

ANDRZEJ KAIM SAC

W POŁOWIE DROGI

DEKRET O KATOLICKICH KOŚCIOŁACH WSCHODNICH *ORIENTALIUM ECCLESJARUM* W 40 LAT OD VATICANUM II

Niewątpliwie Sobór Watykański II jest przełomem w Kościele. Prawdą jest jednak, że w wielu sprawach zatrzymał się w połowie drogi. Rozpoczął dzieło, które nie zostało zakończone.

Yves Congar

Minione czterdziestolecie wskazuje, że Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* pozostaje jednym z najbardziej problematycznych dokumentów Soboru Watykańskiego II. Od momentu zaistnienia skupiał na sobie krytykę środowisk ekumenicznych, a dla strony prawosławnej jest nadal przedmiotem dezaprobaty i totalnej krytyki. Co więcej, ze względu na bezpośrednie odniesienie do katolickich Kościołów wschodnich, podtrzymujące „uniatyzm”, uważany jest za główną przeszkodę i zagrożenie dla przyszłości dialogu Kościołów „siostrzanych”¹ W tym sensie już same treści Dekretu uważa się za szkodliwe tak dla stron dialogu (rzymskokatolickiej i prawosławnej), jak i dla samych katolickich Kościołów wschodnich²

Ks. dr Andrzej KAIM – adiunkt Katedry Teologii Ekumenicznej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji – e-mail: aqaim@batory.plo.lublin.pl

¹ Problematykę uniatyzmu w dialogu Kościołów siostrzanych omawia uczestnik dialogu i członek Mieszanej Komisji Teologicznej W Hryniewicz. Zob. jego publikacje: *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*. Warszawa: Verbinum 1993; *Uniatyzm w przeszłości i dzisiaj. Wokół uzgodnienia z Balamand (1993)*. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10:1994 nr 2 (34) s. 9-19; *Jesteśmy bardziej chorzy niż myślimy. Wznowienie dialogu katolicko-prawosławnego*. „Tygodnik Powszechny” (z 13 sierpnia 2000) nr 33 (2666) s. 1. 14.

² Por. W Hryniewicz. *Eklezjologiczno-ekumeniczne podstawy Dekretu Orientalium Ecclesiarum w ocenie teologów prawosławnych*. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 1 (73) s. 23-40. Recenzja tego artykułu zob. J. Anchimiuk. *O Kościołach unijnych. Prawosławny punkt widzenia*. Tamże s. 41-44.

I. MIĘDZY OCZEKIWANIEM I NADZIEJĄ

Analiza prawosławnej krytyki wskazuje, że jej ostrze wymierzone było w aspekt ekumeniczny Dekretu. Głównie pod tym kątem poddano jego treści wnikliwej analizie. W ciągu tego czterdziestolecia napisano na ten temat wiele. Na tej jednak podstawie nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytania: Czy w tej kwestii Sobór zatrzymał się w połowie drogi? Rozpoczął dzieło, które nie zostało zakończone? W wielu kwestiach krytyka jest słuszna i pomocna. Jednakże w kwestii ekumenicznej Kościół prawosławny zachowuje własną postawę i wrażliwość. W tej dziedzinie Sobór dokonał zasadniczego przejścia od tradycyjnej mentalności wyznaniowej w duchu *Mortalium animos* do wrażliwości wyrażonej w *Unitatis redintegratio*.

Dekret *Orientalium Ecclesiarum* jest wyrazem oczekiwań i nadziei Soboru pokładanych w idei powrotu do źródeł wiary i pierwotnej jedności Kościoła. Ze względu na swoją kontrowersyjność wydaje się tym ciekawszym materiałem do dalszego namysłu. Jak w zwierciadle odbija skutki zapoczątkowanego przez Sobór procesu i jak w soczewce skupia istotę spraw, które nie zostały zakończone. Dlatego bardziej zasadne wydaje się postawienie pytań o przyczyny tejże krytyki: Skąd bierze się ta specyficzna niepopularność Dekretu? Czy wynika z „wrodzonej” wady dokumentu? Czy z postawy rozczarowania niespójnością podejmowanej tu problematyki w stosunku do ekumenicznych oczekiwań i nadziei pokładanych w Soborze? Czy może wynika ze zwyczajnego utożsamienia ekumenizmu z otwarciem się Kościoła na szeroko rozumiany dialog?

Na tę ostatnią ewentualność wskazują wnioski z czterdziestoletniego doświadczenia Kościoła na drogach dialogu³ Z jednej strony ilustrują one skalę trudności i poczucie swoistego niezadowolenia z jego osiągnięć, z drugiej zaś skłaniają do poszukiwań źródeł ekumenicznej nadziei. Już pobieżna analiza pojęcia „dialog” wskazuje na podstawowe kierunki dialogu: pragmatyczny (horyzontalny), określany jako „oczekiwanie”, i teologiczny (wertikalny), ukierunkowany na przyszłość, zwany „nadzieją” Przestrzeń pomiędzy oczekiwaniem i nadzieją odśłania najgłębsze pokłady soborowej wizji Kościoła. Według Ł. Kamykowskiego wyrazem soborowych oczekiwań i nadziei pokładanych w dialogu jest specyficzny i całościowy model relacji Kościoła katolickiego z całą ludzkością. Ma on, z jednej strony, lepiej har-

³ Por. Ł. Kamykowski. *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*. Kraków: PAT 2003.

monizować z prawdą o człowieku i jego społecznej naturze, a z drugiej strony – z prawdą o misterium Trójcy Świętej. W tym celu Sobór podjął i przyswoił sobie to pojęcie jako najdokładniej ujmujące różnorodne relacje w aspekcie ich dążenia do wspólnej prawdy i komunikowania prawdy zbawczej⁴ Wnioski z doświadczeń Kościoła w dialogu okazują się niesłychanie ważnym materiałem dla opisu soborowego modelu Kościoła dialogu. Szczególnie cenne są uwagi wynikające z różnicy między „oczekiwaniem” Soboru i „niezadowoleniem” z dotychczasowych efektów podejmowanego dialogu. Formułowane wnioski ujawniają krytyczny stosunek wobec Soboru, czasami są próbą wskazania błędów i niekonsekwencji, a ostatnio coraz częściej są głosem o nowy sobór. W tej perspektywie tradycyjne postrzeganie ekumenicznych walorów *Orientalium Ecclesiarum* w relacji do *Unitatis redintegratio* domaga się reinterpretacji w świetle soborowej wizji dialogu. Ewolucja, której dokonał Sobór przez zmianę tradycyjnej mentalności wyznaniowej, pociągała konieczność odejścia od zasad unionizmu i zmiany w określeniu nowej tożsamości kościelnej⁵ Na ile tę nową świadomość Soboru wyraża Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*?

II. W POSZUKIWANIU ODLEGŁEGO PRECEDENSU

Sobór Watykański II był niewątpliwie wielkim przełomem. Dokonał prawdziwej „rewolucji ekumenicznej” w Kościele⁶ Afirmacja nowożytnego ruchu ekumenicznego jako „znak czasu” dla Kościoła i dzieło Ducha Świętego wśród chrześcijan zaowocowała samookreśleniem się Kościoła wobec wyzwań chrześcijańskiej ekumenii (katolickie zasady ekumenizmu). Otwierała też przed Kościołem perspektywę różnorodnych doświadczeń na arenie Światowej Rady Kościołów. W tym kontekście można mówić o obecności i roli obserwatorów w soborowej auli⁷ Przełom dokonał się w poczuciu odpowiedzialności za wielowiekową tradycję Kościoła i świadomości dokonania koniecznych zmian. Dlatego Ojcowie Soboru nie chcieli pełnić funkcji „archeologów” starożytności chrześcijańskiej. Pragnęli, by Sobór był „bra-

⁴ Por. tamże s. 29-62.

⁵ Por. L. Górka. *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim*. W: *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*. Red. L. Górka, S.C. Napiórkowski. Warszawa: Verbinum 1995 s. 23-117.

⁶ Analogia do tytułu jednej z najbardziej trafnych charakterystyk Soboru. Por. R. Mc Afee Brown. *Rewolucja ekumeniczna. Wokół zagadnień katolicko-protestanckiego dialogu*. Warszawa: PAX 1970.

⁷ Por. Górka. *Od unionizmu do ekumenizmu* s. 69-80.

mą” do żywej tradycji chrześcijaństwa i „drogą” do źródeł pierwotnej jedności Kościoła. Dokonali też inicjacji ekumenicznej w Kościele przez wezwanie wszystkich wiernych Kościoła rzymskokatolickiego do udziału we wspólnej, z wszystkimi chrześcijanami, pielgrzymce do źródeł wiary i pierwotnej jedności. W tymże duchu dokonał weryfikacji starego modelu zjednoczenia (unii kościelnej), uznawanej przez stulecia za jedyny sposób przywrócenia widzialnej jedności. Czy istotnie Sobór zapoczątkował dzieło, które nie zostało odczytane do końca?

Okolicznościom zwołania Soboru towarzyszyło głębokie pragnienie papieża Jana XXIII, by był to sobór „ekumeniczny” Może nie tyle w znaczeniu dawnych, wspólnych soborów, ale jako Sobór promujący idee nowożytnego ruchu ekumenicznego. Trzeba tu koniecznie wspomnieć o oczekiwaniach i nadziei pokładanych przez środowiska ekumeniczne wobec Soboru Kościoła katolickiego. Można powiedzieć, że pragnienie Jana XXIII odnosiło się bardziej do wizji przyszłego, wspólnego soboru, którą snuli zarówno teologowie katoliccy, jak i przedstawiciele Światowej Rady Kościołów. Pod tym względem lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte można zaliczyć do najbardziej twórczych w określeniu takiego celu. Mówiąc o dialogu ekumenicznym, trzeba też pamiętać, że papież i Ojcowie soborowi mieli przed oczyma realne perspektywy osiągnięcia jedności Kościołów reprezentujących trzy główne tradycje: prawosławną, rzymskokatolicką i protestancką⁸ Pod tym względem Sobór miał ułatwione zadanie, gdyż zaangażowanie Kościoła w dialog ekumeniczny oznaczało skorzystanie ze sporego doświadczenia i bogatego dorobku Światowej Rady Kościołów. Pokażna część zasług przynależy Kościołowi prawosławnemu i starożytnym Kościołom wschodnim⁹ Zapoczątkowany w 1980 r. dialog katolicko-prawosławny zintensyfikował proces oswojenia się posoborowego Kościoła z nową rzeczywistością, a nawet wywołał swego czasu prawdziwą fascynację teologów nowym modelem jedności Kościołów „siostrzanych” i w konsekwencji pozostawienie unijnej przeszłości Bogu¹⁰

Czy Sobór miał na myśli tę drogę do jedności, o której z entuzjazmem i nadzieją mówił w dziesięć lat po Vaticanum II, na sesji plenarnej V Zgro-

⁸ Por. A. K a i m. *Sobór wszystkich chrześcijan we współczesnej refleksji ekumenicznej*. „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 7 s. 139-165.

⁹ O roli Kościoła prawosławnego w kształtowaniu się ruchu ekumenicznym por. K. K a r s k i. *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*. Warszawa: Novum 1986, zwł. s. 76-83, 149-158, 217-225; J. K l i n g e r. *O istocie prawosławia*. Warszawa: PAX 1983 s. 422-528.

¹⁰ Nawiązanie do tytułu monografii W. Hryniewicza *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i unia-tyzm w perspektywie ekumenicznej* (Opole: WSK 1995).

madzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi (1975), grecko-prawosławny teolog z Marsylii, archimandryta Cyrille Argenti?

Chciałbym wypowiedzieć życzenie lub raczej modlić się o to, aby przez członkostwo wszystkich Kościołów chrześcijańskich, a szczególnie pierwotnego i czcigodnego Kościoła Rzymu oraz wszystkich świętych Kościołów będących we wspólnocie z nim w Światowej Radzie Kościołów, przez coraz większe zanurzenie się w Chrystusie wszystkich obecnych i przyszłych Kościołów członkowskich oraz przez działanie Ducha Bożego, Ducha Prawdy i Jedności, aby przez to wszystko, jeśli nie piąte lub szóste, to jedno z następnych zgromadzeń ogólnych Ekumenicznej Rady Kościołów mogło zostać uznane przez całe chrześcijaństwo za VIII Sobór Ekumeniczny Jednego, Świętego, Katolickiego i Apostolskiego Kościoła Jezusa Chrystusa¹¹

W obliczu trudności, na które napotyka dialog ekumeniczny, warto wrócić do postulatu Jana XXIII wobec Soboru: „żadnych nowych dogmatów” Według A. Skowronka papieżowi chodziło o coś więcej: o ekumeniczne zrozumienie doktryny, o umiejętność artykułowania w sposób zrozumiały samej substancji chrześcijańskich dogmatów, o ich nową ekumeniczną interpretację i wymowę. W tym sensie droga do pojednanej różnorodności jest drogą do „różnorodnej jedności”¹² Wprowadzone przez Jana XXIII rozróżnienie między *depositum fidei*, a sposobem jej wyrażania miało służyć pojednaniu w uprawnionej różnorodności. Dialog doktrynalny, jako środek szukania wspólnie akceptowanego kształtu prawdy, rodzi potrzebę dalszego dialogu przez zacieśnianie więzów braterstwa i ludzkiej komunii¹³

III. W KIERUNKU EKLEZJOLOGII *COMMUNIO*

Liczne rozbieżności poglądów co do oceny Dekretu *Orientalium Ecclesiarum* nie zmieniają faktu, że jest nośnikiem nowej, soborowej świadomości, i łączy w sobie odniesienie do tego, co „stare” w tradycji przed-soborowej, z soborowym *novum* wrażliwości ekumenicznej. Innymi słowy, jest zwiastunem nowej jakości wobec tego, co „stare”, i tego, co wynika z *more logico* katolickiej wrażliwości ekumenicznej.

¹¹ C. Argenti. *Christian Unity*. Tekst wystąpienia prezentowany na sesji plenarnej ŚRK por. „The Ecumenical Review” 28:1976 nr 1 s. 34.

¹² Por. A. Skowronek. [Głos w dyskusji:] *Czy potrzebny jest Sobór Watykański III?* „Więź” 46:2003 nr 2 (532) s. 48.

¹³ Na szczególną uwagę zasługują wnioski z analizy eklezjologicznych podstaw dialogu Kościołów siostrzanych. Por. E. Fotiju. *Gdy lęk silniejszy niż nadzieja...* W: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*. Red. L. Górka, S. Pawłowski. (Teologia w dialogu 10). Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 215-235.

Kluczem hermeneutycznym nowej wizji jedności Kościoła jest odkryta na nowo przez Sobór prawda o kościelnej *communio*. Mimo że termin ten nie odegrał kluczowej roli w czasie soborowych obrad, to umożliwia on wgląd w intencjonalną strukturę soborowych tekstów¹⁴. Nadrzędną i różnicującą rolę tego pojęcia w wizji Kościoła dostrzegamy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Wymowny jest już układ rozdziałów (Misterium Kościoła, Lud Boży, O hierarchicznym ustroju). Wskazuje model jedności w różnorodności, na wzór misterium jedności Trójcy Świętej. Model trynitarny pozwolił dostrzec bogactwo wynikające z „wielości” i „różnorodności” w życiu i strukturach Kościoła. Przyczynił się do odkrycia i afirmacji wielości tradycji chrześcijańskich istniejących w Kościołach unijnych i konieczności zróżnicowania dotychczas istniejących struktur Kościoła katolickiego (lokalnych i partykularnych). Wbrew dotychczasowej i wielowiekowej praktyce Sobór zaczął mówić o Kościołach w liczbie mnogiej, a Kościoły lokalne (partykularne), w tym katolickie Kościoły wschodnie, zyskały w dokumentach soborowych tę samą rangę teologiczną, co Kościół powszechny (por. *Lumen gentium* 23. 26). Stąd wynikała nagła potrzeba reinterpretacji zagadnienia jedności i wielości tradycji Kościołów pounijnych w świetle eklezjologii *communio*. Sobór uczynił to w odrębnym Dekrecie skierowanym do katolickich Kościołów wschodnich¹⁵.

Dekret *Orientalium Ecclesiarum* potwierdza *status quo ante* Kościołów wywodzących się z częściowych unii kościelnych¹⁶. Sobór odwołuje się do tej unijnej tradycji we wstępie Dekretu i przypomina, że Kościół zawsze wysoko ceni instytucje, ryty, tradycje oraz dyscyplinę życia chrześcijańskiego Wschodu. W ich „sławnym czcigodną starożytnością” dziedzictwie dostrzega tradycję wywodzącą się poprzez Ojców od samych Apostołów, część wspólnego dziedzictwa i trwały znak powszechności w tradycji Kościoła nie

¹⁴ Por. J. Duraj. *Analiza konektywna pojęcia communio w schematach przygotowawczych, w dyskusji i dokumentach Soboru Watykańskiego II*. Kraków: PAT 2002.

¹⁵ Zagadnienie odnowy katolickich Kościołów wschodnich w świetle soborowego rozumienia *communio* omawia J.S. Gajek (*Kościół, a nie skansen liturgiczny*. W: *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*. Red. Z. Nosowski. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1996 s. 113-130).

¹⁶ Dekret otrzymał swój ostateczny kształt na III sesji Soboru: zaakceptowany na posiedzeniu 105 kongregacji generalnej (20 listopada 1964 r.), następnego dnia został przyjęty na sesji publicznej 2110 głosami Ojców (przy 39 głosach przeciwnych). Tego samego dnia (21 listopada 1964 r.) papież Paweł VI promulgował go jako *Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*, wyznaczając dwumiesięczne *vacatio legis*.

podzielonego¹⁷ Mimo że jest dokumentem Soboru całego Kościoła, to jest skierowany bezpośrednio do szerokiego i różnorodnego spektrum rodziny Kościołów unijnych, reprezentujących wszystkie tradycje chrześcijańskiego Wschodu, które *in gremio* reprezentują nową, specyficzną, ale i jednolitą formę partykularyzmu Kościołów *sui iuris* w strukturze Kościoła katolickiego¹⁸ Od chwili uprawomocnienia się Dekretu określane są jako katolickie Kościoły wschodnie, a właściwą formą ich partykularyzmu są katolickie patriarchaty. Wiele z nich swymi korzeniami sięga średniowiecznych zainteresowań chrześcijaństwem wschodnim i dążeń zjednoczeniowych Kościoła rzymskiego¹⁹. Od tej pory te partykularne społeczności, postrzegane jako katolickie Kościoły wschodnie *sui iuris*, winny trwać w tradycji odziedzi-

¹⁷ Por. *Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis. Prooemium* nr 1. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski. Poznań: Pallottinum 1967 s. 278.

¹⁸ Poszczególne tradycje są wyrazem pierwotnego pluralizmu życia chrześcijańskiego w starożytnym Kościele. Swój rodowód wywodzą z tradycji apostoelskiej lub od samych apostołów. Znakiem widzialnej jedności była *communio* między biskupami (patriarchami) tychże ośrodków. W okresie bizantyjskim powstała struktura pięciu stolic apostoelskich (pentarchia), z których cztery były na wschodzie cesarstwa. Poza granicami wschodnimi (Persja, Armenia) istniały katolikaty związane z Antiochią. Stąd wyróżnia się sześć macierzystych tradycji partykularnych z licznymi odmianami regionalnymi. Dzisiaj rozróżnia się tradycje według podziału terytorialnego dawnego cesarstwa i ich stolic. Tradycję aleksandryjską reprezentuje katolicki Patriarchat koptyjski i arcybiskupstwo w Etiopii; antiocheńską: ryt wschodniosyryjski (Patriarchat chaldejski Babilonu i Kościół malabarski w Indiach), ryt zachodniosyryjski (katolicki Patriarchat syryjski, Patriarchat maronicki i Kościół malankarski w Indiach). Tradycję ormiańską reprezentują wspólnoty wywodzące się z częściowych unii w różnym okresie. Tradycję bizantyjską charakteryzują dwie odmiany (grecka i słowiańska) z trzynastoma odmianami narodowymi. Do tradycji bizantyjskiej przynależy także katolicki Patriarchat melchicki. Por. J.S. Gajek. *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*. W: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Red. W Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza. Lublin: TN KUL 1997 s. 135-156.

¹⁹ Zainteresowania te były przedmiotem dyskusji na II Soborze Liońskim (1274) i Soborze Florenckim (1439). W pierwotnych zamierzeniach koncepcja unii kościelnej miała doprowadzić do pełnej jedności wszystkich rozproszonych Kościołów wschodnich z Rzymem. Zawierano je w różnych okresach historycznych i z przedstawicielami wszystkich tradycji. Częściowe unie zawierano praktycznie od wieku XVI (unia z Grekami) po wiek XX (unia z malankarczykami – chrześcijanami św. Tomasza w Indiach). Wyjątkiem jest katolicki Patriarchat maronitów (potomków dawnych Fenicjan) należący do tradycji antiocheńskiej. Jedność z Kościołem zachodnim potwierdzili już w 1182 r. Struktury patriarchalne powstałe w XIV wieku nie mają odpowiednika pośród struktur niekatolickich. Prawosławie, utożsamiające się z tradycją i historią Kościoła bizantyjskiego, *de facto* ma swój odpowiednik w reprezentacji katolickich Kościołów wschodnich tradycji bizantyjskiej (Kościół bizantyjsko-greckie i bizantyjsko-słowiańskie w różnych odmianach narodowych). Tylko katolicki Kościół melchitów, powstały z części autochtonów lojalnych wobec tradycji Kościoła cesarskiego (utożsamianego z prawosławną ortodoksją), ma strukturę partykularną w randze patriarchatu.

czonej po przodkach. W wierności zachowania tej duchowej spuścizny bowiem Sobór postrzega ich miejsce w strukturach partykularnych Kościoła katolickiego i widzi istotę ich apostołskiego dynamizmu. W tym sensie nie-liczne postanowienia Dekretu mają głównie charakter doraźny, a konkretne sprawy pozostawia Sobór synodom poszczególnych Kościołów partykularnym *sui iuris* i Stolicy Apostolskiej²⁰ Dopiero w podsumowaniu Dekretu odnajdujemy te intencje Soboru, które przyświecały jego redakcji: nadzieja na rychłe zjednoczenie z Kościołami prawosławnymi i starożytnymi Kościołami Wschodu, a dyspozycje i zarządzenia w nim promulgowane mają moc prawną tylko do czasu, kiedy wciąż podzielone Kościoły nie nawiążą pełnej jedności²¹

Mamy pełną świadomość, że powstały przed czterdziestu laty Dekret nie jest dokumentem doskonałym. Dlatego wszelka rzeczowa krytyka pomaga w korekturze sformułowanych wniosków. Nie jest i nie może być ostatnim słowem wypowiedzianym w tej materii przez Kościół. Pozostaje niezwykle czułym barometrem przemian związanych z otwarciem się Kościoła na pluralizm i dialog. Skoro dialog ekumeniczny jest wzorem tego, co powinno być stylem życia w samym Kościele, to winien obowiązywać także tam, gdzie rodząca się pod wpływem Soboru różnorodność stylu życia i myślenia jeszcze nie uległa procesom alienacji i podziału. Czy nie jest też ostrzeżeniem, do czego prowadzi brak „dialogowego” stylu bycia w codziennym życiu Kościoła? Wszak brak tego stylu w Kościele nie podzielonym doprowadził do schizmy i w konsekwencji do podziału wyznaniowego.

Zdaniem teologów prawosławnych Dekret jest najgorszą częścią Soboru, skażoną duchem rzymskiego paternalizmu i triumfalizmu. Główne zastrzeżenia dotyczą zagadnień eklezjologicznych. Teologowie odnoszą wrażenie, że Sobór, mimo zapewnień, nie zmienił swojej eklezjologii i pozostał przy właściwych sobie przesłankach jurydycznych, które decydują o sposobie rozumienia roli katolickich Kościołów wschodnich. Rzymski sposób akcentowania swojej jurysdykcji nad całym Kościołem rzutuje na struktury funkcjonowania tychże Kościołów. Wyraża się to w swoistym postrzeganiu jurys-

²⁰ Katolickie Kościoły wschodnie, funkcjonujące dotychczas na zasadach łacińskich struktur metropolitalnych (zwane patriarchatami dla danego obrządku), mają nowy status Kościołów partykularnych (patriarchat lub arcybiskupstwo większe). Większość jednak na czas dostosowywania się do wymogów nowego prawa pozostaje w bezpośredniej zależności od Kongregacji Kościołów Wschodnich.

²¹ „[...] hae omnes iuris dispositiones pro praesentibus conditionibus statuuntur, usquedum Ecclesia catholica et Ecclesiae Orientales seiunctae ad plenitudinem communionis convenient” (*Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis. Conclusio 30 – s. 294*).

dykcji katolickich patriarchów i sposobu powoływania patriarchatów przez Rzym, przez co nie realizuje w stosunku do nich zasad kolegalności²² Podnoszone przez teologów prawosławnych zagadnienie współbrzmi z głosami o kolegalność ze środowisk Kościoła katolickiego. Dla niektórych jest to dostatecznym argumentem za koniecznością zwołania nowego soboru. O takiej potrzebie mówi przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Migratów i Podróżujących, japoński kardynał Stephen Fumio Hamao. Zwrócił on uwagę, że nowy sobór powinien zająć się zasadniczą kwestią kolegalności jako formy kierowania Kościołem przez biskupów w łączności i pod zwierzchnictwem papieża. Jak podkreślił, obecnie została zachwiana równowaga między Kurią Rzymską i Kościołami lokalnymi. Te ostatnie „nie składają się z dzieci” i powinny uzyskać większą autonomię w głoszeniu Ewangelii w różnych kontekstach kulturowych. Rzym zaś winien „więcej słuchać” Kościołów lokalnych, a nie ograniczać się do „instruowania, pouczenia i poprawiania” „Sądzę, że sobór jest konieczny przede wszystkim po to, aby przedyskutować większą autonomię Kościołów lokalnych” Synody biskupów, jako pozbawione możliwości podejmowania decyzji, nie tworzą, jego zdaniem, właściwego forum dla debaty o aktualnych problemach. Jednym z nich jest to, że instytucja synodu ma charakter jedynie konsultacyjny, a nie decyzyjny. O kolegalności w Kościele powiedział, że „wszystko wciąż jest nazbyt rzymskocentryczne”²³

Zagadnienie relacji między Kościołem powszechnym i Kościołami partykularnymi wywołało swego czasu gorącą dyskusję między kard. J. Ratzingerem i kard. W. Kasperem, złagodzoną postawą Amerykanina A. Dullesa. Interesująca jest tu postawa kard. Kaspera, która wnosi wiele światła w podnoszony przez prawosławnych teologów problem. Uważa, że o

wspólnotowej jedności Kościołów możemy mówić ekumenicznie i wiarygodnie tylko wtedy, kiedy we własnym Kościele będziemy przykładowo realizowali relację Kościoła uniwersalnego i Kościołów lokalnych jako jedność w różnorodności i różnorodność w jedności. Wizja jednostronnie uniwersalistyczna musi budzić bolesne wspomnienia i nieufność oraz działa odpychająco. Dlatego też w dialogu z Kościołem prawosławnym oraz Kościołami i wspólnotami ewangelickimi pozostaje niezmiernie ważny postulat ustawicznego pokazywania im, że Kościół partykularny może być Kościołem Chrystusa w pełnym sensie tylko we wspólnocie ogólnokościelnej. Z drugiej strony unaocznić im trzeba, że tego typu jedność – *communio* – nie będzie uciskała Kościołów partykularnych ani ich prawowitych

²² Por. Hryniewicz z. *Eklezjologiczno-ekumeniczne podstawy Dekretu* s. 23.

²³ Por. J. Majewski. *Nowy sobór? Głosy kardynałów*. „Tygodnik Powszechny” 2003 nr 51-52 (z 21-28 grudnia) s. 2.

tradycji, że tych wspólnot nie wchłonie, lecz zapewni im szeroką przestrzeń dla uprawnionej wolności, albowiem tylko w ten sposób może realizować się cała pełnia katolicyzmu²⁴

Istotnie w tej kwestii Sobór zatrzymał się w połowie drogi, a jego intuicja o kościelnej *communio* pozostaje ciągle *in statu nascendi* w stosunku do nowych wyzwań Kościoła i chrześcijańskiej ekumenii. Może dlatego, że samym narodzinom nowożytnego ekumenizmu towarzyszyła swoista fenomenologia podziałów wyznaniowych. Świadomość realizmu podziałów konfesyjnych i chęć ich przewyciężenia utrwaliły w ekumenii specyficzny model podzielonego Kościoła. Podział wyznaniowy jest tylko etapem i skutkiem głębszych przyczyn. W łańcuchu historycznych uwarunkowań pojawia się pytanie o rozumienie chrześcijańskiej tradycji: trwanie wyznaniowych Kościołów w ortodoksji pierwotnego Kościoła czy ich trwanie we własnej interpretacji tejże ortodoksji? Wydaje się, że idea dialogu Kościołów „siostrzanych”, *de facto* Kościołów wyznaniowych, zbyt kurczowo trzyma się interpretacji tradycji ukształtowanej w Kościele helleńskim (na fundamencie kultury europejskiej o grecko-rzymskich korzeniach), którą utożsamia z tradycją całego Kościoła. W tym kontekście warto pamiętać, że pojęcie tradycji było fundamentalną kategorią w eklezjologii pierwotnego Kościoła i przetrwało w partykularyzmie starożytnych Kościołów wschodnich. Pozostało półkrytym nurtem wobec uniformizmu w eklezjologii Kościoła helleńskiego. Zagadnienie ponownie wybrzmiewało podczas prób pojednania Kościołów Rzymu i Konstantynopola na wspólnych synodach. Jeden z nich, zwany Soborem Focjańskim (879-880), można uznać za pierwszy sobór unijny. Po Wielkiej Schizmie próbowano wznowić tę praktykę na papieskich soborach: II Soborze Lionskim i Soborze Florenckim, na którym doszło do chwilowej unii. Kategoria tradycji wycisnęła swój specyficzny charakter na eklezjologii humanistycznej w epoce Renesansu. Skutki jej wrażliwości przetrwały do epoki Oświecenia, która jednak zerwała z przeszłością i potwierdziła podział wyznaniowy. Do tego czasu, mimo podziałów, istniało poczucie cichej solidarności między Kościołami trzech wielkich tradycji: rzymskiej, prawosławnej i protestanckiej i ich przekonanie o wspólnej przynależności do jednego Kościoła Jezusa Chrystusa²⁵ Może w braku poczucia wzajemnej solidarności i przekonania o przynależności do jednej kultury chrześcijańskiej tkwi istota słabości dialogu katolicko-prawosławnego?

²⁴ Omówienie zob. A. Skowronek. *Communio – soborowy model Kościoła*. „Więź” 46:2003 nr 2 (532) s. 17-25. Wypowiedź kard. Kaspera – tamże s. 20.

²⁵ Por. A. Kaim. *Ekumenia w dobie renesansu. Jedność Kościoła według Stanisława Orzechowskiego*. Lublin: RW KUL 2002.

W perspektywie współczesnych przemian nie sposób pominąć szerszego kontekstu wielkich zmian społecznych i politycznych, którym towarzyszy ewolucja chrześcijańskiej świadomości. Jest to czas definitywnego odejścia od odziedziczonego z antyku modelu chrześcijańskiego imperium, kształtowania się nowego porządku republikańskiego i narodzin państw etnicznych. Na fundamentach poczucia przynależności do wspólnej kultury etnicznej i religijnej kształtują się zręby nowych nurtów zjednoczeniowych. Przełom lat dziewięćdziesiątych XX wieku wywołał falę specyficznej i lokalnej wrażliwości „ekumenicznej” wśród Słowian pobizantyjskich na Ukrainie. Rozpadowi politycznych struktur Związku Radzieckiego towarzyszą tendencje separatystyczne wobec Patriarchatu Moskiewskiego i woła ukształtowania autonomicznych struktur kanonicznych w granicach politycznych państwa. Dla Patriarchatu jest to nowe doświadczenie i wywołuje spore napięcia. Dla ukraińskich chrześcijan dążenia te są zgodne ze starochrześcijańską zasadą autochtonizmu, która określała zasady powstawania struktur Kościołów etnicznych i narodowych w II tysiącleciu. W ich ekumenicznej świadomości jest to droga do wyeliminowania wielości wyznaniowych jurysdykcji i wprowadzenia jednej hierarchii w jednym Kościele etnicznym. Pierwsze próby podjęła Grupa Studyjna Kościoła Kijowskiego, złożona z przedstawicieli Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Ekumenicznego i Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego²⁶ Jednak o trudnościach w dialogu świadczą choćby opinie ich hierarchów, którzy akcentują odmiennosc poglądów co do istoty jedności Kościoła. Punktem odniesienia dążeń zjednoczeniowych jest, podobnie jak dla całego nowożytnego ruchu ekumenicznego, osoba Jezusa Chrystusa. Jednakże dla patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I warunkiem przywrócenia jedności jest trwanie w prawdziwej wierze w Chrystusa (ortodoksja Kościołów). Dla greckokatolickiego arcybiskupa Lwowa Lubomyra (Huzara) warunkiem jest chrześcijańska wiara, rozumiana jako zaufanie wobec Chrystusa²⁷

²⁶ Por. I. S h a b a n. *Eklezjologiczne poszukiwania Grupy Studyjnej Kościoła Kijowskiego*. „Roczniki Teologiczne” 48-49:2001-2002 z. 7 s. 87-109.

²⁷ B a r t ł o m i e j I: „Jedność chrześcijan [...] wyraża się przez jedność z Chrystusem. [...] ci, którzy wierzą prawdziwie w prawdziwego Chrystusa, są w istocie jednością i łączą się zarówno z Nim, jak i z innymi” Lubomyr H u z a r: „[...] każdy z nas musi dokonać aktu całkowitego oddania się Jezusowi i powiedzieć: ja przyjmuję Ciebie i przyjmuję każdego innego, który się do Ciebie przyznaje [...] my jednak opieramy się Bożej łasce, zbyt często patrząc na sprawy nieistotne i czyniąc je przedmiotem sporu” Cyt. za „Wiadomości KAI” 2003 nr 40 (z 12 października) s. 26.

Akcentowana przez patriarchę Bartłomieja I droga do wspólnoty w doktrynie (uzgodnienia wspólnego rozumienia formuł wiary – wiara prawdziwa w Prawdziwego) ukazuje granice ludzkich możliwości w dążeniu do prawdy religijnej. Strony dialogu nie mogą zapominać o doksologicznej funkcji dogmatu i pierwotnym rozumieniu ortodoksji jako właściwym sposobie oddawania czci Bogu. Jak podkreśla W. Hryniewicz, „niekończące się konflikty i spory o zbawienie i prawdę, zawłaszczane przez Kościoły wyznaniowe, są najbardziej dramatycznym potwierdzeniem tego stanu rzeczy. W mniejszym lub większym stopniu jesteśmy więźniami naszych doktryn wyznaniowych, które ograniczają możliwości wzajemnego zrozumienia, życzliwej współpracy i działania dla dobra ludzi” Teolog przypomina o innej, zapomnianej tradycji wczesnego Kościoła jerozolimskiego, który rozróżniał istotne elementy wiary od spraw drugorzędnych, do których nie należy zobowiązywać wszystkich wierzących. Świadczy o tym przebieg soboru jerozolimskiego (Dz 15). Biblijne rozumienie wiary i prawdy daje szeroką przestrzeń dla wielości interpretacji. Zdaniem teologa już świadomość trwających przez wieki podziałów domaga się nowego uwrażliwienia na ten zapomniany wymiar myślenia o prawdzie i zbawieniu²⁸ Czy drogą do przełamania impasu będzie odejście od absolutystycznej koncepcji prawdy i otwarcie na pluralizm języka wiary w Kościołach Słowian pobizantyjskich?

Pewnym memento dla dialogu katolicko-prawosławnego są opinie Kościołów wschodnich spoza kręgu kultury europejskiej. W przekonaniu syryjskich jakobitów podział chrześcijaństwa po Soborze w Chalcedonie miał podłoże polityczne. Dali temu wyraz, nazywając swych religijnych oponentów „melchitami” Racji teologicznych, usprawiedliwiających helleński uniformizm bronił potężny aparat cesarskich represji. Za teologiczną argumentacją Syryjczyków stało jedynie przekonanie, że stanowią oni prawdziwy depozyt wiary pierwotnego i apostołskiego Kościoła antiocheńskiego. Wewnętrzny, pochalcedoński konflikt w świecie chrześcijańskim postrzegają jako wojnę Kościoła cesarskiego z Kościołem apostołskim, który wspiera się na fundamencie wiary i sukcesji św. Piotra²⁹

W świetle tej opinii zrozumiałą wydaje się pojednawcza postawa obydwu melchickich patriarchatów: ortodoksyjnego i katolickiego i ich zaangażowa-

²⁸ Por. W. Hryniewicz. *Odkrywać nieznane oblicze Boga*. [Wstęp do polskiego wydania książki:] J. Dupuis *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków: Wydawnictwo WAM 2003 s. 7-23, cytaty ze s. 17.

²⁹ Por. A. Flis, B. Kowalska. *Zapomniani Bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*. Kraków: Wydawnictwo WAM 2003 s. 45.

nie w dialog katolicko-prawosławny³⁰ Nadzieje pokładane w „naturalnej” lojalności katolickich patriarchów (zwłaszcza szczególnie aktywnego na Soborze Maksimosa IV i zaangażowanego w dialog obecnego Maksimosa V Hakima) wobec prawosławnej ortodoksji i krytyczna postawa melchitów względem swojej unijnej przeszłości posłużyły grecko-prawosławnemu teologowi A. Kallisowi do ukazania perspektywy katolicko-prawosławnego pojednania na Soborze Jerozolimskim II w 2054 r.³¹ Podobne zjawisko można zauważyć w inicjatywie tzw. Grupy Studyjnej Kościoła Kijowskiego, reprezentującej Ukraiński Kościół Prawosławny (Patriarchat Ekumeniczny) i Ukraiński Kościół Grekokatolicki. Obie wspólnoty łączy unijna przeszłość (strona prawosławna wywodzi się z amerykańskiej diaspory Kościoła grekokatolickiego), poczucie przynależności do tradycji chrzcielnej w historycznym Kościele kijowskim i wola odnalezienia modelu jedności Kościoła na Ukrainie ponad „zadomowieniem w schizmie” Rzymu i Konstantynopola³² Naturalnym sprzymierzeńcem są zmiany kulturowe, które pociągają za sobą konieczność dokonania korektury tradycyjnych postaw i struktur. Procesom odchodzenia od modelu Kościołów imperialnych towarzyszy poczucie wspólnoty etnicznej i narodowej. Miejsce historycznych centrów przejmuje poczucie więzi z Kościołem lokalnym. Proces nazbyt widoczny jest w prawosławnym Kościele Grecji, wśród chrześcijan pobizantyjskich na Ukrainie i coraz wyraźniej przenika do świadomości chrześcijan – obywateli krajów Środkowego Wschodu. Można postawić pytanie: Na ile jest to proces religijny? Na ile kryptoreligijny? Niezależnie od odpowiedzi sprzyja on procesom odchodzenia od modelu Kościołów wyznaniowych (o charakterze wspólnot deklarycyjnych) i wzmacnia proces poszukiwań modelu na miarę potrzeb chrześcijaństwa jutra³³

³⁰ Samookreślenie się Kościoła melchickiego na Soborze Watykańskim II por. G ó r k a. *Od unionizmu do ekumenizmu* s. 74-80. O dialogu między melchickimi Patriarchatami Antiochii por. W H r y n i e w i c z. *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*. Warszawa: Verbum 1998 s. 176-180.

³¹ Por. A. Kallis. *Ut omnes unum sint. Das Jerusalem Konzil von 2054*. W: *Zeitenwende. Abschied vom Jahrtausend der Spaltungen*. Hg. A. Kallis, I. Kallis. Münster: Theophano Verlag 2000 s. 81-96. Obszerne omówienie publikacji zob. A. K a i m. *Ex Oriente Lux na drogach współczesnej ekumenii*. „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 7 s. 199-208.

³² Nawiązanie do *Przeciwko zadomowieniu w schizmie*, tytułu jednego z rozdziałów książki W. Hryniewicza *Na drodze pojednania* (s. 167-175).

³³ Na pojęcie wspólnoty jako grupy społecznej i podstawowego pojęcia antropologii filozoficznej wskazał już w 1887 r. Ferdynand Tönnies w dziele *Gemeinschaft und Gesellschaft* (wydanie polskie: *Wspólnota i stowarzyszenie*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN 1988). Wydaje się, że wskazana analiza może być nieocenionym źródłem dla poszukiwań

W tym kontekście warto nawiązać do logiki Dekretu *Orientalium Ecclesiarum* i deklaracji, w której Sobór odwołuje się do swej unijnej przeszłości. Nawiązuje w niej do treści Listu apostolskiego Leona XIII *Orientalium dignitas* (1894) i przypomina, że Kościół zawsze wysoko cenił instytucje, ryty, tradycje oraz dyscyplinę życia chrześcijańskiego Wschodu. W ich bowiem „sławnym czcigodną starożytnością” dziedzictwie dostrzega tradycję wywodzącą się poprzez Ojców od samych Apostołów. Jest to więc część wspólnego dziedzictwa objawionego przez Boga i trwałą znak powszechności w tradycji Kościoła nie podzielonego. Lojalność Soboru wobec unijnej przeszłości koresponduje z pragnieniem włączenia Kościołów pounijnych w proces budowania kościelnej *communio* z pozostałymi Kościołami chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Pod tym względem Sobór zapoczątkował proces, który przekracza perspektywy zakreślone w dialogu Kościołów sióstrzanych. Jak wielkie dokonały się od tego czasu zmiany w postrzeganiu chrześcijańskiego Wschodu, świadczy choćby wymowa Listu apostolskiego Jana Pawła II *Oriente Lumen* (1995), w setną rocznicę ogłoszenia cytowanego w Dekrecie Listu apostolskiego Leona XIII. Zamiast tradycyjnej interpretacji wyznaniowej pojawia się nowa perspektywa chrześcijaństwa, w której chrześcijanie wschodni są dla Kościołów Zachodu „znakiem Pana, który powraca” do świata i Kościoła (*Oriente Lumen* 28), a zamiast wyznaniowych centrów pojawia się Jerozolima, Matka Kościołów wszystkich tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (*Oriente Lumen* 2).

Papieskie intuicje ukazują chrześcijański świat w perspektywie jego jerozolimskich początków. Tego wątku brakowało we wszystkich podnoszonych wyżej kwestiach. Sposób postrzegania wyznawców Chrystusa (*ex Oriente Lux* – światła ze Wschodu) jako ludzi oczekujących na Jego objawienie (gr. ἐπιφάνεια) może pomóc w wyzwoleniu od wielu ograniczeń, które utrudniają proces zbliżenia Kościołów i czynią ekumeniczne wysiłki mało skutecznymi.

właściwego modelu Kościołów partykularnych o charakterze etnicznym czy narodowym. W świetle przemian społecznych i kulturowych wyróżnia się trzy rodzaje teorii wspólnoty, które wyrażają pewne cechy zbieżne z problematyką wspólnot kościelnych i wyznaniowych. Wśród nich teoria „dynamiczna”, ze względu na swój „ekumeniczny” charakter w pojednaniu skrajności zjawisk, może posłużyć do budowania modelu Kościołów *sui iuris* z zachowaniem zasady etniczności. Por. Z. Musiał, B. Wolniewicz. *Ksenofobia i wspólnota*. Kraków: Arcana 2003 rozdz. *Teorie wspólnoty* (s. 28-34).

IV. NA DRODZE KU ŹRÓDŁOM JEDNOŚCI

Jeszcze trudno jest jednoznacznie ocenić, czy Dekret *Orientalium Ecclesiarum* świadczy o zatrzymaniu się Kościoła w „połowie drogi”. Pewne jest to, że jest świadectwem początków drogi, po której konsekwentnie podąża i na której pragnie urzeczywistnić kościelną *communio* z pozostałymi Kościołami Wschodu. W odniesieniu do katolickiego Wschodu łączy w sobie elementy ostrożności, właściwe poczuciu odpowiedzialności za unijną przeszłość i bliżej nie określoną przyszłość pojednanych Kościołów. Widać też wiele elementów świadczących o zaufaniu do obranej drogi. Dekret nie jest wyrazem „starych treści w nowej formie”, próbą akomodacji struktur unijnych do wymogów eklezjologii łacińskiej czy wezwaniem do „prostowania unijnych dróg” przez powrót do tradycji Kościołów wyznaniowych. Soborowa *accomodata renovatio* w stosunku do katolickich Kościołów *sui iuris*, jak dla całego Kościoła, zakłada proces powrotu do źródeł wiary i pierwotnej jedności. W świetle wczesnej tradycji Kościoła jest to droga prowadząca do budowania *communio* Kościołów siostrzanych wielu tradycji. W tej perspektywie dialog katolicko-prawosławny ma charakter partykularny. Prawosławna krytyka, która wiernie towarzyszy Dekretowi przez minione czterdziestolecie, okazała się w wielu kwestiach pomocna. Często mobilizuje do szukania źródeł nieporozumienia, prowokuje do stawiania pytań. Wiele też mówi o wrażliwości strony prawosławnej.

Wobec apoteozy wspólnej tradycji i próby absolutyzacji doktryny Kościoła cesarskiej ekumeny świadkami są te Kościoły, które ekumeniczne sobory skutecznie wyeliminowały ze wspólnoty³⁴ Postrzegane w świetle tradycji (Ojców greckich) jako heretyckie były przedmiotem wysiłków przywrócenia ich do „prawdziwej wiary” Kościoła. Przez stulecia ten punkt odniesienia kształtował asymetryczne relacje między Kościołem Starego i Nowego Rzymu z jednej strony i ich wzajemne relacje z „heretyckimi” Kościołami Wschodu z drugiej strony. Trzeba przyznać, że dopiero na płaszczyźnie ru-

³⁴ Poglądy przedstawicieli tych Kościołów, jakkolwiek skrajne w swojej wymowie, są częścią problemu, przed którym, z zachowaniem poprawności hermeneutycznej, muszą zmierzyć się badacze starożytności chrześcijańskiej. Chodzi głównie o skutki procesu akomodacji hellenizmu do wyrażenia chrześcijańskiego uniwersalizmu, co doprowadziło w praktyce do monopolu Kościoła cesarskiego w określeniu doktryny i struktur (partykularyzm). Por. F. Dvorník. *Bizancjum a prymat Rzymu*. Warszawa: PAX 1985. Problem wierności soborów ekumenicznych teologii Soboru Jerozolimskiego, który nie dokonał uniformizmu wspólnot judeo-chrześcijań i hellenochrześcijań. Por. H. Mühlén. *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*. Paderborn 1974 zwł. s. 58-66.

chu ekumenicznego i soborowej odnowy mogło dojść do zmiany perspektywy w postrzeganiu ich wiary i tradycji. Zostali uznani za wiernych „Kościołów siostrzanych”, którzy zachowali starochrześcijańską tradycję wyznawania wiary³⁵ Podpisane w Rzymie deklaracje chrystologiczne z przedstawicielami tradycji syryjskich (z „jakobitami” w 1984 r. i „nestorianami” 1994 r.) otworzyły perspektywy dla budowania braterskich relacji między podzielonymi wyznaniowo patriarchatami. Również Kościół prawosławny podpisał w klasztorze św. Biszoja w Egipcie (1989 r.) porozumienia z Kościołami orientalnymi³⁶

W tej sytuacji rodzą się zasadnicze pytania: Czy w kwestii Kościołów etnicznych i ich struktur wskazane jest pośrednictwo tradycji bizantyjskiej i ukształtowanej w niej samoświadomości o trwaniu w ortodoksji³⁷ i prawdziwej tradycji? Do jakiej tradycji mają wrócić wschodni katolicy? Do tradycji Drugiego czy Trzeciego Rzymu? Do tradycji bizantyjsko-greckiej czy bizantyjsko-słowiańskiej? Czy dotychczasowa prawosławna polemika o katolickie patriarchaty nie jest walką o zastąpienie struktur łacińskich własnym modelem? Dzisiejsza bowiem struktura prawosławnych patriarchatów

³⁵ Inicjatywy ekumeniczne i dialog wśród chrześcijan Środkowego Wschodu por. *Arab Christianity. Special issue WSCF journal a quarterly* (May 1986). Dialog na forum „Pro Oriente” zob. G. Chediath. *Pro Oriente Syriac Dialogue*. „Studia Oecumenica” 2:2002 s. 27-42. O dialogu Kościołów tradycji syryjskich (chaldejskiej i zachodniosyryjskiej) w Południowych Indiach zob. publikacje w języku niemieckim i angielskim prof. J. Madeya z Paderborn, bezpośrednio zaangażowanego w odnowę wiary i struktur Kościoła chrześcijan św. Tomasza (malabarskiego i malankarskiego), np. J. M a d e y. *The Churches of Syriac Tradition. An Actual Survey*. „Studia Oecumenica” 2:2002 s.259-272.

³⁶ Osobą bezpośrednio zaangażowaną w dialog jest Christine Chaillot z Patriarchatu Ekumenicznego: acchaillot@hotmail.com. Spośród publikacji „Inter Orthodox Dialogue” zob. *Towards Unity. The Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches (a compilation of the texts of the Theological Dialogue since 1964, with accompanying articles)*. Geneva 1998.

³⁷ Może z tego powodu niekoniecznie trzeba mówić za Karlheinzem Deschnerem o „kryminalnej historii chrześcijaństwa” i jego tezie o „sfalszowanej wierze”. Por. K. D e s c h n e r. *Kriminalgeschichte des Christentums*. T 1-2. Hamburg 1986-1988. Świadomość różnorodności koncepcji chrystologicznych w Nowym Testamencie i różnicy między pierwotnymi wypowiedziami o Ojcu, Synu i Duchu a późniejszą dogmatyczną nauką Kościoła o Trójcy Świętej skłoniła Hansa Künga do próby rozwiązania problemów historycznych i ontologicznych drogą przeformułowania dawnych dogmatów w nowe definicje. Odczytany w ten sposób Jezus jest „wybrany i upoważniony przez Boga”; Trójca Święta przekształca się w „objawienie Boga w Jezusie Chrystusie poprzez Ducha” W świetle dialogu z islamem sformułowane definicje wydają się zgodne z doktryną islamu i w pewien sposób potwierdzają pierwotne przekonanie bizantyjskich chrześcijan utożsamiających religię islamu z jednym z odłamów judeochrześcijaństwa. Por. H. K ü n g. *Christentum und Islam*. „Zeitschrift für Kulturaustausch” (Stuttgart) 3:1985 s. 311-312.

dawnej pentarchii jest *de facto* modelem greckim. Wydaje się, że określenie kościelnego statusu dzisiejszych grekokatolików: „między prawosławnym młotem a rzymskim kowadłem” trafnie charakteryzuje ograniczoność drogi dialogu zawężonego do relacji ściśle wyznaniowych. Alternatywą dla katolików wschodnich nie jest „ekumenizm” albo „trydencki skansen”³⁸, ale przez świadectwo trwania w wierze i tradycji Kościoła apostołskiego bycie pomocą w dialogu Kościołów siostrzanych. Przypominał o tym obserwator soborowej sceny, grecki teolog N. Nissiotis. Mówi on, że na Soborze to sami unicy przeprowadzili jawną krytykę niektórych poglądów eklezjologicznych Kościoła łacińskiego. Jeżeli prawosławni chcą jedności z Rzymem, to nie powinni zapominać, że należy wydobywać elementy pozytywne z negatywnych doświadczeń przeszłości. Nie można też dopuścić, by zagadnienie unitów służyło za pretekst do bierności prawosławia nad pojednaniem i hamowało dotychczasowe wysiłki i zamiast uważać unitów za odstępców, byłoby mądrzej widzieć w nich dodatkową pomoc w dialogu³⁹

Prostowanie ekumenicznych dróg dokonuje się poprzez powolne, ale skuteczne postrzeganie inności świata wiary chrześcijan Wschodu. Czy ich świadectwo trwania w wierze apostołskiej okaże się opatrnościowym znakiem dla dialogu katolicko-prawosławnego?

Podczas papieskiej wizyty na Ukrainie (2001 r.) trwała dyskusja również w polskich mediach. W jednej z telewizyjnej dyskusji przedstawiciel strony prawosławnej (red. E. Czykwin) zapytał wprost archimandrytę grekokatolickich bazylianów o. M. Skurkę: „Co osiągnęliście przez unię z Rzymem?” Odpowiedź brzmiała: „To, że możemy z nimi stanąć przy jednym ołtarzu i razem celebrować Boską Liturgię” W podzielonym chrześcijaństwie Eucharystia nazywana jest „komunią, która dzieli” Jest ceną, którą jedności. Mogą ją urzeczywistnić tylko ci, którzy żyją wiarą i widzą wszystko w innym świetle. Prostowanie ekumenicznych dróg może dokonać się jedynie przez powrót do pierwotnego ducha wiary i jerozolimskich początków Kościoła.

³⁸ Por. M. Melnyk. *My, czyli kto? Grekokatolicy między łacińskim młotem a prawosławnym kowadłem*. „Więź” 47:2004 nr 1 (543) s. 34-40.

³⁹ N. Nissiotis. *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*. „Concilium” 1-5:1970 s. 246.

BIBLIOGRAFIA

- Anchimiuk J.: O Kościołach unijnych. Prawosławny punkt widzenia. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 1 s. 41-44.
- Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Poznań: Pallottinum 1967 s. 278-295.
- Duraj J.: Analiza konektywna pojęcia „communio” w schematach przygotowawczych, w dyskusji i dokumentach Soboru Watykańskiego II. Kraków: PAT 2002.
- Fotiju E.: Gdy lęk silniejszy niż nadzieja... W: Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia. Red. L. Górka, S. Pawłowski. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 215-235.
- Flis A., Kowalska B.: Zapomniani Bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu. Kraków: WAM 2003.
- Gajek J.S.: Kościoły, a nie skansen liturgiczny. W: Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II. Red. Z. Nosowski. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1996 s. 113-130.
- Górka L.: Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim. W: Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu. Red. L. Górka, S.C. Napiórkowski. Warszawa: Verbinum 1995 s. 23-117.
- Hryniewicz W.: Eklezjologiczno-ekumeniczne podstawy Dekretu „Orientalium Ecclesiarum” w ocenie teologów prawosławnych. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 1 s. 23-40.
- Jesteśmy bardziej chorzy niż myślimy. Wznowienie dialogu katolicko-prawosławnego. „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 33 (z 13 sierpnia) s. 1, 14.
- Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991. Warszawa: Verbinum 1993.
- Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne. Warszawa: Verbinum 1998.
- Odkrywać nieznanne oblicze Boga. [Wstęp do:] J. Dupuis. Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu. Kraków: Wydawnictwo WAM 2003 s. 7-23.
- Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej. Opole: WSK 1995.
- Uniatyzm w przeszłości i dzisiaj. Wokół uzgodnienia z Balamand (1993). „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10:1994 nr 2 s. 9-19
- Kallis A.: Ut omnes unum sint. Das Jerusalem Konzil von 2054. W: Zeitenwende. Abschied vom Jahrtausend der Spaltungen. Red. A. Kallis, I. Kallis. Münster: Theophano Verlag 2000 s. 81-96.
- Kaim A.: Sobór wszystkich chrześcijan we współczesnej refleksji ekumenicznej. „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 7 s. 139-165.
- Kamykowski Ł.: Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku. Kraków: PAT 2003.
- Majewski J.: Nowy sobór? Głosy kardynałów. „Tygodnik Powszechny” 2003 nr 51-52 (z 21-28 grudnia) s. 2.
- Melnyk M.: My, czyli kto? Grekokatolicy między łacińskim młotem a prawosławnym kowadłem. „Więź” 47:2004 nr 1 s. 34-40.
- Nissiotis N.: Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego. „Concilium” 6:1970 z. 1 s. 238-247.
- Skwronek A.: Communio – soborowy model Kościoła. „Więź” 46:2004 nr 2 s. 17-25.
- Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie jedności. Przekł. z oryg. franc. W. Hryniewicz. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10:1994 nr 2 s. 77-82.

HALFWAY STOP

THE DECREE ON THE EASTERN CATHOLIC CHURCHES *ORIENTALIUM ECCLESiarUM*
FORTY YEARS AFTER VATICANUM II

Summary

The decree *Orientalium Ecclesiarum* is thought to be one of the most problematic documents issued by Vaticanum II Council. Doubtless, it is indeed very difficult one. Namely, as in a mirror, it reflects the reality of the negative appearances of the union-Church past and, as in a lens, it concentrates on the problems of ecumenical future of Christianity. Even after forty years, and taken in frameworks of ecumenical experiences, it is still quite scheming document. Appearing still reproaches both, in relation to the Council and decree provoke many questions, their verifications and searching the origins of the misunderstanding. However, an ally in the process of reconciliation seems to be the time itself. It presents the specific evolution of the critical questions in regard to the problems evoked by the decree. In this context we all have to deal with the following questions: is it in the ecumenical matter a prove of a stop of the Church in so called *half way*? Is it indeed equally harmful both to Ortodox and Catholic Churches, just like to the eastern Catholics? What is the *status quo* of the Catholics belonging to the eastern Churches? All these questions imply a large diversity of numerous condicions, enabling to detect the problem in three aspects. Firstly, from the Ortodox point of view, based on deep critic and negative experiences of the Catholic-Orthodox dialog, it expresses the limitations coming from the tendencies to restrict the whole problematic to its religious plots only. Such indicated here idea of straightening ways shows the direction of restoration of the Hellenic Church model. More profound detection of the problem in the light of the critical positions to the Council indicates another perspective, according to which a theological category of *ecumenism* is not fully adequate to the original Council's vision and accepted later in the way of the common dialog of the particular Churches. Introduced by the Council change of the paradigm *from ecclesiocentrism to christocentrism* clearly places the category of a dialog in a sphere of Christian references. Modern evolution of mentioned earlier paradigm creates a new perspective of the bilateral relationships within Christian world according to the divine ecumeny. In this light it is possible to say about straightening of ecumenical ways and unquestionable position of catholic eastern Churches.

Translated by Robert Orzechowski

Słowa kluczowe: katolickie Kościoły wschodnie, dialog katolicko-prawosławny, dialog teologiczny, ekumenizm, Sobór Watykański II.

Key words: Catholic Eastern Churches, the Catholic-Orthodox dialogue, the theological dialogue, ecumenism, the Second Vatican Council.