

Paweł Holc CM

## TRÓJCA ŚWIĘTA PRZYCZYNA SPRAWCZĄ I WZORCZĄ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

EKLEZJOLOGICZNE PRYNCYPIUM  
NA KANWIE TEOLOGICZNEGO DIALOGU  
KATOLICKO-LUTERAŃSKIEGO

„Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyli we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, ze Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 20–21). Słowa Jezusa z Wieczernika, stanowiące integralną część Jego testamentu, stały się z oczywistych względów ideą przewodnią dla całego ruchu ekumenicznego. Już w samej prośbie Chrystusa skierowanej do Ojca zawarte są istotne elementy definiujące jedność, jaka powinna znamionować wspólnotę Jego wyznawców.

Jedność uczniów Jezusa ma być znakiem dla świata („aby świat uwierzył”), co oznacza, że wiarygodność misji i przesłania Chrystusa, kontynuowanych w Kościele, jest w istotowy sposób związana z jednością. Im bardziej chrześcijanie są „razem”, tym bardziej stają się znakiem. I odwrotnie, wszelkie podziały Kościoła nie tylko rozrywają żywą tkankę ciała Chrystusa, ale sprawiają, że Kościół traci zdolność – albo przynajmniej zdolność ta ulega osłabieniu – do bycia

znakiem-sakramentem w Chrystusie<sup>1</sup>. Dlatego „jedność, którą Pan dał swemu Kościołowi i którą pragnie ogarnąć wszystkich, nie jest czymś mało istotnym, ale stanowi centralny element Jego dzieła. Nie jest też drugorzędnym przymiotem wspólnoty Jego uczniów, lecz należy do jej najgłębszej istoty. Bóg pragnie Kościoła, ponieważ pragnie jedności, i właśnie w jedności wyraża się cała głębia Jego *agape*”<sup>2</sup>. Jedność Kościoła nie jest zatem jakąś „wartością dodaną”, ale łączy się ściśle z samą jego naturą<sup>3</sup>. Innymi słowy, kwestia jedności chrześcijan stanowi „być albo nie być” wspólnoty uczniów Jezusa w zlaicyzowanym i w dużej mierze wypranym z duchowych wartości świecie.

Nie dziwi zatem, że papieże naszych czasów uznają sprawę ekumenizmu za kluczowe zadanie swoich pontyfikatów. Przywołajmy w tym miejscu świadectwo Jana Pawła II, który podczas spotkania ze Światową Radą Kościołów w Genewie w dniu 12 czerwca 1984 roku mówił:

Sam fakt mojej obecności tutaj między wami [...] jest znakiem pragnienia jedności. Od samego początku mojej posługi jako biskupa Rzymu deklarowałem z mocą, że zaangażowanie Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny jest nieodwracalne i że poszukiwanie jedności stało się jednym z priorytetów duszpasterskich<sup>4</sup>.

Słowa Jezusowej modlitwy z Wieczernika wskazują jednak przede wszystkim na to, że jedność uczniów Chrystusa ma być zakorzeniona w komunii Syna z Ojcem i odzwierciedlać tę komunie („jak Ty,

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* [dalej: LG], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 1.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej [dalej: UUS], 25.05.1995, „L'Osservatore Romano” 1995 nr 6, wyd. polskie, 9.

<sup>3</sup> H. Döring, *L'ecumenismo: realtà e speranza*, [w:] *Corso di teologia fondamentale*, t. 3, *Trattato sulla Chiesa*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Brescia 1990, s. 291.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Na drodze ku jedności. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 12.06.1984, „L'Osservatore Romano” 54 (1984) nr 6, wyd. polskie, 1. W podobnym duchu wypowiedział się Benedykt XVI u progu swojego pontyfikatu. Podczas mszy św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe w dniu 20.04.2005 papież stwierdził: „Rozpoczynając [...] posługę w Kościele Rzymu, skropionym krwią Piotra, jego obecny następca z pełną świadomością bierze na siebie podstawowe zadanie, jakim jest dążyć niestrudzenie do odbudowy pełnej i widzialnej jedności wszystkich uczniów Chrystusa” (Benedykt XVI, *Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe*, „L'Osservatore Romano” 26 (2005) nr 6, wyd. polskie, s. 5–6).

Ojcie, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno”). Jeśli zatem pytamy, na czym ma polegać jedność wyznawców Chrystusa, nie sposób pominąć fundamentu wszelkiej jedności, jakim jest Trójca Święta. Sobór Watykański II zamknie tę prawdę w znaczących słowach: „Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”<sup>5</sup>.

Trójca Święta pozostaje zatem wzorem i zasadą jedności Kościoła, albo – jak to ujęto w tytule – przyczyną sprawczą i wzorcą komunii uczniów Chrystusa. Tak sformułowane pryncypium ekumenologiczne wydaje się oczywiste w kontekście wiary w Boga Jedynego w Trójcy, wiary, która definiuje sam fundament chrześcijaństwa<sup>6</sup>.

Temu zagadnieniu, które stanowi nie tylko cel wszelkich ekumenicznych dążeń, ale w ogóle klucz do zrozumienia chrześcijaństwa, zostanie poświęcony niniejszy artykuł. Temat zostanie podjęty w kontekście teologicznego dialogu katolickiego-luterańskiego. Dlaczego akurat tego dialogu? Mogłoby się wydawać, że ze względu na bliskość doktrynalną lepszą płaszczyzną dla trynitarno-ekumenologicznej refleksji stanowiłby teologiczny dialog katolicko-prawosławny. Jednak spojrzenie retrospektywne na ostatnie 50 lat pokazuje, że to właśnie relacje katolicko-luterańskie doczekały się najgłębszego i najszerszego opracowania, a ten dialog bilateralny jest najbardziej zaawansowanym ze wszystkich dialogów ekumenicznych, jakie po Soborze Watykańskim II podjął Kościół katolicki. Owoc wspólnej pracy katolickich i luterańskich teologów stanowi też pokaźna liczba obszernych i doskonale przygotowanych dokumentów, które odnoszą się niemal do wszystkich kwestii, kluczowych dla interpretacji chrześcijańskiej wiary<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* [dalej: UR], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., 2.

<sup>6</sup> Trynitarne zakorzenienie wspólnoty uczniów Jezusa opiera się także na tajemnicy stworzenia: człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26). Zgodnie z chrześcijańskim orędziem oznacza to między innymi powołanie do komunii z Bogiem i z braćmi – na wzór samego Boga, który jest Komunią Osób.

<sup>7</sup> Teologiczny dialog katolicko-luterański na forum światowym zamknął się do dnia dzisiejszego w sześciu etapach. W kolejnych latach dialogu powstały następujące dokumenty: etap I (1967–1972): *Ewangelia i Kościół* (tzw. „Raport z Malty”), 1972, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*,

Przedmiotem naszych rozważań nie będzie samo zaznaczone w tytule eklezjologiczne pryncypium, ale raczej jego implikacje, na jakie wskazują strony dialogu bilateralnego. Trzeba przy tym zaznaczyć, że co do nauczania o Trójcy Świętej tak katolicy, jak i luteranie są w pełni zgodni, odwołując się do dziedzictwa niepodzielonego Kościoła<sup>8</sup>. Pytanie, jakie rodzi się w tym kontekście, dotyczy zatem wspólnego rozumienia jedności Kościoła, zakorzenionej w jedności Trójcy Świętej. W czym konkretnie powinna wyrażać się tak pojęta jedność i jak do niej dążyć?

Dobrym punktem wyjścia dla dalszych refleksji może być wspólne świadectwo uczestników dialogu bilateralnego, przywołane w ekumenicznym dokumencie, zatytułowanym *Jedność przed nami*:

Jedność Kościoła, dana w Chrystusie i mająca swe źródło w Trójjednym Bogu, urzeczywistnia się we wspólnocie zwiastowanego Słowa, we wspólnocie sakramentów i we wspólnocie ustanowionego przez Boga i przekazywa-

---

cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 117–140. Etap II (1973–1984): *Wieczernia Pańska*, 1978, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 141–168; *Drogi do wspólnoty* [dalej: DW], 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 169–198; *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (wspólna deklaracja o Wyznaniu augsburskim), 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 199–208; *Urząd duchowny w Kościele*, 1981, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” [dalej: SiDE] 1 (1987), s. 40–63; *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, 1983, SiDE 4 (1983), s. 74–79; *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, 1984, SiDE 2 (1993), s. 31–78. Etap III (1986–1993): *Kościół i usprawiedliwienie. Pojęcie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* [dalej: KU], 1993, SiDE 2 (1995), s. 43–138. Etap IV (1995–2006): *Apostolskość Kościoła*, 2006, SiDE 2 (2010), s. 83–141 oraz SiDE 1–2 (2011), s. 106–215. Etap V (2009–): *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, 2012, Dziegielów 2013. Najważniejszym owocem bilateralnego dialogu jest bezsprzecznie dokument o usprawiedliwieniu, przyjęty przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską: *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 31.10.1999, SiDE 2 (1997), s. 67–86. Warto nadmienić, że oprócz dialogu teologicznego na forum światowym Kościoły prowadzą zaawansowany dialog na poziomie lokalnym, przy czym na szczególną uwagę zasługują rozmowy bilateralne w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych, których wspólne uzgodnienia były aprobowane i wprost inkorporowane do dokumentów dialogu na forum światowym.

<sup>8</sup> Luteranie podziwiają katolickie nauczanie o pochodzeniu Ducha Świętego, które wyraża się w formule „qui ex Patre Filioque procedit”.

nego przez ordynację urzędu. Żyje ona w jedności wiary, którą wspólnie potwierdzamy, wyznajemy i nauczamy; żyje w jedności nadziei i miłości, która nas łączy w pełną zobowiązania wspólnotę. Potrzebuje zewnętrznie widzialnego kształtu, który zawierałby jednocześnie element wewnętrznego zróżnicowania i duchowej różnorodności, jak również element historycznych przemian i rozwoju. Taka wspólnota, która obejmuje wszystkie miejsca i epoki, jest powołana do tego, aby w świadectwie i służbie wyjść naprzeciw potrzebom świata<sup>9</sup>.

Jak można dostrzec, dokument wymienia cały szereg elementów „wewnętrznych” i „zewnętrznych”, które decydują o jedności wyznawców Chrystusa. Niemniej na pierwszym miejscu wskazuje na źródło jedności, którym jest Trójjedyny Bóg. Przyjrzyjmy się zatem, jak to fundamentalne pryncypium eklezjologiczne zostało szczegółowo przedstawione w dialogu bilateralnym.

## 1. Trójca Święta przyczyną sprawczą jedności Kościoła

W teologii klasycznej jedność Kościoła (jako jego znamię) była pojmowana statycznie i ahistorycznie. W istocie sprowadzano ją do trwania w łączności ze Stolicą Apostolską, w myśl zasady: „jeden Kościół, jeden pasterz” (biskup Rzymu). To jednostronne ujęcie, z akcentem położonym na widzialny wymiar Kościoła, umocniło się jeszcze bardziej w dobie Reformacji, jako że ta ostatnia eksponowała z mocą duchowy wymiar wspólnoty uczniów Chrystusa<sup>10</sup>. Na

---

<sup>9</sup> *Jedność przed nami...*, dz. cyt., 3.

<sup>10</sup> Według nauczania reformatorów, Kościół „jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należyte udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy [«satis est»] zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi” (*Wyznanie augsburskie*, 1530, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, rozdział VII, s. 144). Warto zaznaczyć, że zdaniem wielu luterskich teologów owo „satis est” wydaje się jednak dziś niewystarczające dla zdefiniowania elementów decydujących o jedności Kościoła (por. np. L. Vischer, *...satis est? Gemeinschaft mit Christus und Einheit der Kirche*, [w:] *Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute, zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller*, hg. K. Herbert, Frankfurt am Main 1972, s. 250–251).

zasadzie przeciwwagi katolicka teologia poreformacyjna coraz mocniej podkreślała hierarchiczną strukturę Kościoła<sup>11</sup>.

Sobór Watykański II stara się we właściwej proporcji ukazać związek między elementem widzialnym a niewidzialnym Kościoła<sup>12</sup>, dając jednak pierwszeństwo wymiarowi duchowemu. Stąd pierwszy rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* został poświęcony tajemnicy Kościoła (*De Ecclesiae mysterio*), to jest relacji wspólnoty wierzących z Trójcą Świętą<sup>13</sup>. W takim kontekście jedność (także w wymiarze *ad intra!*) jawi się przede wszystkim jako dar Boga. Komunia eklezjalna nie jest bowiem budowana w pierwszym rzędzie poprzez akty administracyjne, ale rodzi się z obecności i działania Ducha Świętego, który stanowi *vinculum amoris* Ojca i Syna.

Tę myśl trafnie rozwija pierwsza encyklika ekumeniczna Jana Pawła II:

Istotnie ta jedność dana przez Ducha Świętego nie polega jedynie na tym, że ludzie gromadzą się w społeczność, która jest zwykłą sumą osób. Tę jedność tworzą więzy wyznania wiary, sakramentów i komunii hierarchicznej. Wierni stanowią jedno, ponieważ w Duchu trwają w komunii Syna, w Nim zaś – w Jego komunii z Ojcem: „mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 3). Tak więc dla Kościoła katolickiego komunია chrześcijan nie jest niczym innym, jak

<sup>11</sup> Na przykład dla Roberta Bellarmina Kościół jest przede wszystkim „społecznością”, „widzialną i namacalną jak Republika Wenecji” (por. R. Bellarmin, *Diputatio de conciliis et ecclesia* III,ii, cyt. za: KU 135).

<sup>12</sup> Służy temu przede wszystkim koncepcja Kościoła jako sakramentu, którą Sobór przywołuje już na samym początku konstytucji *Lumen gentium*: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1).

<sup>13</sup> Dopiero kolejne rozdziały dokumentu odnoszą się do widzialnej struktury Kościoła, ale i tu Sobór rozpoczyna od ludu Bożego (por. II rozdział: *De populo Dei*). Jest to szczególnie znaczące, zwłaszcza gdy porówna się soborowy dokument z pierwszą konstytucją dogmatyczną *Pastor aeternus* o Kościele Jezusa Chrystusa Soboru Watykańskiego I. Choć tytuł tego ostatniego dokumentu wskazuje na teologiczną refleksję o Kościele, w praktyce ojcowie Vaticanum I nauczają jedynie o znaczeniu i roli biskupa Rzymu (por. Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, 18.06.1870, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2004, s. 913–927 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).

objawieniem się w nich łaski, poprzez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej komunii, to znaczy swojego życia wiecznego<sup>14</sup>.

Skoro Kościół jest dziełem Boga – Bóg zaś zawsze działa zgodnie ze swoją naturą, to znaczy trynitarnie – zatem także jedność Kościoła musi być postrzegana w tej perspektywie<sup>15</sup>.

Rozwijając interesujące nas zagadnienie w kontekście teologicznego dialogu katolicko-luterańskiego, odwołamy się w tym miejscu do dokumentu *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*<sup>16</sup>, w którym tę tematykę szeroko przedstawiono w trzecim rozdziale, zatytułowanym *Kościół Trójjedynego Boga*. Już na wstępie zaznaczono, że nie można zrozumieć Kościoła w oderwaniu od jego wymiaru trynitarnego, ponieważ „Kościół jest wspólnotą powołaną do życia przez Trójjedynego Boga” (KU 49). Dlatego błędem jest postrzeganie go jedynie jako czysto ludzkiego zjawiska społecznego. W konsekwencji także komunია eklezjalna musi być widziana przez pryzmat trynitarnego zakorzenienia, szczególnie z odniesieniem do trzech obrazów biblijnych: ludu Bożego, ciała Chrystusa i świętyni Ducha Świętego.

Kościół – lud Boży rodzi się z wolnego wyboru Boga; innymi słowy, to wspólnota osób należących do Boga, będących Jego własnością. Lud ten pielgrzymuje, jest „w drodze”, zatem podlega różnorodnym pokusom i grzechom, nie jest wolny także od grzechu niszczącego jedność. Jako lud Boży obecny pośród wszystkich narodów, Kościół „skupia w sobie całe zróżnicowanie ludzkiego świata”. Jest to „jeden, niepodzielony lud Boży, powołany przez jednego Pana, w jednym Duchu, do jednej wiary, do solidarności i miłości wzajemnej, do dawania wspólnego świadectwa i służby w świecie oraz do bycia dla ludzi wszystkich ras i warstw społecznych” (KU 53). Z woli Boga w Kościele gromadzą się wszyscy ochrzczeni, bez względu na różnice

<sup>14</sup> UUS 9. W dalszej refleksji papież wypowiada bardzo znaczące słowa: „Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: «ut unum sint»” (UUS 9).

<sup>15</sup> F. de Chaignon, *Kościół a Trójca Święta w doktrynie Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter, Poznań 2000, s. 477 (Communio, 13).

<sup>16</sup> W tej części w nawiasach umieszczono stosowne odniesienia do tego dokumentu (KU i numer punktu).

społeczne, rasę, płeć. Wszyscy stanowią jeden lud Boga bez żadnych przywilejów i nadrzędności (KU 55).

Kościół – ciało Chrystusa przez chrzest zespala wiernych z Chrystusem i pomiędzy sobą (KU 56). To, co dokonuje się w chrzcie, zostaje umocnione i aktualizuje się w Eucharystii: jeden Chleb eucharystyczny jednoczy wiernych z Panem i pomiędzy sobą (KU 57). Z tak rozumianego Kościoła jako ciała Chrystusowego wynika postępa diakonijna: „Wszyscy mają służyć swoimi darami budowaniu Kościoła [...] i jego jedności” (KU 58).

Kościół – świątynia Ducha Świętego przynależy istotowo do Trzeciej Osoby Trójcy<sup>17</sup>. Nie chodzi przy tym jedynie o relację przyczynową (Duch powołuje Kościół do istnienia), ale o coś znacznie głębszego: Duch Święty, Duch Ojca i Syna, jest w istocie Duchem Kościoła (KU 59). Tak jak każdy chrześcijanin przez chrzest staje się świątynią Ducha Świętego, analogicznie Kościół nie może istnieć bez Ducha Świętego, w myśl starożytnej zasady „ubi Spiritus Dei ibi ecclesia”. To Duch Święty prowadzi do wiary przez Słowo, działa w sakramentach, które umacniają wiarę, wspiera w modlitwie, otwiera przez Chrystusa dostęp do Ojca, umacnia świadków Ewangelii, zachowuje Kościół w prawdzie, obdarza go różnorodnością darów. „Jako jedyny Duch jest zasadą jedności Kościoła” (KU 61).

Warto zauważyć, że Sobór Watykański II w podobny sposób opisuje naturę Kościoła: Kościół to „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (LG 4). Stąd uprzywilejowaną przez Sobór kategorią teologiczną na określenie Kościoła stało się *communio* – na wzór *communio Trinitatis*. Sobór podkreśla także z mocą szczególną rolę Ducha Świętego w Kościele, który „będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, tak całe ciało ożywia, jednoczy i porusza, że działanie Jego mogli porównywać święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza” (LG 7). Duch wzbudza w Kościele różnorodność charyzmatów i funkcji, czuwając jednocześnie nad tym, by różnorodność nie niszczyła, lecz była

---

<sup>17</sup> Już sama struktura wyznań wiary wskazuje na szczególny związek Kościoła z Duchem Świętym. Wiara w Kościół została wpisana w trzeci artykuł wyznań, co znaczy, że w istocie jest ona wiarą w Ducha Świętego obecnego w Kościele. Stąd na przykład w symbolu nicejsko-konstantynopolińskim wiara w Kościół („wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”) to wiara w Ducha Świętego, który czyni Kościół jednym, świętym, powszechnym i apostołskim.



scalona w jedność (LG 7). „Chrystus [bowiem nabył Kościół – przyp. P. H.] za cenę krwi swojej (por. Dz 20, 28), Duchem swoim go napełnił i w stosowne środki widzialnego i społecznego zjednoczenia wyposażył” (LG 9)<sup>18</sup>.

Teologiczny dialog katolicko-luterański wskazuje zatem na daleko idącą zgodność w postrzeganiu Kościoła jako *communio* na wzór *communio Trinitatis* (KU 63–83)<sup>19</sup>. Trzy wymienione wyżej obrazy Kościoła (lud Boży, ciało Chrystusa, świątynia Ducha Świętego) „nie są wprawdzie pojęciami wymiennymi, lecz istnieje między nimi ścisłe powiązanie i wzajemna zależność. Koreponduje to z nierozdzielnością, a zarazem zróżnicowaną jednością i działalnością trzech Osób Boskich” (KU 64). Dlatego z faktu, iż Kościół jest zakorzeniony w nierozzerwalnej wspólnotcie trynitarnej, wynika, że stanowi on *communio*, obejmującą dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny (KU 65)<sup>20</sup>. Tak pojęta komunია rodzi się z działania Bożego, przede

---

<sup>18</sup> Charakterystyczne jest, że także w odniesieniu do znamienia powszechności Kościoła Sobór Watykański II dokonuje reinterpretacji wcześniejszych ujęć. Apologetyka klasyczna wiązała powszechność Kościoła przede wszystkim z nieograniczoną ekspansją wspólnoty wierzących w czasie i przestrzeni (zob. S. Wiedenhofer, *Ecclésiologia*, [w:] *Nuovo corso di dogmatica*, t. 2, red. Th. Schneider, Brescia 1995, s. 145–146). Vaticanum II łączy znamię powszechności z jednością, przypisując fundamentalne znaczenie działaniu Ducha Świętego: „znamię powszechności, które zdobi Lud Boży, jest darem samego Pana, dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego” (LG 13). Myśl tę rozwinie my w dalszej części artykułu.

<sup>19</sup> W analizowanym dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* wskazuje się także na różnice, jakie istnieją pomiędzy katolikami a luteranami w rozumieniu Kościoła jako *communio*. Dotyczą one przede wszystkim relacji Kościół powszechny–Kościół lokalny, a precyzyjniej samej koncepcji Kościoła lokalnego oraz konieczności zachowania (katolicy) bądź też nie (luteranie) posługi biskupa jako nieodzownej dla pełnej eklezjalności lokalnej wspólnoty (por. KU 84–104).

<sup>20</sup> Na te dwa wymiary Vaticanum II wskazuje w samej definicji Kościoła jako sakramentu (por. LG 1). Jednak luteranie odnoszą się z rezerwą do takiego postrzegania wspólnoty wierzących. Po pierwsze, samo użycie kategorii „sakrament” w odniesieniu do Kościoła może, ich zdaniem, wprowadzać nieporozumienia dotyczące właściwych znaków sakramentalnych, to jest chrztu i Eucharystii (KU 129). Po drugie, koncepcja „Kościoła-sakramentu” wydaje się nie brać wystarczająco pod uwagę świętości i grzeszności, które przenikają się nawzajem w Kościele. Dlatego teologia luterańska preferuje nazywanie Kościoła po prostu „znakiem i narzędziem zbawienia” (KU 130). Powraca tu w istocie kwestia tzw. „*simul iustus et peccator*” (kondycja człowieka usprawiedliwionego). *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*

wszystkim przez Słowo, sakramenty i urząd posługiwania (KU 66), co odpowiada trzem fundamentalnym aktom Kościoła: martyrii, liturgii i diakonii<sup>21</sup>.

Głoszenie Słowa dokonuje się w mocy Ducha Świętego (KU 67). Poprzez dar natchnienia Duch Święty działa w samym słowie; działa także w przepowiadającym i słuchającym słowa. Wzbudzając przez słowo wiarę, prowadzi do komunii z Bogiem, a zarazem uspołecznia eklezjalnie słuchacza. Tym samym wiara, która rodzi się ze słuchania (por. Rz 10, 17), stanowi fundament zbawienia i podstawę do przyjęcia sakramentów, które wiarę zakładają, umacniają i wyrażają<sup>22</sup>.

Odpowiedzią na dar wiary jest łaska chrztu udzielanego w imię Trójcy Świętej. „Chrzest jest powołaniem i wybraniem przez Boga; sprawia, że stajemy się Jego własnością; przez to stwarza zarazem wspólnotę powołanych i wybranych” (KU 68). Skutki chrztu to przede wszystkim wszczępienie w Chrystusa i włączenie w Kościół (nowe uspołecznienie), dar Ducha Świętego i, jako konsekwencja, odpuszczenie grzechów. Przyjęcie chrztu oznacza, że wierzący tworzą jedno ciało, wspólnotę, w której nie obowiązują już ludzkie i społeczne podziały (KU 68).

Fundamentalną rolę dla jedności Kościoła odgrywa także Eucharystia: „Celebracja Wieczery Pańskiej przez dziękczynienie (*eucharistia*) wobec Ojca, przez wspominanie (*anamnesis*) Chrystusa i przez wzywanie (*epiklesis*) Ducha Świętego sprawia, że wierzący przeżywają obecność i wspólnotę trójjedynego Boga” (KU 69). *Koinonia* z Panem znajduje swoje przedłużenie w *koinonii* z braćmi, i to

---

stwierdza, że pomiędzy Kościołami istnieje w tej materii „zróznicowany konsens” (nr 28–30). Problem jednak komplikuje się, gdy luterzańskie *simul* zostanie zaaplikowane do Kościoła. Sobór Watykański II stoi tu na stanowisku, że Kościół ze swej natury jest święty (świętością Boga), dlatego grzech nie może dotyczyć jego istoty, co nie zmienia faktu, że obejmuje on grzeszników, ciągle potrzebuje oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie (por. LG 8).

<sup>21</sup> Por. także obszerne studium katolicko-luterzańskie, będące owocem dialogu bilateralnego w Niemczech: Gruppo di Lavoro Bilaterale della Conferenza Episcopale Tedesca e della Chiesa Unita Evangelica Luterana in Germania, *Comunione ecclesiale nella parola e nel sacramento*, 1984, [w:] *Enchiridion Ocuemicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1988, s. 163–173.

<sup>22</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* [dalej: SC], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., 59.

do takiego stopnia, że brak jedności ze wspólnotą podważa jedność z Panem (KU 69; por. 1 Kor 10, 16–17). Dlatego „w eucharystycznej *koinonii* z Chrystusem i za jej pośrednictwem tworzy się i umacnia *koinonia* kościelna” (KU 70). Te dwa wymiary wspólnoty (wertikalny i horyzontalny) są nieodłączne.

Z przepowiadaniem Słowa i sprawowaniem sakramentów łączy się konieczność posługi ministerialnej w Kościele (urzędu kościelnego). Tak katolicy, jak i luteranie są zgodni co do konieczności takiej posługi. Wypływa to z faktu, że słowo Boże dociera do nas przede wszystkim „drogą zewnętrzną”, przez przepowiadanie<sup>23</sup>.

Dla jedności Kościoła istotną rolę spełniają również cnoty Boskie: wiara, nadzieja i miłość: „By urzeczywistnić wspólnotę w Chrystusie, należy przyjąć budujące jedność dary Pana wbrew wszelkim pokusom. Jedność żyje, dojrzewa i owocuje tam, gdzie ludzie wspólnie wierzą, mają nadzieję i miłość”<sup>24</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o wspólne życie tymi boskimi cnotami, co wyraża już w jakimś stopniu jedność, a zarazem ją buduje<sup>25</sup>. W szczególny sposób przejawia się to podczas celebracji eucharystycznej: „Sprawując ją, wyznajemy naszą wspólną wiarę, składamy świadectwo naszej wspólnej nadziei, dajemy dowód naszej wspólnej miłości w znaczeniu «wspólnoty bez reszty zaangażowanej»”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Co do rozumienia urzędu kościelnego, obydwie strony dialogu są zgodne, że jest on zakorzeniony w misji Chrystusa i Ducha Świętego, jest konieczny dla Kościoła, przekazywany przez święcenia (ordynację), do jego zadań należy głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów i czuwanie nad jednością. Nie ma natomiast pełnej zgodności co do różnych form urzędu. Chodzi przede wszystkim o znaczenie i funkcję, jaką tradycja katolicka (a także prawosławna) przypisuje urzędowi biskupiemu (*Urząd duchowny w Kościele*, dz. cyt., 6–73). Osobny problem stanowi kwestia uznania ważności luterskich ordynacji (Vaticanum II mówi w tym kontekście o *defectus ordinis* – por. UR 22) oraz wprowadzenie w niektórych Kościołach luterskich ordynacji kobiet (*Urząd duchowny w Kościele*, dz. cyt., 25).

<sup>24</sup> DW 24.

<sup>25</sup> DW 25–31. Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze jeden znaczący fragment tego dokumentu, który odnosi się bezpośrednio do wysiłków na rzecz jedności w powiązaniu z cnotą nadziei: „Działa przeciw nadziei, kto obecną sytuację w ekumenizmie uważa za tak niepomysłną, iż jakakolwiek poprawa jest niemożliwa, albo za tak pomysłną, że żadna poprawa nie jest konieczna. W obu wypadkach razem z nadzieją cierpi sama miłość” (DW 28).

<sup>26</sup> DW 31. W tym kontekście jako szczególnie bolesna jawi się niemożność wspólnego celebrowania Eucharystii. Niemniej, nawet sprawując ją oddzielnie, chrześcijanie

Skoro Trójca Święta jest przyczyną sprawczą jedności Kościoła, priorytet w dążeniach do przywrócenia jedności przynależy modlitwie. Dlatego „za duszę całego ruchu ekumenicznego” Sobór Watykański II uznaje nawrócenie serca, świętość życia oraz publiczne i prywatne modlitwy o jedność (UR 8). Na ten wymiar ekumenicznej działalności wskazuje z mocą Jan Paweł II:

Na ekumenicznej drodze do jedności trzeba przypisać stanowczy prymat wspólnej modlitwie – modlitwemu zjednoczeniu wokół samego Chrystusa. Jeśli chrześcijanie, pomimo podziałów, będą umieli jednoczyć się coraz bardziej we wspólnej modlitwie wokół Chrystusa, głębiej sobie uświadomią, o ile mniejsze jest to wszystko, co ich dzieli, w porównaniu z tym, co ich łączy. Jeśli będą się spotykali coraz częściej i coraz wytrwalej modlili do Chrystusa, będą mieli odwagę podjąć całą bolesną i ludzką rzeczywistość podziałów, odnajdując się w tej wspólności Kościoła, którą Chrystus stale tworzy w Duchu Świętym ponad wszystkimi słabościami i ograniczeniami ludzkimi<sup>27</sup>.

Odbywający się od wielu dziesięcioleci Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, a także wiele innych wspólnych inicjatyw o charakterze duchowym, stanowią namacalny dowód, iż Kościoły chrześcijańskie żywią głębokie przekonanie, że jedność można i trzeba przede wszystkim przyjąć w modlitwie jako dar<sup>28</sup>. Towarzyszy temu świadomość, że pojednanie i zjednoczenie chrześcijan w jednym Kościele „przekracza ludzkie siły i zdolności”. Stąd nadzieję na jedność chrześcijanie pokładają „całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół, w miłości Ojca ku nam, w mocy Ducha Świętego” (UR 24).

---

różnych wyznań nie mogą zapominać, że zjednoczenie z Bogiem ma ich prowadzić do większego otwarcia na braci, także z innych Kościołów i Wspólnot.

<sup>27</sup> UUS 22.

<sup>28</sup> Wskazując na miejsce i znaczenie modlitwy w dziele pojednania, warto przypomnieć, że także dialog teologiczny pomiędzy Kościołami nie ogranicza się jedynie do refleksji intelektualnej. Pracom teologicznych komisji bilateralnych czy multilateralnych towarzyszą zawsze spotkania z Kościołami lokalnymi, a przede wszystkim wspólne nabożeństwa w intencji przywrócenia widzialnej jedności. Por. S. C. Napiórkowski, *Proces ekumenicznego uzgodnienia*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 519–525).

## 2. Trójca Święta przyczyną wzorcą jedności Kościoła

W przytoczonym na początku artykułu fragmencie dekretu *Unitatis Redintegratio* Sobór Watykański II wskazuje również na Trójcę Świętą jako przyczynę wzorcą jedności Kościoła. W czym wyraża się jedność Trójcy Świętej? Odwołajmy się w tym miejscu do starożytnego symbolu *Quicumque* zwanego Atanazjańskim, pochodzącego z lat 450–500<sup>29</sup>. W pierwszej części symbolu wiara w Boga Jedynego w Trójcy została wyrażona następującymi słowami:

Wiara zaś katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności, nie mieszając Osób ani nie rozdzielając istoty; inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego, lecz Ojca i Syna, i Ducha Świętego jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat.

Podobnie wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny i Duch Święty; a jednak nie trzech wszechmocni, lecz jeden wszechmocny. Podobnie Bogiem jest Ojciec, Bogiem Syn i Bogiem Duch Święty; a jednak nie trzech bogowie, ale jeden jest Bóg. Tak też Panem jest Ojciec, Panem Syn, Panem i Duch Święty; a jednak nie trzech panowie, lecz jeden jest Pan. Ponieważ jak każdą z Osób osobno Bogiem i Panem prawda chrześcijańska wyznawać nam każe, tak katolicka religia zabrania nam mówić o trzech bogach lub trzech panach [...].

Jeden jest więc Ojciec, a nie trzech ojcowie; jeden Syn, a nie trzech synowie; jeden Duch Święty, a nie trzech duchowie święci. I nic w tej Trójcy nie jest wcześniejsze lub późniejsze, nic większe lub mniejsze, lecz trzy Osoby w całości są sobie współlistotne i zupełnie równe, tak iż we wszystkim – jak już wyżej wypowiedziano – trzeba czcić i jedność w Trójcy, i Trójcę w jedności. Kto zatem chce być zbawiony, niech takie o Trójcy ma przekonanie<sup>30</sup>.

Jak słusznie zauważa dokument dialogu katolicko-luterańskiego *Drogi do wspólnoty*, jedność Kościoła nie może być utożsamiana z uniformizmem, lecz postrzegana jako „jedność w wielości”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Symbol *Quicumque* wraz ze *Składem Apostolskim* i symbolem nicejsko-konstantynopolitańskim zaliczany jest do trzech najważniejszych wyznań wiary Kościoła starożytnego. Nie bez przyczyny odwołujemy się do tego właśnie symbolu, ponieważ także tradycja luterańska uznaje go za swoją spuściznę.

<sup>30</sup> Symbol *Quicumque*, lata 450–500, [w:] BF 22.

<sup>31</sup> DW 32. W dalszej części w nawiasach podano odniesienia do tego dokumentu.

Znajduje to swoje zakorzenienie w samym Bogu: „jedność w wielości” *ad intra* w Trójcy, której spoiwem jest Duch Święty, odzwierciedla się w działaniu Trójcy *ad extra* przez Ducha Świętego<sup>32</sup>. W konsekwencji jedność eklezjalna, „jedność w Chrystusie została nam dana nie przeciw zróżnicowaniu, ale w harmonii z wielością i w wielości” (DW 34). Duch Święty nie tylko jednoczy, ale także wprowadza rozróżnienie, aby w Kościele mogło ukazać się całe bogactwo Bożych darów.

Po pierwsze, wynika to z faktu, że do jednego ciała Chrystusa należą wiele członków, każdy z własną specyfiką. „Tak to w różnaitości [wszyscy – przyp. P. H.] dają świadectwo jedności prawdziwej w Ciele Chrystusowym; sama bowiem różnaitość łask, posług duchowych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo «wszystko to sprawia jeden i tenże Duch» (1 Kor 12, 11)” (LG 32). To Duch Święty, „vinculum amoris Trinitatis”, wzbudza także rozmaite charyzmaty, różne formy pobożności, sposoby życia, tradycje i obrządku, sprawiając przy tym, że to, co różne, nie dzieli, ale służy wspólnemu zbudowaniu (DW 37). Dlatego naucza Sobór Watykański II:

Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych, niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnaitości obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy: we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość. W ten sposób działając sami będą z każdym dniem coraz pełniej objawiać w całym tego słowa znaczeniu katolickość, a zarazem i apostołskość Kościoła<sup>33</sup>.

Po drugie, także relacja Kościoł powszechny–Kościoły lokalne ma odzwierciedlać trynitarne pryncypium „jedności w różnaitości”. Kościoł powszechny nie składa się z Kościołóv lokalnych, ale stanowi ich komunię (por. LG 23). Jedność eklezjalna nie może być więc postrzegana w kluczu uniformizmu, ale jako komunია, w której jednoczą

<sup>32</sup> Bardzo trafnie ujął to św. Augustyn: „Ojciec i Syn chcą utworzyć wspólnotę między sobą a nami przez to, czym wspólnie są; chcą nas zjednoczyć we wspólnocie przez ów Dar, który Ich łączy; to znaczy przez Ducha Świętego, który jest Bogiem i Darem Bożym; przez Niego zostajemy pojednani z Bogiem, przez Niego pocieszeni” (Augustyn, *O Trójcy Świętej* V, 11, 12–16, przeł. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak, Poznań 1963, s. 218–221).

<sup>33</sup> UR 4.

się różne Kościoły lokalne, a co za tym idzie różne dary, ryty, teologie, duchowości, formy pobożności, zwyczaje itd.<sup>34</sup>. Od samego początku tak rozumiany pluralizm był postrzegany jako konstytutywny dla tożsamości chrześcijańskiej<sup>35</sup>. Przeciwnie, pod obrazem „komunii monolitycznej” skrywałby się model jedności „instytucji totalnej”<sup>36</sup>.

Tak pojęty pluralizm<sup>37</sup> jest skutkiem wcielenia się chrześcijaństwa w historię, co wiąże się z różnorodnością kultur, w jakich chrześcijaństwo zaistniało<sup>38</sup>. Jak słusznie zauważa Henri de Lubac, „wiera chrześcijańska jest jedna, natomiast kultura ludzka zmienia się wedle czasu i miejsca. Stąd taka oryginalność społeczno-kulturowa, niekiedy bardzo wyrazista, każdego Kościoła lokalnego. Jest to dobrodziejstwo dla całej katolickości”<sup>39</sup>. W konsekwencji każdy Kościół lokalny, przy zachowaniu prymatu Stolicy Piotrowej, żyje własną tradycją (por. LG 13), co więcej, tą tradycją może i powinien ubogacać wspólnotę Kościoła powszechnego. By tak się stało, konieczne jest spełnienie jednego warunku:

by urzeczywistniła się harmonia, cała różnorodność musi być włączona w podstawowy ruch ku jedności. Rozlanie Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicę rozpoczęło ten ruch [...]. Jest oczywiste, że Kościół lokalny nie spełniałby swojej roli i nie zasługiwał na swoją nazwę, jeśliby paraliżował ów ruch ku jedności, który jest dynamizmem Kościołów partykularnych w nim zgrupowanych<sup>40</sup>.

Jak łatwo zauważyć, dotykamy tu dwóch niebezpieczeństw, które burzą komunię eklezjalną, a tym samym sprzeciwiają się trynitarnemu

---

<sup>34</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna 1997, s. 89 (Corso di Teologia Sistemática. Complementi, 5).

<sup>35</sup> Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989.

<sup>36</sup> H. Döring, *L'ecumenismo...*, dz. cyt., s. 291.

<sup>37</sup> H. de Lubac wskazuje na problem językowy, jaki wiąże się tu z użyciem terminu „pluralizm”. Ten termin może bowiem być „wyrazem pewnej ideologii, pewnego systemu czy dominującego nastawienia umysłu” (por. H. de Lubac, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, przeł. M. Spyra, Kraków 2004, przypis 18, s. 55–56). W tym artykule termin „pluralizm” jest rozumiany jako synonim „różnorodności”.

<sup>38</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, dz. cyt., s. 90.

<sup>39</sup> H. de Lubac, *Kościół partykularne...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>40</sup> H. de Lubac, *Kościół partykularne...*, dz. cyt., s. 54.

pryncypium „jedności w różnorodności”. Z jednej strony niebezpieczeństwo uniformizmu powiązanego z imperializmem kulturowym, który kompletnie pomija konieczność inkulturacji chrześcijańskiego orędzia<sup>41</sup>. Z drugiej strony, tendencja do absolutyzowania uprawnionej różnorodności, wyrażająca się również w „jednostronnej i niepokromionej gloryfikacji doktrynalnego pluralizmu”<sup>42</sup>, co w praktyce może prowadzić do różnego rodzaju synkretyzmów. Sobór Watykański II przestrzega przed takim fałszywym partykularyzmem<sup>43</sup>. Odpowiedzią na te zagrożenia jest tylko taka jedność, która jest w stanie połączyć rozmaite kontrasty, co wyraża starożytny termin *communio* – *communio Trinitatis* i *communio Ecclesiae*<sup>44</sup>.

Z oczywistych względów temat „jedności w różnorodności” pojawia się także w dialogu ekumenicznym. W dokumencie katolicko-luterańskim *Jedność przed nami* wskazuje się na tzw. „typy eklezjalne”, który miałyby istnieć w Kościele od najdawniejszych czasów<sup>45</sup>. Chodziłoby tu o archetypy wiary, które „wykazują podobieństwo w pewnych fundamentalnych kwestiach, lecz tym, co je różni wyrażnie od siebie, są tak specyficzne elementy, jak: pobożność, doktryna, etos, struktury kościelne itd.”<sup>46</sup>. Znajdowałoby to swoje odzwierciedlenie w obecnie istniejących Kościołach. Jeśli przyjmie się taką przesłankę jako prawdziwą, trzeba zarazem uznać, że działania na

<sup>41</sup> J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, Brescia 1998, s. 483–484.

<sup>42</sup> H. de Lubac, *Kościół partykularne...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>43</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* [dalej: AG], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, dz. cyt., 22.

<sup>44</sup> H. Döring, *L'ecumenismo...*, dz. cyt., s. 291.

<sup>45</sup> Dokument przywołuje przemówienie kard. J. Willebrandsa do przedstawicieli Kościoła anglikańskiego w Cambridge (styczeń 1970). Kardynał w następujących słowach opisał to, co określa się mianem *typos*: „Gdzie istnieje długa i koherentna tradycja, która uczy człowieka miłości i lojalności oraz tworzy harmonijną i organiczną całość z wzajemnie uzupełniających się elementów, które się wspierają i umacniają, tam mamy do czynienia z rzeczywistością *typosu*”. Każdy *typos* eklezjalny składa się z następujących elementów: „charakterystyczna metoda i wizja teologiczna, charakterystyczna wypowiedź liturgiczna, specyficzna tradycja życia duchowego i pobożnościowego, charakterystyczna dyscyplina kanoniczna. Życie Kościoła potrzebuje wielości *typoi*, które manifestują pełny katolicki i apostołski charakter jednego i świętego Kościoła” (*Documents on Anglican-Roman Catholic Relations*, Washington 1972, s. 38nn, cyt. za: *Jedność przed nami*, dz. cyt., 43).

<sup>46</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 42.



rzecz jedności musiałyby się koncentrować nie tyle na eliminowaniu różnic, co „na ukazaniu ich prawowitości oraz na strzeżeniu i utrzymaniu ich we wspólnocie jednego Kościoła”<sup>47</sup>. Jak zobaczymy w dalszych rozważaniach, temu spojrzeniu odpowiada koncepcja „jedności w pojednanej różnorodności”.

W refleksji o jedności Kościoła opartej na pryncypium trynitarzym nie sposób pominąć jeszcze jednego bardzo ważnego zagadnienia. Ponieważ przymioty Boskie są nieosiągalne dla człowieka, jedność, do jakiej dążymy, musi być raczej rozumiana jako zadanie niż jako coś, co w pełni może się zrealizować „tu i teraz”. Innymi słowy jedność Kościoła – tak w wymiarze *ad intra*, jak i *ad extra* – polega raczej na poszukiwaniu i dążeniu do jedności, jest ona zarazem zadaniem i powołaniem. Jedność musi być zatem postrzegana w swoistej dynamice<sup>48</sup>. Ponieważ Kościół istnieje na ziemi w określonym czasie i przestrzeni, jedność jest mu „dana” i zarazem „zadana”. Owa dynamika nie pozwala rezygnować z ustawicznych i wielopłaszczyznowych wysiłków na rzecz przywrócenia komunii wszystkich wyznawców Chrystusa. Co więcej, ta zasada powinna obowiązywać wewnątrz poszczególnych wspólnot wyznaniowych, które stając się coraz bardziej jednością, dają tym samym światu czytelne świadectwo o jedności Boga<sup>49</sup>. Jedność jest i pozostaje jednością w walce pomiędzy dobrem i złem, także w przeciwstawianiu się błędnym drogom ku jedności. I ta walka będzie się toczyć do końca świata<sup>50</sup>. Niemniej nie można zapominać – o czym była mowa w pierwszej części – że jedność jest przede wszystkim darem Boga, dlatego cechuje ją dynamizm łaski, która wlewa wiarę, nadzieję i miłość<sup>51</sup>.

Jedność Kościoła na wzór Trójcy Świętej implikuje dwie fundamentalne kwestie: 1) wspólnota wierzących jest przede wszystkim komunią serc realizowaną przez Ducha Świętego; 2) wspólnota wierzących ma strukturę widzialną (to konieczny warunek, by Kościół mógł być znakiem)<sup>52</sup>. Pierwszej kwestii poświęcono już wcześniej

---

<sup>47</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 42.

<sup>48</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, dz. cyt., s. 94–96.

<sup>49</sup> DW 38.

<sup>50</sup> DW 39.

<sup>51</sup> DW 40.

<sup>52</sup> F. de Chaignon, *Kościół a Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 479–480, zob. szerzej s. 478–481.

sporo miejsca. Teraz zatrzymamy się na aspekcie widzialnym eklesjalnej komunii<sup>53</sup>. Jak już zaznaczono, wspólnota kościelna musi przyjąć aspekt widzialny, gdyż bez tego wymiaru nie można by mówić o wiarygodności wobec świata, a co za tym idzie – Kościół nie spełniałby fundamentalnego zadania, wynikającego z woli samego Chrystusa (por. modlitwa Jezusa w Wieczerniku)<sup>54</sup>.

Problem ten pojawia się również w dialogu katolicko-luterańskim, w którym zaproponowano konkretne modele jedności dla ewentualnej przyszłej katolicko-luterańskiej wspólnoty, wskazując przy tym, że „niewystarczające okazują się modele jednoczenia, które uwzględniają tylko jeden szczególnie aspekt pojmowania kościelnej jedności”<sup>55</sup>. W konsekwencji nie można na przykład ograniczyć się tylko do jedności „duchowej”, która rezygnowałaby ze wspólnego porządku kościelnego i wspólnej widzialnej organizacji; nie można także zamknąć jedności we wspólnocie opartej jedynie na dialogu. Ten w założeniu jest bowiem etapem przejściowym, nie wyraża w pełni jedności. Nie wystarczy również jedność wyrażająca się poprzez tzw. „wspólnoty w działaniu”, czyli podejmowanie szeregu wspólnych inicjatyw *ad hoc* w różnego rodzaju radach, grupach roboczych, stowarzyszeniach itd. Także praktykowanie interkomunii czy gościnności eucharystycznej pomiędzy różnymi podzielonymi Kościołami nie oznacza jeszcze pełnej komunii<sup>56</sup>.

Zaproponowane w dialogu bilateralnym modele przedstawiają się następująco<sup>57</sup>:

<sup>53</sup> Trzeba pamiętać, że to, co widzialne, nie może przesłonić tego, co niewidzialne. Przestrzega przed tym Sobór Watykański II: „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie «sercem»” (LG 14). Na kanwie tych słów można postawić retoryczne pytanie: kto jest w pełniejszej komunii z Kościołem katolickim: katolik, który na co dzień nie żyje autentyczną wiarą (np. tzw. „wierzący niepraktykujący”), czy luterańin, dla którego Ewangelia pozostaje najważniejszym punktem odniesienia?

<sup>54</sup> DW 48–52.

<sup>55</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 8.

<sup>56</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 9–12.

<sup>57</sup> Modele jedności zostały szeroko zaprezentowane w dokumencie *Jedność przed nami*, dz. cyt., 16–32. Por. także: S. C. Napiórkowski, *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 519–525; H. Döring, *L'ecumenismo...*, dz. cyt., s. 292; A. Dulles, *Modelli di chiesa*, Padova 2005; P. Neuner, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le Chiese cristiane*, Brescia 2011, s. 286–303 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 110).

a) **Unia organiczna lub jedność organiczna.** Ten model nawiązuje do biblijnego pojęcia Kościoła jako „ciała Chrystusa” i został przyjęty na początku XX wieku w różnych ruchach ekumenicznych. Opiera się on na przesłance, że jedność może być zrealizowana jedynie poprzez rezygnację z tradycyjnej kościelnej lub konfesyjnej przynależności i tożsamości. W praktyce chodzi zatem o wypracowanie wspólnego wyznania wiary, zgodności co do sakramentów i urzędu kościelnego oraz jednolitej struktury organizacyjnej, co wiąże się z połączeniem dotychczasowych Kościołów i tożsamości kościelnych w nową wspólnotę z własną nazwą i „własną nową tożsamością”<sup>58</sup>.

b) **Zjednoczenie korporacyjne.** Ten model pojawia się między innymi w wypowiedziach teologów katolickich i w dialogu anglikańsko-katolickim<sup>59</sup>. Bazuje on na zasadniczym konsensusie w sprawach wiary i wspólnego ustroju instytucjonalnego przy zachowaniu przez każdą wspólnotę własnego profilu (nie dochodzi do fuzji). Mamy tu zatem do czynienia ze zjednoczeniem, w którym zachowane zostają różnice.

c) **Wspólnota kościelna przez konkordię.** Ten model wypracowały Kościoły luterańskie, reformowane i unijne w Europie w tzw. *Konkordii Leuenerskiej*<sup>60</sup>. Zakłada on jednomyślność w rozumieniu Ewangelii i przyjęcie, że współpartner nie podlega anatemom zawartym w pismach doktrynalnych. W praktyce konkordia oznacza wspólnotę Słowa i sakramentu oraz wspólnotę w urzędzie kościelnym, z wzajemnym uznaniem ordynacji i możliwością interkomunii i intercelebracji<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Jedność organiczna obejmuje trzy kolejne kroki: współpracę, interkomunię i pełne zjednoczenie. Szerzej o tym modelu: J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, przeł. M. Stebart, Kraków 2001, s. 101–102.

<sup>59</sup> Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana, *Conclusioni del „Rapporto finale”*, Windsor 1981, [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 1, *Dialoghi internazionali 1931–1984*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1986, 136.

<sup>60</sup> *Concordia di Leuenberg*, 1973, [w:] *Enchiridion Oecumenicum...*, dz. cyt., t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1989, s. 163–173.

<sup>61</sup> Trudno nie zgodzić się ze zdaniem J. E. Vercruyse’a, że wspólnota kościelna przez konkordię wydaje się modelem minimalistycznym i mało zobowiązującym, ponieważ deklaracja o Słowie, sakramentach i urzędzie „nie ma żadnego bezpośredniego skutku dla struktury Kościołów”. J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 101.

d) **Wspólnota koncyliarna.** Ta propozycja odwołuje się do niepodzielonego Kościoła I tysiąclecia i wyraża się we wzajemnym uznaniu się za członków jednego Kościoła, wyznawaniu tej samej wiary apostołskiej, praktyce pełnej wspólnoty chrztu i Eucharystii, wzajemnym uznaniu urzędów duchownych, jedności w dawaniu świadectwa i służbie wobec świata. Katolicy i prawosławni wskazują tu także na konieczność zachowania urzędu związanego z sukcesją apostołską (episkopat). W modelu tym nie chodzi zatem o jedność monolityczną, lecz o komunie, która dopuszcza różnorodność<sup>62</sup>.

e) **Jedność w pojednanej różnorodności.** Ten model został zaproponowany przez stronę luterzańską w dialogu z Kościołem katolickim<sup>63</sup>. Opiera się on na założeniu, że „wielopostaciowe dziedzictwo konfesyjne jest uprawnione i należy do bogactwa życia całego Kościoła”. Dziedzictwo jednej tradycji czy wyznania traciłoby swój ekskluzywny i oddzielający charakter, a jednocześnie byłoby uprawnione w jednym Kościele na zasadzie „pojednanej różnorodności”.

Przedstawione modele (za wyjątkiem pierwszego) pokazują, że zjednoczenie Kościoła nie musi się opierać na fuzji czy absorpcji. Przykładem mogą być unie zawarte pomiędzy Kościołem rzymskim a Kościołami wschodnimi, w których nie traktuje się tych ostatnich jedynie jako dopuszczonych obrządków, ale jako pełnoprawne Kościoły zachowujące własną liturgię, tradycję duchową, dyscyplinę itd. Odpowiada temu kategoria „Kościołów siostrzanych”, do której odwołuje się Sobór Watykański II<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Szerzej o tym modelu: J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 104–106.

<sup>63</sup> Szerzej o tym modelu: A. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 148–149.

<sup>64</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* [dalej: OE], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., 2. Jak słusznie zauważa luterński teolog i ekumenista H. Meyer, dekret *Unitatis redintegratio* w części poświęconej Kościołom wschodnim dopuszcza „uprawnioną różnorodność” w oparciu o ideę „wzajemnego uzupełniania się” (por. UR 17, 14 i 16). Niestety, w części dotyczącej Kościołów Zachodu „ukazuje istniejącą różnorodność raczej w formie przeciwieństw”. H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania „Dekretu o ekumenizmie” z ewangelickiego punktu widzenia*, tłum. S. J. Koza, [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 98 (Teologia w Dialogu, 5). Być może takie stanowisko jest pokłosiem wcześniejszych relacji ekumenicznych Kościoła katolickiego, który aż do

W kontekście dialogu katolicko-luterańskiego szczególne znaczenie przypisano modelowi „jedności w pojednanej różnorodności”, który pragnie zachować patrymonium różnych wyznań, integrując go w jedyną komunię kościelną, postrzeganą jako ubogacenie, z którego każdy może korzystać<sup>65</sup>. Niemniej nie należy traktować tego modelu jako alternatywnego wobec innych. „Naświetlając jednak aspekt różnorodności, chce [on – przyp. P. H.] być modelem uzupełniającym i zaradzić możliwej jednostronności wspólnoty soborowej”<sup>66</sup>.

### 3. „Jedność w różnorodności” a dialog doktrynalny

W ostatniej części prezentacji zatrzymamy się na szczególnym przejawie relacji międzykościelnych, jakim jest dialog doktrynalny. Jedność Kościołów może być tylko jednością w prawdzie Ewangelii<sup>67</sup>, co również zakłada wspólnotę na poziomie doktrynalnym. Pytanie, jakie rodzi się w tym kontekście, dotyczy tzw. pluralizmu doktrynalnego, to znaczy czy i na ile wiara chrześcijańska może być w rozmaity sposób artykułowana na poziomie sformułowań. Trzeba przy tym pamiętać, że ekspresje doktrynalne są owocem refleksji teologicznej, stąd można także mówić o pluralizmie doktrynalnym, bowiem

---

czasów Piusa XII z dużą rezerwą odnosił się do ewangelickiego ruchu zjednoczeniowego.

<sup>65</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, dz. cyt., s. 94.

<sup>66</sup> J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 107, szerzej s. 106–107. W kontekście dotychczasowych refleksji warto wspomnieć o śmiałej propozycji H. Friesa i K. Rahnera (która swego czasu wywołała szeroką dyskusję, a także krytykę), zawartą w książce *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik” von Heinrich Fries*, Freiburg 1983. Dla naszych rozważań szczególnie interesujące są dwie pierwsze spośród ośmiu tez zaproponowanych przez autorów. Pierwsza zakłada, że obowiązujące dla wszystkich wspólnot lokalnych przyszłego, jednego Kościoła powinny być fundamentalne prawdy chrześcijaństwa zawarte w Piśmie św., *credo* apostoelskim i w wyznaniach wiary soborów w Nicei i Konstantynopolu. Druga teza, stanowiąca dopełnienie pierwszej, wskazuje na tzw. „realne pryncypium wiary”, w myśl którego w żadnym Kościele partykularnym nie byłoby dozwolone kwestionowanie tego, co w innym Kościele obowiązuje jako dogmat wiary. Por. H. Fries, K. Rahner, *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986, s. 17. Zobacz także obszerny komentarz do tez: odpowiednio s. 23–35 i 36–57 oraz krytyka: s. 177–213.

<sup>67</sup> *Ewangelia i Kościół*, dz. cyt., 14.

„dogmat jest autentycznym wyrazem kościelnym prawdy objawionej; definicja dogmatyczna jest potwierdzeniem rzeczywistości zbawczej, ale za pomocą terminów powiązanych ze zdeterminowanym kontekstem kulturowym, socjologicznym i historycznym”<sup>68</sup>.

Z całą pewnością już Nowy Testament daje świadectwo różnorodności w interpretacji chrześcijańskiej doktryny. Na przykład w nauczaniu o sakramencie chrztu św. Paweł proponuje interpretację chrystologiczną (por. Rz 6, 13–11), natomiast św. Jan interpretację pneumatologiczną (por. J 3, 3–8). Nie są one w opozycji do siebie, ale wzajemnie się dopełniają, ukazując całe bogactwo chrześcijańskiego orędzia. Tak więc już na poziomie Nowego Testamentu możemy mówić o „jedności w różnorodności” teologicznych sformułowań<sup>69</sup>.

Owa jedność w różnorodności może po części wynikać z różnej sytuacji eklezjalno-duchowej konkretnych wspólnot chrześcijańskich. Może mieć również swoje źródło w zmieniających się warunkach historycznych, które są zdeterminowane określonymi koncepcjami filozoficznymi, językowymi itp. Może także wynikać z różnego rozłożenia akcentów w nauczaniu, co powoduje, że zbyt wielkie przywiązanie do określonych formuł uniemożliwia legitymizację innego sposobu ekspresji teologicznej. Może wreszcie wiązać się z przyjętą generalną perspektywą teologiczną. „Niemniej jednak doktryna powinna być przedstawiana w taki sposób, aby mogli ją zrozumieć ci, dla których przeznaczyl ją sam Bóg”<sup>70</sup>.

Jak już zaznaczono, Sobór Watykański II doskonale rozumie złożoność tej problematyki, kiedy w Dekrecie o ekumenizmie zaleca zachowanie należynej wolności także „w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy” (UR 4). Problem ten powraca w encyklice *Ut unum sint*. Jak zauważa Jan Paweł II, często w dialogu teologicznym napotykałyśmy odmienne sformułowania, które pozornie mogą rodzić wrażenie przeciwnych. W praktyce, „z pewnością warto się zastanowić, czy inne słowa nie wyrażają tu takiej samej treści”<sup>71</sup>. „Elementem,

<sup>68</sup> R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Città di Castello 1980, s. 120nn.

<sup>69</sup> Szerzej o pluralizmie teologicznym w Piśmie św., w refleksji patrystycznej i scholastycznej: R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>70</sup> UUS 19. Zob. R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 119–120.

<sup>71</sup> UUS 38. Papież rozwija następnie tę myśl: „W tej dziedzinie dialog ekumeniczny, który pobudza strony biorące w nim udział do zadawania sobie pytań, do wzajemnego rozu-

który decyduje o komunii w prawdzie, jest bowiem **znaczenie tejeż prawdy**. Wyrażanie prawdy może przybierać różne formy<sup>72</sup>. Co więcej, czytelność Ewangelii dla współczesnego człowieka domaga się odnowy form wyrazu<sup>73</sup>. Dlatego pluralizm teologiczny nie tylko jest dopuszczalny, ale może być wartością zdecydowanie ubogacającą refleksję teologiczną<sup>74</sup>.

Przykładem takiego spojrzenia są deklaracje chrystologiczne między Kościołem katolickim a starożytnymi Kościołami Wschodu, w których przyczyn historycznych sporów wokół rozumienia Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa upatruje się w różnych sposobach wyrazu i sformułowaniach. Deklaracje te opierają się na przeświadczeniu, że jedna i ta sama wiara może być wyrażana w rozmaity

---

mienia się i wyjaśniania własnych poglądów, otwiera możliwości nieoczekiwanych odkryć. Polemiki i nieprzejednane spory sprawiły, że dwa sposoby patrzenia na tę samą rzeczywistość – choć pod różnym kątem – przekształciły się w całkowicie sprzeczne poglądy. Należy dziś znaleźć formułę, która ujmując całość rzeczywistości, pozwoli przezwyciężyć jej wizję cząstkową i odrzucić fałszywe interpretacje” (UUS 38).

<sup>72</sup> UUS 19.

<sup>73</sup> UUS 19. W podobnym duchu wypowiedział się już papież Jan XXIII w przemówieniu *Gaudet Mater Ecclesia* na rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II w dniu 11.10.1962: „konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy wiernie przestrzegać, była pogłębiona i prezentowana w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów. Czym innym jest bowiem sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej doktrynie, czym innym zaś forma, za pomocą której zostają one obwieszczone, z zachowaniem tego samego sensu i tego samego znaczenia” (Jan XXIII, *Gaude Mater Ecclesia*, [w:] *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, t. 1, Bologna 1979, s. 55\*). Podobne spojrzenie, choć bardziej z duszpasterskiego punktu widzenia, można dostrzec w adhortacji *Evangelii gaudium*. Papież Franciszek zauważa: „olbrzymie i szybkie zmiany kulturowe wymagają, abyśmy nieustannie zwracali uwagę na to, by starać się wyrażać odwieczne prawdy w języku pozwalającym dostrzec ich nieustanną nowość [...]. Niekiedy wierni słuchając języka ściśle ortodoksyjnego wynoszą coś całkowicie obcego autentycznej Ewangelii Jezusa Chrystusa, ze względu na język przez nich używany i rozumiany. Mając święty zamiar przekazania im prawdy o Bogu i człowieku, przekazujemy im w pewnych sytuacjach fałszywego boga lub ideał ludzki, który naprawdę nie jest chrześcijański. W ten sposób pozostajemy wierni jakiemuś sformułowaniu, ale nie przekazujemy istoty rzeczy. To jest najpoważniejsze ryzyko”. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, 24.11.2013, Kraków 2013, wyd. II poprawione, 41.

<sup>74</sup> R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 122. Różnorodność wprowadza w język wiary różnice konieczne i żywe, które karmią, poszerzają i odnawiają dyskurs wiary. Jednak pluralizm pociąga za sobą ryzyko, szczególnie w napięciu pomiędzy jednością wiary a mnogością teologicznych interpretacji (por. R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 118).

sposób. Zatem przy zachowaniu istoty doktryny dopuszcza się pluralizm formuł. Jako przykład zacytujmy fragment dokumentu podpisanego w 1994 roku przez Jana Pawła II i Mar Dinkhę IV, katolika Świątego Apostolskiego Katolickiego Kościoła Wschodu (Kościół asyryjski):

Dawne spory doprowadziły do potępienia osób lub formuł. Duch Pański pozwala nam dzisiaj lepiej zrozumieć, że podziały [...] były w dużej mierze skutkiem nieporozumień. Niezależnie jednak od różnic chrystologicznych, jakie istniały w przeszłości, dzisiaj wyznajemy wspólnie tę samą wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, abyśmy mogli stać się dziećmi Bożymi mocą Jego łaski<sup>75</sup>.

Także w dialogu katolicko-luterańskim podkreślano ten aspekt wzajemnych relacji. Na przykład w dokumencie *Jedność przed nami* wskazuje się, że różnice wynikające z odmiennych tradycji oraz ze specyficznych kontekstów historycznych, etnicznych i kulturowych „mogą być przeżywane jako różne formy wyrażania jednej i tej samej wiary” pod warunkiem, że „ich wspólnym punktem odniesienia jest centrum posłannictwa o zbawieniu i wiary chrześcijańskiej, którego one nie kwestionują”<sup>76</sup>. Z kolei w dokumencie *Apostolskość Kościoła* przypomina się, że w dziejach chrześcijaństwa zawsze istniała „teologiczna różnorodność”. W tym kontekście „pojednana różnorodność” oznaczałaby, że – przy zachowaniu fundamentalnej zgodności – pozostałe różnice przestają być czynnikiem przeciwieństwa<sup>77</sup>. Taki sposób rozumowania opiera się na uznaniu, że inna wspólnota chrześcijańska otrzymała autentyczne dziedzictwo i naucza zgodnie z przesłaniem Ewangelii, a różne sposoby manifestowania wiary „są wzajemnie na siebie otwarte w swojej różnorodności”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Jan Paweł II, Mar Dinkha IV, *Wspólna Deklaracja Chrystologiczna*, 11.11.1994, „L'Osservatore Romano” 16 (1995) nr 2, wyd. polskie, s. 36–37.

<sup>76</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 63. Jako przykład w dokumencie wskazuje się na dialog o Eucharystii i urzędzie kościelnym (*Jedność przed nami*, dz. cyt., 64).

<sup>77</sup> *Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 135.

<sup>78</sup> *Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 137. Autorzy dokumentu wymieniają tematy związane z „pojednaną różnorodnością”, w których rysuje się coraz bardziej znaczący konsens: Kanon Pisma i Kościół (*Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 436–441); Pismo i Tradycja (*Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 442–448); Urząd nauczający: jego konieczność i miejsce (*Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 449–460).



Niewątpliwie teologiczny dialog nad konkretnymi zagadnieniami pozwala zweryfikować, w jakiej mierze różnice mają charakter rozłamowo-kościelny, a na ile mogą być przejawem dopuszczalnego pluralizmu ekspresji wiary. Na tę kwestię zwracają uwagę autorzy najnowszego dokumentu dialogu bilateralnego, zatytułowanego *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*. W dokumencie czytamy:

Dialog pokazuje, że partnerzy posługują się różnymi językami i inaczej rozumieją znaczenie słów; dokonują innych rozróżnień i myślą w inny sposób. Jednak to, co na płaszczyźnie ekspresji jawi się jako przeciwieństwo, nie zawsze jest nim w swej istocie. Aby móc dokładnie określić relację między danymi artykułami nauczania, teksty muszą być interpretowane w świetle historycznych kontekstów, w których powstawały. To pozwoli nam zorientować się, gdzie mamy do czynienia z rzeczywistą różnicą lub przeciwieństwem, a gdzie nie<sup>79</sup>.

Bezprecedensowym wydarzeniem w relacjach katolicko-luteranckich było niewątpliwie podpisanie w 1999 roku *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. W świetle naszych dotychczasowych refleksji dokument ten zasługuje na szerszą analizę, ponieważ bazuje właśnie na pryncypium „jedności w różnorodności”. Jedność odzwierciedla się w konsensie co do samej istoty usprawiedliwienia:

Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca przez Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: „Tylko z łaski i w wierze w zbawcze

---

<sup>79</sup> *Od konfliktu do komunii...*, dz. cyt., 33. W dalszej części w dokumencie czytamy: „Dialog ekumeniczny oznacza rezygnację ze schematów myślenia, powstałych w wyniku różnorodności wyznań i podkreślających różnice między nimi. Zamiast tego partnerzy w dialogu patrzą wpiery na to, co ich łączy, a dopiero później ważą znaczenie różnic. Różnice nie są przy tym pomijane lub bagatelizowane, ponieważ dialog ekumeniczny to wspólne poszukiwanie prawdy wiary chrześcijańskiej” (*Od konfliktu do komunii...*, dz. cyt., 34).

działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków<sup>80</sup>.

W przytoczonym fragmencie podkreśla się zakorzenienie trynitarne, chrystologiczne i pneumatologiczne naszego usprawiedliwienia, jego absolutną darmowość, wewnętrzny związek, jaki istnieje pomiędzy odkupieniem (dokonanym przez Boga w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego i komunikowanym poprzez łaskę), wiarą (dzięki której zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego) i dobrymi uczynkami (które mocą Ducha wypływają z wiary)<sup>81</sup>.

W dalszej części dokumentu sygnatariusze odnoszą się do siedmiu zagadnień szczegółowych, co do których istnieje „zróznicowany konsens”. Są to kolejno: 1) niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia; 2) usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym; 3) usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski; 4) grzeszność usprawiedliwionego; 5) zakon i Ewangelia; 6) pewność zbawienia; 7) dobre uczynki usprawiedliwionego. Prezentacja każdego z tych zagadnień rozpoczyna się od wspólnego wyznania, po którym następują interpretacje proponowane przez partnerów dialogu, które co prawda różnią się między sobą, ale nawzajem się nie wykluczają<sup>82</sup>.

W konkluzji czytamy:

Z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. [...] dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *Wspólna Deklaracja...*, dz. cyt., 15, z cytatem zaczerpniętym z dokumentu *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., 14.

<sup>81</sup> P. Holc, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999, s. 327–328.

<sup>82</sup> Szersze omówienie tych szczegółowych kwestii zob. P. Holc, *Un ampio consenso...*, dz. cyt., s. 329–337.

<sup>83</sup> *Wspólna Deklaracja...*, dz. cyt., 40.

Tak zdefiniowana jedność w rozumieniu usprawiedliwienia nie jest akordem kompletnym, pełnym, lecz raczej „szerokim konsensem” albo „konsensem zróżnicowanym”, opartym na pryncypium „jedności w różnorodności” lub inaczej „jedności w pojednanej różnorodności”. W istocie nie mamy tu do czynienia z jedną doktryną o usprawiedliwieniu, ale z dwiema: katolicką i luterańską, które pozostają w relacji fundamentalnej zgodności, co nie wyklucza różnego rozłożenia akcentów. Tym samym osiągnięty konsens polega na „pojednanej różnorodności” dwóch doktryn o usprawiedliwieniu<sup>84</sup>.

Teoretycznie możliwy byłby konsens oparty na absolutnej zgodności. W tym przypadku albo jeden z Kościołów musiałby zrezygnować z własnego sposobu nauczania i przyjąć sposób nauczania drugiego, albo obydwaj partnerzy dialogu, rezygnując z własnych języków, musieliby wypracować nową formułę doktrynalną. Trudno sobie wyobrazić, by któryś z tych zabiegów mógł być wprowadzony w życie<sup>85</sup>. Przede wszystkim jednak tak pojmowane porozumienie odzwierciedla istotę jedności, ku której zmierzają strony. Tym samym katolicko-luterański konsensus nie tylko jest do przyjęcia, ale wręcz podkreśla bogactwo teologicznych interpretacji. Powraca tu jak bumerang trynitarne pryncypium „jedności w różnorodności”, które legitymizuje pluralizm teologiczny pod warunkiem zachowania jedności wiary. Innymi słowy, pryncypium trynitarne akceptuje jedność wiary bez konieczności zachowania uniformizmu teologicznego. Tak jak w Trójcy Świętej trzy odrębne Osoby pozostają w doskonałej jedności, tak w przypadku „jedności w różnorodności” na poziomie doktrynalnym konieczne jest, aby różne interpretacje tej samej prawdy wiary pozostawały w fundamentalnej zgodności, a jednocześnie w kwestiach szczegółowych odwoływały się do siebie nawzajem. Tak też we *Wspólnej deklaracji* rozumiany jest osiągnięty konsensus<sup>86</sup>.

Świadczy o tym również znaczenie, jakie we *Wspólnej deklaracji* nadano ekskomunikom z przeszłości:

---

<sup>84</sup> H. Meyer, *Consensus in the doctrine of justification*, „Ecumenical Trends” 26 (1997), s. 166.

<sup>85</sup> H. Meyer, *Ecumenical consensus. Our quest for and emerging structures of consensus*, „Gregorianum” 77 (1996), s. 222.

<sup>86</sup> Szerzej na ten temat: P. Holc, *Un ampio consenso...*, dz. cyt., s. 337–342.

potępienia doktrynalne XVI stulecia, na ile odnoszą się do nauki o usprawiedliwieniu, jawią się w nowym świetle: potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterzańskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luterzańskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji.

Powyzsze stwierdzenia nie naruszają powagi potępień doktrynalnych dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. O niektórych z nich nie można mówić po prostu, że były bezprzedmiotowe; zachowują one dla nas znaczenie pozytecznych ostrzeżeń, które winniśmy brać pod uwagę w doktrynie i praktyce<sup>87</sup>.

Z przytoczonego fragmentu wynika wyraźnie, że osiągnięty konsens ekumeniczny nie jest rezultatem jakiegoś fałszywego kompromisu, który polegałby na rezygnacji choćby z części własnego nauczania. Świadczy o tym powaga, z jaką autorzy dokumentu odnoszą się do ekskomunik i ich ważności. Anatemy dotyczące nauki o usprawiedliwieniu nie dzielą już Kościołów, niemniej pozostają jako „znak stop” przeciw wszelkim nadużyciom w interpretacjach doktrynalnych. „Podczas gdy różne formuły nauczania powinny odegrać rolę pozytywną, to znaczy poszerzyć horyzonty poznawcze, anatemy zachowują wiarę w usprawiedliwienie przeciw wszelkiej przesadzie i wszelkim błędom”<sup>88</sup>.

## Zakończenie

Kwestia jedności Kościoła łączy się nierozzerwalnie z tajemnicą Trójcy Świętej. Zachodzi tu wzajemna relacja: Trójca Święta sprawia

<sup>87</sup> *Wspólna Deklaracja...*, dz. cyt., 41–42.

<sup>88</sup> P. Holc, *Un ampio consenso...*, dz. cyt., s. 343. Przyjęcie *Wspólnej Deklaracji* poprzedziły dogłębne badania teologów katolickich i luterzańskich poświęcone wzajemnym ekskomunikom. Na prośbę komisji mieszanej w Niemczech tego zadania podjął się działający od 1946 tzw. Ökumenischer Arbeitskreis, zrzeszający teologów różnych wyznań. Badania prowadzono w trzech obszarach: nauka o usprawiedliwieniu, sakramenty, urząd kościelny. Owocem prac tej grupy było dogłębne studium o anatemach: *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, ed. K. Lehmann, W. Panneneberg, Freiburg im Breisgau–Göttingen 1986 (Dialog der Kirchen, 4). W kolejnych tomach znalazły się obszernie materiały, które stanowią komentarz do studium (t. II i III), oraz odpowiedzi na pytania Kościołów (t. IV).

jedność, będąc zarazem wzorem jedności; z kolei Kościół jako wspólnota wierzących świadczy o trynitarnej komunii Boga<sup>89</sup>. Stąd wielopłaszczyznowe wysiłki zmierzające do pojednania chrześcijan nie mogą być odczytywane jedynie jako „znak czasu”, ale wpisują się w samo serce chrześcijańskiej wiary i jej wiarygodności.

Na tle różnych kolokwiiw ekumenicznych szczególne miejsce trzeba przypisać teologicznemu dialogowi katolicko-luterańskiemu. Jego celem nie jest wyeliminowanie tożsamości wyznaniowej, ale przewyciężenie „konfesjonalizmu podziału”, który działa na zasadzie „przeciw”<sup>90</sup>. Niezastąpionym narzędziem na drodze pojednania pozostaje trynitarne pryncypium „jedności w różnorodności”. Co prawda droga do pełnej jedności Kościołów jest jeszcze daleka, ale już teraz możemy się cieszyć konkretnymi owocami dialogu, dzięki którym wspólnoty jawią się rzeczywiście jako „Kościóły-w-relacji”<sup>91</sup>. Pozostaje mieć tylko nadzieję – a nadzieja jedności chrześcijan ma swoje źródło w jedności trynitarnej Ojca i Syna, i Ducha Świętego<sup>92</sup> – że dalsze bilateralne rozmowy zostaną zwieńczone nowymi porozumieniami, które będą kolejnym etapem na drodze ku pełnej jedności<sup>93</sup>.

Osobny problem stanowi w tym kontekście eklezjalna recepcja wspólnych uzgodnień. Nie chodzi przy tym jedynie o konsensus teologów, ale o przełożenie ekumenicznych akordów na codzienne życie Kościołów. Z całą pewnością potrzeba w tym zakresie wiele wysiłku, w tym wiele modlitwy, by wyeliminować wzajemne uprzedzenia i lepiej zrozumieć współbraci w Chrystusie, podejmując wspólne działania na różnych płaszczyznach życia eklezjalnego. Choć teologiczny dialog jest tu niezbędny, równie ważna jest wspólna i konkretna odpowiedź na wymagania, jakie przed uczniami Chrystusa stawia Ewangelia.

---

<sup>89</sup> S. Wiedenhofer, *Ecclesiologia*, dz. cyt., s. 109–114.

<sup>90</sup> V. Pfnür, *Una rinnovata comunione delle Chiese*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 408.

<sup>91</sup> J. E. Vercauysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 111.

<sup>92</sup> UUS 8.

<sup>93</sup> W czwartym etapie dialogu katolicko-luterańskiego na poziomie międzynarodowym zamierzano pierwotnie przygotować wspólną deklarację o Eucharystii. Ostatecznie bilateralna Komisja Jedności zrezygnowała z tego zadania, ograniczając się do podjęcia refleksji nad tematem wiodącym, to jest nad apostołskością Kościoła (*Wprowadzenie*, [w:] *Apostołskość Kościoła*, dz. cyt., s. 86).

Na tę fundamentalną dla ruchu ekumenicznego konieczność dziejową wskazuje św. Jan Paweł II:

Szlak nawrócenia serc jest wyznaczany rytmem miłości, która zwraca się równocześnie do Boga i do braci: do wszystkich braci, również do tych, którzy nie są w pełnej komunii z nami. Miłość ożywia pragnienie jedności nawet w tych, którzy nigdy nie dostrzegali jej potrzeby. Miłość tworzy komunie osób i Wspólnot. Jeśli się miłujemy, staramy się pogłębić naszą komunie i czynić ją coraz doskonalszą. Miłość zwraca się do Boga jako najdoskonalszego źródła komunii – która jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego – aby z tego Źródła czerpać moc tworzenia komunii pomiędzy ludźmi i Wspólnotami lub odtworzenia jej pomiędzy jeszcze rozdzielonymi chrześcijanami. Miłość jest najgłębszym, życiodajnym nurtem procesu zjednoczenia<sup>94</sup>.

## Summary

### **The Holy Trinity as primary cause and exemplar of Church unity**

The question of the unity of the Church is inseparably connected with the mystery of the Holy Trinity. According to the teaching of the Second Vatican Council, God One in Trinity is the efficient and exemplar cause of unity. This issue so fundamental for ecumenical activity and for the nature of the Church itself echoes in a variety of doctrinal dialogues, which have taken on a particular intensification in recent decades. Among the ecumenical dialogues bilateral Catholic-Lutheran colloquia deserve special attention, because they are the most developed of the dialogues, with the most developed theological documents.

In the mentioned bilateral dialogue, based on a trinitarian principle, the category of „unity in reconciled diversity” was developed. Furthermore, the consensus adopted in the Joint Declaration on the Doctrine of Justification was based on this category. This category is based on the premise that diversity in the Church is not only acceptable, but even desirable. In this perspective, the aim of the dialogue is not to eliminate what constitutes heritage of the community (religious identity), but to overcome the so-called „Confessionalism of division” (all „church elements” which are directed „against” another community).

---

<sup>94</sup> UUS 21.

At the doctrinal level, the doctrine of „unity in reconciled diversity” allows us to capture what is common, and at the same time to verify, how far what is different, is an acceptable interpretation of the faith. It is often seen that the different wording of faith is due to the different intentions and concerns, which are the basis of certain formulas. They do not need to be necessarily excluded one by another but they can be complemented, and so enriching the common Christian heritage. Hence the need for a dialogue that is arduous and maintained in the truth, that brings a moment of full Christian unity in the Church.

Keywords: Catholic-Lutheran dialogue, ecumenism, Holy Spirit, Church unity

## Bibliografia

- Apostolskość Kościoła*, 2006, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (2010), s. 83–141 oraz „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1–2 (2011), s. 106–215.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak, Poznań 1963.
- Benedykt XVI, *Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe*, „L’Osservatore Romano” 26 (2005) nr 6, wyd. polskie, s. 5–6.
- Cereti G., *Per un’ecclesiologia ecumenica*, Bologna 1997, s. 89 (Corso di Teologia Sistemica. Complementi, 5).
- Chaignon F., de, *Kościół a Trójca Święta w doktrynie Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter, Poznań 2000, s. 477–488 (Communio, 13).
- Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana, *Conclusioni del „Rapporto finale”*, Windsor 1981, [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 1, *Dialoghi internazionali 1931–1984*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1986, s. 86–87.
- Concordia di Leuenberg*, 1973, [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1989, s. 163–173.
- Döring H., *L’ecumenismo: realtà e speranza*, [w:] *Corso di teologia fondamentale*, t. 3, *Trattato sulla Chiesa*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Brescia 1990, s. 279–299.
- Drogi do wspólnoty*, 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 169–198.
- Dulles A., *Modelli di chiesa*, Padova 2005.

- Ewangelia i Kościół*, 1972, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 117–140.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, 24.11.2013, Kraków 2013.
- Fries H., Rahner K., *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“ von Heinrich Fries*, Freiburg 1983, w języku włoskim: Fries H., Rahner K., *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986.
- Gruppo di Lavoro Bilaterale della Conferenza Episcopale Tedesca e della Chiesa Unita Evangelica Luterana in Germania, *Comunione ecclesiale nella parola e nel sacramento*, 1984, [w:] *Enchiridion Ocumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1988, s. 163–173.
- Holc P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej, 25.05.1995, „L'Osservatore Romano” 1995 nr 6, wyd. polskie, s. 4–31.
- Jan Paweł II, *Na drodze ku jedności. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 12.06.1984, „L'Osservatore Romano” 54 (1984) nr 6, wyd. polskie, s. 1, 7–8.
- Jan Paweł II, Mar Dinkha IV, *Wspólna Deklaracja Chrystologiczna*, 11.11.1994, „L'Osservatore Romano” 16 (1995) nr 2, wyd. polskie, s. 36–37.
- Jan XXIII, *Gaude Mater Ecclesia*, [w:] *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, t. 1, Bologna 1979.
- Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, 1984, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1993), s. 31–78.
- Kościół a usprawiedliwienie. Pojęcie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, 1993, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1995), s. 43–138.
- Latourelle R., *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Città di Castello 1980.
- Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, ed. K. Lehmann, W. Panneneberg, Freiburg im Breisgau–Göttingen 1986 (Dialog der Kirchen, 4).
- Lubac H., de, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, przeł. M. Spyra, Kraków 2004.
- Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, 1983, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 4 (1983), s. 74–79.
- Meyer H., *Consensus in the doctrine of justification*, „Ecumenical Trends” 26 (1997), s. 165–168.



- Meyer H., *Działanie i dzieje oddziaływania „Dekretu o ekumenizmie” z ewangelickiego punktu widzenia*, tłum. S. J. Koza, [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 89–99 (Teologia w Dialogu, 5).
- Meyer H., *Ecumenical consensus. Our quest for and emerging structures of consensus*, „Gregorianum” 77 (1996), s. 213–225.
- Napiórkowski A. A., *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001.
- Napiórkowski S. C., *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 479–503.
- Napiórkowski S. C., *Proces ekumenicznego uzgodnienia*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 519–525.
- Neuner P., *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le Chiese cristiane*, Brescia 2011 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 110).
- Od konfliktu do komunii. Luterąsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, 2012, Dziegielów 2013.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterąska, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 31.10.1999, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1997), s. 67–86.
- Pfnür V., *Una rinnovata comunione delle Chiese*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 403–415.
- Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989.
- Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, 18.06.1870, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2004, s. 913–927 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 433–471.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 193–208.
- Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 177–186.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.

- Urząd duchowny w Kościele*, 1981, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (1987), s. 40–63.
- Vercruyse J. E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, przeł. M. Stebart, Kraków 2001.
- Vischer L., *...satis est? Gemeinschaft mit Christus und Einheit der Kirche*, [w:] *Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute, zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller*, hg. K. Herbert, Frankfurt am Main 1972, s. 243–254.
- Werbick J., *La Chiesa. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, Brescia 1998.
- Wieczera Pańska*, 1978, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 141–168.
- Wiedenhofer S., *Ecclesiologia*, [w:] *Nuovo corso di dogmatica*, t. 2, red. Th. Schneider, Brescia 1995, s. 59–179.
- Wszyscy pod jednym Chrystusem* (wspólna deklaracja o Wyznaniu augsburskim), 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 199–208.
- Wyznanie augsburskie*, 1530, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143–163.