycznie podejmowane działania. W sytuacji pluralizmu miejsce prawdy zajmuje praktyka, która staje się prawdą samą w sobie i wokół siebie koncentruje całą działalność. Obok wyznaczników jedności chrześcijańskiej, które znajdują się w «Liście do Efezjan»: jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, dodaje się jeszcze jedną opcję, jako ośrodek praktycznej jedności, która w końcu staje się prawdą, wokół której jedność się koncentruje. Takie rozumienie wiary chrześcijańskiej stoi w sprzeczności z jej podstawową funkcją, zgodnie z którą nie przypisuje ona człowiekowi poszczególnych ról praktycznych do spełnienia, lecz jest ośrodkiem orientacyjnym życia i działalności człowieka w jego najgłębszym wymiarze, jest jakby paradygmatem stałego odniesienia myśli i czynów człowieka, który uwierzył Chrystusowi, opcją na rzecz bezwarunkowej prawdy.³⁸

Wspomniane przez kard. Kaspera uobecnione formy ekumenizmu w postaci małych grup jedności chrześcijan są powrotem do początku ekumenizmu. W postaci małych grup dialogu, modlitwy i badań biblijnych możemy odnaleźć, początki pluralizmu, który znajdował się we wczesnym Kościele. Był on określany mianem «symfonii», w której wyrażała się synteza pomiędzy jednością i wielością.³⁹ J. Ratzinger wyróżnia cztery poziomy symfonii wy-

³⁸ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, ss. 83-95.

³⁹ H.U. von Balthazar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998.

stępujące u Ojców Kościoła, które wyrażają jedność jego struktury wewnętrznej. Są to: 1) prawda wiary, która odsłania się nie jako monofonia, lecz właśnie symfonia łącząca pozornie przeciwstawne dźwięki pochodzące z zestawienia Prawa, proroków i Ewangelii. Prawda znajduje się zatem w całości.; 2) jedność chrześcijan i forma Kościoła, którą tworzą elementy symfoniczne skomponowane przez rzeczywistość pozaempiryczną, czyli przez Ducha Świętego.; 3) jedność człowieka z Bogiem, która prowadzi do jedności człowieka z człowiekiem i całym stworzeniem jest jak symfonia łącząca Stwórcę z jego stworzeniem.; 4) jedność człowieka w samym sobie, powodowana i otrzymana przez tego, który jest mu bardziej bliski niż on sam sobie, łącząc w nim jak symfonia wielość wymiarów jego egzystencji.⁴⁰

Obydwa prezentowane podejścia do kwestii jedności i pluralizmu ukazują znaczne różnice. W pierwszym z nich jedność jest budowana przez podejście praktyczne. Pluralizm tworzy przestrzeń dla podejścia praktycznego, które ostatecznie kończy w uniformizmie, jednolitości, która zaprzecza pluralizmowi jako jedności w wielości. Prawda znajduje się zatem w praktyce społecznej, a nie w więzi z Bogiem, którego się wyznaje. Symfoniczne podejście do pluralizmu Ojców Kościoła ukazuje różne formy praktycznego zaangażowania, dokonujące się w świetle wyzwalającej prawdy, która nie zamienia się w prawdę praktyczną.

W teologii katolickiej zagadnienie pluralizmu teologicznego jest zjawiskiem współczesnym i o niezbyt długiej historii. Dotyczy ono okresu od opublikowania przez Piusa XII encykliki «*Humani generis*» w 1950 r., która dotyczyła walki z fałszywymi poglądami, zagrażającymi podstawom wiary katolickiej⁴¹ do roku 1972, w którym Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument na temat jedności wiary i pluralizmu teologicznego.⁴² Pius XII, wobec pojawiającej się tzw. «*Teologie nouvelle*» ostrzega przed formami relatywizmu i pluralizmu teologicznego, który dąży do separacji teologii od scholastycznych form jej uprawiania.

⁴⁰ J. R a t z i n g e r, dz. cyt., ss. 95-99.

⁴¹ P i u s XII, *Humani generis*. Encyklika (12.08.1950), w: AAS 42 (1950), ss. 561-577.

⁴² Commissione Teologica Internazionale, *L'unità della fede e il pluralismo teologico*, w: *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1978, t. 4, 1137-1143.

Dokument Komisji, przedstawiając nauczanie Pawła VI, uprawomocnia istnienie teologicznego pluralizmu wynikającego z samej istoty katolickiej wiary. Jest on możliwy pod warunkiem, że: 1) jedność wiary nie jest odwoławalna; 2) tylko przy założeniu jedności wiary można mówić o wielości wyrażeń jednej wiary, a więc o pluralizmie teologicznym.⁴³ Jedność wiary jest warunkiem teologicznego pluralizmu. Wiara i teologia nie są tym samym, gdyż ta druga uzależniona jest od pierwszej. Jedność Kościoła w wielości oznacza, że ta jedność znajduje się w wierze, a wielość znajduje się w teologii, jedność znajduje się w tekście a wielość w jego wykładni. Porzucenie jedności wiary oznacza odrzucenie teologicznego pluralizmu a w konsekwencji prowadzi do różności wiary. Dlatego też nie można sprowadzać teologii do swoistej archeologii, poszukującej tego, co było na początku, co najstarsze i pierwotne gdyż prowadzi to do utraty tego, co jednoczy i wiąże w jedną całość historię w jej sprzecznościach. Rekonstrukcja chrześcijaństwa może stać się dość wybiórcza, a w miejsce symfonicznego pluralizmu może pojawić się pluralizm oparty na subiektywizmie. Gdzie zatem pojawia się granica pomiędzy rozpadem a prawomocnym pluralizmem? Pluralizm rozpadu pojawia się wtedy, gdy teologia wymyka się spod przekazu wiary, gdy traktuje jej przekaz w sposób wybiórczy, gdy nie jest otwarta na napięcie całości wiary. Pluralizm istnieje tam, gdzie różnorodność przeżywania wiary można odnieść do jej jedności, gdzie w różnorodności rozpoznajemy jej życiodajną i organiczną strukturę. „Pluralizm powstaje nie dlatego, że się tego chce, ale właśnie dlatego, że każdy z całych sił i w swoim czasie nie chce nic innego jak prawda”⁴⁴

Pluralizm teologiczny dotyczy także pytań o strukturę Kościoła, a więc samej eklezjologii, a w analizowanej problematyce szczególnie eklezjologii w jej odniesieniu do działalności ekumenicznej. Sama historia eklezjologii jako nauki, wiążącej swe początki z dziełem Jakuba z Viterbo «*De regimine christiano*»⁴⁵, świadczy o wielkim pluralizmie w odniesieniu do idei Kościoła, przyjmowanej za punkt wyjścia rozważań, często zresztą przeplatających

⁴³ L. G e r o s a, *dz. cyt.*, ss. 136-137.

⁴⁴ J. R a t z i n g e r, *dz. cyt.*, s. 114. Por. cały rozdział na temat pluralizmu w teologii na ss. 105-114.

⁴⁵ S. P i é - N i n o t, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s. 9.

się wzajemnie (w eklezjologii pobiblijnej były to: misterium odkupienia, święte zwołanie, społeczeństwo chrześcijańskie, Ciało Chrystusa, Lud Boży), w stosunku do jej rodzajów (apologetyczna, kanonistyczna, pastoralna, socjalna, liturgiczna, moralna, dogmatyczna), co do metod (aprioryczna czyli zstępująca, metoda znamion czyli *via notarum*, fenomenologiczna, historyczna, personalistyczna, kariologiczna), co do nurtów (eklezjologia: instytucjonalistyczna, meandryczna, historiozabawcza, sakramentalna, wspólnotowościowa, słowa lub kerygmatyczna, charyzmatyczna, eucharystyczna lub liturgiczna, apologetyczna, maryjna, historyczna, personalistyczna).⁴⁶ Zarówno idea Kościoła podkreślana przez teologów, jak również metody, rodzaje i nurty eklezjologii świadczą o rzeczywistym pluralizmie w ramach katolickiej eklezjologii. Stałym punktem tegoż eklezjologicznego pluralizmu jest odniesienie do niewzruszonej wiary, która „ze swej istoty jest zawsze współwzrzeniem z całym Kościołem. «Wierzę» wyznania wiary nie odnosi się do jakiegoś prywatnego «ja», lecz do wspólnego «ja» Kościoła. Wiara staje się możliwa na miarę mojego stawiania się jednym z owym wspólnym «ja», które nie likwiduje mojego, lecz rozszerza i w ten sposób dopiero doprowadza do właściwego kształtu”.⁴⁷ Eklezjologiczny pluralizm występujący w ramach teologii katolickiej posiada swoje specyficzne znaczenie ekumeniczne. Wszystkie problemy eklezjologiczne, zwłaszcza te, które dotyczą relacji pomiędzy Pismem św. a Tradycją, Nauczycielskim Urzędem Kościoła a osobistym świadectwem działania pod natchnieniem Ducha Świętego, należy analizować z punktu widzenia wszystkich wyznań chrześcijańskich. Ekumenizm, aczkolwiek posiadający wiele wspólnego z eklezjologią i na temat którego poglądy kształtowane są poprzez akceptowaną pozycję odnośnie do genezy, struktury, funkcji własnego Kościoła oraz innych Kościołów, różni się jednak od eklezjologii własnym przedmiotem. Stanowią go relacje, jakie zachodzą pomiędzy Kościołem Chrystusowym a powstałymi na przestrzeni wieków różnymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi.⁴⁸

⁴⁶ Cz. Bartnik, *Eklezjologia. W teologii katolickiej*, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1983, t. 4, 773-780.

⁴⁷ J. R a t z i n g e r, *dz. cyt.*, ss. 109-110.

⁴⁸ W. H a n c, *dz. cyt.*, s. 578.

Spójrzmy zatem na eklezjologię katolicką, protestancką i prawosławną w ich znaczeniu ekumenicznym. W eklezjologii katolickiej dostrzegamy zmianę w metodzie, która odgrywała dużą rolę w eklezjologii apologetycznej, począwszy od czasów dwóch pierwszych soborów oraz z największym nasileniem od czasów reformacji. Tzw. *via notarum* (metoda znamion) odwoływała się do czterech cech nadanych przez Chrystusa Kościołowi: jedność, świętość, katolickość i apostołskość i odnajdywała je jedynie w Kościele katolickim jako prawdziwym Kościele Chrystusa. Z tego względu z Kościoła Chrystusowego były wykluczone pozostałe wyznania chrześcijańskie. Metoda ta odwoływała się do argumentów, które były charakterystyczne dla wrażliwości danej epoki (Pismo św., tendencje racjonalne, dane empiryczne). Ale już *via empirica*, której twórcą był kard. V.A Deschamp (w nawiązaniu do Tertuliana i Augustyna), by uniknąć trudności związanych z interpretacją dokumentów historycznych, odrzucała opozycję między ówczesnym Kościołem rzymskim a Kościołem starożytnym tak, by móc traktować o Kościele w taki sposób, w jaki jawił się on pierwszym chrześcijanom. Kard. Deschamp unikał konkretnego oceniania czterech cech Kościoła Chrystusowego, postrzegając go jako cud moralny, boski znak potwierdzający własną transcendencję. Sobór Watykański II w «Konstytucji dogmatycznej o Kościele» (nr 8) mówił o Kościele Chrystusowym z jego czterema wspomnianymi cechami, który trwa w Kościele katolickim oraz wyraźnie stwierdza, że także poza nim znajdują się elementy uświęcenia i prawdy. Kościół Chrystusowy nie powoduje wyłączenia z niego niekatolickich Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Idąc tą drogą w dokumencie z Riva del Garda z 1984 stwierdza się, że konstantynopolitański symbol wiary łączy Kościół katolicki z Kościołami zrzeszonymi w ŚRK. Od Soboru Watykańskiego II następuje wyraźna zmiana w rozumieniu Kościoła, którego nie prezentuje się już jako motywu wiarygodności. Od koncepcji Kościoła o charakterze społeczności nastąpiło przejście do koncepcji Kościoła jako *mysterium*, ujmowanego w kategoriach biblijnych, mającego wymiar historyczny, liturgiczny, misyjny i ekumeniczny. Kościół jest sakramentem zbawienia jako *communio* wierzącego

z Bogiem i innymi wiernymi.⁴⁹ Ponadto eklezjologia katolicka, poprzez sformułowania «Konstytucji dogmatycznej o Kościele», wskazuje, że Kościół katolicki może być w pełni zrozumiany na tle bratnich kościołów, gdyż one składają się na pełen horyzont rozumienia religii. Kościół katolicki, w którym trwa Kościół Chrystusowy jest przewodnikiem na drodze ku Kościołowi powszechnemu u Ojca (KDK nr 2).⁵⁰

Z powodu wielości koncepcji i nurtów eklezjologii prawosławnej (eklezjologia szkolna, chrystocentryczna, pneumatologiczna, dialektyczna, eucharystyczna), podobnie jak katolickiej, dialog ekumeniczny wymaga pogłębienia i poszerzenia perspektyw badawczych. Eklezjologia prawosławna, która znacznie rozwinęła się w XX w. pod wpływem dialogu ekumenicznego i w oparciu o metodę historyczną, odwołuje się do Trójcy Świętej jako misteryjnego wzoru istnienia Kościoła. Zasady wspólnoty, kolegialności (jedność) i synodalności, soborowości (równość), istniejące w życiu Trójcy, wyrażają autokefaliczną strukturę Kościoła. Instytucjonalne i strukturalne wymiary Kościoła służą jedynie uwielbieniu osób Trójcy, a jedność Kościoła powszechnego nie może naruszać niezależności Kościołów lokalnych. Zaangażowanie Kościoła prawosławnego na polu ekumenicznym zmierza przede wszystkim do ukazania przenikającego się wymiaru chrystologicznego i pneumatologicznego w eklezjologii. Chodzi o to by chrystologiczna pneumatologia lub pneumatologiczna chrystologia umiejętnie łączyły chrystocentryczny wymiar Kościoła wyrażający się w sakramentach i apostołskiej sukcesji z wymiarem pneumatologicznym, świadczącym o wolności, profetyzmie i charyzmacie. W ten sposób eklezjologia będzie w stanie uniknąć chrystomonistycznej wizji Kościoła hierarchicznego oraz pneumatomonistycznej wizji Kościoła autokefalicznego, łącząc w sobie zasadę kolegialności i synodalności.⁵¹

Eklezjologia protestancka opiera się na poglądach M.Lutra, który początkowo podkreślał niewidzialny (lub lepiej mówić zakryty) i czysto duchowy charakter Kościoła, a następnie mówił

⁴⁹ S. Pié-Niot, *dz. cyt.*, ss. 16-19.

⁵⁰ Cz. Bartnik, *dz. cyt.*, 780.

⁵¹ W. Hryniewicz, *Eklezjologia. W teologii prawosławnej*, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1983, t. 4, 781-789.

o charakterze zewnętrznym, przejawiającym się w słowie i sakramencie, przez które działa Chrystus. Eklezjologia protestancka ma swój wkład w dialog ekumeniczny przede wszystkim w ujmowaniu Kościoła w perspektywie historii zbawienia; w chrystocentrycznym ujmowaniu świadomości Kościoła, ukazującym Chrystusa jako trwałą fundament Kościoła; pojmowaniu Kościoła jako misterium wiary, co pozwala na lepsze wniknięcie w doświadczalno-misteryjną rzeczywistość Kościoła i poznanie punktów spornych natury historycznej, jurydycznej, społecznej; eklezjologicznym uniwersalizmie gdyż Kościół jako Lud Boży skierowany jest ku całemu światu jako znak i narzędzie jedności; w pojmowaniu Kościoła w aspekcie dynamicznym ze świadomością, że wszyscy stanowią Kościół i mają obowiązek go urzeczywistniać; przemyśleniu od nowa wiary w jej transcendentalnych elementach konfesyjnych.⁵²

Podjęwszy dialog ekumeniczny należy z całą stanowczością uniknąć „dobrodusznego humanizmu ... relatywizmu eklezjologicznego”. Ma to być „ekumenizm prawdy i miłości”, ale oparty „na silnej samoświadomości Kościoła katolickiego i na jego katolickich zasadach”.⁵³ Do podstawowych kryteriów działalności ekumenicznej, zgodnie z «Dekretem o ekumenizmie» (nr 1) należą: wiara w Trójjedynego Boga, wyznawanie Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz wspólnotowy (kościelny) charakter tego wyznania. Katolicka droga ekumeniczna oparta jest na eklezjologii przedstawionej przez Sobór w «Konstytucji dogmatycznej o Kościele». Z drugiej strony, pojawia się pytanie, czy punktem wyjścia dla działalności ekumenicznej nie powinna być raczej eklezjologia otwarta, zwłaszcza że, eklezjologie niekatolickie przyczyniają się w znacznej mierze do pogłębienia świadomości samego Kościoła katolickiego, a on sam nie odrzuca elementów uświęcenia i prawdy w tych Kościołach i Wspólnotach istniejących?⁵⁴ Przez długi okres czasu eklezjologia katolicka, poza nielicznymi głosami niektórych teologów, pozostawała głucha na działalność ekumeniczną rozwijaną poza Kościołem katolickim.

⁵² A. N o s o l, *Eklezjologia. W teologii protestanckiej*, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1983, t. 4, 789-794.

⁵³ W. K a s p e r, *dz. cyt.*, s. 56.

⁵⁴ Pytanie to stawia także K. W e n z e l, *dz. cyt.*, s. 86.

5. Eklezjologia Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. i ekumenizm

Przyglądając się prawodawstwu Kościoła łacińskiego w materii ekumenicznej, z perspektywy czasu jesteśmy w stanie poddać je ostrej krytyce. Nie należy jednak zapominać, że w momencie publikacji Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r. ruch ekumeniczny znajdował się u początków rozwoju, a Kościół katolicki był do niego początkowo wrogo nastawiony. Efektem tego są kodeksowe sformułowania, w których innych wyznawców Chrystusa określa się mianem niekatolików (kan. 1325 §3), heretyków, schizmatyków (kan. 731 §2). Normy kodeksowe traktują tak samo tych, którzy dokonali aktu herezji z tymi, którzy zostali ochrzczeni i wychowani w wierze chrześcijańskiej, chociaż nie w katolickiej a z aktem herezji nie mieli nic wspólnego.⁵⁵ Utożsamienie heretyków z niekatolikami wiąże się z ówczesnym stanowiskiem Kościoła katolickiego, który za prawdziwą religię uznawał tylko tę, która została przez Boga objawiona. Depozytariuszem tej wiary jest jedynie Kościół katolicki, który ujmuje się o Bożą cześć oraz dba o zbawienie i jedność wszystkich ludzi. Nie dziwi więc fakt, że z pozycji stróża prawdziwej wiary i religii występuje on z zasady przeciw wszelkiej herezji, a niekatolików nazywa heretykami.⁵⁶ Kodeksowe sformułowania są odzwierciedleniem ówczesnych oraz wcześniejszych traktatów eklezjologicznych, które w pierwszej części zajmowały się tematem *De vera religione*, a następnie przedstawiały problematykę *De Ecclesia*.⁵⁷

⁵⁵ W opracowaniach książkowych w odniesieniu do niekatolików stosuje się nazwę heretyków. Np. F. Bączkowi cz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo Kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957, t. 1, ss. 103-165 omawiają «Stosunek Kościoła do państwa i do innych wyznań religijnych». Pośród innych wyznań religijnych wyróżniają: heretyków, nieochrzczonych i żydów. Takie sformułowania mogą dziwić, gdyż encyklika Leona XIII *Orientalium dignitas* z 1894 r. odrzuca słowa takie jak heretyk, schizmatyk w stosunku do wyznawców Kościołów wschodnich a w ich miejsce proponuje używać sformułowań takich jak: umiłowani bracia prawosławni, umiłowane Kościoły wschodnie. L. Górk a, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 325.

⁵⁶ Np. F. Bączkowi cz, J. Baron, W. Stawinoga, dz. cyt., t. 1, 157.

⁵⁷ Traktat o Kościele, we wspomnianym podwójnym wymiarze, istniał już jako powszechny wykład nauki o Kościele w poł. XVI w., kiedy pojawiają się pierwsze wystąpienia przeciw luteranizmowi i kalwinizmowi. Eklezjologia miała wtedy wyraźny wymiar apologetyczny. S. P i é-N i n o t, dz. cyt., ss. 13-14.

Przekonanie, że jedynie Kościół katolicki jest jedynym Kościołem Chrystusowym nie sprzeciwiało się pewnym formom tolerancji dla niekatolików. Nie można było mówić o jakiegokolwiek formie tolerancji dogmatycznej, polegającej na uznaniu każdej religii za prawdziwą i równie dobrą, co zostało stwierdzone przez IV Sobór Laterański w 1215 roku.⁵⁸ Kościół dopuszczał jednak tolerancję chrześcijańską, która zobowiązywała wiernych by traktowali niekatolików jak bliźnich oraz dawali wobec nich dowody miłości. Te kontakty nie mogą narażać ich na błędy, ani też w błędach utwierdzać niewierzących. Takie uzasadnienie budzi jednak wątpliwości w odniesieniu do bezinteresowności dowodów miłości ze strony katolików. Katolik swoim zachowaniem powinien prowadzić do powrotu niekatolików do prawdziwej wiary. Ze strony Kościoła katolickiego potępiana była również tolerancja polityczna, polegająca na zezwoleniu władzy świeckiej na współistnienie różnych wyznań w obrębie jednego państwa. Postawa ta była wyrazem przekonania Kościoła o wyznaniowości państwa, w którym władza świecka powinna popierać religię prawdziwą, a usuwać fałszywą, gdyż w ten sposób państwo przyczynia się do rozszerzania błędów.⁵⁹

Kanon 1325 §3 wprowadza dla katolików zakaz urządzania dysput, konferencji i zebrań, zwłaszcza publicznych, z niekatolikami. Możliwe są one jedynie wtedy, gdy katolicy uzyskają zezwolenie Stolicy Świętej oraz w nagłych wypadkach zezwolenie ordynariusza. Norma ta nie dotyczy dysput okazyjnych czy prywatnych rozmów o ile jednak ich celem jest nawrócenie strony niekatolickiej. Dla pragnących się nawrócić można urządzać także kursy katechetyczne i konferencje apologetyczne. Nie są również zabronione wspólne działania, w których strona katolicka i niekatolicka występuje w obronie prawa przyrodzonego, religii chrześcijańskiej oraz zajmuje się sprawami społecznymi.⁶⁰ Pomimo stanowczego zakazu istnieje jednak w doktrynie pewna nadzieja na możliwość wspólnego działania w obrębie samej religii chrześcijańskiej

⁵⁸ „Jeden jest powszechny Kościół wiernych, poza którym nikt w ogóle nie może być zbawiony”, *Konst. De fide catholica* 1,9, w: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski, Kraków 2002, t. 2, s. 223.

⁵⁹ Np. F. B a c z k o w i c z, J. B a r o n, W. S t a w i n o g a, *dz. cyt.* t. 1, ss. 158-159.

⁶⁰ *Tamże*, t. 2, ss. 470-471.

i jej obrony. Ta forma działania, odczytywana jednak w kontekście całego nastawienia katolików do niekatolików, wskazywałaby raczej na podporządkowanie samej obrony wiary chrześcijańskiej jej prawdziwemu obliczu istniejącemu w Kościele katolickim.⁶¹ Z wymienionych form kontaktów z niekatolikami mogą korzystać ci, którzy dokonują tego *ex professo* na zasadzie dysput teologicznych, których celem nie jest nawrócenie na wiarę katolicką.⁶² Jest to pewna furтка dla możliwości podjęcia dialogu ekumenicznego tym bardziej, że w dokumentach Leona XIII (encyklika «*Praeclara gratulationis*» z 1894 r.) pojawia się prośba o pojednanie i połączenie z Kościołem rzymskokatolickim; przypomnienie katolikom o wychodzeniu naprzeciw odłączonym braciom i zobowiązanie do modlitwy o jedność Kościoła (list apostolski «*Provida matris*» z 1895 r. oraz encyklika «*Divinum illud*» z 1897 r.). Celem umożliwienia prowadzenia tego dialogu zostały powołane przez Leona XIII dwie komisje: «Papieska Komisja na rzecz pojednania odłączonych braci z Kościołem» i «Komisja dla badań nad ważnością święceń we Wspólnocie Anglikańskiej», która jednak prawie natychmiast została odwołana. Pontyfikat Piusa X koncentrował się na obronie wiary przed modernizmem i nie odznaczał się aktywnością ekumeniczną. Benedykt XV, aczkolwiek wykazywał zainteresowanie działalnością ruchów ekumenicznych, to jednak nie wątpił, że Kościół katolicki nie musi włączać się w poszukiwanie jedności chrześcijan, gdyż ta jedność jest w nim stale realizowana.⁶³ W tym kontekście historycznym powstaje Kodeks Prawa Kanonicznego, w którym sformułowana jest norma kan. 1325 §3.

Po wejściu w życie kodeksu, już za pontyfikatu Piusa XI obserwujemy znaczne zbliżenie katolicyzmu z prawosławiem (encykliki: «*Ecclesiam Dei*» z 1923 r. i «*Rerum orientalium*» z 1928 r.), czego nie możemy powiedzieć o stosunku papieża do protestantyzmu

⁶¹ Przykładem takiego myślenia były zarzuty pochodzące od niekatolików dotyczące działalności ekumenicznej po Soborze Watykańskim II, kiedy stwierdzano, że Kościół katolicki chce przejąć dotychczasowe osiągnięcia ŚRK, i której działalność podporządkowana jest jedności, ku której zmierza Kościół katolicki.

⁶² M. Conte a Coronata, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Taurini-Romae 1951, t. 2, s. 257; A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, Mechliniae-Romae 1927, t. 2, s. 407.

⁶³ L. Górka, *dz. cyt.*, ss. 325-327.

czy ruchu ekumenicznego, do których wyczuwalny jest znaczny dystans. W 1927 roku Kongregacja Św. Oficjum wydała dekret, w związku z planowaną Światową Konferencją Wiary i Ustroju Kościoła, zakazujący katolikom aktywnego współudziału w pozakatolickich inicjatywach ekumenicznych.⁶⁴ Nawiązywał on do dekretu Kongregacji z 1919 r., w którym zabroniła ona katolikom udziału w publicznych czy prywatnych zebraniach odbywających się w celu zjednoczenia katolików z niekatolikami.⁶⁵ Kolejny zakaz uczestnictwa katolików w dialogu z niekatolikami został nałożony dekretem Kongregacji z 1948 r.⁶⁶ Tym razem bezpośrednią przyczyną wydania dekretu było Zgromadzenie Ekumeniczne w Amsterdamie w 1948, które spotkało się z przychylnością i życzliwością lokalnego episkopatu.⁶⁷ Punktem zwrotnym w dialogu ekumenicznym była wspomiana już Instrukcja Kongregacji «*De motione oecumenica*» z 20.12.1949 r., w której uznaje się światowy ruch ekumeniczny, ale podtrzymuje się kodeksową normę co do zebrania katolików z niekatolikami, na udział w których konieczne jest pozwolenie Stolicy Apostolskiej.⁶⁸

Innym zagadnieniem dotyczącym ekumenizmu w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. jest kwestia współuczestnictwa katolików z niekatolikami w rzeczach świętych (*communicatio in sacris*). Kan. 731 §2 stanowił, że nie wolno udzielać sakramentów Kościoła heretykom i schizmatykom, nawet błędzącym w dobrej wierze, chyba że najpierw wyrzekną się błędów i powrócą do Kościoła katolickiego. W doktrynie zwykło się mówić w odniesieniu do uczestnictwa w sprawach świętych o tzw. *communicatio passiva*, która zabraniała dopuszczać heretyków do uczestnictwa w sakramentach i nabożeństwach katolickich z wyjątkiem kazań o ile jest on *toleratus*, ale nie *vitandus*, którego należy wydalic lub przerwać nabożeństwo i *communicatio activa*, która zabraniała uczestnictwa w sakramentach i nabożeństwach sprawowanych poza Kościołem katolickim: *communicatio activa et formalis*, po-

⁶⁴ Kongregacja Św. Oficjum, *Occasione conventus*. Responsum ad dubium (8.07.1927), w: AAS 19 (1927), s. 278.

⁶⁵ Kongregacja Św. Oficjum, *In generali*. Dekret (4.07.1919), w: AAS 11 (1919), s. 309.

⁶⁶ *Cum compertum*, AAS 40 (1948), s. 257.

⁶⁷ L. G ó r k a, *dz. cyt.*, ss. 327-330.

⁶⁸ F. B ą c z k o w i c z, J. B a r o n, W. S t a w i n o g a, *dz. cyt.*, t. 2, s. 471.

legająca na uczestnictwie z intencją heretycką, które jest zabronione oraz *communicatio activa materialis* czyli udział bez intencji heretyckiej w nabożeństwach niekatolickich jak ślub czy pogrzeb, choć w ogólności jest to wzbronione, chyba że z ważnych przyczyn czy z racji piastowanego urzędu (kan. 1258).⁶⁹ Pewnym, ale niewielkim złagodzeniem była możliwość udzielenia niekatolikom sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci, ale tylko pod warunkiem, że wyrzekną się błędów i złożą wyznanie wiary. Jeśli natomiast błędzili w dobrej wierze i jednocześnie byli pozbawieni przytomności to w tej sytuacji można było udzielić im sakramentów warunkowo, o ile wynikało z towarzyszących okoliczności, iż przynajmniej równoznacznie wyrzekli się błędów oraz należało uniknąć zgorszenia.⁷⁰ Katolicy w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci mogli skorzystać z posługi szafarza niekatolickiego pod warunkiem spełnienia następujących wymogów: brak szafarza katolickiego, prawdopodobieństwo udzielenia sakramentu w rycie katolickim, założenie uniknięcia zgorszenia innych i zapobieżenie utracie wiary katolickiej. Ostatni warunek nie miał raczej zastosowania u osób pozbawionych świadomości. Zachowanie zatem przepisów kann. 731 §2 i 1258 §2 dotyczyło, zgodnie z przedkodexową tradycją, zwyczajnych warunków życia. Nie jest intencją prawodawcy zachowanie tychże warunków w sytuacjach nadzwyczajnych. W stanowczych i, zdawać by się mogło, antyekumenicznych rozwiązaniach prawodawczych odnajdujemy jednak pewne oznaki świadomości eklezjalnej: przynależność do Kościoła poprzez sakrament chrztu, wyznanie wiary, prawe sumienie i oddalenie od siebie indyferentyzmu oraz zasada niesienia pomocy celem osiągnięcia zbawienia.⁷¹

Kodeksowe postanowienia pod wpływem rozwijającego się ruchu ekumenicznego i coraz przychylniejszej postawy względem niego ze strony katolickiej wpływają w znacznej mierze na zmianę kodeksowych rozwiązań prawnych. Punkt zainteresowania stanowi

⁶⁹ Tamże, t. 1, ss. 159-160.

⁷⁰ Tamże, t. 2, s. 7.

⁷¹ E. G ó r e c k i, *Możliwość współudziału w sakramencie pokuty chrześcijan katolików i niekatolików w sytuacji utraty świadomości według opinii autorów po wejściu w życie KPK z 1917 r.*, w: A. D ę b i ń s k i, W. B a r, P. S t a n i s z (red.), *Divina et Humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, Lublin 2001, ss. 535-536.

postanowienie kan. 1325 §2, którego treść normatywna ulega powolnym, aczkolwiek znaczącym zmianom, począwszy od Instrukcji Kongregacji Oficjum z 1949 roku. Katolicy, za zgodą władz kościelnych, co jest wyrazem obecności kodeksowego postanowienia, zaczynają brać udział w spotkaniach istniejącego i prężnie działającego ruchu ekumenicznego.⁷² Od tego momentu, poprzez Sobór Watykański II, dialog ekumeniczny oraz wzajemne kontakty katolików i niekatolików uobecniają się na wielu różnorodnych poziomach zgodnie z katolickimi zasadami ekumenizmu. Podstawę do współpracy stanowił «Dekret o ekumenizmie», a widzialnym efektem owej współpracy była Wspólna Grupa Robocza.

6. Soborowe przemiany w świetle historii

Dialog w ruchu ekumenicznym pogłębia także świadomość dotyczącą udziału w sakramentach przyjmowanych i sprawowanych przez katolików i niekatolików. Duże zmiany nastąpiły po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, utworzeniu Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, na nowo odczytanej tajemnicy Kościoła, która wpłynęła na rozwiązania prawne. Pierwsze z nich dotyczyły kwestii małżeństw mieszanych, których nowa regulacja, sprzyjała ekumenicznym tendencjom.⁷³ Nowością w stosunku do obowiązujących rozwiązań normatywnych jest zastąpienie dotychczasowego zakazu zawierania małżeństw mieszanych (kan. 1060) uzyskaniem na nie zgody od kompetentnej władzy kościelnej oraz wypełnieniem warunków prawem przepisanych. Ponadto «Instrukcja wykonawcza w sprawach ekumenicznych promulgowanych przez Sobór Watykański II»⁷⁴ wydana przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan z 14.05.1967 r. zawiera w jednym dokumencie zmiany w zakresie chrztu i *communicatio in sacris* (sakrament Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych) wprowadzone przez Sobór. Dotyczą one

⁷² Po raz ostatni zabrakło katolików na Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Evanston w 1954 r., chociaż pośredni wkład w jego organizację miała Katolicka Konferencja dla Zagadnień Ekumenicznych powołana w 1951 r. Przyczyniła się ona następnie, jak zauważył kard. Bea, do powstania Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, który był łącznikiem między Kościołem katolickim a chrześcijańskimi wyznaniem niekatolickimi. K. K a r s k i, *Światowa Rada Kościołów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 307.

⁷³ Należy wspomnieć Instrukcję *Matrimonii sacramentum* Kongregacji ds. Nauki Wiary z 18.03.1966 r, *Motu proprio Matrimonia mixta* P a w ł a VI z 31.03.1970 r.,

⁷⁴ *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, z. 2, ss. 114-158.

ważności chrztu udzielonego przez szafarzy Kościołów i Wspólnot oddzielonych od Kościoła katolickiego, współudziału w świętych czynnościach z braćmi Kościołów wschodnich, odłączonych oraz Wspólnot kościelnych. Surowy zakaz istniejący w Kodeksie z 1917 r. został zmieniony na możliwość współuczestnictwa, gdy okoliczności tego wymagają, przy zastosowaniu warunków ku temu wymaganych.

Kolejnym dokumentem na drodze ku jedności był «Dokument z Limy» z 1982, który dotyczył trzech kwestii: chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego (BEM z ang. Baptism, Eucharist, Ministry). Dokument ten pokazał, „że niejako stanęliśmy na samym progu drzwi otwierających się na zjednoczenie chrześcijan”.⁷⁵ Eucharystia jest, obok chrztu, sakramentem przyjmowanym przez chrześcijańskie wyznania. Wokół Eucharystii jednoczy się także dialog ekumeniczny w perspektywie możliwości uczestnictwa w jednej Eucharystii (interkomunia). Dla katolików „komunia kościelna jest ... warunkiem komunii eucharystycznej, a brak komunii eucharystycznej powoduje poważne trudności duszpasterskie, zwłaszcza w przypadku małżeństw i rodzin mieszanych”.⁷⁶ Dlatego też problematyka interkomunii ma zasadnicze znaczenie dla zjednoczenia Kościoła, gdyż mówienie, z punktu widzenia doktrynalnego, o istocie Eucharystii staje się nie do przyjęcia bez możliwości jej wspólnego sprawowania. Należy jednak zwrócić uwagę, że interkomunia zawiera w sobie szeroką skalę pojęć, a u podstaw jej koncepcji znajduje się uzależnienie od koncepcji istoty Kościoła i sakramentów.⁷⁷ Interkomunia w ścisłym znaczeniu oznacza możliwość wspólnego udziału i uczestnictwa w Uczcie Eucharystycznej zarówno duchownych, jak i wiernych różnych wyznań chrześcijańskich.⁷⁸ Prawdziwą przeszkodą na drodze dialogu

⁷⁵ A. Skowronek, *Wzajemne uznania chrztu, Eucharystii i posługi duchownego – rzymskokatolicki punkt widzenia*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 601.

⁷⁶ W. Kasper, *dz. cyt.*, s. 58.

⁷⁷ A. Skowronek, *Światła ekumenie. Spotkania teologią*, Warszawa 1984, s. 96. Pojęcie interkomunii oraz innych pojęć pokrewnych jest wyjaśnione przez W. Hancę, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, *dz. cyt.*, ss. 616-617.

⁷⁸ Komunia otwarta ze strony Kościoła katolickiego (jeden Kościół unilateralnie decyduje o przyjęciu do stołu Eucharystycznego, pod pewnymi warunkami, członków innych Kościołów) po raz pierwszy miała miejsce w 1968 r. w Medelin. *Tamże*, s. 617.

interkomunijnego, po wcześniej wspólnie przyjętych stwierdzeniach dogmatycznych w oparciu chociażby o «Dokument z Limy», jest zagadnienie urzędu w Kościele i jego różne koncepcje. Wspomniany dokument ukazuje światło nadziei w kwestii urzędowego ministra sprawującego Eucharystię, którego działanie jest posługą odpowiedzialności względem Chrystusa, który przewodniczy Eucharystii Kościoła, czyli swojego Ciała. „Czyż więc w tej perspektywie Kościoły nie powinny na nowo przedyskutować problemu «ważności» urzędu? Czy nie nadszedł czas, by uznać, że traktowanie sukcesji apostołskiej jako nieprzerwanego łańcucha nakładania rąk jest zbyt legalistyczne i zacieśniające rzeczywistość czy np. katolicka ocena urzędu w innych Kościołach nie akcentuje zbyt przesadnie li tylko zewnętrznego rytu przekazywania urzędu?»⁷⁹ Rozwiązania prawne w dziedzinie interkomunii w KPK z 1983 nawiązują jednak do soborowych rozstrzygnięć (DE nr 5), do «Dyrektorium ekumenicznego» z 1967 r. oraz do «Instrukcji o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuszczać do Komunii świętej w Kościele katolickim» wydanej przez Sekretariat ds. jedności Chrześcijan 1.06. 1972 r.⁸⁰, pozostawiając tym samym analizy i wnioski zawarte w «Dokumencie z Limy» do dalszych rozważań teoretycznych. Prawdziwa jedność w wierze i miłości nie może być poprzedzona interkomunią, która mogłaby tej jedności wiary i miłości stanąć na drodze. Pomiedzy Instrukcją a Dokumentem istnieją zbieżności doktrynalne w kwestii Eucharystii jako pokarmu duchowego, ale Instrukcja w rozwiązaniach normatywnych nawiązuje do Dyrektorium ekumenicznego, cz. I, według którego otwartość eucharystyczna dla protestantów możliwa jest w następujących wypadkach: niebezpieczeństwo śmierci, prześladowanie lub uwięzienie, ale wspomina także „o innych wypadkach naglącej potrzeby”.

Inna jest sytuacja w przypadku Kościołów wschodnich, które posiadają, na mocy apostołskiej sukcesji, prawdziwe sakramenty kapłaństwa i Eucharystii. W odniesieniu do Eucharystii obowiązuje zasada wzajemności pozwalająca, w wypadkach konieczności

⁷⁹ W. H a n c, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, s. 624.

⁸⁰ AAS 64 (1972), ss. 518-525, przekład pol. w: S.C. N a p i ó r k o w s k i (red.), *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1982, ss. 194-200.

oraz słusznej przyczyny, jaką jest niemożność fizyczna lub moralna przyjęcia sakramentów we własnym Kościele i zbyt długi okres pozbawiający wiernego uczestnictwa w sakramentach, uczestnictwo w Eucharystii, sakramencie pokuty i namaszczenia chorych («Dyrektorium ekumeniczne, cz. I, nr 39; 43-44).

Poszczególne rozwiązania prawne uzależnione są od koncepcji Kościoła, którą posiadają poszczególne wyznania chrześcijańskie. Przyjrzyjmy się rozwiązaniom zawartym w KPK z 1917 r. oraz następnym zmian. Czy są one definitywne? Czy istniejące rozwiązania normatywne odpowiadają rozumieniu Kościoła katolickiego przez niego samego? Czy ich zmiana wymaga dalszego i głębszego zrozumienia czy raczej lepszego dostosowania?

Eklezjologia stojąca u podstaw Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. miała swoją historię sięgającą czasów Reformacji i Soboru Trydenckiego. Kościół katolicki jako instytucja posiadająca prawo obywatelstwa musiał przeciwstawić się z jednej strony teorii kolegialnej eklezjologii protestanckiej, sprowadzającej początki Kościoła do zawarcia paktu, a z drugiej strony musiał stawić czoła absolutnemu państwu świeckiemu, które od czasów tezy S. Puffendorfa o charakterze stowarzyszeniowym Kościoła katolickiego (*societas aequalis*), traktowało Kościół jako poddany jurysdykcji państwa (*societas inequalis*). Wypracowana została teoria Kościoła jako doskonałej społeczności (*societas perfecta*). Eklezjologia potrydencka znalazła wsparcie w kanonistyce, zwłaszcza szkoły wüzburgskiej i wypracowanej następnie koncepcji *Ius Publicum Ecclesiasticum*, które zostało przedstawione, po opublikowaniu *Theses ex Iure Publico Ecclesiastico*, jako „oficjalne stanowisko” Stolicy Świętej. Od czasów papieża Leona XIII twierdzenie o Kościele jako *societas perfecta* nabiera charakteru doktryny w pełnym tego słowa znaczeniu. Promulgowany w 1917 r. Kodeks, choć jest dłużnikiem IPE nie definiuje jednak Kościoła jako *societas perfecta*, co dla niektórych kanonistów stanowi przesłankę niewiarygodności tej koncepcji, która nie została organicznie włączona do prawodawstwa kościelnego (U. Stutz, K. Mörsdorf). Swoje jednak praktyczne zastosowanie znalazła w konkordatach.⁸¹ Koncepcja Kościoła jako *societas perfecta* powstawała jako forma jego obrony

⁸¹L. G e r o s a, dz. cyt., ss. 37-43.

przeciw próbom podporządkowania Kościoła absolutystycznym zapędom państwa świeckiego. Sięgając dalej w przeszłość dostrzegamy jednak, że rozumienie Kościoła jako społeczności rozdziło się jako wyraz sprzeciwu wobec eklezjologii protestanckiej. Nic dziwnego, że Robert Bellarmin pisał: „Istnieje jeden Kościół, a nie dwa. Ten jeden i wiarygodny Kościół jest zgromadzeniem ludzi zjednoczonych wyznawaniem tej samej wiary chrześcijańskiej, łączonych jednością w tych samych sakramentach, pod rządami prawowitych pasterzy, a przede wszystkim jedyne go namiestnika rzymskiego, zastępcy Chrystusa na ziemi. Na podstawie tej definicji nietrudno jest odróżnić ludzi należących do Kościoła od ludzi, którzy do niego nie należą”.⁸² Z tekstu Bellarmina wynikają następujące wnioski: 1) Kościół jest społecznością, posiadającą jej cechy (wielość osób, więzy łączności, wspólny cel i środki, ośrodek władzy⁸³); 2) wbrew tezie protestanckiej, która głosi istnienie zupełnie niewidzialnego Kościoła, istnieje tylko jeden widzialny Kościół, który stanowi wg Bellarmina «ciało» Kościoła, natomiast o «duszy» stanowią dary Ducha Św. takie jak wiara, nadzieja i miłość; 3) przynależność do Kościoła dokonuje się poprzez przynależność do jego «ciała», chociaż w tym samym czasie można być pozbawionym darów, świadczących o przynależności do «duszy» Kościoła. Może być również tak, że ktoś przez miłość i wiarę ma udział w duszy Kościoła, choć faktycznie do niego nie należy (np. katechumeni). Rozróżnienie na ciało i duszę Kościoła, często podejmowane w dyskusjach teologicznych w XIX wieku, dotyczy rzeczywistej i życzeniowej przynależności do Kościoła oraz stwierdzenia, że pragnienie przynależności do Kościoła może wystarczyć do zbawienia.⁸⁴

W odniesieniu do przyszłej perspektywy ekumenicznej twierdzenia Bellarmina o formie istnienia Kościoła i przynależności do niego odegrają znaczącą rolę. Stosunek Kościoła do wyznań niekatolickich i osób niewierzących jest historią kształtowania się rozumienia formuły, która pojawiła się około połowy III w. na Wschodzie u Orygenesusa i na Zachodzie u Cypriana, że poza

⁸² *De l'Église militante*, rozdz. 2, w: *Opera omnia*, Napoli 1872, t. 2, s. 75.

⁸³ F. Bączkowi cz, J. Baron, W. Stawinoga, *dz. cyt.*, t. 1, ss. 103-104.

⁸⁴ B. Seboué, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2007, ss. 135-139.

Kościółem nie ma zbawienia. Pojawiające się w historii dziejów Kościoła jego poszczególne rozumienia musiały stanąć wobec powyższej formuły. Warto podkreślić, że u Orygenesusa stwierdzenie to sformułowane jest konkretnie w odniesieniu do dwóch sytuacji: ludzi, którzy odmawiają wejścia do Kościoła i tych, którzy go opuszczają. Nie podaje on ogólnego stwierdzenia zasady, która dotyczyłaby niechrześcijan. Podobnie u Cypriana sformułowanie skierowane było jedynie do chrześcijan. Nie interesowała go kwestia zbawienia ludzkości, lecz chodziło mu jedynie o jedność chrześcijan.⁸⁵ W sposób, zdawać by się mogło, ekskluzywistyczny i totalizujący formuła ta została wyrażona, jak z samej lektury wynika, na Soborze we Florencji.⁸⁶ Tekstu tego nie można jednak traktować jedynie w synchronicznym wymiarze interpretacji, uzależnionym od kontekstu historycznego, socjologicznego czy politycznego. Należy podchodzić do niego w wymiarze diachronicznym, nowych wyzwań i nowych doświadczeń Kościoła w nowym świecie, przez pryzmat kolejnych losów rozumienia formuły. Będą one zmierzały do zminimalizowania dystansu między transcendentną rzeczywistością a dogmatyczną formułą. Formuła florencka oznacza, że Kościół Chrystusa odgrywa istotną rolę w zbawieniu każdego człowieka a stwierdzenie, «poza Kościołem» należy rozumieć jako «bez Kościoła» w znaczeniu «całkowicie bez niego».⁸⁷

Problematyka zbawienia za pośrednictwem Kościoła odgrywa zatem poważne znaczenie w stosunkach Kościoła katolickiego z niekatolikami czy niewierzącymi. Nieustanne zgłębianie formuły oraz odczytywanie jej głębszego znaczenia prowadzi do coraz więk-

⁸⁵ *Tamże*, ss. 47-55.

⁸⁶ „[Święty Kościół rzymski] mocno wierzy, wyznaje i głosi: że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą «w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom», jeśli przed końcem życia nie będą do niego włączeni; i że jedność ciała Kościoła znaczy tak wiele, iż jedynie ludziom w nim pozostającym sakramenty kościelne, posty, jałmużny i inne dzieła pobożności pomagają do zbawienia, a trudy chrześcijańskiej walki przynoszą nagrody wieczne, gdyż nikt – jakichkolwiek by jałmużn nie udzielał, nawet gdyby dla imienia Chrystusa przelał swą krew – nie może być zbawiony, jeśli nie pozostaje w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim”, *Cantate Domino*. Bulla unii z Koptami, 16, w: Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 3, ss. 603-605.

⁸⁷ B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, ss. 92-111.

szej otwartości na wartości istniejące poza Kościołem katolickim, a co się z tym wiąże na zmianę podejścia do niekatolików. Coraz bardziej precyzyjne rozumienie formuły pozwala na odsunięcie jej i uczynienie miejsca dialogowi zmierzającemu ku jedności Kościoła.

Droga była niełatwa, a intuicje i poszukiwania teologów dość często uprzedzały oficjalne wypowiedzi Kościoła, które do tych wcześniejszych nie zawsze nawiązywały. Przykładem tej sytuacji, wobec coraz silniej poczynającego sobie indyferentyzmu religijnego w XIX w., mogą być stwierdzenia Piusa VIII, który formułę nazywa dogmatem, gdy chce odwieść katolików od zawierania małżeństw mieszanych,⁸⁸ Grzegorza XVI i Piusa IX.⁸⁹ Indyferentyzm religijny stoi na drodze realizacji jedności Kościoła katolickiego, stąd też znaczący sprzeciw papieży wobec niego. Troska o jedność Kościoła jest troską o zachowanie formuły «*extra Ecclesiam*». Ta jedność istnieje przede wszystkim w aspekcie zewnętrznym, w tym, co Bellarmin nazwał «ciałem Kościoła». Kościół jest w tym okresie pojmowany jako społeczność doskonała, posiadająca pełnię środków zbawienia i świadcząca o pełni prawdy w nim istniejącej, uobecniająca jedyny Kościół Chrystusowy. Nic dziwnego, że traktaty eklezjologiczne tego okresu miały charakter bardziej apologetyczny niż mistyczny, broniące jedności kościelnej bardziej niż do niej zapraszające.⁹⁰

W tym okresie pojawiają się nowe spojrzenia na Kościół, które możemy traktować jako prekursorskie inicjatywy ekumeniczne. J.A. Möhler, czerpiąc natchnienie u Ojców Kościoła, wychodzi poza społeczną, instytucjonalną i widzialną jego strukturę, uważając ją jedynie za jeden aspekt Kościoła, który sam w sobie jest rezultatem żywej miłości wiernych, zgromadzonych przez Ducha Świętego.⁹¹ Następuje powrót do biblijnych ujęć Kościoła, w tym Pawłowego określenia Kościoła jako mistyczne Ciało

⁸⁸ „Rzeczą w pełni właściwą byłoby wzywianie [kobiety, która chciałaby poślubić niekatolika], aby przypomniawszy sobie o tym bardzo pewnym dogmacie, naszej religii, że poza prawdziwą wiarą katolicką nikt nie może zostać zbawiony”, *Litteris altero abhinc*. Breve (25.03.1830), cyt. za B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, s. 169.

⁸⁹ B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, ss. 169-179.

⁹⁰ H. De L u b a c, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, ss. 81-82.

⁹¹ A. L u n e a u, M. B o b i c h o n, *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do Ludu Przymierza*, Warszawa 1980, s. 127.

Chrystusa. Ujęcie Kościoła od jego wnętrza pozwoliło Möhlerowi na określenie «jedności w Kościele». «Jedność w Kościele», a nie jak w pierwszym przekładzie francuskim «jedność Kościoła» oznacza, że nie rozumie on jedności jako zewnętrznego aspektu Kościoła, ale że stanowi ona istotną cechę jego najgłębszej natury.⁹² Jego śladem podążają: G.Perrone, który formułę «*extra Ecclesiam*» odnosi wyłącznie do heretyków ponoszących odpowiedzialność za herezję formalną, a nie materialną, C. Passaglia, odwołujący się do obrazu Ciała Chrystusa w swojej eklezjologii, twierdząc, że teologia Kościoła powinna zacząć od obrazów biblijnych odnoszących się do niego, dalej C. Schrader, który opracowuje projekt schematu «*De Ecclesia*» na Sobór Watykański I, J.-B. Franzelin, który tworzy syntezę dwóch obrazów Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa, czy M. Scheeben, który ukazywał relację między tajemnicą Ciała Kościoła a jego strukturą hierarchiczną.⁹³

Drugim prekursorem o nie powątpiewalnym znaczeniu był J.H. Newman, który podobnie jak Möhler, za punkt wyjścia swoich rozważań o Kościele przyjął naukę Ojców Kościoła, aczkolwiek co do formuły «*extra Ecclesiam*» sformułował zasadę minimalizmu. Odwoływał się do twierdzeń Leona XIII, który w encyklice «*Satis cognitum*» z 1896 r. przekazywał naukę o jedyności i wieczności Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, wymagając, by członki Ciała były w nim zjednoczone i złączone. Leon XIII jest surowszy od swojego poprzednika Piusa IX, który zapraszał katolików do jedności z Kościołem. Mówi o tych, którzy porzucają drogę zbawienia i podążają w kierunku zguby. W tym kontekście Newman, zgadzając się z formułą, poszukuje możliwie jak najmniejszego jej zasięgu, odwołując się do rozróżnienia wprowadzonego przez Bellarmina na ciało i duszę Kościoła.⁹⁴

Wzajemne związki pomiędzy strukturą instytucjonalną Kościoła a ujmowaniem go jako Ciała Mistycznego prowadzi Kościół w XIX w. do zacieśniania zakresu osób, co do których można stosować formułę «*extra Ecclesiam*». Coraz bardziej zbliża się ona do zasię-

⁹² L. B o u y e r, *Kościół Boży*, Warszawa 1977, s. 101.

⁹³ B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, s. 167-169; H. D e L u b a c, *Medytacje o Kościele*, ss. 82-83; L. B o u y e r, *dz. cyt.*, s. 113.

⁹⁴ B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, ss. 184-188.

gu, jaki posiadała u Orygenesesa i Cypriana. Nie dziwi zatem fakt, że wraz z ustępującym rygoryzmem jej rozumienia w połączeniu z nowymi wyobrażeniami i rozumieniem Kościoła oraz faktycznym rozwojem działalności misyjnej powoli rodzi się w tym samym okresie ruch ekumeniczny.

Jednym ze schematów przygotowanych przez teologów pochodzących z całego świata na Sobór Watykański I był schemat pt. «*Constitutio dogmatica prima de Ecclesia*», z czego dosyć ważny dodatek *prima* był mało dostrzegalny. Z 15 rozdziałów Sobór poddał dyskusji jedynie jeden, poświęcony papieskiemu prymatowi, którego efektem była Konstytucja «*Dei Filius*». Rozdziały VI i VII schematu dotyczyły kwestii konieczności Kościoła do zbawienia i niemożliwości osiągnięcia zbawienia poza Kościołem, w których formuła «*extra Ecclesiam*» przedstawiona jest jako dogmat wiary. Schemat porusza się drogą wskazaną przez G. Perrone i Piusa IX odnosząc formułę do ludzi, którzy w zawiniony sposób odłączyli się od Kościoła. Schemat w swoim sformułowaniu spotkał się z ostrą krytyką ze strony Ojców Soborowych, która dotyczyła tego fragmentu tekstu, w którym utożsamiał on konieczność jedności z Kościołem z koniecznością jedności z Chrystusem jako Głową. Krytyka formuły stanęła w obronie losu chrześcijan odłączonych. Oskarżano tekst o powrót do potępionej doktryny, stwierdzającej, że poza Kościołem nie ma łaski. Na tym jednak dyskusja nad schematem się zakończyła, pozostawiając z niego jedynie rozdział odnoszący się do papieskiego prymatu.⁹⁵ Jedynym śladem dyskusji jest stwierdzenie z Konstytucji «*Dei Filius*», że ci, „którzy przyjęli wiarę pod wpływem nauczania Kościoła, nigdy nie mogą mieć słuszných powodów do zmiany wiary ani do powątpiewania o niej».⁹⁶ Na Soborze przeważała koncepcja Kościoła jako religijnej organizacji nad koncepcją Kościoła jako rzeczywistości nadprzyrodzonej. Proponowany schemat Konstytucji o Kościele zawierał w punkcie wyjścia sformułowanie dotyczące Kościoła powszechnego, określanego jako mistyczne Ciało Chrystusa, które wyrażały najgłębszą naturę Kościoła, nie pomijając aspektu społecznego, ale umiejscawiając go na drugim planie. Konstytucja nie zosta-

⁹⁵ *Tamże*, ss. 179-183; H. De L u b a c, *dz. cyt.*, s. 81.

⁹⁶ Konstytucja «*Dei Filius*», r. 3, w: Dokumenty Soborów Powszechnych, Kraków 2004, t. 4, s. 901.

ła jednak przyjęta. Ojcowie Soborowi wybrali ostatecznie drogę wskazaną przez Bellarmina niż przez Möhlera i Newmana.⁹⁷

Powyższe uwagi pozwalają zrozumieć niechęć Kościoła do ruchu ekumenicznego. Formuła «*extra Ecclesiam*», z którą Kościół się zmagał od połowy III w. posiadała ścisły związek z wizją Kościoła, którego jedność i jedyność znajdowała się tylko w Kościele katolickim. Kościół Chrystusowy był w Kościele katolickim. Z tego też względu Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r., przypominając prawo Kościoła do swobodnego głoszenia Ewangelii, stwierdzał w kan. 1322 §2, że na mocy prawa Bożego wszyscy są zobowiązani przystąpić do prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Na uwagę w stwierdzeniu kanonu zasługuje fakt podkreślenia obowiązku wszystkich ludzi pochodzącego z Bożego nakazu w taki sposób, jakby zbawienie można było osiągnąć jedynie za pośrednictwem Kościoła.

Nowym etapem na drodze rozumienia formuły i w konsekwencji działalności ekumenicznej była praca teologów tej miary co Y. Congar, H. De Lubac. Wpływ ich poglądów obecny jest w encyklice Piusa XII «*Mystici Corporis*». Papież ujmuje w niej doktrynę o Ciele mistycznym Chrystusa, które łączy w sobie pierwiastek widzialny i niewidzialny „bez rozdzielania i pomieszania, nie ujmuje znaczenia żadnemu z nich”, jako podstawę wszelkiej refleksji teologicznej o Kościele. Utożsamia jednak Ciało mistyczne Chrystusa z Kościołem rzymskokatolickim. Stanowi to punkt odniesienia dla formuły «*extra ecclesiam*», która rozumiana jest zgodnie z duchem nauczania Piusa XI. Znajdujemy w niej jednak pewną nowość dotyczącą tych wszystkich, których nie można uznać za członki Kościoła. Papież mówi o nich, że są przyporządkowani (*ordinantur*), czyli pozostają z nim w łączności.⁹⁸ Encyklika przejmuje sformułowanie wypracowane przez De Lubaca «zbawienie przez Kościół». Formuła znajduje swoje miejsce w obrębie dociekań doktrynalnych dotyczących Chrystusa i Kościoła.⁹⁹ Efektem tego jest zmiana podejścia do kwestii ekumenicznej, ku której Kościół w tym czasie zaczyna się skłaniać. Pius XII mówiąc

⁹⁷ A. L u n e a u, M. B o b i c h o n, *dz. cyt.*, ss. 134-135.

⁹⁸ Takie sformułowanie nastęrcza jednak trudności w odniesieniu do Kościoła prawosławnego i jest pewnym uwsteczniem w stosunku do sformułowań Soboru Florenckiego o ówczesnym prawosławiu.

⁹⁹ B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, s. 225.

o protestantach 5.09.1948 r. stwierdza, że: „Kościół otacza tych chrześcijan odłączonych szczerą miłością, zanosząc żarliwe modlitwy, aby powrócili do swojej Matki, a Bóg wie, jak wielu z nich jest od niej oddalonych bez żadnego grzechu ze swojej strony”¹⁰⁰. «Powrót do Matki» oraz utożsamienie Ciała mistycznego Chrystusa z Kościołem katolickim są wyznacznikami działalności ekumenicznej Kościoła katolickiego przed pontyfikatem Jana XXIII oraz Soborem, które to wydarzenia wprowadziły znaczące zmiany w dialogu ekumenicznym. Pius XII w encyklice potwierdził katolickie rozumienie jedności Kościoła i wzmocnił unionistyczną wizję jego jedności jako powrót wszystkich wyznawców Chrystusa do jedynego Kościoła katolickiego, wypracowaną przez swoich poprzedników.

7. Eklezjologia Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i ekumenizm

Zgłębianie dialogu ekumenicznego prowadzi również do zmian postanowień prawnych. Soborowa eklezjologia, jak pisał Jan Paweł II w «*Sacrae disciplinae leges*» nie da się doskonale przełożyć na język kanonistyczny, ale stanowi dla niego pierwotny wzór. Rozwiązania prawne znajdują się zatem pomiędzy wymogami rozwijającej się działalności ekumenicznej, a soborową eklezjologią.

Pomiędzy dwoma Kodeksami Prawa Kanonicznego Kościoła łańckiego w kwestiach normatywnych dotyczących działalności ekumenicznej dokonana się znaczna ewolucja. Obecne rozstrzygnięcia nie są zadowalające dla niekatolików, którzy domagają się innych uregulowań. Niewystarczalność regulacji dostrzegana jest także przez stronę katolicką. Papież Benedykt XVI, podczas spotkania ekumenicznego w kościele ewangelickim Św. Trójcy w Warszawie, zwrócił uwagę na dwie kwestie ekumeniczne. Pierwsza dotyczyła wspólnej działalności wyznawców Chrystusa zrzeszonych w różnych Kościołach i Wspólnotach na rzecz zaangażowania się w posługę charytatywną. Druga dotyczyła podjętej już pracy nad wspólnym dokumentem dotyczącym chrześcijańskiej nauki o małżeństwie i zasadach zawierania małżeństw międzywyznaniowych.

Rozwiązania normatywne w dziedzinie ekumenicznej nie należą do łatwych. I to z kilku powodów:

¹⁰⁰ Cyt. za B. S e s b o ũ é, *dz. cyt.*, s. 218.

1. Należy mieć przed oczami to, iż rozwiązania prawne stanowią wypadkową kościelnej świadomości, a w kwestiach ekumenicznych nie jest łatwo o rozwiązania stałe i długotrwałe, gdyż „różne eklezjologie prowadzą nieuchronnie do różnych wizji tego, co ma być celem działalności ekumenicznej. Rzecz w tym, że nie mamy wspólnej koncepcji jedności kościelnej, do której trzeba dążyć”.¹⁰¹ Dotychczasowy dialog międzywyznaniowy doprowadził do ukształtowania się różnych modeli jedności Kościoła, które powstały między poszczególnymi wyznaniem, ale nie ma takiego, do którego byłaby powszechna zgoda.¹⁰² Wszelkie zatem postanowienia prawne będą miały raczej charakter tymczasowości, nie tyle w odniesieniu do czasu ich obowiązywania, co raczej do słuszności ich istnienia w aktualnym pozytywnym sformułowaniu.

2. Obecne kodeksowe rozwiązania normatywne są ogólne w tym znaczeniu, że w swojej treści obejmują wiele różnorodnych wyznań odwołujących się do innej tradycji eklezjologicznej. Szczegółowe rozwiązania wymagałyby rozwiązań na płaszczyźnie międzywyznaniowej pomiędzy wyznaniem podejmującymi dialog. Z tym problemem wiąże się także dodatkowy problem dotyczący powstawania nowych ruchów, niejednokrotnie agresywnie nastawionych do Kościoła katolickiego, o czym wspomina kard. Kasper w swojej «Relacji o działalności ekumenicznej». Poszczególne rozwiązania normatywne w dziedzinie ekumenicznej będą uzależnione od stanu rozwoju dialogu ekumenicznego pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami i Wspólnotami niekatolickimi.

3. Podstaw rozwiązań w sprawach ekumenicznych należałoby poszukiwać nie tyle odwołując się do wybranych aspektów Kościoła, ile raczej mając na uwadze całą tajemnicę Kościoła i wszelkie dary, łaski, charyzmaty, które obecne są w Kościele Chrystusowym. Obrona własnego punktu widzenia nie oznacza, że dane zagadnienie nie może być szerzej naświetlone z innej perspektywy. Może to się uwidocznic w konkretnych rozwiązaniach prawnych, które

¹⁰¹ W. K a s p e r, *dz. cyt.*, s. 58.

¹⁰² S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Modele jedności*, w: Ku chrześcijaństwu jutra, *dz. cyt.*, ss. 479-503 wymienia główne modele jedności, pośród których znajdują się specyficzne formy ich rozumienia, uzależnione od dialogujących podmiotów konfesyjnych. Należą do nich: jedność organiczna; jedność soborowa; jedność w pojednanej różnorodności, komunია; otwarty model stopniowego zbliżenia; jedność korporacyjna; Kościoły siostry; konkordia; model indyjski.

będą mogły lepiej ukazać ich związek z tajemnicami wiary, która ukazuje się w dialogu ekumenicznym. Taka też jest perspektywa hermeneutyczna dialogu ekumenicznego, w ramach której poszukuje się jedności odwołując się do «jednego Kościoła Chrystusa». Konfesyjny pluralizm teologiczny jednoczy, a nie koniecznie konfrontuje, ze sobą drogi i metody poszukiwania prawdy.

5. Kolejny problem dotyczy prawnego ujęcia ekumenicznych rozwiązań w ramach jednego Kodeksu Prawa Kanonicznego, który z dużą uwagą oczekiwany był po Soborze ze strony wyznań niekatolickich, uczestniczących w dialogu ekumenicznym. Nie wszystkie oczekiwania zostały spełnione. Nie można się jednak temu dziwić, ponieważ celem kodyfikacji nie było wprowadzenie sensacyjnych rozwiązań w dziedzinie dialogu ekumenicznego jako systematycznego zbioru zasad, lecz zamieszczenie, w miarę uporządkowane, dotychczasowej praktyki prawnej, inspirowanej przez soborowe podejście w tej dziedzinie.¹⁰³ Ponadto przepisy normatywne Kodeksu z 1983 r. dotyczą jedynie Kościoła katolickiego. Ruch ekumeniczny, który angażuje w równej mierze katolików i chrześcijan niekatolików, nie oferuje normatywnych rozwiązań, które znajdują się jedynie w kompetencji Kodeksu. Rozpatrywanie tematyki ekumenicznej, biorąc za punkt wyjścia jedynie kodeksowe rozwiązania, sprawia trudności. Analiza kodeksowych postanowień powinna zatem koncentrować się wokół znaczenia Kodeksu w działalności ekumenicznej Kościoła katolickiego, zadając sobie jednocześnie pytania o to, czy normatywne rozwiązania stanowią odpowiednią interpretację rozwiązań na płaszczyźnie doktrynalnej, czy może pozostają w stosunku do niej w tyle. Kwestia dotyczy tego, co Kodeks mógł normatywnie wyrazić z dotychczasowego rozwoju dialogu ekumenicznego i czy to uczynił.¹⁰⁴ Ponadto należy mieć na uwadze, że kodeksowe postanowienia dotyczą pewnego momentu historycznego i Kodeks nie jest zamknięty na nowe rozwiązania normatywne. Możemy o nim powiedzieć, że treści w nim zawarte potwierdzają aktualny stan ekumenicznej działalności Kościoła katolickiego, otwarte na nowe rozwiązania w zależności

¹⁰³ W. S c h u l z, *Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, w: *Vitam impendere vero. Studi in onore di P. C i p r o t t i*, Roma 1986, s. 171.

¹⁰⁴ A. J o s s, *Il movimento ecumenico e il nuovo Codice di Diritto Canonico*, w: *Apolinaris* 59 (1984) 1-2, ss. 61-62.

od rozwoju ekumenizmu. Pojawiają się zatem następujące pytania: 1) czy Kodeks dostatecznie wyraził to, co doktryna soborowa i posoborowa działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego osiągnęły?; 2) jakie dotychczasowe rozwiązania prawne wymagałyby ewentualnej nowej regulacji?

6. Punktem wyjścia oceny kodeksowych propozycji powinny być słowa wyrażone przez Jana Pawła II w konstytucji promulgującej Kodeks. Píše w niej o racji «nowości» Kodeksu, która znajduje się w «nowości doktryny eklezjologicznej», wyrażonej przez Sobór Watykański II.¹⁰⁵ Kodeks potwierdza zatem, że jego normatywne postanowienia w dziedzinie ekumenicznej są aplikacją chrześcijańskiego doświadczenia ekumenicznego, które dokonuje się na płaszczyźnie zgłębiania eklezjologii jednego Kościoła Chrystusowego. Mówi o tym wyraźnie papież wskazując, że do elementów, które „wyrażają prawdziwą i własną naturę Kościoła” należy „troska Kościoła o ekumenizm”.¹⁰⁶

7. Kodeks jest „wielkim pasem transmisyjnym”, który przenosi „na język kanonistyczny [...] soborową eklezjologię”, chociaż „nie da się obrazu Kościoła w ujęciu doktryny Soboru doskonale przełożyć na język kanonistyczny, to jednak Kodeks powinien się odnosić do tego obrazu jako pierwotnego wzoru”.¹⁰⁷ Jaki zatem obraz Kościoła ukazany jest w «Konstytucji dogmatycznej o Kościele»? Można dostrzec, że obecne są w niej dwie eklezjologie. Jest to eklezjologia wspólnoty i eklezjologia społeczności, z których ta druga, bliższa mentalności prawnej, znalazła swoją aplikację w tekstach kodeksowych.¹⁰⁸

a) Kościół jest opisany w kan. 204 §2 jako „ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim [...]”. Pod względem eklezjologii dostrzegamy w Kodeksie wyraźną preferencję na rzecz eklezjologii społeczności, zgodnie z którą Kościół jest traktowany jak każda społeczność, posiadająca własne prawo. Z punktu widzenia zaangażowania ekumenicznego dostrzegamy sformułowanie, które pojawiło

¹⁰⁵ Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*, s. 13.

¹⁰⁶ *Tamże*, ss. 13, 15.

¹⁰⁷ *Tamże*, s. 13.

¹⁰⁸ R. Sobański, *Kodeks jako zjawisko kościelne i prawne*, w: J. Syryjczyk (red.), *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 36.

się na Soborze, mówiące o Kościele Jezusa Chrystusa, który trwa w Kościele katolickim. Oznacza to, że poza Kościołem katolickim „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”.¹⁰⁹ Działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego zmierzająca zatem do odczytania owych pierwiastków uświęcenia i prawdy, które istnieją w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych.

b) Elementem scalającym i podkreślającym jedność Kościoła jest wspólnota (*communio*) jaka istnieje pomiędzy następcą Piotra i biskupami we wspólnocie z nim, o czym wspomina dalej kan. 204 §2. Sformułowanie *communio* na określenie więzów łączących wyznawców Chrystusa, znajduje się obok określenia Kościoła jako społeczności. Chociaż używane jest w Kodeksie w różnych znaczeniach, uwypukla soborowe określenie Kościoła jako Ludu Bożego.

c) Z powyższych uwag wynikają wnioski dla działalności ekumenicznej. Po pierwsze: nie ma całkowitego i ekskluzywnego utożsamienia Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim, jak to istniało w eklezjologii przedsoborowej. Po drugie: Kodeks odszedł od sformułowania wyrażonego w KPK z 1917 r., który w kan. 87 mówił, że każdy ochrzczony stawał się osobą w Kościele Chrystusowym. Wynikało z tego, że każdy ochrzczony stawał się osobą w Kościele katolickim, jako że Kościół Chrystusowy utożsamiał się z Kościołem katolickim. Po trzecie: pełnia katolicyzmu nie jest rzeczywistością nabytą, lecz celem, ku któremu się dąży. Po czwarte: ta eklezjologia doprowadziła do tego, że Sobór odróżnił Kościoły (katolickie i niekatolickie) od Wspólnot kościelnych (DE 15 i 22). Kodeks Prawa Kanonicznego posługuje się terminami Kościoły niekatolickie¹¹⁰ i Wspólnoty kościelne¹¹¹ bez definiowania ich. W niektórych miejscach Kodeks używa każdego z tych sformułowań w sposób jemu właściwy, co wskazuje na istniejące między nimi różnice.¹¹² Różnice te wpływają na traktowanie przez przepisy normatywne osób do nich należących w inny sposób, zależny od przynależności, czy to do Kościołów czy Wspólnot kościelnych. *Communio* pomiędzy Kościołem katolickim a innymi

¹⁰⁹ KK, 8.

¹¹⁰ Kann. 364 n.6, 463 §3, 908, 933, 1124, 1183 §3.

¹¹¹ Kann. 869 §2, 874 §2.

¹¹² Kan. 844 §§2-3.

Kościołami, w których zachowana została sukcesja apostołska, sakrament święceń i Eucharystia, zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, jest o wiele silniejsza niż ze Wspólnotami kościelnymi, w których brak jest wymienionych elementów. Różne stopnie *communio* wpływają na różne formy unormowań prawnych dotyczących działalności Kościoła katolickiego.¹¹³ Po piąte: uznane zostaje prawo własne Kościołów i Wspólnot kościelnych, do których należą chrześcijanie i niekatolicy.¹¹⁴ Chrześcijanie niekatolicy przyjmują sakramenty „w swoich własnych Kościołach czy Wspólnotach kościelnych” (KK 15), co jest bezpośrednią konsekwencją sformułowania *subsistit in*. Postanowienie kan. 11 obecnego Kodeksu, według którego „ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci” jest wnioskiem wynikającym z Soborowej doktryny. Nie zmienia to jednak faktu, że poza przypadkiem obowiązującej formy kanonicznej,¹¹⁵ wszystkie pozostałe ustawy czysto kościelne obowiązują tych, którzy opuścili Kościół katolicki, który zachował w stosunku do tych osób koncepcje apostazji, herezji i schizmy wraz z odpowiednimi karami za takie akty.¹¹⁶

d) Kodeks Prawa Kanonicznego przyjął zatem Soborowe nauczanie i praktykę w dziedzinie ekumenizmu. Rozwiązania prawne posiadają swoją silną motywację ekumeniczną, która odrzuciła przedpoborową praktykę zobowiązującą niekatolików do przestrzegania prawa Kościoła katolickiego. Ta postawa nie jest wynikiem oportunistycznym czy nacisków ze strony niekatolików, lecz ma swoje podstawy w przekonaniu Kościoła katolickiego, że istnieje możliwość zbawienia tych, którzy do niego nie należą.¹¹⁷ Formuła *extra Ecclesiam nulla salus* na Soborze Watykańskim II, dzięki koncepcji *subsistit in*, nabrała pełnego znaczenia. Wyznania chrześcijańskie niekatolickie są pewnym aspektem widzialnego Kościoła i należą do Kościoła Chrystusowego nawet, jeśli ten Kościół nie trwa w nich w sposób pełny. Członkowie tych wspólnot

¹¹³ L. M ü l l e r, *Codice di Diritto Canonico e Concilio. La dottrina del Concilio Vaticano II quale contesto per l'interpretazione delle norme canoniche*, w: *Annuario DiRe-Com* 1(2007), ss. 72-73.

¹¹⁴ Kan. 463 §3.

¹¹⁵ Kan. 1117

¹¹⁶ Kan. 751 i 1364 §1.

¹¹⁷ W. S c h u l z, *dz. cyt.*, s. 176.

są wcieleni do Kościoła Chrystusowego, a nie tylko jemu przyporządkowani. Formuła w ścisłym tego słowa znaczeniu, zgodnie z Soborowym nauczaniem, odnosi się jedynie do katolików, którzy świadomie i na trwałe opuszczają ich Kościół.¹¹⁸

8. Prawodawca kościelny pozostaje uzależniony od ekumenicznej inspiracji Soborowego nauczania. W kan. 755 została wyrażona ogólna norma, ukazująca zaangażowanie na polu ekumenicznym. W stosunku do umiejscowienia tego kanonu, jako ostatniego, wśród kanonów wstępnych księgi III KPK poświęconej nauczycielskim zadaniom Kościoła, podnosi się kilka zarzutów: 1) działalność ekumeniczna związana jest przede wszystkim z zadaniem nauczania; 2) kanon ten skierowany jest do Stolicy Apostolskiej, Kolegium Biskupów, Konferencji Episkopatów i biskupów, którzy mają popierać i kierować ruchem ekumenicznym. Dotyczy to także legatów papieskich, którzy mają podejmować wraz z biskupami kontakty z Kościołami niekatolickimi i Wspólnotami kościelnymi (kan. 364, n.2). Takie sformułowanie Kodeksu znajduje się w sprzeczności z nauką wyrażoną w DE 5, który stwierdza, że troska o odnowienie jedności Kościoła należy do pasterzy, jak i wiernych; 3) kanon nie zawiera żadnej dyspozycji odnośnie do narzędzi i sposobów realizacji działalności ekumenicznej, co znajdujemy w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (kann.902-908). Sugeruje się jednocześnie, iż powinny zaistnieć w poszczególnych działach kodeksowej systematyki normy ogólne, które rzuciłyby światło na niewątpliwie istniejące rozwiązania szczegółowe poprzez wskazanie podstaw teologicznych kodeksowych dyspozycji, przyczyniających się do ochrony kościelnej komunii.¹¹⁹ Dlatego też brak zasad ogólnych wskazuje na brak solidnych podstaw dla normatywnej działalności ekumenicznej.¹²⁰

Odnosząc się do powyższych spostrzeżeń można dostrzec pewne nieścisłości: 1) istnieje wiele innych kanonów rozproszonych w Kodeksie, które działalność ekumeniczną umiejscawiają w ramach zadań uświęcania i rządzenia Kościoła. Prawdą jest, że brakuje

¹¹⁸ B. S e s b o ü é, *dz. cyt.*, ss. 265-267.

¹¹⁹ L. G e r o s a, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, ss. 129-131.

¹²⁰ J.L. S a n t o s, *Ecumenismo*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Milano 1993, ss. 437-439.

tam norm ogólnych, wyjaśniających podstawę rozwiązań szczegółowych. Ponadto, gdy Kościół naucza, głosi Słowo, które jest pierwsze w porządku wiary, jej przekazu i poznania. I tak nastąpiła duża zmiana w stosunku do poprzedniego Kodeksu, który zakazywał katolikom prowadzić dialog z niekatolikami bez zgody Stolicy Apostolskiej; 2) Kodeks mówi o kierowaniu i popieraniu działalności ekumenicznej, a nie o trosce o nią świeckich i pasterzy. Ponadto kanon stwierdza, że troska o przywrócenie jedności chrześcijan jest zobowiązaniem całego Kościoła, a więc duchownych i świeckich; 3) na mocy kan. 6 §1 n.4 Kodeks nie deroguje dotychczas obowiązującego Dyrektorium Ekumenicznego, które określa narzędzia i sposoby działalności ekumenicznej. W nim zawarta jest norma (cz. I, nr 48), dotycząca możliwości przyjęcia obowiązków chrześcijańskiego przez członków Kościołów wschodnich, o której nie wspomina Kodeks, mówiąc jedynie o członkach Wspólnot kościelnych (kan. 874 §2).

9. Istnieją zatem w Kodeksie rozwiązania normatywne, które odzwierciedlają działalność ekumeniczną Kościoła katolickiego. Należą do nich m.in.: brak powtórnego chrztu pod warunkiem w stosunku do ochrzczonych we Wspólnotach kościelnych, gdy ich chrzest nie jest wątpliwy (kan. 869 §1); uznanie chrztu udzielonego przez jakąkolwiek osobę, posiadającą właściwą intencję, w wypadku konieczności (kan. 861 §2); współuczestnictwo w rzeczach świętych, w sakramentach pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, ale pod ściśle określonymi warunkami (kan. 844 §§1-3); możliwość dopuszczenia jako świadka chrztu i bierzmowania niekatolika należącego do Wspólnoty kościelnej (kan. 874 §2; 893 §1); możliwość celebrowania Eucharystii przez kapłana katolickiego dla słusznej przyczyny i za zezwoleniem ordynariusza miejsca w świątyni jakiegoś Kościoła czy Wspólnoty kościelnej (kan. 933). Wydaje się, że normę tę można stosować w odniesieniu do szafarzy niekatolickich i świątyń katolickich¹²¹; kwestia zawierania małżeństw mieszanych i obowiązywania formy kanonicznej (kan. 1124-1129); możliwość przygotowania tłumaczeń Biblii wspólnie z braćmi odłączonymi za zezwoleniem Konferencji Episkopatu (kan. 825 §2); możliwość zaproszenia na synod diecezjalny jako obserwatorów członków Kościołów niekatolickich i Wspól-

¹²¹ W. S c h u l z, *dz. cyt.*, s. 179.

not kościelnych (kan. 463 §3). Jeśli chodzi o synody plenarne lub partykularne ta możliwość też zdaje się nie być wykluczona, choć kanon bezpośrednio nie mówi o możliwości zaproszenia (kan. 443 §6); możliwość sprawowania pogrzebu katolickiego dla zmarłych członków Kościołów niekatolickich i Wspólnot kościelnych „według roztropnego uznania ordynariusza miejsca, jeśli nie ma ich własnego szafarza; chyba że się ustali, iż mieli wolę przeciwną (kan. 1183 §3).

10. Istniejące rozwiązania normatywne nie znajdują jednak pełnej akceptacji wśród braci odłączonych, którzy podnoszą przeciwko nim zarzuty, że nie odpowiadają obecnej sytuacji dialogu ekumenicznego. Oto niektóre z nich:

a) Interkomunia już w samym semantycznym określeniu znajduje się w opozycji do dialogu ekumenicznego, gdyż sformułowanie samo w sobie oznacza podział we wspólnocie (*inter communio*).¹²² Określenie przyjęło się jednak i na stałe wpisało w ruch ekumeniczny, posiadając wielorakie znaczenie.¹²³ Problemy interkomunii i regulacji prawnych w tej dziedzinie wynikają z różnych i odmiennych sposobów rozumienia Kościoła, które prowadzi do różnego rozumienia liturgii eucharystycznej oraz jej funkcji. Oczekiwania i rozwiązania w tej materii, choć dotyczą uznania pełnej i rzeczywistej obecności Chrystusa w Kościele, w znacznej mierze stają się rozbieżne ze względu na różne określenie zawartości tej pełni.¹²⁴

Z interkomiunią powiązany jest bezpośrednio problem rozumienia urzędu w Kościele, w tym urzędu kapłana sprawującego Eucharystię. Jest on jednak możliwy do rozwiązania „z punktu widzenia teologicznej perspektywy i eklezjalnego dynamizmu”¹²⁵ oraz w świetle Dokumentu z Limy (n.29), który urzędowego szafarza Eucharystii ukazuje jako sługę wskazującego na Chrystusa,

¹²² B. W. Zuber, *Interkomunia w świetle nowego Kodeksu*, w: Tenże, *Pro iure et vita*, Lublin 2005, s. 535.

¹²³ Interkomunia oznacza udział w uczcie Chrystusa ludzi w niego wierzących i ochrzczonych, a ściślej jest to ich przystępowanie do Stołu Pańskiego, zgodnie z przepisami własnych Kościołów, w których uznawane są sakramenty kapłaństwa i Eucharystii. Ponadto pod pojęciem interkomunii rozumie się również intercelebrację, komunię wolną, komunię otwartą (dla wszystkich, obustronna, z ograniczeniem). Por. W. Hanec, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, ss. 616-617.

¹²⁴ Tamże, ss. 628-629.

¹²⁵ A. Skowronek, *dz. cyt.*, s.103.

przewodniczącego Eucharystii swojego Ciała, Kościoła. Znawcy i uczestnicy dialogu ekumenicznego zadają więc pytanie: „Czy nie nadszedł czas, by uznać, że traktowanie sukcesji apostoelskiej jako nieprzerwanego łańcucha nakładania rąk jest zbyt legalistyczne i zacieśniające rzeczywistość. Czy np. katolicka ocena urzędu w innych Kościołach nie akcentuje zbyt przesadnie li tylko zewnętrznego rytu przekazywania urzędu?”¹²⁶

Obecny stan prawny reguluje dziedzinę interkomunii w kann. 844, 900, 908. Zasady interkomunii zostały określone w stosunku do Kościołów jak i Wspólnot kościelnych. Pozostawiają jednak prawodawcy lokalnemu pewien luz decyzyjny, dając mu możliwość określania „innych poważnych konieczności” (kan. 844 §4), w których szafarze katolicycy mogą udzielać sakramentów pokuty, namaszczenia chorych i Eucharystii członkom Wspólnot kościelnych, jak np. w przypadku zawierania przez nich małżeństw mieszanych z katolikami. Decydującym kryterium pozostaje jednak ważność urzędu i zgoda wiary. Z drugiej strony nie można jednak zapomnieć o wspólnototwórczym, kościelnotwórczym, a nie tylko indywidualnym, wymiarze Eucharystii, który przyczynia się do budowania jedności wyznawców Chrystusa.¹²⁷ Z tym wiąże się także otwartość po obu stronach dialogu „by odstąpiono li tylko od egzemplarycznych wypadków, i to jeszcze «sprzedawanych» w ich jurydycznym opakowaniu”.¹²⁸

b) Małżeństwa mieszane, która to nazwa też budzi mieszane uczucia, gdyż nie ma w sobie nic z perspektywy religijno-teologicznej. Czy chodzi tu o zmieszanie dwóch różnych wyznań? To znajduje się jednak w sprzeczności z koniecznością zachowania tożsamości własnego wyznania, o czym stanowią, w stosunku do strony katolickiej, rozwiązania prawne. Poprawniejszą nazwą byłaby: małżeństwo różnowyznaniowe, różnoreligijne, o odmiennych wyznaniach. W perspektywie ekumenicznej powinno przyjąć się raczej nazwę małżeństwa łączącego wyznania, gdyż małżonkowie tworzą Kościół domowy.¹²⁹ W tym kierunku powinna też

¹²⁶ Tamże, s. 104.

¹²⁷ Tamże, s. 102.

¹²⁸ W. H a n c, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, s. 632.

¹²⁹ A. S k o w r o n e k, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele w profilu ekumenicznym*, t. 3, ss. 123-125.

ić opieką duszpasterską, uświadamiającą trudności wynikające z różnej religii, ale też podkreślającą możliwości wynikające z wiary w tego samego Boga i i dążenia do pełni jedności.¹³⁰

W stosunku do małżeństw mieszanych podnoszone są zarzuty ze strony członków Wspólnot kościelnych dotyczące formy kanonicznej i ważności zawarcia małżeństwa w świątyni tychże wspólnot. Dużym krokiem w tej dziedzinie jest uznanie ważności takiego związku, ale pod trójelementowym warunkiem (kan. 1125), co ostatecznie prowadzi do tego, że zostają ograniczone prawa rodzicielskie strony niekatolickiej dotyczące wychowania dzieci. Ponadto podnoszone są zarzuty dotyczące tzw. ślubów ekumenicznych, w których szafarze niekatolicy towarzyszą asystującym szafarzom katolickim i nie mogą wraz z nimi przyjmować przysięgi małżeńskiej (kan. 1127 §4).¹³¹

c) Chrzest dziecka w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli rodziców. Postanowienie kan. 868 §2 jest poddawane krytyce zarówno ze strony autorów katolickich jak i z punktu widzenia dialogu ekumenicznego, jako stojące w sprzeczności z nauczaniem Soboru watykańskiego II. I to z kilku powodów: wychowanie dzieci spoczywa na rodzicach, które stanowi ich bardzo poważny obowiązek i prawo (kan. 226 § 2); formalnie i faktycznie naruszona jest zasada wolności religijnej. Autorzy zalecają roztropne i rozsądne stosowanie normy dotyczącej chrztu dzieci bez zgody rodziców w niebezpieczeństwie śmierci.¹³² Dużym impulsem interpretacyjnym dla tego kanonu jest także dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. «Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu» z 2007 roku.

Zakończenie

Rozwiązania prawne Kościoła katolickiego w dziedzinie ekumenizmu nie są rozwiązaniami ostatecznymi. Ewolują wraz z rozwojem porozumień międzykonfesyjnych w ramach teologicznych poszukiwań i akceptowanych wspólnie postanowień. W sposób ko-

¹³⁰ Tamże, ss. 130-136.

¹³¹ B. T r a n d a, *Małżeństwa mieszane. Punkt widzenia innych chrześcijan*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., ss. 653-655.

¹³² B.W. Z u b e r t, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kan. 868 §2 KPK 1983*, w: *Tenże, Pro iure et vita*, Lublin 2005, ss. 586-589.

nieczny prowokują one działalność legislacyjną do rozwiązań, które jak najlepiej wyrażałyby aktualny stan osiągniętej jedności w drodze ku jej pełni. Rzeczą słuszną byłoby większe otwarcie na rozwiązania prawne, które mogą być wynikiem umów między wyznaniem, lub odsyłałyby do prawa poszczególnych wyznań, pozwalając na akceptację istniejących w nich norm prawnych.

Ecclesiologia e diritto nell'azione ecumenica della Chiesa cattolica

Il pluralismo ecclesiologico nella teologia cattolica influisce sulle soluzioni giuridiche della Chiesa cattolica, anche in materia dell'ecumenismo. Qui osserviamo una grande differenza tra i due codici del diritto canonico della Chiesa Latina. L'autore dell'articolo presenta dunque la dimensione ecclesiologica della teologia postconciliare, sottolinea il pluralismo teologico ed ecumenico esistente nella Chiesa cattolica e nelle altre Chiese ed Comunità ecclesiariche. Di conseguenza analizza la dipendenza tra l'ecclesiologia, lo stato dell'azione ecumenica e il diritto della Chiesa cattolica.