

KS. MAREK BLAZA

Akademia Katolicka w Warszawie – Collegium Bobolanum

e-mail: mblaza@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-5259-6147

DOI: 10.34813/ptr4.2020.12

***Extra Ecclesiam nulla salus* w katolickich Kościołach wschodnich**

Extra Ecclesiam nulla salus in the Eastern Catholic Churches

Abstract. The history of the Eastern Catholic Churches has its origin in the church unions, which were concluded by some Eastern Christians with Rome in the second millennium of Christianity. Eastern Catholic Churches generally understood the *extra Ecclesiam nulla salus* principle as it was understood at a given historical moment by the Roman Catholic Church. Eastern Christians who wanted union with Rome had to adapt to ecclesiology, which prevailed at the given moment in the Roman Catholic Church. On the other hand, these Churches want to preserve their theological specificity in the Catholic Church.

Keywords: Union, salvation, Eastern Catholic Churches, Roman Catholic Church.

Wstęp

Katolickie Kościoły wschodnie tworzyły się już po wielkiej schizmie (1054), ponieważ część chrześcijan wschodnich widziała w powrocie do jedności ze Stolicą Rzymską skuteczne remedium na zaistniały podział między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. Jednym z istotnych czynników, o ile nie najważniejszym, który przynaglał wschodnich chrześcijan do zawierania unii z Rzymem, było nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o tym, że tylko w nim można osiągnąć zbawienie. W ten sposób rozumiano tam ową słynną maksymę, zaczerpniętą z myśli św. Cypriana z Kartaginy, *salus extra Ecclesiam non est* (list 73, wyd. 1871, s. 795).

Aby zatem zapoznać się ze stanowiskiem katolickich Kościołów wschodnich wobec powyższej maksymy, należy posłużyć się metodą historyczno-dogmatyczną. Rozwój tego stanowiska przeanalizujemy w trzech okresach historycznych. Pierwszym z nich będzie okres soborów unijnych, który związany jest ze schyłkową epoką Cesarstwa Bizantyńskiego, szukającego w papieżu sprzymierzeńca do walki z Karolem Andegaweńskim i Turkami. Drugi okres związany jest z nauczaniem Soboru Trydenckiego, które miało charakter polemiczny i było skierowane przeciwko Reformacji, ale wywarło także niemały wpływ na stosunki z Kościołami wschodnimi. Trzeci zaś okres rozpoczyna się od Soboru Watykańskiego II, który nada nowy kierunek relacjom Kościoła rzymskokatolickiego z katolickimi Kościołami wschodnimi. W celu ukazania istotnych cech charakteryzujących te trzy zasadnicze okresy historyczne będziemy odwoływać się do różnego rodzaju dokumentów kościelnych traktujących o unii Kościołów wschodnich z Rzymem lub o tożsamości katolickich Kościołów wschodnich.

Sobory unijne

Na Soborze Lyonskim II (1274), na którym cesarz bizantyński Michał VIII Paleolog (1261–1282) przyjął unię z Kościołem rzymskim, kwestia zbawienia poza Kościołem katolickim właściwie wprost nie została poruszona. Na samym soborze praktycznie nie podjęto żadnej dyskusji nad różnicami doktrynalnymi między Kościołem łacińskim i greckim. Podczas soboru Michał Paleolog odczytał jedynie uprzednio przedłożone mu wyznanie wiary przez papieża Klemensa IV (1265–1268) w 1267 roku. W wyznaniu tym cesarz bizantyński przyjmuje w pełni naukę katolicką, w tym o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna (*filioque*), o czyśćcu (Bokwa, 2007, s. 152–153), jak również o tym, że „święty Kościół Rzymski posiada także najwyższy i pełny prymat nad całym Kościołem katolickim. [...] Do niego zaś tak należy pełnia władzy, że dopuszcza inne Kościoły do uczestnictwa w jego trosce” (Bokwa, 2007, s. 153).

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że główną motywacją przyjęcia unii z Kościołem rzymskim przez Michała Paleologa było nauczanie o tym, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Jednak historycy zgodnie przyznają, że cesarz przyjął unię przede wszystkim z powodów politycznych. Otóż Bizancjum z jednej strony zagrażał król Sycylii Karol Andegaweński (1266–1282), z drugiej zaś Turcy, Mongołowie, Węgrzy i Bułgarzy. Dlatego też Michał VIII zdecydował się na zawarcie unii z Rzymem nawet za cenę całkowitego poddania się papieżowi Grzegorzowi X (1271–1276) na Soborze Lyonskim II (Dyl, 1997, s. 58). Nie dziwi zatem fakt, że konsekwencje tej unii były opłakane. Michał Paleolog został ekskomunikowany zarówno przez papieża, jak i Kościół grecki, a sama unia została zerwana już za pontyfikatu Marcina IV (1281–1285) (Dyl, 1997, s. 66).

Drugi sobór unijny, ferraro-florencki (1438–1439), związany jest z zawarciem kolejno unii z Grekami, Ormianami i Koptami. Bulla unii z Grekami *Lætentur cæli* (1439) nie traktuje Greków jako odszczepieńców wracających do jedyne, praw-

dziwego Kościoła katolickiego. Wręcz przeciwnie, w bulli tej napisano: „Niech się cieszy matka Kościoł, widząc, że jej synowie, dotychczas podzieleni, powrócili do jedności i pokoju” (Baron, Pietras, 2003, s. 461). W tym samym duchu napisana została bulla unii z Ormianami *Exultate Deo* (1441). Owszem, w tym dokumencie Kościół ormiański nie został wprost nazwany Kościołem, ale patriarcha ormiański został uznany za legalnego hierarchę. Ogólnie rzecz biorąc, bulle te wskazują, że obie strony są wobec siebie równe i przywracają jedność w ramach jednego Kościoła Chrystusowego (Sesboüé, 2007, s. 96–97).

Zgoła odmiennie potoczyły się losy bulli unii z Koptami *Cantate Domino* (1442). Znaczący wpływ na zmianę tonu w tej bulli miały dzieje związane z buntowniczym soborem w Bazylei, który pierwotnie był wszakże zwołany przez papieża, ale w 1437 roku Eugeniusz IV (1431–1447) przeniósł go do Ferrary w celu zawarcia tam unii z Grekami (Dyl, 1997, s. 100; Sesboüé, 2007, s. 98). Otóż już po zawarciu unii z Grekami i Ormianami papież wzywa buntowniczy sobór w Bazylei do zaprzestania oporu. W 1440 roku Eugeniusz IV oskarża uczestników tego soboru o zapoczątkowanie nowej schizmy w Kościele zachodnim, na wzór niedawno zakończonej wielkiej schizmy zachodniej (1378–1417). Jednocześnie papież ten przedstawia delegację Greków, pragnącą zawrzeć unię z Rzymem w Ferrarze w jak najlepszym świetle, stawiając ją jako wzór do osiągnięcia jedności kościelnej (Baron, Pietras, 2003, s. 548–551, 568–569).

Dlatego też w rezultacie zawirowań związanych z buntowniczym soborem w Bazylei w ostatniej chronologicznie bulli unijnej *Cantate Domino* zawartej z Koptami (1442) pojawiają się wyraźne orzeczenia nacechowane ekskluzywizmem soteriologicznym:

[Kościół Rzymski – B.M.] mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą „w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25,41), jeśli przed końcem życia nie będą do niego włączeni (Baron, Pietras, 2003, s. 603, 605).

Nieco niżej w dokumencie tym wyraźnie podkreślono, że „nikt – jakichkolwiek by jałmużn nie udzielał, nawet gdyby dla imienia Chrystusa przelał swą krew – nie może być zbawiony, jeśli nie pozostaje w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim” (Baron, Pietras, 2003, s. 605)¹. Bernard Sesboüé, komentując to odbiegające od treści pozostałych bulli sformułowanie, wskazuje, że nie było ono już aktem Soboru Florenckiego, a jedynie aktem papieża, gdyż Grecy zaraz po podpisaniu bulli *Lætentur cæli* wyruszyli w drogę powrotną do Bizancjum. Dlatego też powyższe orzeczenie nie może być traktowane jako nieomyślne (Sesboüé, 2007, s. 103–106).

Niestety, Sobór Ferraro-Florencki nie doprowadził do przywrócenia jedności między zachodnimi i wschodnimi chrześcijanami. Poszczególne Kościoły lokalne

¹ To orzeczenie zawarte w bulli *Cantate Domino* stanowi cytat z Fulgencjusza z Ruspe (zm. ok. 532) (Fulgentius, wyd. 1847, s. 37, 78–79). Jednak długa tradycja przypisywała te słowa Augustynowi z Hippony (zm. 430), co przyczyniło się w dużej mierze do rozpowszechnienia się tej opinii w Kościele katolickim (Hryniewicz, 1995, s. 60).

tradycji bizantyńskiej na soborach lokalnych zrywały unię. Pierwszy uczynił to Kościół moskiewski w 1441 roku, a ostatni był Kościół konstantynopolitański w 1484 roku, na co miał bez wątpienia wpływ upadek Bizancjum (Hryniewicz, 1983, s. 32). Również unie zawarte z Ormianami i Koptami okazały się nietrwałe (Roberson, 2005, s. 175–176, 179). Z kolei w zachodnim chrześcijaństwie po orzeczeniach florenckich pojawiła się praktyka rebaptyzacji nawracających się z prawosławia Rusinów, trwająca aż do 1564 roku, kiedy to synod prowincjonalny we Lwowie położył jej kres (Hryniewicz, 1995, s. 28–29).

Z orzeczeń soborów unijnych wynika zatem, że pierwotnie główne motywy prób przywrócenia jedności między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem były nie tyle czysto teologiczne, ile raczej polityczno-pragmatyczne. Natomiast spośród motywów teologicznych na pierwszym planie pierwotnie było zażegnanie schizmy jako takiej. Dopiero w ostatniej bulli unijnej *Cantate Domino* z Koptami pojawia się wyraźne twierdzenie o tym, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Wydaje się, że to sformułowanie jest o tyle ważne, o ile będzie ono miało niemały wpływ na zawieranie podobnych unii kościelnych w dobie potrydenckiej.

Od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II

Kolejne unie z Kościołem katolickim poszczególne Kościoły wschodnie zaczęły zawierać od czasu trwania Soboru Trydenckiego (1545–1563) aż do I połowy XIX wieku (Roberson, 2005, s. 169–219)². Jedną z najważniejszych spośród nich jest unia brzeska (1596), którą zawarła prawosławna metropolia kijowska. Jej bowiem współcześni spadkobiercy stanowią najliczniejszą wspólnotę wśród katolickich Kościołów wschodnich³. W ramach zawierania tej unii miało miejsce zderzenie dwóch wzajemnie wykluczających się koncepcji soteriologiczno-eklezjologicznych. Otóż biskupi ruscy, reprezentujący metropolię kijowską, mimo braku jedności z Rzymem, uważali się wciąż za prawdziwy Kościół lokalny (Gudziak, 2008, s. 322–323). Swoją postawę wobec zawarcia unii hierarchia ruska motywowała ogólnymi racjami soteriologicznymi, na które Rzym jeszcze na początku lat 90. XVI wieku nie wpływał w znaczący sposób.

Jeszcze na tajnych obradach odbytych 2 grudnia 1594 roku biskupi metropolii kijowskiej mówili o sobie, że są „ludźmi tego samego Boga i jako synowie jednej Matki, świętego Kościoła katolickiego” (*unius dei homines et tanquam unius Matris Sanctae Ecclesiae catholicae filii*; Welykyj, 1970, s. 33)⁴. Te słowa stanowią dowód na to, że nie wątpili oni „w możliwość zbawienia w obrębie wspólnoty własnego Kościoła. Równocześnie jednak zdawali sobie sprawę ze wszystkich negatywnych skutków

² W 1553 roku część hierarchii i wiernych asyryjskiego Kościoła wschodniego zawarła unię z Rzymem. Unia ta okazała się jednak nietrwała. Kolejną zawarto dopiero w 1830 roku (Roberson, 2005, s. 169–170).

³ Chodzi tutaj o Ukraiński Kościół Greckokatolicki (UKGK), do którego należy obecnie ponad pięć milionów wiernych (Roberson, 2005, s. 196). Oprócz UKGK spadkobiercą unii brzeskiej jest Białoruski Kościół Greckokatolicki liczący ok. pięciu tysięcy wiernych (Roberson, 2005, s. 217–218).

⁴ Tłumaczenie z łaciny – M.B.

schizmy” (Hryniewicz, 1995, s. 63). Owszem, wskazują oni, że uleganie wpływom różnych herezji⁵ i tym samym odchodzenie od ortodoksyjnej wiary ma swoją przyczynę w braku zgody z Rzymem. Z drugiej strony hierarchowie ruscy podkreślają, że najpierw oczekiwali nowych inicjatyw zjednoczeniowych ze strony patriarchy Konstantynopola i innych patriarchów wschodnich. Dopiero z powodu ich braku postanowili nawiązać bezpośrednio rozmowy z Rzymem w sprawie przywrócenia jedności kościelnej. Jednak głównym motywem przywrócenia jedności dla biskupów metropolii kijowskiej była koncepcja soteriologiczna bazująca na założeniu, że „bez zjednoczenia Kościołów ludzie mają poważne przeszkody na drodze do zbawienia. Co więcej, zbawienie wielu jest narażone na niebezpieczeństwo wskutek niezgody w sprawach religijnych” (Welykyj, 1970, s. 33–34; Hryniewicz, 1995, s. 63).

Co również jest istotne, unia z Rzymem nie miała na celu zerwania jedności z innymi Kościołami wschodnimi (Hryniewicz, 1995, s. 64). Jeszcze 27 sierpnia 1595 roku czterech biskupów ruskich podpisało wstępną deklarację, w której stwierdzają, że „jedność Kościoła Bożego jest pożyteczna dla naszego zbawienia i ustanowiona przez samego Chrystusa” (Welykyj, 1970, s. 126)⁶.

Zgoda odmiennie do kwestii unii podeszli teologowie rzymscy, którzy na zlecenie papieża Klemensa VIII (1592–1605) mieli przygotować odpowiedni dokument ogłaszający i ustanawiający unię kościelną. Decydującą rolę odegrał w tych przygotowaniach dominikanin Juan Zaragoza de Heredia, który wysunął wiele zastrzeżeń do projektu dokumentu unijnego przygotowanego w 32 artykułach przez stronę prawosławną⁷. Sakramentalna wizja Kościoła przedstawiona w projekcie biskupów ruskich zderzyła się bowiem z eklezjologią instytucjonalną, wypracowaną przez teologów katolickich tuż po Soborze Trydenckim. Jej aksjomatem nie było już nawet *extra Ecclesiam nulla salus*, ale wręcz *extra Ecclesiam romanam nulla salus*. Skoro zatem przynależność do Kościoła rzymskiego jest konieczna do zbawienia, to pragnący unii prawosławni hierarchowie metropolii kijowskiej nie mogą proponować Rzymowi żadnych warunków wstępnych. Dlatego nie należy się dziwić, że zredagowane przez biskupów ruskich 32 artykuły trafiły *ad acta* (Hryniewicz, 1995, s. 65; Gudziak, 2008, s. 323).

Z perspektywy potrydenckiej teologii katolickiej unia kościelna nie polegała jedynie na przywróceniu komunii sakramentalnej. W rzeczywistości przez zawarcie unii Rusini zostają włączeni do Kościoła rzymskiego jako pojedynczy chrześcijanie, nietworzący żadnego Kościoła metropolitalnego. Przychodzą oni niejako z próżni eklezjalnej i poddają się władzy papieża. I to ten właśnie akt, mający charakter przede wszystkim prawnokościelny, uważano wówczas za najistotniejszy element konstytutywny Kościoła (Hryniewicz, 1995, s. 65–66; Gudziak, 2008, s. 323).

W *Konstytucji apostolskiej „Magnus Dominus”*, będącej oficjalnym aktem zawarcia unii przez biskupów ruskich przybyłych do Rzymu, Klemens VIII przyjmuje wyżej opisaną eklezjologię przenikniętą na wskroś ekskluzywizmem soteriologicznym. I tak, w konstytucji tej wyraźnie napisano, że biskupi ruscy i powierzeni im

⁵ Zapewne chodzi tutaj przede wszystkim o poglądy głoszone przez zwolenników Reformacji.

⁶ Tłumaczenie z języka ruskiego – M.B.

⁷ Chodzi tutaj o *Articuli seu conditiones unionis berestensis...* (Welykyj, 1970, s. 107–110).

wierni „nie byli członkami Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, ponieważ nie byli złączeni z Jego widzialną głową Kościoła, najwyższym Biskupem Rzymskim, [...] nie byli wewnątrz Owczarni Chrystusa, wewnątrz Arki Zbawienia, ani w Domu zbudowanym na skale” (Welykyj, 1970, s. 218)⁸.

I dlatego też biskupi ruscy „mocno postanowili powrócić do Kościoła rzymskiego, ich Matki i wszystkich wiernych, wrócić do Biskupa Rzymu, zastępcy Chrystusa na ziemi, wspólnego Ojca i Pasterza całego ludu chrześcijańskiego” (Welykyj, 1970, s. 218–219). Dalej w konstytucji Klemens VIII opisuje przebieg audiencji, na którą stawili się dwóch biskupów relatorów⁹, którzy osobiście zabiegali o zawarcie unii. Najpierw zostali „łaskawie dopuszczeni” przed oblicze papieża (Welykyj, 1970, s. 219). Następnie, upadając do stóp papieża, „ponownie z pokorą prosili o przyjęcie ich do ciała Kościoła katolickiego i do posłuszeństwa Kościołowi rzymskiemu” (Welykyj, 1970, s. 221).

Po wyznaniu wiary biskupów ruskich Klemens VIII przyjmuje ich do Kościoła katolickiego i jednocześnie „łaskawie zezwala, dopuszcza i nadaje (*indulgemus*) prawo zachowania ruskich tradycji” (Welykyj, 1970, s. 225; Gudziak, 2008, s. 323). W ten sposób dopiero w momencie przyjęcia unii papież niejako eryguje unicką metropolię kijowską, tak jakby ona wcześniej nie istniała (!). Natomiast sami hierarchowie unicy zaczęli aktywnie propagować ideę zjednoczenia z Rzymem w duchu orzeczenia bulli unii z Koptami *Cantate Domino* i konstytucji *Magnus Dominus*, głosząc wprost, iż poza Kościołem rzymskim nie ma zbawienia (Hryniewicz, 1995, s. 66–67).

Od połowy XVI wieku, po tym, jak część duchownych i wiernych Kościołów wschodnich zawarła unię z Rzymem, w Kościele katolickim zaczęły pojawiać się unijne patriarchaty wschodnie, które cieszyły się starożytnym pochodzeniem. W praktyce jednak były one ledwie cieniem patriarchatów starożytnych, tak że niejednokrotnie musiały wręcz walczyć o przetrwanie (Przekop, 1987, s. 84). Od 1533 roku papieże zatwierdzali wschodnich patriarchów katolickich według formuły *in patriarcham praefecit*, która wręcz podkreślała, iż biskup Rzymu jest jedynym depozytariuszem najwyższej władzy w Kościele, natomiast władza patriarcha wywodzi się z papieskiego urzędu. Dopiero zatwierdzony wybór patriarchy przez papieża daje udział temu pierwszemu w pełni władzy biskupa Rzymu (Przekop, 1987, s. 84–85).

W dobie potrydenckiej papieże częstokroć podkreślali wyższość Kościoła łacińskiego nad Kościołami wschodnimi. Papież Benedykt XIV (1740–1758) w konstytucji *Etsi pastoralis* (1742) skierowanej do italogreków orzekł, że obrządek łaciński stoi ponad innymi obrządkami, ponieważ jest on pod stałą kontrolą Stolicy Apostolskiej, a inne, ze względu na to, że tej kontroli się wymykają, są podejrzane i zagrażające czystości wiary (Przekop, 1987, s. 90). Również papież Pius IX (1846–1878) w encyklice *In suprema Petri Apostoli Sede* (1848) zaadresowanej do wschodnich hierarchów katolickich twierdził, że wyższość obrządku łacińskiego nad obrządkami wschodnimi musi być koniecznie zachowana, ponieważ obrządki te w wielu punktach odbiegają jeszcze od liturgii łacińskiej (Przekop, 1987, s. 93).

⁸ Wszystkie tłumaczenia *Konstytucji apostolskiej „Magnus Dominus”* z łaciny – M.B.

⁹ Chodzi o biskupów: włodzimierskiego i brzeskiego Hipacego Pocięja (1541–1613) i łucko-ostrogskiego Cyryla Terleckiego (zm. 1607).

Z drugiej strony należy podkreślić, że patriarcha chaldejski Józef Audio (1847–1878) i melchicki Grzegorz II Youssef (1864–1897) stawiali zdecydowany opór wobec ograniczania ich władzy patriarszej przez papieża. Patriarcha Grzegorz wprost odwoływał się przy tym do Soboru Florenckiego, który miał stanowić gwarant nienaruszalności praw wschodnich patriarchów (Przekop, 1987, s. 95; Baron, Pietras, 2003, s. 477). Była to reakcja na traktowanie katolickich Kościołów wschodnich jako „gorszej” części Kościoła katolickiego, którą należy w jak największym stopniu upodobnić do Kościoła łacińskiego. Taka postawa sprzyjała latynizacji katolickich Kościołów wschodnich oraz przyjęcia i umacniania w nich opinii, iż poza Kościołem rzymskim nie ma zbawienia (*extra Ecclesiam romanam nulla salus*). Z drugiej strony należy podkreślić, że Leon XIII (1878–1903) w liście apostolskim *Orientalium dignitas* (1894) uznał wszystkie obrządki za równe sobie, a misjonarzy łacińskich przestrzegł pod groźbą kar kanonicznych przed przeciąganiem wiernych Kościołów wschodnich na ryt łaciński. To zarządzenie spotkało się jednak z dużym oporem ze strony misjonarzy rzymskokatolickich, a nawet Kurii Rzymskiej (Przekop, 1987, s. 101–102).

Epoka posoborowa

Istotną zmianę w odniesieniu do rozumienia zasady *extra Ecclesiam nulla salus* wniosło nauczanie Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Już w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* napisano, że „Kościół Chrystusa [...] trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii, chociaż i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” (Przybył, 2002, s. 110). Pisząc o Kościołach wschodnich, niebędących w jedności z Rzymem, ojcowie soborowi podkreślają, że zachowały one m.in. sukcesję apostolską, posiadają prawdziwe, a zwłaszcza Eucharystię, kult świętych, własną dyscyplinę kościelną i duchowość (Przybył, 2002, s. 117–118, 203–205)¹⁰. A zatem, sobór uznał tych chrześcijan wschodnich za prawdziwe Kościoły lokalne, w których zachowały się liczne pierwiastki Kościoła. To z pewnością zdecydowana zmiana w eklezjologii po Soborze Watykańskim II w Kościele katolickim.

Ta zmiana myślenia dotyczy także katolickich Kościołów wschodnich, których przedstawiciele brali czynny udział w obradach tego soboru. Co więcej, delegacja melchitów, na czele z patriarchą Antiochii Maksymosem IV Saighem (1947–1967):

[Wywarła – M.B.] na Vaticanum II wpływ nieproporcjonalnie wielki w zestawieniu z ich liczebnością. Ich interwencje wielokrotnie zmuszały Sobór do uświadomienia sobie, że katolicyzm to zjawisko szersze i bardziej zróżnicowane, niż dotąd wydawało się to biskupom Zachodu. [...] Znali tradycję zachodniego Kościoła, lecz przyglądali się jej obiektywnie, a niekiedy wręcz krytycznie (O'Malley, 2011, s. 173).

¹⁰ Chodzi tutaj konkretnie o konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* (nr 15) i dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (nr. 14–18).

W tym kontekście nie dziwi fakt, iż to właśnie z inicjatywy greckokatolickiego arcybiskupa melchickiego patriarchatu antiocheńskiego Eliasza Zoghby'ego (1954–2008) w 1995 roku padła propozycja ustanowienia tzw. komunii podwójnej, która miałaby polegać na tym, że greckokatolicki patriarchat melchicki byłby jednocześnie w jedności z Rzymem i prawosławnym patriarchatem Antiochii. Propozycja ta spotkała się z negatywną reakcją ze strony Rzymu, jak również nie została zaaprobowana przez prawosławny patriarchat Antiochii (Hryniewicz, 2004, s. 333–336).

Natomiast kiedy na przełomie lat 80. i 90. XX wieku wskutek liberalizacji prawa wyznaniowego w bloku wschodnim Kościoły greckokatolickie zaczęły wychodzić z podziemia i odbierać swoje utracone mienie, które wcześniej władze komunistyczne przekazały Kościołom prawosławnym, doszło do poważnego kryzysu w dialogu katolicko-prawosławnym na poziomie międzynarodowym. Strona prawosławna zdecydowanie zaczęła naciskać, aby Kościół katolicki potępił metodę uniatyzmu, w wyniku której powstały katolickie Kościoły wschodnie, jako próbę przywrócenia jedności między obydwoma Kościołami (Hryniewicz, 1993, s. 231–288).

Rezultatem kilkuletnich rozmów stał się oficjalny dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym pt. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, podpisany w Balamand (Liban) w 1993 roku. W dokumencie tym (nr 12) wyraźnie napisano, że uniatyzm nie może być przyjęty „ani jako metoda do zastosowania, ani jako model jedności poszukiwanej przez nasze Kościoły” (Hryniewicz, 1995, s. 136)¹¹. Sygnatariusze tego dokumentu zgodzili się w numerze 10, że przyczyną uniatyzmu rozumianego jako rodzaj prozelityzmu była wizja teologiczna Kościoła katolickiego, „wedle której uważał samego siebie za jedyne depozytariusza zbawienia. Wskutek reakcji Kościoła prawosławnego przejął z kolei tę samą wizję, wedle której zbawienie jest tylko w nim” (Hryniewicz, 1995, s. 136).

Najbardziej negatywną postawę wobec tego dokumentu zademonstrowali grekokatolicy rumuńscy, którzy formalnie odrzucili dokument z Balamand. W otwartym liście do Stolicy Apostolskiej abp Gheorghe Guțiu (1924–2011) wskazał na dobrodziejstwa unii z Rzymem, która miała Rumunów uratować przed przyjęciem kalwinizmu oraz pomóc w zachowaniu tożsamości narodu rumuńskiego. Ponadto hierarcha ten przypomniał, że wielu grekokatolików za swoją wierność Rzymowi i wierze katolickiej poniosło śmierć męczeńską, a sam Kościół greckokatolicki w Rumunii został siłą wcielony do Kościoła prawosławnego w 1948 roku pod presją władzy komunistycznej.

Natomiast w Ukraińskim Kościele greckokatolickim dokument z Balamand został przyjęty w sposób bardziej pojednawczy. Metropolita lwowski kard. Myrośław Lubacziwski (1984–2000) uznał bowiem oficjalnie, że dokument ten jest możliwy do zaakceptowania przez katolickie Kościoły wschodnie, a sam uniatyzm jako środek dążenia do jedności jest na przyszłość nie do przyjęcia (Hryniewicz, 1995, s. 148, 152).

Również we współczesnym *Katechizmie Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego* w kwestii zbawienia poza Kościołem wyłożona została nauka zgodna z tym,

¹¹ Tłumaczenia całego tego dokumentu z języka francuskiego na polski dokonał Wacław Hryniewicz (1936–2020) (Hryniewicz, 1995, s. 135–142).

co głosi Sobór Watykański II. I tak, sam Chrystus pragnie, aby „owoce zbawienia przez sakramenty święte służyły nadal zbawieniu każdego człowieka, póki On nie przyjdzie w chwale” (*Kamexu3M*, 2011, s. 159)¹². Katechizm ten podkreśla także znaczenie prymatu papieża, jednocześnie wskazując na niewątpliwy autorytet soborów powszechnych, będących najwyższym przejawem soborowości Kościoła (*Kamexu3M*, 2011, s. 102–103).

Wnioski

Katolickie Kościoły wschodnie w przeciągu wieków swego istnienia z zasady rozumiały zasadę *extra Ecclesiam nulla salus* tak, jak ją rozumiał Kościół rzymskokatolicki (łaciński). To chrześcijanie wschodni pragnący jedności z Rzymem musieli dostosować się do eklezjologii, która w danym momencie historycznym panowała w Kościele rzymskokatolickim.

Przez pierwsze wieki od wielkiej schizmy (1054) na Zachodzie panowała większa świadomość tego, że odpowiedzialność za podział chrześcijaństwa ponoszą obie strony sporu. Jednak od ogłoszenia bulli unii z Koptami *Cantate Domino* (1442) na Zachodzie zaczęto utożsamiać zbawienie z jednością z biskupem Rzymu. Ta jedność odtąd była wręcz rozumiana jako warunek konieczny do osiągnięcia zbawienia. Stąd też nie dziwi fakt, że katolickie Kościoły wschodnie chętnie przejmowały zwyczaje liturgiczne i dyscyplinarne Kościoła rzymskokatolickiego. Tym bardziej że obrządku wschodnie aż do pontyfikatu Leona XIII traktowano jako „gorsze” od łańskiego.

Teologia katolickich Kościołów wschodnich odrodziła się w pełnej swej okazałości dopiero w latach 90. XX wieku, gdy Kościoły te po upadku komunizmu mogły rozwijać swoją działalność w sposób nieskrępowany. Z drugiej strony nie należy się spodziewać, że teologia tych Kościołów w odniesieniu do zasady *extra Ecclesiam nulla salus* będzie w znaczący sposób różnić się od teologii Kościoła rzymskokatolickiego. Jednak to nie oznacza, że teologia tych Kościołów w tej kwestii będzie pozbawiona swojej specyfiki.

Literatura

- Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2003). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łański, grecki, arabski, ormiański, polski. T. 3: (1414–1445) Konstancja – Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bokwa, I. (red.). (2007). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Cyprianus. (1871). *Opera omnia* II. W: G. Hartel (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Vol. 3.2, s. 778–799). Vienna: CSEL.
- Dyl, J. (1997). *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów: Biblos.
- Fulgentius. (1847). *De fide*. *Patrologia Latina*, Vol. 65, 671–708. Paris: J.-P. Migne.
- Gudziak, B. (2008). *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

¹² Wszystkie tłumaczenia z tego katechizmu na język polski – M.B.

- Hryniewicz, W. (1983). *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu*. W: A. Polkowski (red.), *Jan Paweł II w dialogu z Kościołem wschodnim* (s. 11–50). Warszawa: Pax.
- . (1993). *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*. Warszawa: Verbinum.
- . (1995). *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- . (2004). *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*. Kraków: Znak.
- Катехизм Української Грекокатолицької Церкви. Христос наша Пасха*. (2011). Львів: Свічадо.
- O'Malley, J. W. (2011). *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Przekop, E. (1987). *Rzym – Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Przybył, M. (red.). (2002). *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallotinum.
- Roberson, R. (2005). *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*. Kraków: Homini.
- Sesboüé, B. (2007). *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne* (tłum. A. Kuryś). Poznań: W drodze.
- Welykyj, A. (red.). (1970). *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*. Romae: PP. Basiliani.