

KS. JAN DUDZIAK

TEOLOGICZNO-PRAWNE ZASADY ODNIESIENIA KOŚCIOŁA DO INNYCH WSPÓLNOT WYZNANIOWYCH ORAZ DO NIEWIERZĄCYCH PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Kościółowi nigdy nie był obojętny problem właściwego odniesienia do ludzi, którzy ze względu na swoją postawę religijną lub przekonania światopoglądowe znajdują się poza jego widzialną strukturą społeczną¹. Nic w tym dziwnego, wszak jest Kościół znakiem zbawienia całej rodziny ludzkiej i stąd czuje się odpowiedzialny za jej duchowe losy. W tradycyjnej nauce określano ten problem jako stosunek Kościoła do heretyków, schizmatyków, nieochrzczonych. Przyjmowano tu kilka formuł, które sankcjonowały teoretyczno-praktyczny *modus vivendi* ze wspomnianymi zespołami ludzi. Tak więc wykluczano z nimi tolerancję dogmatyczną akceptującą obce stanowisko doktrynalne, głoszono natomiast tolerancję chrześcijańską nakazującą miłować ludzi nawet błędzących przy odrzuceniu ich błędów oraz tolerancję polityczną usprawiedliwiającą pluralizm wyznaniowy w zakresie jednego państwa „*ad maius malum vitandum*”².

Sobór Watykański II, ze względu na swe szerokie oblicze ekumeniczne, poddał przewartościowaniu postawę Kościoła wobec wszelkich braci odłączonych oraz wobec tych, którzy z jakiegokolwiek tytułu nie pozostają z nim w pełnej łączności³. Do niektórych dokumentów soborowych z tej dziedziny wyszły już nawet zarządzenia wykonawcze. Z opracowań zaś poświęconych ekumenicznemu dorobkowi Soboru oraz dokumentom posoborowym urosła już pokaźna literatura⁴. Nie próbowano jednak dotąd stworzyć nawet pierwszej próby podsumowania, to jest sporządzenia peł-

¹ Bardzo interesujące studium na ten temat w perspektywie średniowiecza zob. L. Winowski. *Stosunek średniowiecznej Europy do obcych — innowierców*. „Praczo Kanoniczne”. R. 4: 1961 nr 1-4 s. 593-680.

² Por. F. Bączkiewicz. *Prawo kanoniczne*. T. 1. Opole 1957 s. 158 n.

³ Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Wyd. Pallottinum. Poznań 1968. Wstęp ogólny oprac. K. Wojtyła kard., s. 13, 17 (wydawnictwo to będę oznaczał poniżej skrótem: SW II).

⁴ Autorów, omawiających posoborowe zagadnienia z zakresu niniejszego tematu oraz z jego pogranicza, będę podawał i cytował w miarę korzystania z ich rozpraw.

nego schematu zasad określających układ odniesienia Kościoła do innych Wspólnot wyznaniowych — chrześcijańskich i niechrześcijańskich — oraz do niewierzących, czyli tych, którzy religii zaprzeczają. Nie trzeba dowodzić żywotnej potrzeby tego rodzaju syntezy, zwłaszcza dla celów dydaktycznych, gdzie jesteśmy skazani na istny gąszcz najróżnorodniejszych opinii oraz interpretacji, często skrajnych i nie trafiających w sedno sprawy. Wydaje się, że tego rodzaju pierwsza synteza, acz jeszcze ryzykowna, jest już możliwa, zwłaszcza z zachowaniem pewnych ostrożności. Pragnę ją właśnie niniejszym zarysować w oparciu o doktrynę soborową oraz wydane później dokumenty.

Wydaje się, że odniesienie Kościoła do innych Wspólnot wyznaniowych zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich oraz do niewierzących należy oprzeć w obecnej sytuacji posoborowej na trzech zasadach, tj. na zasadzie odpowiednio rozumianego uznania, zbliżenia oraz integralności prawdy. Schemat ten nie jest, rzecz jasna, idealny ani ostateczny. Może jednak spełniać rolę pierwszej próby uporządkowania materiału w tym zakresie. U jego podstaw leży założenie, że wszystkie trzy zasady należy brać łącznie jako ściśle się uzupełniające.

1. ZASADA ODPOWIEDNIO ROZUMIANEGO UZNANIA

W dotychczasowej postawie Kościoła katolickiego do innych Wspólnot wyznaniowych zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich dominowały sformułowania negatywne, w których eksponowano ich odchylenia od pełnej prawdy objawionej. Nie oznaczało to bynajmniej, że system prawa kodeksowego odrzucał z gruntu wartości reprezentowane przez te Wspólnoty — chociaż łatwo było ulec takiemu wrażeniu — lecz dowodziło, że rzucał on zasłonę na ich elementy pozytywne, a poddawał krytyce li tylko ich błędy. Tym się tłumaczą kodeksowe przepisy karne przeciwko heretykom, apostatom i schizmatykom oraz wynikające z tych sankcji ograniczenia, jeśli chodzi o możliwości korzystania z dóbr duchowych Kościoła oraz spełniania określonych funkcji religijnych⁵. Kodeks Prawa Kanonicznego zna jednak wyjątkową normę pod tym względem, w której pozytywnie uznaje pełną zdadność heretyków i nieochrzczonych do składania świadectwa w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym⁶. Nie

⁵ Zob. kanony: 167 § 1 n. 4; 731 § 2; 765 n. 2; 795 n. 2; 985 n. 1; 1240 § 1 n. 1, § 2; 1241; 1243 § 1; 2314-2316; 2339; 2372. Por. P. H. Jone. *Commentarium in codice iuris canonici*. T. I. Paderborn 1954 s. 17 n., 36 n., 53, 196, 235-437, 587 n. T. 3. Paderborn 1955 s. 496-499, 518, 547.

⁶ Kan. 2027 § 1.

inaczej niż do heretyków i schizmatyków odnosił się Kościół na płaszczyźnie prawa do niewierzących, których pod tym względem nie uważał za jakąś odrębną kategorię ludzi ⁷.

Z powyższą postawą, raczej jednostronną, Kościół całkowicie zerwał, gdy w nauce II Soboru Watykańskiego oraz w późniejszych dokumentach poddał pełniejszej ocenie wartości innych Wspólnot religijnych oraz ludzi niewierzących. Mamy tu już do czynienia ze wskaźnikami na wskroś pozytywnymi, które z jednej strony przedstawiają wartość same w sobie, z drugiej zaś mają odegrać kapitalną rolę w ambitnej perspektywie zjednoczenia jako elementy wspólne ⁸.

Już w konstytucji *Lumen gentium* Ojcowie Soboru kreśląc koncepcję Ludu Bożego, uwypuklili szereg dodatnich elementów wśród chrześcijańskich Wspólnot niekatolickich oraz wśród religii niechrześcijańskich ⁹. Myśl tę rozwinęły szeroko klasyczne dla naszych rozważań dokumenty soborowe, a mianowicie: *Dekret o ekumenizmie* oraz *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*.

W *Unitatis redintegratio* znajdujemy ustosunkowanie się Kościoła do innych Wspólnot chrześcijańskich właśnie po myśli z a s a d y u z n a n i a — a f i r m a c j i. Nawiązując do historycznego faktu rozłamów w łonie chrześcijaństwa i obwiniając za ten stan rzeczy obydwie strony, autorowie *Dekretu o ekumenizmie* najwyraźniej uznali odłączone społeczności chrześcijańskie za przynależne do Kościoła katolickiego, aczkolwiek przynależność ta, czyli wspólnota — „communio” jest niedoskonała. „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej, wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego” ¹⁰. W uzasadnieniu postawionej tezy wskazali oni na podstawowy element tej przynależności, jakim jest chrzest, a także na szereg innych czynników autentycznie kościelnych, które w większym lub mniejszym stopniu są udziałem akatolickich Wspólnot wyznaniowych, dając im bliższe lub dalsze miejsce w układzie odniesienia do prawdziwego Kościoła

⁷ Zob. Odpowiedź Komisji Interpretacyjnej z 30 VII 1934 r.: *Interpretatio Authentica Codicis Iuris Canonici 1916-1947*. Ed. P. M. Conte a Coronata. Taunini 1948 s. 92.

⁸ W dziedzinie doktrynalnych wypowiedzi Kościoła ten kierunek pozytywny rozpoczął się już wcześniej, bo za pap. Leona XIII, G. Baum. *W stronę jedności*. Tłum. A. Morawska. Kraków 1964 s. 31-48; P. Meinhold. *Die Bedeutung des zweiten Vatikanischen Konzils für die Zusammenarbeit der Christen*. „Theologisches Jahrbuch” 1967 s. 139-142; S. Moysa. *Kościół katolicki wobec zjednoczenia chrześcijan*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Red. H. Bogacki — S. Moysa. Poznań 1967 s. 383-385, 389-394.

⁹ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (skrót: KK), n. 15-17. SW II, s. 172-177; Zob. O. M. Y. Congar. *Die Kirche als Volk Gottes*. „Theologisches Jahrbuch”. 1966 s. 16 n.

¹⁰ *Dekret o ekumenizmie* (skrót: DE), n. 3. SW II, s. 312.

Chrystusowego. Do tych czynników eklezjalnych *Dekret* zaliczył: Pismo św., życie w łasce, wiarę, nadzieję, miłość oraz inne dary Ducha Świętego i widzialne elementy¹¹. Stwierdził on najwyraźniej, że niekatolickie Wspólnoty religijne są zdolne przez swoje chrześcijańskie obrzędy wzbudzić rzeczywiste życie łaski u swoich wyznawców oraz zapewnić im zbawienie¹². W ten sposób Kościół dał wyraz w swej oficjalnej doktrynie, że u z n a j e odłączone od siebie Wspólnoty chrześcijańskie za prawdziwe i autentyczne znaki uświęcenia oraz zbawienia, które — co prawda w sposób mniej doskonały — mogą jednak zapewnić ich wyznawcom osiągnięcie nadprzyrodzonego celu¹³. Logicznym następstwem tego stanowiska jest odstąpienie od dawnej terminologii: heretycy, schizmatycy, herezja, schizma, a przyjęcie nomenklatury: bracia odłączeni, Wspólnoty odłączone, Kościoły odłączone. Należy więc przyjąć, że Kościół uznał w ten sposób autonomię i osobowość prawną chrześcijańskich Wspólnot wyznaniowych odłączonych od niego¹⁴. Ich poszczególni wyznawcy nie występują już odtąd na zewnątrz jako odosobnione podmioty praw i obowiązków, lecz jako członkowie społeczności, które ich reprezentują. Przez swoje Wspólnoty wierni ci wchodzą do Kościoła Chrystusowego. W związku z tym sankcje karne, wymierzone przeciwko nim w kan. 2314, tylko o tyle osią-

¹¹ „Insuper ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur, quaedam immo plurima et eximia exstare possunt extra visibilia Ecclesiae catholicae saepita: Verbum Dei scriptum, vita gratiae, fides, spes et caritas, aliaque interiora Spiritus Sancti dona ac visibilia elementa: haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent”. Tamże s. 314.

¹² „Non paucae etiam christianae religionis actiones sacrae apud fratres a nobis seiunctos peraguntur, quae variis modis secundum diversam condicionem uniuscuiusque Ecclesiae vel Communitatis procul dubio vitam gratiae reapse generare possunt atque aptae dicendae sunt quae ingressum in salutis communionem pandant.

Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis, quae Ecclesiae catholicae concredita est”. Tamże. Zob. także, G. Baum. *Die Ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*. „Theologisches Jahrbuch”. 1967 s. 161-164.

¹³ Oczywiście, mowa tu jest o Wspólnotach niekatolickich, a nie o poszczególnych wyznawcach tych Wspólnot. Pojedyncze osoby o tyle partycypują w sensie moralnym w tym statusie, o ile są bona fide i przede wszystkim gdy nie ponoszą odpowiedzialności za fakt odłączenia od Kościoła katolickiego. Na ten moment dobrej wiary i wolności od winy odłączenia zwraca wyrażnie uwagę dekret *Unitatis redintegratio*. Oto jego słowa na s. 312: „Qui autem nunc in talibus Communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia catholica”.

¹⁴ J. A. Gomez. *De personalitate iuridica fratrum seiunctorum*. W: *Acta Conventus Internationalis Canonistarum* (skrót: ACIC). Wyd. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo. Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 158 n.

gają skutek prawny, o ile bracia odłączeni ponoszą osobistą odpowiedzialność za odejście od Kościoła katolickiego¹⁵. W ogóle trzeba przyjąć, że w założeniu uznania niezawisłości wyznaniowej chrześcijańskich Wspólnot niekatolickich, przepisy kościelne, o ile nie zawierają zasad prawa naturalnego i Boskiego pozytywnego, nie mogą się na nie rozciągać, chyba że zostaną przez nie przyjęte¹⁶.

Ponieważ odłączone społeczności religijne zawierają, jak wspomniano wyżej, różnoraki zakres darów właściwych Kościołowi Chrystusowemu, przeto stosunek prawny do nich Kościoła katolickiego jest niejednolity. Tym wyższy stopień uznania posiada on dla tych Wspólnot, im bogatszą mają treść wewnętrzną. *Dekret o ekumenizmie* przeprowadza opartą na tym kryterium klasyfikację całego odłączonego chrześcijaństwa na Kościół odłączony Wschodni i Wspólnoty chrześcijańskie Zachodnie. Wśród tych ostatnich zaś wymienia na pierwszym miejscu Kościół anglikański¹⁷. Podziałowi temu odpowiada właściwy stopień wewnętrznej wartości wymienionych Kościołów. Odłączony Kościół Wschodni posiada wielkie bogactwo prawd religijnych i dogmatów, tradycję, środki uświęcenia, jak sakramenty święte, liturgię eucharystyczną, cześć świętych z maryjnym kultem na czele, formy życia zakonnego i mistycznego, ważne święcenia i stopnie hierarchiczne, które go łączą z Kościołem rzymskokatolickim jako wspólne dziedzictwo¹⁸. Odłączone Kościoły i Wspólnoty Zachodnie, aczkolwiek dłużej pozostawały w jedności ze Stolicą Piotrową, to jednak są o wiele uboższe w powyższe wartości eklesjalne. Wszakże i one, chociaż się bardzo różnią między sobą, posiadają ważne elementy znamionujące prawdziwy Kościół Chrystusowy. Należą do nich między innymi:

¹⁵ Chociaż wniosek taki wynika jasno z *Dekretu o ekumenizmie*, to jednak stawia go jako pozytywny przepis w 19 numerze *Directorium Oecumenicum* z 14 V 1967 r. Zob. *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (skrót: PPK). Oprac. E. Szafranski. zesz. 2, Warszawa 1968 s. 130 n. Dnia 7 XII 1965 r. w poczuciu wzajemnej winy pap. Paweł VI i patriarcha Atenagoras odwołali w sposób uroczysty i spektakularny ekskomuniki wymierzone wzajemnie w XI w. przez zwierzchników Kościołów Zachodniego i Wschodniego. Zob. „*Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej*”. T. 117: 1967 s. 248-250.

¹⁶ Gomez, jw. s. 159, 161. Oczywiście, że łącznie z prawem naturalnym i boskim pozytywnym trzeba tu rozumieć interpretację jednego i drugiego. Ponadto pozostaje w mocy fakt obowiązywalności ubocznej, np. przy zawieraniu małżeństwa ze stroną katolicką.

¹⁷ DE, n. 13. SW II, s. 327.

¹⁸ Tamże, n. 4-17, s. 327-333. Por. H. Alivisatos. *Prawosławie w obliczu Kościoła katolickiego: czy są jakieś zasadnicze roszczenia*. Tłum. A. Urbanowicz. „*Concilium*, 1-10, 1965/6”, 1968, s. 328 n.; P. Eudokimov. *Zasadnicze pragnienia Kościoła prawosławnego do Kościoła katolickiego*. Tłum. A. Urbanowicz. Tamże s. 333 n.

Słowo Boże pisane, uznawanie Boga, który zesłał swego Syna Jezusa Chrystusa dla zbawienia świata, sakrament chrztu jako wszczępienie w Chrystusa, tak zwaną Wieczerzę Pańską jako formę łączności z Chrystusem i oczekiwanie jego chwalebego przyjścia, chrześcijański styl życia przejawiający się w osobistej modlitwie, w czytaniu Pisma św., w życiu rodzinnym i w kulcie Bożym sprawowanym przez wspólnotę¹⁹.

Zachodzi z kolei pytanie, czy i w jakim stopniu oraz znaczeniu na postawionej przez nas zasadzie uznania — afirmacji opiera się stosunek Kościoła do religijnych Wspólnot niechrześcijańskich? W *Lumen gentium* Ojcowie soborowi postawili tezę, że do Ludu Bożego, czyli do najszerzej pojętego Kościoła, przyporządkowani są w jakiś sposób i ludzie nieochrzczeni, którzy w ramach swoich religii szczerze szukają Boga oraz spotkania z Nim²⁰. Gruntowne jednak rozwiązanie, zwłaszcza w interesującym nas aspekcie, problem ten znalazł dopiero w soborowej *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, zaczynającej się od słów *Nostra aetate*.

Uderza pewna analogia pomiędzy wspomnianą *Deklaracją* a *Dekretem o ekumenizmie*, jeżeli chodzi o metodę oceny różnych religii. Ojcowie soborowi, podobnie jak w *Unitatis redintegratio*, przeprowadzili w *Nostra aetate* analizę kilku zasadniczych religii świata, podkreślając w każdej z nich podstawowe czynniki kształtujące postawę człowieka wobec Boga. Spośród wymienionych religii, jak hinduizm, buddyzm i „inne”, wyraźnie uprzywilejowane stanowisko zyskały dwie religie, a mianowicie: mahometańska i żydowska. U mahometan, według słów *Deklaracji*, zasługuje na podkreślenie idea jednego Boga żywego, samoistnego, miłosiernego, wszechmocnego, Stwórcy świata, który przemówił do ludzi. Aczkolwiek nie uznają Jezusa za Boga, to jednak podziwiają jako wybitnego proroka i oddają cześć jego dziewiczej Matce Maryi. Wyznawcy islamu przyjmują też prawdę o odpowiedzialności przed Bogiem za czyny i dlatego starają się żyć uczciwie²¹. W judaizmie autorowie *Deklaracji* dopatrzyli się najwięcej elementów pozytywnych spośród wszystkich religii niechrześcijańskich oraz stycznych wartości z samym chrześcijaństwem. Starotestamentowa społeczność żydowska odegrała rolę przygotowawczą i typiczną dla

¹⁹ DE, n. 19-23. SW II, s. 332-337; por. D. J. O'Hanlon. *Czego wolne Kościoły mogą nauczyć katolików*. Tłum. A. Urbanowicz. „Concilium 1-10, 1965/6”, 1968 s. 343-346.

²⁰ KK, n. 16. SW II, s. 173-175; H. Bogacki. *Misterium Kościoła pielgrzymującego*. W: *Kościół w świetle Soboru*, s. 58-61; M. A. Żurowski. *Struktura organizmu Kościoła*. Tamże s. 153-155.

²¹ *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* (skrót: DRN), n. 3. SW II, s. 519; R. Łukaszyk. *Religie niechrześcijańskie w ocenie teologii współczesnej*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1969 s. 258.

Kościół Chrystusowego, któremu dała ponadto pierwszoplanowe postacie: Chrystusa, Jego Matkę i Apostołów²². Podobnie *Deklaracja* akcentuje niektóre wartości religijne w hinduizmie oraz buddyzmie, jak np. ideę Najwyższej Istoty, niewystarczalności świata i dążność człowieka do moralnej doskonałości²³.

Wreszcie *Deklaracja* dokonuje pewnego rodzaju uogólnienia na odcinku oceny religii niechrześcijańskich, stwierdzając: „Kościół katolicki nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”²⁴. W tym klasycznym dla naszego zagadnienia tekście mieszczą się następujące ważne stwierdzenia: 1. w religiach niechrześcijańskich są pewne wartości prawdziwe i święte — „vera et sancta”; 2. wartości te są często promieniem owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi, czyli pochodzą od Boga; 3. Kościół tych wartości nie odrzuca. Na podstawie więc przeprowadzonej analizy powyższego tekstu wolno przyjąć, że Kościół uznaje religie niechrześcijańskie jako drogi zdolne doprowadzić człowieka do Boga²⁵. Wydaje się, że tego rodzaju afirmacja religii niechrześcijańskich podnosi je na płaszczyźnie nie tylko teologicznej, ale i prawno-społecznej do rangi samodzielnych, równie autonomicznych Wspólnot duchowych, co i Kościoły niekatolickie. Istnieje tu analogiczny problem jak i w odniesieniu do wyznań akatolickich, że mianowicie poszczególne religie niechrześcijańskie posiadają także niejednolity stopień wartości duchowych. Stąd wyróżnienie religii bogatszych pod tym względem, jak mahometanizm, judaizm, oraz uboższych, jak hinduizm, buddyzm. Wprawdzie *Deklaracja* nie formułuje wyraźnie tezy o powyższej autonomii wspólnotowej, lecz przyjmuje ją równoważnie tak, że nie dałoby się jej odrzucić

²² DRN, n. 4. SW II, s. 520 n.; zob. M. Wolniewicz. *Chrześcijaństwo a judaizm i politeizm w świetle Nowego Testamentu*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1969 s. 226-228.

²³ DRN, n. 2. SW II, s. 517-519; S. Nagy. *Wprowadzenie do „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich”*. Tamże s. 514.

²⁴ Tamże s. 518 n. Interesujący artykuł na temat wartości tkwiących w religiach niechrześcijańskich wybitnego znawcy tych zagadnień zob. E. Bulanda. *Żywotne siły religii świata*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1969 s. 260-275.

²⁵ Podobnie rzecz ujmuje: K. Müller. *Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen*. Aschaffenburg 1968 s. 95 n.; por. także B. Przybylski. *Kościół a religie niechrześcijańskie*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1961 s. 294; S. Nagy. *Dialog religii*. Tamże 280 n.; J. P. Lichtenberg. *L'Église et les religions non-chrétiennes*. Mulhouse 1967 s. 22; A. Bea. *Die Kirche und die Juden*. Freiburg 1966 s. 136; H. R. Schlette. *Marginalien zu den geläufigen theologischen Aussagen über die Religionen*. „Theologisches Jahrbuch”. 1966, s. 194-208.

bez zniekształcenia właściwej tendencji jej autorów. Jest bowiem charakterystyczne, że w *Nostra aetate* nie rozróżnia się religii naturalnych i nadprzyrodzonych, lecz akceptuje się wszystko jako pozytywne, co człowieka ukierunkowuje do Boga. Wobec tego uznaje się i całe społeczności — wspólnoty, które poza chrztem św. — na sposób zespołowy — służą swoim wyznawcom w tym ukierunkowaniu. Nominalnym wyrazem takiej postawy jest zerwanie z dawnym nazewnictwem członków religii niechrześcijańskich jako „niewierni” — „infideles”, a przejście do określenia „wyznawcy” — „sectatores”, „asseclae”²⁶.

Z uznania Wspólnot akatolickich i niechrześcijańskich za prawomocne i autonomiczne społeczności religijne rodzi się niewątpliwie nowy układ prawnego odniesienia do nich Kościoła. Jest to układ pod względem formalnym analogiczny do odniesienia: Kościół — Państwo, a więc równorzędny, z tym jednak zastrzeżeniem, że w wypadku konfliktowej zbieżności interesów należałoby przyznać pierwszeństwo Kościołowi katolickiemu, który — zarówno pod względem celu, jak i środków — reprezentuje społeczność bardziej adekwatną. Zastrzeżenie to implikuje, rzecz jasna, obiektywną zasadność spornej materii. Tego rodzaju układowi zdaje się dawać wyraz *Directorium Oecumenicum*, które wielokrotnie zaleca katolickim pasterzom porozumiewanie się ze zwierzchnikami Wspólnot akatolickich na zasadzie równorzędności oraz wzajemności²⁷.

Jest wreszcie trzecia kategoria ludzi wyobcowanych z widzialnej społeczności Kościoła, a jakoś przyporządkowanych do Ludu Bożego, którzy nie należą ani do żadnej ze Wspólnot chrześcijańskich, ani też do żadnej religii niechrześcijańskiej. Są to ludzie nie uznający żadnej religii, żadnej koncepcji Boga — niewierzący²⁸. W tradycyjnej teologii, jak zresztą i obecnie, rozróżnia się cały szereg odmian ateizmu w zależności od źródeł, z których się wywodzi, form, jakie przybiera, oraz od przyświecających mu celów²⁹. W dotychczasowym prawie kościelnym niewierzących

²⁶ Müller, jw., s. 96. Por. J. Bruls. *Un nouveau regard de l'Église catholique. La déclaration conciliaire „Nostra aetate”*. „Lumière et Vie” T. 15-18: 1966 s. 45. Ta nowa sytuacja prawna religii niechrześcijańskich opiera się na ogólniejszej koncepcji teologicznej przyjętej przez II Sobór Watykański, w myśl której „Bóg może doprowadzić do wiary ludzi nie znających Ewangelii sobie tylko wiadomymi drogami” Zob. np. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (skrót: DM), n. 7. SW II, s. 682 n.; T. Chodźdło. *Wprowadzenie do „Dekretu o działalności misyjnej Kościoła”*. Tamże s. 664. Tezę tę wyrażają także inne wypowiedzi Ojców soborowych.

²⁷ J. Rybczyk. *Directorium Oecumenicum*. „Rocz. Teol.-Kan.” T. 16: 1969 z. 5 s. 13, 14.

²⁸ Z punktu widzenia czysto teoretycznego można dyskutować, czy i kiedy wyrażenie ateizm pokrywa się z terminem niewiara. Zob. Ch. Moeller. *O teologii niewiary jako o postawie do zasad zbawczej działalności Kościoła*. Tłum. A. Turowiczowa. „Concilium, 1-10, 1966/7”, 1969 s. 97.

²⁹ W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. T. 1. Lublin 1962 s. 78-83.

traktowano bądź na równi z heretykami, jeżeli byli ochrzczeni, rzecz jasna, bądź też z nieochrzczoneymi, jeżeli nie posiadali chrztu. Katolików, którzy zesłi na pozycje tzw. ateizmu praktycznego, połączonego z występnyim życiem, ograniczano w podejmowaniu niektórych działań jako publicznych grzeszników lub jako faktycznych infamistów³⁰.

Ojcowie II Soboru Watykańskiego nie wydali odrębnego dokumentu poświęconego ateizmowi. Zajęli się jednak tym zjawiskiem bardzo gruntnownie i określili stosunek Kościoła do ludzi niewierzących. Chociaż sporadyczne wypowiedzi Soboru w tej materii można spotkać na kartach wielu jego dokumentów, to jednak *ex professo* problemowi temu zostały poświęcone artykuły 19-21 *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Doktryna *Konstytucji* w tej mierze uwzględnia, biorąc rzecz z grubsza, różnorodne formy ateizmu, jego źródła oraz postawę Kościoła względem niego. Z punktu widzenia naszego tematu nie jesteśmy zainteresowani dociekaniem nad filozoficzno-teologiczną koncepcją samego ateizmu czy jego uwarunkowaniami społecznymi. Natomiast ciekawość naszą budzi ustosunkowanie się Kościoła do tego zjawiska.

Jest rzeczą zrozumiałą, że Sobór odrzucił ateizm jako koncepcję proponującą człowiekowi rozwiązanie żywotnych problemów bez Boga. Soborowa wypowiedź na ten temat brzmi następująco: „Kościół, wierne oddany Bogu, jak i ludziom, nie może zaprzestać odrzucania z całą stanowczością, jak przedtem, tych [...] doktryn i działalności [chodzi w kontekście o doktryny i poczynania ateistyczne], które sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu oraz strącają człowieka z wyżyn wrodzonego mu dostojeństwa”³¹. W uzasadnieniu swej zdecydowanej negatywnej postawy względem ateizmu autorowie konstytucji *Gaudium et spes* powołali się nie tylko w pierwszym rzędzie na Boga, lecz także na pełnię osobowej godności, jaką człowiek może osiągnąć w uznaniu swej zależności od Boga³². Odrzucając jednakże sam ateizm jako koncepcję życia, *Gaudium et spes* wprowadziła szczegółowe i zróżnicowane kryteria oceny samych zwolenników ateizmu, to jest ludzi niewierzących. Podstawowe znaczenie ma tu wypowiedź, która obciąża moralną odpowiedzialnością za ateizm tych, którzy wbrew sumieniu dobrowolnie unikają Boga. Oto słowa *Konstytucji*: „Zapewne nie są wolni od winy ci, którzy dobrowolnie usiłują bronić Bogu dostępu do swego serca i unikać zagadnień religijnych, nie idąc za głosem swego

³⁰ Zob. np. kan. 855 § 1; 987 n. 7; 1065; 1066.

³¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (skrót: KDK), n. 21. SW II, s. 859.

³² Tamże. Por. J. Majka. *Wprowadzenie do „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym”*. Tamże s. 825.

sumienia”³³. W myśl zatem przytoczonej wypowiedzi winnymi ateizmu są nie wszyscy niewierzący, lecz tylko ci, którzy „dobrowolnie usiłują bronić Bogu dostępu do swego serca i unikać zagadnień religijnych, nie idąc za głosem sumienia” Odwracając to twierdzenie musimy przyjąć, że Ojcowie Soboru założyli możliwość istnienia takich niewierzących, którzy nie ponoszą osobistej winy za swój ateizm. Są to mianowicie ci ateści, którzy „nie usiłują bronić Bogu dostępu do swego serca i unikać zagadnień religijnych” albo jeżeli to faktycznie robią, to nie czynią tego dobrowolnie i wbrew swemu sumieniu³⁴. Płyną stąd ważne wnioski praktyczne: 1. nie wolno żadnego niewierzącego obwiniać z góry o grzech niewiary, jak również o ateizm; 2. niewierzący mogą w pewnych wypadkach hołdować ateizmowi, idąc za głosem własnego sumienia, czyli niewystarczająco lub błędnie uformowanej świadomości religijnej³⁵; 3. dla należytej oceny winy niewierzącego trzeba gruntownie zbadać każdy oddzielny wypadek³⁶. *Gaudium et spes* istotnie wzywa do tego rodzaju wnikliwej analizy ateizmu, zwłaszcza jego psychosocjalnych uwarunkowań oraz do podjęcia szerszych badań nad ateizmem jako nad ogólniejszym zjawiskiem dzisiejszego świata³⁷. I to jest niewątpliwie jakaś a f i r m a c j a, jakieś wyraźne u z n a n i e przez Kościół postawy ateistycznej ludzi niewierzących.

³³ KDK, n. 19. SW II, s. 856 n.

³⁴ K. R a h n e r. *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*. Tłum. A. Morawska. „Concilium, 1-10, 1966/7”, 1969 s. 86 n. Por. J. Girardi. *L'Église face à l'humanisme athée. L'Église dans le monde de ce temps*. Réd. Y.M.J. Congar — M. Peuchmaurd. T. 2. Paris 1967 s. 337; S. Kowalczyk. *Problematyka ateizmu w dokumentach Vaticanum II*. „Homo Dei”. T. 39: 1970 s. 49.

³⁵ *Konstytucja* nie rozstrzyga kwestii, jak długo w czasie jest możliwe niezawinione hołdowanie ateizmowi. W teologii tradycyjnej utrzymywała się opinia wykluczająca możliwość trwania w ateizmie na dłuższą metę bez winy moralnej. *Gaudium et spes* unikając rozstrzygnięcia tego problemu, zdaje się odchodzić jednak od tej tezy, a przyjmować stanowisko bardziej elastyczne. Zob. G r a n a t, jw. s. 82 n.; R a h n e r, jw. s. 86.

³⁶ W związku z nową postawą Kościoła wobec ateizmu jest problem teologiczny zbawienia niewierzących — czy i w jaki sposób ateista może się zbawić jako ateista, skoro w Liście do Hebrajczyków (11, 6) czytamy: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy go szukają”. Otóż nauka II Soboru Watykańskiego przyjmuje, że tę minimalną wiarę nadprzyrodzoną konieczną do zbawienia może Bóg wzniecić w sercu człowieka, który działa zgodnie z moralnym nakazem sumienia, czyli w dobrej wierze. Bóg czyni to w sposób wiadomy tylko sobie na podstawie swej zbawczej woli w stosunku do wszystkich ludzi, za których umarł na krzyżu Chrystus. Tę koncepcję zawiera konstytucja *Lumen gentium* (n. 16), dekret *Ad gentes divinitus* (n. 7) oraz konstytucja *Gaudium et spes* (n. 22). SW II, s. 172-175, 682 n. Por. także R a h n e r, jw. s. 89 n.

Oprócz tej afirmacji personalno-subiektywistycznej należy dojrzeć w wypowiedziach Vaticanum Secundum także pewnego rodzaju obiektywno-merytoryczną afirmację ateizmu. W konstytucji bowiem *Gaudium et spes* czytamy: „Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie wierzący i niewierzący powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją”³⁸. Wypowiedź taka implikuje najwyraźniej u z n a n i e pewnych czynników tkwiących w ateizmie, które zdolne są przysłużyć się do konstruktywnego rozwoju świata. Czynnikiemami tymi są wartości z dziedziny naturalnej kultury humanistycznej zarówno duchowej, jak i materialnej, które w Bożej ekonomii zbawienia świata mają także służyć kształtowaniu osobowości. Koncepcję tę podkreślił dobitnie wydany 28 VIII 1968 r. przez Sekretariat dla Niewierzących dokument *De dialogo cum non credentibus*, zaczynający się od słów *Humanae personae*. W jego uwagach wstępnych czytamy, iż „może się zdarzyć, że w następstwie dialogu z niewierzącymi wierni zdobędą nie tylko pełniejszą znajomość dóbr kulturalnych, lecz także lepsze zrozumienie samych spraw religijnych”³⁹. A zatem w ateizmie pojętym i od strony obiektywnej koncepcji — oprócz założeń z gruntu błędnych — dostrzega Kościół także czynniki pozytywne. Wyrażają się one w tendencjach do wszechstronnego rozwoju dóbr naturalnych, co z kolei może odegrać dynamizującą rolę w formowaniu się samej religijności.

W podsumowaniu rozważań na temat pierwszej zasady teologiczno-prawnej odniesienia Kościoła do innych Wspólnot religijnych oraz do niewierzących należy raz jeszcze stwierdzić, że zasada ta sprowadza się do uznania tego, co zasługuje na przyjęcie. W Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich przedmiotem tej afirmacji jest chrzest, wiara w Chrystusa oraz większy lub mniejszy zakres innych właściwości zawierających pierwiastki chrześcijańskie. W religiach niechrześcijańskich uznanie Kościoła zwraca się do nurtującej w nich w sposób więcej lub mniej doskonałej idei Boga oraz do bardziej lub mniej trafnych dróg wiodących do Boga. Wreszcie u Niewierzących Kościół darzy zrozumieniem postawę niewiary, o ile jest ona wyrazem wewnętrznego głosu sumienia, a także akceptuje pewne obiektywne wartości ateizmu, które przyczyniają się do wzbogacenia naturalnej godności człowieka.

³⁷ KDK, n. 19, 21. SW II, s. 854 n., 858 n. Zob. J. Girardi. *Le problème de l'athéisme contemporain. L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. Red. J. Girardi — J. F. Six. T. 1, Paris 1967 s. 19 n.

³⁸ KDK, n. 21. SW II, s. 860 n.

³⁹ AAS 1968 t. 60 s. 692. Zob. szerokie wywody na ten temat u Girardiego (*L'Église dans le monde de ce temps*, s. 329-384).

2. ZASADA ZBLIŻENIA

Afirmacja tego, co wartościowe w odłączonych Wspólnotach chrześcijańskich, religiach niechrześcijańskich oraz u niewierzących, otworzyła drogę podczas obrad II Soboru Watykańskiego do uformowania się drugiej zasady odniesienia Kościoła do wspomnianych kategorii Ludu Bożego, mianowicie zasady zbliżenia. W wyniku tego ma się dokonać głębsze poznanie, doskonalsze zrozumienie i umiłowanie, a wreszcie zjednoczenie, które jest ostatecznym celem wszelkiego ekumenizmu pojętego zarówno ściśle, jak i szeroko. Odnośnie do niewierzących zbliżenie ma doprowadzić przynajmniej do współpracy w budowie lepszego świata. Zapytajmy przeto, jak przedstawia się w świetle doktryny soborowej sama koncepcja zbliżenia oraz w jakich konkretnych formach ma się ona wyrażać? Zarówno sama idea zbliżenia, jak i jej formy są różne w zależności od tego, czy mamy do czynienia z odłączonymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, czy z religiami niechrześcijańskimi, czy wreszcie z niewierzącymi.

W *Dekrecie o ekumenizmie* czytamy słowa wyrażające pozytywne wezwanie do zbliżenia pomiędzy Kościołem katolickim a odłączonymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Oto w pierwszym rozdziale *Unitatis redintegratio* podaje on definicję ruchu ekumenicznego, przez który należy rozumieć: „działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan, zależnie od różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili”⁴⁰. W kontekście zaś przytoczonej definicji *Dekret* wzywa wszystkich katolików do praktykowania ekumenizmu. Oto odnośne słowa *Dekretu*: „[...] obecny Sobór święty zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozeznając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym”⁴¹. Zachęta do czynnego udziału w ekumenizmie jest niczym innym jak wezwaniem do rozpoczęcia pochodu w kierunku jednoczenia się z odłączonymi chrześcijanami. Podkreśla to zresztą *Dekret* jeszcze wyraźniej na wstępie drugiego rozdziału, gdzie opisuje bliżej podmiot ekumenicznych zobowiązań. Czytamy tam: „O odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił”⁴². Musimy więc przyjąć, że czynne zaangażowanie całego Kościoła katolickiego w wysiłki zmierzające ku zjednoczeniu z odłączonymi

⁴⁰ DE, n. 4. SW II, s. 314, 315.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże n. 5 s. 319.

⁴³ Por. G. Cereti. *Commento al decreto sull'ecumenismo*. Torino 1965 s. 94 n.

⁴⁴ DE, n. 4-11. SW II, s. 317-325; DM, n. 6. SW II, s. 583; A. Bea. *Rozważania o rodzinie ludzkiej*. Tłum. M. Wańkowiczowa. Kraków 1967 s. 162-182; Cereti, jw. s. 94-169; Moysa, jw. s. 395-407; S. Turbański. *Ekumenizm a misje*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1969 s. 77-88.

Wspólnotami chrześcijańskimi stało się w nauce soborowej ogólną zasadą. Ponieważ zaś samo zjednoczenie ma być dopiero owocem całego zespołu i procesu poczynąń ekumenicznych, przeto poczynania te należy określić mianem pochodu ku jedności polegającego na zbliżaniu się do braci odłączonych. Tak więc zbliżenie należy uznać, obok przedstawionego wyżej uznania, za drugą zasadę odniesienia Kościoła katolickiego do odłączonych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich⁴³.

Postawiwszy samą zasadę zbliżenia, które jest powinnością całego Kościoła, *Dekret o ekumenizmie* podaje konkretne formy jego realizacji wyrażające się w następujących poczynaniach: 1. w odnowie ludzkiego pierwiastka w społecznej strukturze Kościoła; 2. w wewnętrznej przemianie i świętości życia poszczególnych wiernych katolików połączonej z postawą pojednania w miłości braterskiej (ekumenizm duchowy); 3. w tak zwanym współdziałaniu sakralnym z braćmi odłączonymi; 4. w badaniu ich doktryny oraz kultury religijnej; 5. w nowym, ekumenicznym i jasnym opracowaniu teologii katolickiej opartej nie na polemice, lecz na metodzie pozytywnego wykładu poglądów akatolickich Wspólnot chrześcijańskich; 6. w ekumenicznym wychowaniu przyszłych kapłanów; 7. w prowadzeniu doktrynalnego dialogu przez biegłych teologów z jednej i drugiej strony; 8. w życzliwej współpracy na terenach misyjnych w myśl zasad ekumenicznych; 9. w poddaniu ekumenicznych wysiłków pod nadzór i aprobatę katolickiej hierarchii⁴⁴. Z kolei, stosownie do różnego stopnia uznania odłączonych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, dekret *Unitatis redintegratio* podkreślił niejednakową możliwość zbliżenia w zakresie każdej z wymienionych form. A więc odnośnie do Wschodniego Kościoła odłączonego zbliżenie to przybiera maksymalny stopień, odnośnie zaś do chrześcijańskich Wspólnot Zachodnich kształtuje się różnie w zależności od większej lub mniejszej obecności w nich autentycznie chrześcijańskich czynników⁴⁵.

Bardziej szczegółowe i praktyczne normy dotyczące realizacji powyższych form podało *Directorium Oecumenicum*, wydane przez Sekretariat dla Jedności Chrześcijan 14 V 1967 r.⁴⁶ Nie ma ono charakteru obowiązku-

⁴³ DE, n. 13-23; Cereti, jw. s. 170-237.

⁴⁴ AAS 1967 t. 59 s. 574-592.

⁴⁵ Taką rangę prawną przyznaje temu dokumentowi „L'Osservatore Romano” z 14 XI 1968 r. oraz specjalna deklaracja Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan z 7 VI 1970 r. Zob. AAS 1970 t. 62 s. 187. Por. także Rybczyk, jw. s. 11. Dnia 16 IV 1970 r. Sekretariat dla Jedności Chrześcijan wydał II część *Dyrektorium ekumenicznego* zawierającą dalsze normy zbliżenia Kościoła do chrześcijan odłączonych. Zob. „L'Osservatore Romano”. T. 111: 1970 s. 3-4.

⁴⁶ O ile ustanowienie tego rodzaju instytucji na szczeblu diecezjalnym jest do-
radzone — „peropportunum esse videtur” — o tyle w zakresie krajowym lub dla

jącego prawa, lecz stanowi pewnego rodzaju instrukcję, wytyczającą drogi właściwego wprowadzenia w życie *Dekretu o ekumenizmie*. Roztropności i gorliwości ordynariuszy miejscowych oraz Konferencji Biskupów pozostawia się wykorzystanie większego lub mniejszego zakresu przydzielonych uprawnień⁴⁷. Nie jest także dyrektorium wyczerpującym zestawem zaleceń dla realizacji ekumenizmu. *Unitatis redintegratio* stwarza konieczność zastosowania jeszcze szerszego wachlarza środków. Niezależnie jednak od tego, jaki stopień zastosowania w życiu znajdzie ekumeniczne dyrektorium na różnych terenach świata, pozostanie ono ważną próbą realizacji zasady zbliżenia postawionej przez *Dekret o ekumenizmie*. Jako takie zasługuje też na uwzględnienie przynajmniej w zasadniczych założeniach.

Pierwszym postulatem, jaki wysuwa dyrektorium, jest ustanowienie stałych instytucji dla spraw ekumenicznych na szczeblu diecezjalnym i krajowym typu jakichś komisji, rad czy sekretariatów⁴⁸. Chodzi tu o pewnego rodzaju odpowiedniki Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan ustanowionego na skalę ogólnokościelną już 5 VI 1960 r.⁴⁹ W ten sposób zagadnienie ekumenizmu znalazło po raz pierwszy w dziejach odbicie w konkretnych strukturach organizacji kościelnej.

Dyrektorium podaje z kolei kryteria oceny ważności chrztu braci odłączonych, chrzest bowiem jest zasadniczą podstawą organizacyjnej wspólnoty braci odłączonych z Kościołem⁵⁰. Uprzywilejowane stanowisko zajmują pod tym względem wierni odłączonego Kościoła Wschodniego tak, że co do ważności ich chrztu nie należy podnosić żadnych wątpliwości⁵¹. By uznać natomiast za ważny chrzest wiernych Zachodnich Wspólnot odłączonych, należy wykluczyć wprawdzie pozytywną wątpliwość co do właściwego zastosowania materii i formy oraz co do intencji szafarza⁵².

kilku krajów jest nakazana ekumeniczna komisja biskupia — „institutur commissio episcoporum de re oecumenica”. AAS 1967 t. 59 s. 575, 577.

⁴⁹ J. Modzelewski. *Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1969 s. 92-98. Na terenie Polski powołano do życia Komisję Ekumeniczną Episkopatu już w lutym 1966 r. Od tego też czasu na mocy uchwały Konferencji Biskupów powstały w poszczególnych diecezjach polskich ośrodki ekumeniczne, które koordynują swoją działalność z Komisją ogólnokrajową. Zob. W. Miziołek. *Ruch ekumeniczny w Polsce*. „Aten. Kapł.” T. 61: 1969 s. 107 n.

⁵⁰ Ocena ważności chrztu braci odłączonych jest zagadnieniem bardzo doniosłym, gdyż z teologicznego punktu widzenia od ważności tego sakramentu zależy ważność innych sakramentów, a z drugiej strony przyjętego ważnie chrztu nie wolno powtarzać. Ma to więc praktyczne znaczenie w wypadku ewentualnego powrotu brata odłączonego do Kościoła katolickiego.

⁵¹ Należy również przyjąć, że zgodnie z praktyką wyznawców wschodnich udzielono również wraz z chrztem bierzmowania, chociażby nie było o tym wyraźnej wzmianki w metryce chrztu. AAS 1967 t. 59 s. 579.

⁵² Tamże s. 579 n. Dla urobienia sobie pewności na tym polu należy żądać

Następnie dyrektorium zachęca wszystkich katolików do praktykowania tzw. ekumenizmu duchowego, który wyraża się w przemianie serca, świętości życia oraz w częstych modłach zarówno prywatnych, jak i publicznych o zjednoczenie⁵³.

Szeroko rozwodzi się wreszcie dyrektorium nad najważniejszą dziedziną zbliżenia Kościoła katolickiego do Kościołów i Wspólnot odłączonych, a mianowicie nad sferą tzw. współudziału duchowego — „*communicatio in spiritualibus*” oraz współudziału sakralnego — „*communicatio in sacris*”⁵⁴.

Współudział duchowy polegający na wspólności modłów, korzystaniu z tych samych miejsc i rzeczy sakralnych (np. świątyń, cmentarzy, sprzętu liturgicznego) jest nie tylko dopuszczalny, lecz bardzo zalecany, zawsze jednak po należytym przygotowaniu, wzajemnym uzgodnieniu oraz zezwoleniu miejscowego ordynariusza⁵⁵.

Współudział sakralny, wyrażający się uczestnictwem w kulcie liturgicznym lub sakramentalnym, jest dopuszczalny pod ściśle określonymi warunkami⁵⁶. Warunki te są znacznie łagodniejsze dla wiernych

świadectwa chrztu od danego Kościoła z uwzględnieniem sposobu stosowania materii i formy w tamtejszym rycie oraz podającego szafarza wraz z oceną jego kwalifikacji religijno-moralnych, na podstawie których można by ustalić jego intencję właściwego udzielenia chrztu (Rybczyk, jw. s. 14 n.). W tej sprawie należy, w razie potrzeby, podjąć specjalny dialog z czynnikami zwierzchnimi odłączonych Kościołów.

⁵³ Dyrektorium podsuwa dwa rodzaje terminów, w których wypadałoby urządzać publiczne modły o jedność, a mianowicie stałe terminy i okolicznościowe. Do tych pierwszych zalicza: tydzień od 18 do 25 stycznia oraz dni od Wniebowstąpienia Pańskiego do Zesłania Ducha Świętego. Wśród drugich wylicza przykładowo: okres Epifanii, Wielki Czwartek, Wielki Piątek, Święta Wielkanocne oraz dni konferencji, zebrań, kongresów czy jakichś ważniejszych wydarzeń pozostających w ścisłym związku z ekumenizmem. AAS 1967 t. 59 s. 581 n.

⁵⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego zakazywał katolikom pod sankcją podejrzenia o herezję („*suspectus de haeresi*”) brania czynnego udziału w publicznych nabożeństwach akatolików. Dopuszczał natomiast udział bierny — samą obecność z racji piastowanego urzędu cywilnego lub powinnej czci względem kogoś. Kan. 1258, 2316. Zob. Jone, jw. t. 2^o s. 448. Interesujące informacje historyczne na ten temat podaje W. de Vries (*Communicatio in sacris*. „*Concilium*, 1—10, 1965/6”, 1968 s. 267-281).

⁵⁵ AAS 1967 t. 59 s. 583-586. Rybczyk, jw. s. 17-19.

⁵⁶ Współudział sakralny nie może być dozwolony bez żadnych ograniczeń, ponieważ zarówno kult liturgiczny, jak i sakramentalny, zwłaszcza zaś ten ostatni, jest w zasadzie znakiem jedności Kościoła i zakłada przynależność do niego. Stąd też Dyrektorium wyraża zasadę, że względ na jedność Kościoła z reguły nie dopuszcza współudziału sakralnego. Ale z drugiej strony kult jest także źródłem łaski, do której każdy człowiek ma prawo. Dlatego też pewne elementy kultu, które nie zakładają jedności w sposób bezwzględny, mogą być terenem współudziału z racji na potrzebę łaski. Stąd Dyrektorium stawia drugą zasadę, że względ na łaskę niekiedy usprawiedliwia współudział. Zob. AAS 1967 t. 59 s. 586. Dyrektorium nota

odłączonego Kościoła Wschodniego niż dla wyznawców odłączonych Wspólnot protestanckich.

Tym pierwszym wolno w Kościele katolickim udzielać trzech sakramentów: pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, ilekroć należycie usposobieni, tj. w dobrej wierze, poproszą o nie dobrowolnie. Z drugiej strony i katolicy, jeżeli nie mają dostępu do własnego kapłana, mogą zwrócić się o udzielenie im tychże sakramentów do akatolików wschodnich w sytuacji podyktowanej koniecznością lub duchowym pożytkiem. Pod tymi samymi warunkami dopuszczalny jest współudział w aktach kultu liturgicznego pozasakramentalnego oraz w korzystaniu z rzeczy i miejsc sakralnych⁵⁷. Ponadto współudział może obejmować: uczestniczenie we mszy św. niedzielnej, spełnianie funkcji rodziców chrzestnych oraz świadków przy zawieraniu małżeństwa. W kulcie liturgicznym pozasakramentalnym współudział może zachodzić z jakiegokolwiek słusznej przyczyny, jak np. gościnności, pokrewieństwa, przyjaźni, pełnienia urzędu publicznego, chęci poznania kultu itp.⁵⁸

Ze względu na brak teologicznej jednoznaczności u odłączonych Wspólnot Zachodnich współudział sakralny z nimi jest z zasady zabroniony. Jedynie w niebezpieczeństwie śmierci lub w wypadku nagłym, jak prześladowanie czy więzienie, można dopuścić do tych sakramentów wiernego wymienionych Wspólnot, jeżeli: 1. sam o nie poprosi, 2. jest należycie usposobiony, 3. złoży wyznanie wiary⁵⁹. W podobnych sytuacjach mógłby katolik poprosić o te sakramenty tamtejszego duchownego pod warun-

bene przytoczyło w tej mierze dosłownie 8 numer *Dekretu o ekumenizmie*. Por. C e r e t i, jw. s. 144-146; J. M a r a f i n i. *Communicatio in sacris: Vetus et nova disciplina*. „Monitor Ecclesiasticus”. 1968 nr 93 s. 689 n. Przypomnijmy sobie, że koncepcję współudziału sakralnego dla katolików obrządku wschodniego z prawosławnymi ustalił już *Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich*, n. 24-29. SW II, s. 291-293. Te właśnie normy współudziału sakralnego Dyrektorium rozciągnęło na wiernych każdego obrządku, nie wyłączając łańdzkiego. AAS 1967 t. 59 s. 587.

⁵⁷ *Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich* (skrót: DKW), n. 27-28. SW II, s. 293 łącznie z 41-50 numerami Dyrektorium Ekumenicznego. AAS 1967 t. 59 s. 587-589. Warto pamiętać, że Dyrektorium życzy sobie, by współudziału w administracji powyższych sakramentów nie praktykować aż dopiero po uprzednim uzgodnieniu sprawy na prawach wzajemności ze Wschodnimi Kościołami odłączonymi. Tamże, s. 587 n. W kulcie liturgicznym pozasakramentalnym ordynariusz może zezwolić, w wypadku współudziału, na pełnienie pewnych funkcji, jak np. lektora. Nie powinien on też odmawiać zezwolenia odłączonym Kościołom Wschodnim na korzystanie z katolickich miejsc sakralnych, jeżeli nie posiadają własnych i zwrócą się o nie. Tamże s. 589 n.; R y b c z y k, jw. s. 21 n.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Inne wypadki naglące są władni ustalić ordynariusze miejsca lub Konferencja Biskupów — poza prześladowaniem i więzieniem, które wylicza prawo. *Directorium Oecumenicum*. N. 55. AAS 1967 t. 59 s. 590.

kiem, że posiada on ważne przyjęte święcenia⁶⁰. Bardziej ograniczony jest tu również współudział w kulcie liturgicznym pozasakramentalnym. Nie dozwolone jest mianowicie pełnienie funkcji lektora czy kaznodziei zarówno przez braci odłączonych podczas celebry mszy św. w Kościele katolickim, jak i przez katolików podczas nabożeństwa Świętej Wieczerzy lub głównego kultu Słowa Bożego celebrowanego w odłączonych Wspólnotach Zachodnich. Jednakże poza tymi nabożeństwami mogą wierni z obydwu stron wykonywać pewne funkcje liturgiczne za uprzednią zgodą ordynariusza miejsca i zwierzchnictwa danej Wspólnoty⁶¹. Analogicznym zacieśnieniom podlegają inne dziedziny współudziału sakralnego, jak np. funkcje rodziców chrzestnych oraz świadków bierzmowania. Ponieważ spełniający tę funkcję nie występuje w roli krewnego czy przyjaciela, lecz w roli reprezentanta całej Wspólnoty wyznaniowej i jako taki składa porękę wiary neofity, dlatego zarówno katolicy w innych Kościołach odłączonych, jak i przedstawiciele tych Kościołów w Kościele katolickim mogą występować jedynie w charakterze świadków chrześcijańskich — „testes christiani”, nigdy zaś w roli rodziców chrzestnych w sensie prawnym i liturgicznym. Istnieją natomiast nieograniczone możliwości wzajemnego pełnienia roli świadka przy zawieraniu małżeństwa⁶². Podobnie nie jest zabroniona katolikom sama obecność na nabożeństwach akatolickich i akatolikom — na katolickich, jeżeli zajdzie jakaś słuszna przyczyna, np. stanowisko publiczne, pokrewieństwo, przyjaźń, chęć bliższego poznania innej religii chrześcijańskiej, spotkanie ekumeniczne, itp. Można wówczas wykonywać jakieś gesty, śpiewy, recytacje przewidziane na tego rodzaju spotkaniach kultowych, byle tylko ze strony katolików nie oznaczały one wyrzeczenia się wiary. Wreszcie ordynariusz miejscowy może braciom

⁶⁰ Tamże. Dnia 7 I 1970 r. Sekretariat dla Jedności Chrześcijan wydał specjalną *Deklarację* w sprawie interkomunii. Nawiązał w niej do różnych prób współczesnych zmierzających do usprawiedliwienia i wprowadzenia interkomunii, czyli wzajemnego sprawowania ofiary Eucharystii oraz przyjmowania komunii św. przez wiernych protestanckich i anglikańskich Wspólnot wyznaniowych oraz przez katolików. Sekretariat wykazał w *Deklaracji* bezzasadność teologiczną tak pojętej interkomunii i polecił stosować się ściśle do zasad Dyrektorium Ekumenicznego w sprawie tzw. współudziału sakralnego wyrażonych w jego 55 numerze. Zob. AAS 1970 t. 62 s. 184-188. Z poglądami teologów na sprawę interkomunii można się między innymi zapoznać na łamach „Concilium” Zob. J.v. A l l m e n. *Warunki interkomunii z punktu widzenia katolików*. „Concilium”, 1-5 1969”, 1970, s. 217-235.

⁶¹ *Directorium Oecumenicum*, n. 56. AAS 1967 t. 59 s. 591.

⁶² Tamże n. 57, 58, s. 591. W tym wypadku obowiązki prawne przejmują nie ci „testes christiani” obcych wyznań, lecz rodzice chrzestni miejscowi dla danego Kościoła. Pamiętajmy, że funkcja świadka przy zawieraniu małżeństwa ma na celu nie porękę jedności wiary, lecz dowodzenie na forum zewnętrznym o zawarciu małżeństwa. Stąd też nie ma ograniczeń. R y b c z y k, jw. s. 23.

odłączonym udostępnić katolickie miejsca sakralne, jeżeli nie posiadają własnych, dla należytego odprawiania nabożeństw⁶³.

Okazje do różnych napięć pomiędzy Kościołem katolickim oraz innymi Kościołami chrześcijańskimi stanowiły zawsze małżeństwa mieszane. Realizacja zasady zbliżenia na tym polu ma już swoją historię od zakończenia II Soboru Watykańskiego. Ostatnim stadium dokonującej się tu ewolucji jest motu proprio Pawła VI z 31 III 1970 r. *Matrimonia mixta*, które — jak się wolno spodziewać — wejdzie do nowego kodeksu. Nastąpiło w nim dalsze złagodzenie prawa kościelnego na rzecz braci odłączonych. Między innymi upoważniło Krajowe Konferencje Biskupów do uregulowania na własnym terenie w ramach prawa partykularnego szeregu spraw z tej dziedziny. Zagadnienie zaś katolickiego wychowania potomstwa w aspekcie zobowiązania prawnego zostało zacieśnione jedynie do strony katolickiej. Ponadto raz jeszcze uchylono sankcje karne przewidziane przez KPK za niezachowanie przepisów kościelnych w tej dziedzinie⁶⁴.

Wreszcie przejawem tendencji zbliżeniowych jest przyjęcie praktyki w Kościele, że braci odłączonych — urodzonych i ochrzczonych w swoich Wspólnotach wyznaniowych — nie rozgrzesza się z ekskomuniki, gdy dobrowolnie przyjmują katolicyzm. Zakłada się bowiem, że będąc w dobrej wierze, nie są winni odłączenia, a w związku z tym nie podlegają cenzurze. Stąd po złożeniu wyznania wiary przyjmuje się ich od razu do jedności z Kościołem⁶⁵.

Zasadę zbliżenia, jako wyraz swej postawy, Kościół stosuje także w odniesieniu do wyznawców religii niechrześcijańskich, czyli do nieochrzczonych. Zasada ta przybiera tu jednak inne formy niż w odniesieniu do chrześcijan, co jest samo przez się zrozumiałe, gdy się zważy znacznie węższą postawę ontyczną, która rzuca pomost w ich kierunku. Z re-

⁶³ *Directorium Oecumenicum*, n. 59, 61. AAS 1967 t. 59 s. 591, 592; Marafini, jw. s. 692 n.

⁶⁴ AAS 1970 t. 62 s. 257-263. Warto podkreślić, że chociaż motu proprio utrzymuje nadal zasadę, że forma kanoniczna należy do ważności małżeństw mieszanych, to jednak zatrzymuje w mocy dekret Kongregacji dla Kościołów Wschodnich *Crescens matrimoniorum* z 12 II 1967 r., który formę kanoniczną małżeństw mieszanych z wiernymi Wschodniego Kościoła odłączonego uznał za obowiązującą tylko pod rygorem godziwości. Tamże, s. 261, n. 24. Motu proprio *Matrimonia mixta*. Zob. „Currenda. Pismo Urz. Diec. Tarn.” 1969 t. 119 s. 35 n. Zniesienie kar dotyczy kan. 2319 KPK.

⁶⁵ Kan. 2314 KPK przewidujący ekskomunikę oraz inne kary na apostołów, heretyków i schizmatyków, odnosi się odtąd tylko do tych, którzy w sposób świadomy, zawiniony zerwali jedność z Kościołem. Gdy więc tacy zechcą powrócić, należy ich rozgrzeszać z cenzury. *Directorium Oecumenicum*, n. 19. AAS 1967 t. 59 s. 581.

guły nie mamy tu już do czynienia z pierwiastkami życia chrześcijańskiego, lecz z większym lub mniejszym zasobem elementów religii czysto naturalnej⁶⁶. Podobnie jak afirmacja wartości duchowych, zawartych w różnych religiach niechrześcijańskich, przebiegała według pewnej gradacji, tak samo też zbliżenie Kościoła w ich kierunku ma również swoje zróżnicowanie.

Tak więc — przytaczając przykładowo hinduizm i buddyzm, jako dwie najbardziej reprezentatywne, spośród niechrześcijańskich, religie świata — Ojcowie soborowi w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* nawołują wszystkich katolików, ażeby do ich wyznawców odnosili się z miłością i roztropnością, prowadzili z nimi rozmowy i współpracę, dawali im świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego oraz szanowali znajdujące się u nich dobra duchowe, moralne i społeczno-kulturalne. „Przeto wzywa [Kościół] synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują”⁶⁷. W tak określonej postawie Kościoła do wyznawców religii niechrześcijańskich mieszczą się bardzo wyraźne tendencje zbliżenia. Można by je sklasyfikować jako zbliżenie: 1. w roztropności i miłości; 2. w rozmowach i współpracy; 3. w świadectwie wiary i życia chrześcijańskiego; 4. w czynnym wspieraniu ich wartości duchowych, moralnych oraz społeczno-kulturalnych⁶⁸.

⁶⁶ W dotychczasowym prawodawstwie kościelnym nieochrzczeni byli w zasadzie poza zasięgiem przepisów czysto dyscyplinarnych, jako że z 87 kan. osobowość prawną w Kościele nabywa się przez chrzest. Jasne jest, że nieochrzczonego wiązały zawsze i wiążą zasady prawa naturalnego i pozytywnego Boskiego. Ponadto stawali się oni w jakimś stopniu pośrednio podmiotem prawa kościelnego, gdy za dyspensą papieską wchodzili w związki małżeńskie ze stroną ochrzczonej. Oprócz tego przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego określające działalność misyjną oraz organizację kościelną na terenach misyjnych, dotyczą także nieochrzczonego, którzy pośrednio im podlegają. Zob. kanony: 293-311, 1070 n., 1350 § 2, 1351. Niebawem w przeszłości zainteresowanie Kościoła religiami niechrześcijańskimi odbiło się realnym echem w organizacji kościelnej. Oprócz bowiem dotychczasowej struktury administracyjnej dla misji, powstał odrębny Sekretariat dla Niechrześcijan, który wszedł do normalnej organizacji Kurii Rzymskiej. AAS 1967 t. 59 s. 919. T. Chodździło. *Sekretariat dla Niechrześcijan*. „Aten. Kapł”. T. 61: 1969 s. 131-139.

⁶⁷ DRN, n. 2. SW II, s. 519.

⁶⁸ Jasne jest, że tego rodzaju postawa wyklucza już sama przez się wszelką dyskryminację religijną niechrześcijan. Napiętnowanie wszakże tej dyskryminacji znalazło w *Deklaracji* osobny wyraz w końcowym, 5 jej numerze. Tamże, s. 523. Ocenę wartości tkwiących w różnych religiach świata zob. między innymi: F. Masutani. *Buddyzm a chrześcijaństwo*. „Znak”. T. 18: 1966 s. 258-271; Nagy, *Dialog religii* s. 278-284.

Przytoczona norma ma charakter ogólny; ustawia Kościół i jego wyznawców do ludzi nieochrzczonych. Zważywszy jednak specjalne styczości historyczne z islamem oraz judaizmem, II Sobór Watykański podał dodatkowe reguły, na których winno się opierać zbliżenie do ich wyznawców. Czytamy w deklaracji *Nostra aetate*: „Jeżeli więc w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami i mahometanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność”⁶⁹. Przebija wyraźnie w powyższej wypowiedzi chęć rzucenia zasłony na wzajemne obciążenia płynące z długowiekowych wojen pomiędzy światem chrześcijańskim i światem spod znaku proroka Mahometa. Mając na uwadze liczebność tych dwu Kościołów, Sobór miał prawo stwierdzić, że ich rzeczywiste zbliżenie oraz współpraca są podyktowane względem na tak wielkie dobra, jak interes całej ludzkości, sprawiedliwość społeczną, pokój i wolność. Autorowie *Deklaracji*, podsumowując wywody na temat ideowo-historycznych powiązań chrześcijaństwa z judaizmem, wysuwają następujący wniosek: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy”⁷⁰. Zasadniczym i swoistym elementem koncepcji tego zbliżenia jest zatem podjęcie studiów biblijno-teologicznych, które — w odniesieniu zwłaszcza do uznawanego przez obydwie strony Starego Testamentu — stwarzają realną nadzieję na pozytywny rezultat. Sobór uczynił pierwszy krok w tym zbliżeniu, dokonując rozrachunku w perspektywie przeszłości. Orzekł bowiem, że wbrew dotychczasowemu mniemaniu nie można obarczać narodu żydowskiego zbiorową odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa, oraz potępił wszelkie przejawy nienawiści i prześladowania Żydów⁷¹.

Przedstawiona powyżej koncepcja zbliżenia Kościoła do wyznawców religii niechrześcijańskich wyczerpuje dopiero jeden aspekt zagadnienia. Nazwijmy go umownie, z dużym zastrzeżeniem, aspektem statycznym. Jest on prawie w całości dorobkiem II Soboru Watykańskiego. Drugim elementem tej koncepcji jest jej aspekt, nazwijmy go znów umownie, dynamiczno-aktywny albo inaczej misyjny. Ten aspekt jest znany Kościołowi i praktykowany przezeń od początków

⁶⁹ DRN, n. 3. SW-II, s. 519-521.

⁷⁰ Tamże n. 4 s. 521.

⁷¹ Tamże s. 523. Por. Bea. *Rozważania o rodzinie ludzkiej* s. 210; F. G. Friedmann, K. Rahnert. *O dialogu judaizmu z chrześcijaństwem*. „Znak” T. 19: 1966 s. 374-390.

jego istnienia. Został jednak gruntownie przepracowany przez Ojców II Soboru Watykańskiego. Dopiero obydwie wspomniane elementy stanowią pełną zasadę zbliżenia Kościoła do ludzi nieochrzczonych.

Posłannictwo, czyli misję do ludów nieochrzczonych, Kościół uznał raz jeszcze w konstytucji *Lumen gentium* za swoje prawo i obowiązek oparty na słowach samego Chrystusa: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁷². Misyjny charakter Kościoła, zarysowany wstępnie i ogólnie w *Lumen gentium*, rozwinął w pełni odrębny dekret soborowy *Ad gentes divinitus*. Nie leży w ramach naszego tematu szczegółowe omawianie nowych ujęć doktrynalno-organizacyjnych działalności misyjnej Kościoła przedstawionych w *Dekrecie* oraz w wydanych do niego, 6 VIII 1966 r., normach wykonawczych, mieszczących się w motu proprio pap. Pawła VI *Ecclesiae sanctae*⁷³. Należy tu jednak zwrócić uwagę na wypowiedzi *Dekretu* podkreślające ex professo prawo i obowiązek prowadzenia ewangelizacji narodów, co stwarza pełny obraz omawianej koncepcji zbliżenia Kościoła do nieochrzczonych.

Już na samym początku *Dekret* nawiązując do idei wyrażonej w *Lumen gentium* zaznacza, że: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i z posłania Ducha Świętego”⁷⁴. Następnie, przyjmując co prawda tezę o możliwości zbawienia ludzi dobrej woli także i bez chrztu, wykazuje uprawnienie i zobowiązanie Kościoła do prowadzenia misji jako istotnych właściwości jego posłannictwa, opartych na pozytywnej woli Bożej. Czytamy bowiem w 7 punkcie *Dekretu*: „Chociaż więc wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podołać się Bogu — to jednak na Kościele ciąży konieczność i równocześnie święte prawo głoszenia Ewangelii, a wobec tego działalność misyjna tak dziś, jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i konieczność”⁷⁵. Dla zro-

⁷² KK, n. 17. SW II, s. 175. Mt 28, 18-20.

⁷³ Zob. III część tego motu proprio — „Normae ad exsequendum decretum SS Concilii Vaticani II *Ad gentes divinitus*”, s. 28-32. Warto zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre z nowych elementów w strukturze organizacyjnej misji. Otóż *Ecclesiae sanctae* oprócz dawnej organizacji z Kongregacją dla ewangelizacji narodów na czele poleca utworzyć jako stałe instytucje: Komisję Misyjną przy każdej Konferencji Biskupów oraz Papieskie Dzieło Misyjne w każdej diecezji. *Ecclesiae sanctae*, III, 7, 9, s. 29. Zob. G. M. Garrone. *Umisyjnienie diecezji*. „Aten. Kapł”. T. 61: 1969 s. 89-93.

⁷⁴ DM, n. 2. SW II, s. 671. Na temat misyjnego charakteru Kościoła zobacz między innymi rozprawy: J. Wosiński. *Odpowiedzialność misyjna całego Kościoła*. „Aten. Kapł”. T. 61: 1969 s. 44-54. W. Kowalek. *Teologia misji*. Tamże, s. 36-43.

⁷⁵ SW II, s. 683. Dekret opiera tę wypowiedź na I Liście do Koryntian, gdzie św. Paweł mówi: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę ewangelię.

zumienia założeń dotyczących metody prowadzenia misji warto dodać, że *Ad gentes divinitus* nawiązując do *Deklaracji o wolności religijnej* oraz do konstytucji *Gaudium et spes* zakłada jako nienaruszalną normę — pełną tolerancję w głoszeniu Ewangelii. „Kościół surowo zabrania zmuszać kogoś do przyjęcia wiary lub doprowadzać do niej czy przynęcać niestosownymi środkami, jak też z drugiej strony stanowczo broni prawa, aby nikogo nie odstraszano od wiary niegodziwymi środkami”⁷⁶. Duszą metody ewangelizacji — według *Dekretu* — jest dawanie świadectwa życia chrześcijańskiego oraz chrystianizacja miejscowych obyczajów nawracanego narodu⁷⁷. *Dekret* zapewnia świeckich zwierzchników krajów misyjnych, że: „Kościół w żadnym wypadku nie chce się wtrącać w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie żadnej innej prerogatywy prócz tej, aby z pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem”⁷⁸.

Wreszcie na zasadzie zblżenia opiera Kościół także swoją postawę wobec niewierzących. Zbliżenie do tej kategorii ludzi ma nieco odmienny charakter. W założeniu, że nie uznają oni Boga, odpadają (tu wszelkie więzy religijne. W tym sensie ludzie, wyznający chociażby najbardziej prymitywną religię, stoją bliżej wspólnych zainteresowań Kościoła. Jednakże niewierzący, którzy akceptują jakiś wachlarz obiektywnych wartości ludzkich, mają także dużą płaszczyznę styku z antropologicznym ze swej natury katolicyzmem. W formie ogólnej tezy koncepcję zblżenia Kościoła do niewierzących wyraża konstytucja *Gaudium et spes*, która sugeruje im podjęcie dialogu z Kościołem oraz zaprasza do rozważania Ewangelii⁷⁹. Zarówno dialog, jak i zaproszenie do studium Ewangelii są podyktowane chęcią zblżenia do niewierzących, a nawet same w sobie są one w pewnym sensie zblżeniem Kościoła do tej kategorii ludzi. Czym zaś jest dialog, jako forma zblżenia do niewierzących, jakie są jego rodzaje oraz warunki prowadzenia, określił Sekretariat dla Niewierzących w specjalnym dokumencie *De dialogo cum non credentibus* wydanym 28 VIII 1968 r., a zaczynającym się od słów *Humanae personae*⁸⁰. W jego ujęciu dialogiem jest wszelka forma porozumiewania się czy spotkań bądź to na sposób indywidualny, bądź zespołowy, ażeby w duchu szczerości, szacunku i zaufania doprowadzić do lepszego zrozumienia

Odczuwam bowiem ciężącą na mnie konieczność. Biada mi, gdybym nie głosił ewangelii” (9, 16).

⁷⁶ DM, n. 13. SW II, s. 693. Nota bene Kodeks Prawa Kanonicznego też zawiera tę regułę. W kan. 1351 czytamy: „Ad amplexendam fidem catholicam nemo invitus cogatur”.

⁷⁷ DM, n. 11. SW II, s. 689.

⁷⁸ Tamże n. 12, s. 691.

⁷⁹ KDK, n. 21. SW II, s. 861.

⁸⁰ AAS 1968 t. 60 s. 692-704.

prawdy albo do bardziej ludzkiego współżycia⁸¹. W zależności od tego, jaki cel głównie przyświeca konkretnym spotkaniom czy porozumieniom, możemy mieć do czynienia z trzema rodzajami dialogu. Jeżeli porozumienie zmierza tylko do wyjścia z izolacji i wzajemnej nieufności z jednej, a wytworzenia klimatu większej życzliwości z drugiej strony, wówczas mamy do czynienia z dialogiem na płaszczyźnie czysto ludzkiego współżycia — „conventus humano tantum in commercio”. Jeżeli zaś w porozumieniu chodzi o bliższe rozważenie jakichś podstawowych dla obydwu stron problemów oraz szersze zaangażowanie umysłowe, to wówczas mówimy, że jest to dialog na płaszczyźnie prawdy — „conventus in veritatis provincia”. Wreszcie, jeżeli porozumienie stawia sobie za zadanie ustalenie warunków osiągnięcia konkretnych celów praktycznych, mimo różnic doktrynalnych, zachodzi wówczas dialog w zakresie współdziałania — „conventus in actionis provincia”. Każdy z tych dialogów może mieć charakter publiczny lub prywatny w zależności od tego, czy strony reprezentują jakieś społeczności, czy też występują we własnym imieniu. Dialog w ujęciu porozumienia z niewierzącymi niesie z sobą pełną wzajemność i nie ma w sobie nic z tego, co nazywamy kontrowersją, sporem czy polemiką, lecz ze swej natury zmierza do lepszego zrozumienia stanowisk, do zbliżenia oraz do obopólnego ubogacenia. Aczkolwiek dialog nie jest sam z siebie nauczaniem, to jednak niesie z sobą pozytywne skutki nauczania, jako że w jego ramach dochodzi do wymiany dobrodziejstw nauki. W tym sensie dialog ze strony Kościoła posiada rangę jakiegoś zwiastuna prawdy ewangelicznej⁸².

Po tych wyjaśnieniach pojęcia i rodzajów dialogu oraz jego funkcji dokument *Humanae personae* stawia konkretną zasadę wyrażającą postawę Kościoła wobec niewierzących. W myśl tej zasady dialog wierzących z niewierzącymi jest nie tylko możliwy, lecz wskazany. Można go zaś prowadzić w jak najszerszym zakresie spraw angażujących ludzki umysł, jak w sprawach filozoficznych, religijnych, moralnych, historycznych, politycznych, społeczno-ekonomicznych, artystycznych i ogólnokulturowych. Wiara bowiem nie niesie z sobą negacji wartości doczesnych, lecz wskazuje na ich właściwy sens w przeznaczeniu człowieka i każe je afirmować oraz wprzęgać w budowanie coraz lepszej egzystencji ludzkiej. Dialog ten może dotyczyć także wartości nadprzyrodzonych oraz ich przydatności dla życia i kultury ludzkiej⁸³.

⁸¹ „Nomine dialogi hic intelligitur generaliter quaelibet forma conveniendi et communicandi inter personas vel coetus et communitates, eo consilio, ut cum spiritu sinceritatis, personarum reverentiae et cuiusdam fiducia, vel aliter veritatis comprehensio vel humaniora commercia attingantur”. Tamże s. 695.

⁸² Tamże s. 695 n., 700-703.

⁸³ „Colloquium credentium cum non credentibus, quamquam pericula secum

Miarą wagi, jaką Kościół przywiązuje do podjęcia efektywnego dialogu z niewierzącymi, jest wezwanie do współpracy ekumenicznej w tym zakresie wyznawców innych religii, rzecz znamienita, nie tylko chrześcijańskich, lecz także niechrześcijańskich, zwłaszcza żydów i mahometan⁸⁴.

Chociaż prowadzenie dialogu z niewierzącymi jest uwarunkowane wieloma zastrzeżeniami, które wymagają oddzielnego studium, to powyższa ogólna zasada w pełni uprawnia do stwierdzenia, że Kościół zajmuje postawę jak najbardziej otwartą wobec tej kategorii ludzi, że widzi on realną perspektywę lepszego zrozumienia się, zbliżenia stanowisk i — przy różnicach doktrynalnych — współdziałania w budowie lepszego świata⁸⁵.

Podsumowując rozważania na temat zasady zbliżenia, normującej odniesienie Kościoła do odłączonych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, wypada raz jeszcze stwierdzić, że zbliżenie to ma wyższy stopień w odniesieniu do odłączonych chrześcijan niż do nieochrzczonych oraz, że ma specyficzny charakter, jeżeli chodzi o niewierzących. Z odłączonymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi Kościół katolicki podejmuje kontakt świadectwa życia chrześcijańskiego, wspólnoty modłów oraz ograniczonego współdziałania sakralnego. Z wyznawcami religii niechrześcijańskich zbliżenie Kościoła obejmuje współżycie w świadczeniu życzliwej oraz czynnej miłości, w akceptacji ich wartości religijno-społeczno-kulturalnych oraz w ich ewangelizacji. Z niewierzącymi Kościół wchodzi w szczerą, opartą na wzajemności, dialog dotyczący zbliżenia bądź to na płaszczyźnie doktrynalnej, bądź humanistyczno-praktycznej, bądź wreszcie na jednej i drugiej celem współdziałania w budowie lepszego świata.

3. ZASADA INTEGRALNOŚCI PRAWDY

Na styku różnych religii, a zwłaszcza postawy wyznaniowej z jednej, ateizmu z drugiej strony, krzyżują się poglądy o podstawowym znaczeniu

fert, non solum possibile sed suadendum est. In omnibus enim, quae rationi humanae impervia non sunt, exerceri potest, ut in re philosophica, religiosa, morali, historica, politica, sociali, oeconomica, artificiosa et »culturali« in genere. Fidelitas, qua christianus omnibus bonis spiritualibus et corporalibus adhaeret, postulat, ut ipse ubicumque ea inveniatur, agnoscat. Dialogus iste vertere etiam potest circa bona, quae pro hominis vita et cultura ex veritatibus ordinis supernaturalis profluere possunt". Tamże.

⁸⁴ „Optandum est, ut cooperatio in hac rerum parte vere oecumenica inter catholicos et alios christianos, in ordine tum internationali tum nationali et regionali, instituatur. Sed et inter christianos et sectatores religionum non christianarum, praesertim Judaeos et Mahometanos, optatur talis cooperatio ad dialogum cum non credentibus". Tamże s. 702 n. 6 n.

⁸⁵ Faktycznym wyrazem tej postawy Kościoła jest odpowiednik w strukturze administracyjnej. Przy Kurii Rzymskiej bowiem powstał specjalny Sekretariat dla

dla koncepcji człowieka, świata, Boga. Poglądy te noszące miano prawdy światopoglądowej lub po prostu prawdy mogą łatwo ulec w tych warunkach naruszeniu i zachwianiu. W pełni uświadamiał to sobie Kościół, gdy w dobie soborowej kreślił na nowo swoją postawę do odłączonych Kościołów oraz Wyznań chrześcijańskich, do religii niechrześcijańskich oraz do niewierzących. Wyrazem troski Kościoła o zabezpieczenie prawdy przed odchyleniami są liczne zastrzeżenia, jakie poczynił w kontekście określania swego stanowiska do wspomnianych kategorii ludzi znajdujących się poza jego widzialnym organizmem społecznym. Zastrzeżenia te urastają wręcz do rangi trzeciej zasady dopełniającej obrazu współistnienia Kościoła z innymi wspólnotami religijnymi oraz z niewierzącymi. Można by ją nazwać zasadą integralności prawdy.

Należy jednak z góry wyjaśnić, że nie idzie tu bynajmniej o jakieś próby zdeprecjonowania tym samym elementów autentycznej prawdy, które Kościół uznaje w innych religiach oraz światopoglądach i przez które szuka z nimi zbliżenia. Idzie tu po prostu o ukazanie z jednej strony na zewnątrz pełnego depozytu prawdy, której Kościół czuje się stróżem, z drugiej zaś o przekonanie swoich wiernych, że przez ekumenizm — nawet najszerszej pojęty — Kościół w niczym tego depozytu nie uszczupla. Prawda zresztą jest jedna i niepodzielna, dlatego strzegąc jej integralności, Kościół roztacza opiekę nad nią wszędzie, gdziekolwiek się znajduje, a więc także w innych religiach oraz światopoglądach.

Każda religia i każdy światopogląd proponują jakąś wizję świata, człowieka i Boga. Wizję taką ukazuje i Kościół, który z woli Chrystusa uważa się w pełni powołany, by prowadzić ludzi przez świat do szczęśliwego zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Metody i środki owego posłannictwa wyłożył II Sobór Watykański w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Wynika z niej najogólniej, że Kościół katolicki jest powszechnym sakramentem zbawienia dla całej rodziny ludzkiej⁸⁶. Gdy więc w pewnych punktach doktryny, odnośnie do innych wyznań lub światopoglądów, mogłaby się zrodzić więcej lub mniej błędna interpretacja powyższej tezy, tenże Sobór pospieszył od razu z jej niedwuznacznym wyjaśnieniem.

I tak, gdy Ojcowie soborowi w *Dekrecie o ekumenizmie* ukazali zbawcze wartości także w innych Kościołach oraz Wspólnotach chrześcijańskich, nie omieszkali tym samym podkreślić, że wartości te mają ograniczony zasięg. W pełnym bowiem wymiarze środki zbawcze spoczywają w ręku Kościoła katolickiego. „Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi

Niewierzących, który rozwija żywą działalność na odcinku kontaktów z niewierzącymi. Zob. AAS 1967 t. 59 s. 920.

⁸⁶ E. Florkowski ks. *Wprowadzenie do „Konstytucji dogmatycznej o Kościele”*. SW II, s. 133 n.

powszechną pomoc do zbawienia”⁸⁷. Co więcej, ten sam dekret *Unitatis redintegratio* wspomniane wartości zbawcze odłączonych Wspólnot chrześcijańskich odnosi do Kościoła katolickiego jako do ich właściwego i ostatecznego źródła. „Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi [Kościołami i Wspólnotami odłączonymi] jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu”⁸⁸. Posiadanie przez Kościół pełni prawdy Ojcowie soborowi podkreślili raz jeszcze, gdy polecili przekazywać ją braciom odłączonym przy uprawianiu ekumenizmu bez żadnego jej okaleczania dla jakiegoś taniego irenizmu. „Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens”⁸⁹. Niewątpliwie integralności prawdy służy poddanie realizacji ruchu ekumenicznego pod ścisły nadzór hierarchii kościelnej, której naczelną troską ma być duszpasterska roztropność, by wierni nie popadali w jakiś indyferentyzm lub wspomniany już fałszywy irenizm⁹⁰.

Ze strony afirmacji i zbliżenia do religii niechrześcijańskich, jako wyraziściej odcinających się, zagrożenie prawdy jest o wiele mniejsze. Lecz i tu II Sobór Watykański nie omieszkął podkreślić obowiązującej zasady integralności. Uczynił to w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w której uznał, że wspomniane religie zawierają jakąś część autentycznej prawdy. Zastrzegł jednakże, że pełnię prawdy i religijnego życia przyniósł światu Chrystus, którego przepowiada właśnie Kościół katolicki. „Głosi zaś [Kościół] i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą poєднаł”⁹¹. Jakimś organicznym przedłużeniem tej myśli jest wypowiedź zawarta w *Deklaracji o wolności religijnej*. Poucza w niej Sobór wszystkich ludzi, a więc i niechrześcijan, że prawdziwa religia jest jedna, a jest nią Kościół katolicki. „Najpierw więc oświadcza święty Sobór, że sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzymy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, któremu

⁸⁷ DE, n. 4. SW II, s. 315.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże n. 11 s. 325.

⁹⁰ *Directorium Oecumenicum*, n. 2, Proemium. AAS 1967 t. 59 s. 574 n. Tym samym kryterium troski o prawdę tłumaczy się cały system przepisów regulujących współdziałanie sakralne z braćmi odłączonymi, zasygnalizowany już w *Dekrecie o ekumenizmie*, a wyłożony szczegółowo w *Dyrektorium Ekumenicznym*.

⁹¹ DRN, n. 2. SW II, s. 519.

Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi, mówiąc Apostołom: »Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody [...]« (Mt 28, 19)”⁹².

W swoisty sposób broni Kościół integralnej prawdy w odniesieniu do niewierzących. Uznając w ich koncepcji świata zasady humanizmu naturalnego jako pozytywne, zaprasza ich do dialogu oraz do współpracy na tym polu. Stwierdza jednak niedwuznacznie, że odrzucenie Boga oraz eschatologicznej perspektywy życia degraduje godność człowieka oraz pozbawia go możliwości rozwiązania zasadniczych problemów, przez to zaś odbiera nadzieję i upragnione szczęście⁹³. Natomiast prawda, jaką głosi Kościół, zaspokaja wszystkie ludzkie dążenia i czyni człowieka szczęśliwym. „Kościół bowiem jest doskonale świadomy tego, że to, co on wieści, idzie po linii najtajniejszych pragnień ludzkiego serca, gdy broni godności powołania ludzkiego, przywracając nadzieję tym, którzy zwątpili już o swoim wyższym przeznaczeniu. Jego orędzie dalekie od pomniejszania człowieka, niesie dla jego dobra światło, życie i wolność; poza tym zaś nic nie zdoła zadowolić serca ludzkiego, bo: »Uczyliś nas dla siebie«, Pannie, »i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie« (św. Augustyn)”⁹⁴. Innymi słowy, w zestawieniu z ateizmem usiłującym uszczęśliwić człowieka dobrami naturalnymi, Kościół jest świadom, że szansa ta przysługuje w pełni jego prawdzie. Dlatego w dokumencie o dialogu z niewierzącymi *Humanae personae* proponuje jak najszerszą wymianę poglądów i współpracę z niewierzącymi, gdyż prawda ma moc zwyciężania sama przez się⁹⁵. Dla skuteczności dialogu *Humanae personae* postuluje staranne przygotowanie, zaangażowanie rzeczoznawców oraz poddanie go pod kontrolę hierarchii kościelnej. Chodzi o to, by prawda nie doznała uszczerbku na skutek ludzkich zaniedbań⁹⁶.

Do całości prawdy należy nie tylko jej wymiar przedmiotowy, to znaczy pełna, nieuszczerplona treść poglądów i twierdzeń, lecz także jej profil, nazwijmy go, podmiotowy, tj. moralne zobowiązanie przyjęcia prawdy. Przeanalizowane wyżej wypowiedzi Soboru potwierdziły zasadę integralności głównie w ujęciu przedmiotowym, obiektywnym. Z nie mniejszą wyrazistością podkreślił II Sobór Watykański także subiektywny, podmiotowy moment integralności prawdy. Uczynił to na spo-

⁹² *Deklaracja o wolności religijnej*, n. 1. SW II, s. 637.

⁹³ KDK, n. 21. SW II, s. 859.

⁹⁴ Tamże, s. 861.

⁹⁵ „Denique veritas in dialogo habendo non aliter praevaleret, nisi vi ipsius veritatis, ideoque libertas colloquentium tum iure in tuto ponenda est tum reapse reverenda”. AAS 1968 t. 60 s. 700. Jest to teza, która wywodzi się z *Deklaracji o wolności religijnej*, gdzie czytamy: „Zarazem też Sobór święty oświadcza, iż [...] prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”. SW II, s. 637.

⁹⁶ AAS 1968 t. 60 s. 700, 701, 704.

sób ogólny, odnoszący się do wszystkich ludzi, bez względu na ich wyznanie czy światopogląd. Wypowiedź Soboru w tym względzie mieści się zresztą w jego najogólniejszym — co do natury poglądów — dokumencie, w *Deklaracji o wolności religijnej*. Stawiając znaną zasadę możliwości wyboru w sprawach religijnych przysługującej człowiekowi zarówno z prawa naturalnego, jak i pozytywnego boskiego, *Dignitatis humanae*, stwierdza: „Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać”⁹⁷. Słowa te wyrażają moralną powinność tkwiącą w samej prawdzie, której mocą każdy człowiek, acz wolny z natury, jest obowiązany szukać prawdy i znalezioną przyjąć. W ten sposób II Sobór Watykański objął swoją doktryną wspomniany wyżej również podmiotowy, subiektywny aspekt integralności prawdy, wyrażający się w powinności szukania jej oraz przyjęcia przez każdego człowieka, bez względu na wyznanie czy światopogląd.

Resumując uwagi na temat zasady integralności prawdy w odniesieniu Kościoła do odłączonych Wspólnot chrześcijańskich, niechrześcijan oraz niewierzących, należy raz jeszcze stwierdzić, że uznanie u nich wielu pozytywnych wartości oraz chęć zbliżenia i współpracy, nie oznacza rezygnacji z pełnej, integralnej prawdy. Kościół czuje się depozytariuszem tej prawdy z woli Chrystusa, z którego mandatu idzie z nią do ludzi dobrej woli we wszystkich szerokościach geograficznych oraz w każdym czasie jako powszechny sakrament zbawienia.

*

Na koniec raz jeszcze pragnę stwierdzić, że myśli, które rzuciłem, nie stanowią wyczerpującego studium na podjęty temat; są one raczej za-sygnalizowaniem kierunku badań, które należałoby podjąć na szerszą skalę. Nie sposób bowiem było wykorzystać w ramach jednego artykułu wszystkich tekstów z uchwał soborowych i posoborowych dokumentów kościelnych w tak rozległej i zawilej problematyce. Dobrałem więc, jak sądzę, świadectwa najbardziej typowe. Schemat trzech zasad, jaki zaproponowałem, nie jest z pewnością doskonały i ostateczny. Mam nadzieję, że stanie się on — być może — inspiracją do powstania lepszego ujęcia w następnych rozprawach z tego zakresu.

W każdym razie w toku przedłożonych wywodów została dokonana pierwsza próba ujęcia odniesienia Kościoła do innych Wspólnot religijnych oraz do niewierzących w schemacie trzech zasad: zasady odpowiednio rozumianego uznania, zasady zbliżenia oraz zasady integralności prawdy. Przy bliższej analizie tekstów źródłowych zawartych w uchwałach

⁹⁷ SW II, s. 637.

II Soboru Watykańskiego oraz dokumentach posoborowych okazało się, że u wspomnianych trzech kategorii ludzi, znajdujących się poza obrębem widzialnej społeczności Kościoła, tj. u odłączonych Wspólnot chrześcijańskich, w religiach niechrześcijańskich oraz u niewierzących istnieją cenne wartości, które Kościół aprobuje i na ich płaszczyźnie szuka z nimi zbliżenia. Najbliższe sobie, bo chrześcijańskie pierwiastki, spotyka Kościół u braci odłączonych — zwłaszcza u chrześcijan wschodnich; dlatego dąży do największego z nimi zbliżenia, a nawet do zjednoczenia na płaszczyźnie ściśle pojętego ekumenizmu. Na drugim miejscu stoją wyznawcy religii niechrześcijańskich z judaizmem i mahometanizmem na czele, u których Kościół spotyka ideę Boga, większy lub mniejszy zakres dóbr moralnych, społecznych i kulturalnych, do których odnosi się z pełnym szacunkiem i miłością, a ponadto usiłuje wśród tych ludzi zaszczepiać chrześcijaństwo w ramach działalności misyjnej. Wreszcie z niewierzącymi Kościół spotyka się na płaszczyźnie naturalnego humanizmu, poprzez który pragnie nawiązać z nimi szczerzy dialog dla współpracy nad rozwojem świata. W klimacie uznania i zbliżenia Kościół czuje się depozytariuszem integralnej prawdy religijno-moralnej, którą z woli Chrystusa wieści wszystkim ludziom bez względu na czasy, w których żyją, i przestrzenie, które zamieszkują.

PRINCIPES THEOLOGICO-JURIDIQUES
DÉTERMINANT L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE
ENVERS LES AUTRES COMMUNAUTÉS CONFESIONNELLES
ET LES INCROYANTS APRES LE CONCILE VATICAN II

Résumé

L'article est un essai de synthèse résumant l'attitude de l'Eglise catholique envers tous ceux qui restent en dehors de sa structure, notamment: envers les Eglises séparées et autres Communautés chrétiennes, envers les religions non-chrétiennes et envers les incroyants. A la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II et des documents postconciliaires, l'attitude de l'Eglise catholique par rapport à ces catégories d'hommes peut être ramenée au schéma des trois principes théologico-juridiques: 1. principe de la reconnaissance bien conçue, 2. principe de l'approchement, 3. principe de l'intégralité de la vérité.

Les Communautés chrétiennes séparées comme les religions non-chrétiennes et les incroyants présentent certains éléments positifs que l'Eglise ne saurait que reconnaître et affirmer. Chez les premiers ce sont principalement les valeurs chrétiennes: le baptême, l'authenticité de doctrine au degré plus ou moins élevé, le culte, la vie morale. Chez les non-chrétiens, c'est l'idée de l'Être Suprême, un certain trésor des valeurs éthiques et culturelles. Chez les incroyants finalement, ce sont des facteurs de l'humanisme naturel.

Sur ce terrain des valeurs positives reconnues et affirmées, l'Eglise désire se rapprocher de tous les hommes qui restent en dehors d'elle. Ce rapprochement se

réalise bien entendu le mieux par rapport aux chrétiens séparés: à travers les efforts oecuméniques dont p.ex. le dialogue théologique, la communication spirituelle tend vers une unification complète. Le rapprochement aux non baptisés s'opère à travers l'amour bienveillant, le respect de leur culture morale et sociale ainsi que par une évangélisation tolérante. Quant aux incroyants l'Eglise peut s'en rapprocher par un dialogue au sens large du mot comme par une collaboration dans le perfectionnement et le développement du monde sur le plan des valeurs spécifiquement humaines.

Reconnaître des valeurs positives chez les chrétiens séparés, les non-chrétiens et les incroyants, vouloir s'en rapprocher, ne nie pas pour autant la thèse d'après laquelle l'Eglise est dépositaire de toute la vérité religieuse et morale que, conformément à la volonté du Christ, elle prêche aux humains de tous les temps.