

MATEUSZ RAFAŁ POTOCZNY
Wydział Teologiczny UO

MICHAŁ SADOWSKI
Wydział Teologiczny UMK

Dwie wspólne deklaracje komisji dialogu katolicko-asyryjskiego. *Status quaestionis i perspektywy*

Two joint declarations of the Catholic-Assyrian dialogue commission. *Status quaestionis and perspectives*

Abstract

The *Common Christological Declaration* that 25 years ago was signed by Pope John Paul II and Patriarch of the Assyrian Church of the East, Mar Dinkha IV, is a milestone after common Christological stagnation that have been lasting fruitlessly for last several hundreds of years. The document deals with these aspects of the teaching of the Church on Christ that had made the Assyrian Church to go its own way after the Council of Ephesus (431). It is worth to note that the faith the Assyrians professed with respect to the Incarnation of the Son of God and the relation between the two his natures, divine and human, is the same as it was taught by the Church since the time of the Council of Chalcedon (451).

Keywords: Catholic Church, Assyrian Church of the East, ecumenism, dialogue, *Common Christological Declaration*, sacraments, Christology.

Streszczenie

Wspólna deklaracja chrystologiczna, którą 25 lat temu podpisał papież Jan Paweł II i patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Mar Dinkha IV, jest kamieniem milowym po okresie wspólnej stagnacji chrystologicznej, która trwała bezowocnie przez ostatnie kilkaset lat. Dokument zajmuje się tymi aspektami nauczania Kościoła o Chrystusie, które sprawiły, że Kościół asyryjski poszedł własną drogą po Soborze w Efezie (431). Warto zauważyć, że wiara, jaką wyznawali Asyryjczycy w odniesieniu do Wcielenia Syna Bożego, i relacji między dwiema Jego naturami, boską i ludzką, jest taka sama, jak nauczał ją Kościół od czasów Soboru w Chalcedonie (451).

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, Asyryjski Kościół Wschodu, ekumenizm, dialog, Wspólna deklaracja chrystologiczna, sakramenty, chrystologia.

W XX w. przedsięwzięcie ruchu ekumenicznego oraz powzięte studia nad historią dogmatu chrystologicznego doprowadziły do przewyciężenia doktrynalnej niezgody w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa. Począwszy od 1964 r. miały miejsce liczne serie dialogów między reprezentantami Kościołów pochalcedońskich, orientalnych Kościołów prawosławnych a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Począwszy od 1970 r. niektóre ustalenia doprowadziły do uchwalenia dokumentów oficjalnych, dotyczących w całości lub w części zagadnienia chrystologii. Oczywiście dialogi pomiędzy tymi Kościołami niejednokrotnie odnosiły się także do innych płaszczyzn, wśród których należy wymienić: sakramentologię, eklezjologię, prawo kanoniczne czy historię. Ostateczne przekroczenie trudności związanych z kontrowersjami doktrynalnymi z zakresu chrystologii stało się znaczącym krokiem w dialogu ekumenicznym¹, który bez wątpienia jest znakiem czasu charakteryzującym drugie millenium chrześcijaństwa².

W kwestii dialogu Kościoła katolickiego z Asyryjskim Kościołem Wschodu należy zwrócić uwagę na trzy etapy, których cezurą czasową okazała się podpisana w listopadzie 1994 r. *Wspólna deklaracja chrystologiczna*³. Dokument ten, będący wspólnym wyznaniem wiary w tajemnicę Wcielenia, stał się impulsem do kontynuacji dialogu. Na gruncie tego ważnego wydarzenia zaplanowano kolejne dwa etapy prac zmierzających do wzajemnego zbliżenia Kościołów. Ustalono, że będą one dotyczyć kolejno teologii sakramentalnej oraz rozumienia Kościoła w ogóle. Wspomniany drugi etap zakończył się podpisaniem w listopadzie 2017 r. *Wspólnej deklaracji o życiu sakramentalnym*⁴. Trzeci etap prac w dialogu katolicko-asyryjskim wciąż trwa i nie zaowocował dotąd wspólnym dokumentem.

W niniejszym artykule zostaną przypomniane i zaprezentowane obydwie dokumenty wraz z krytyczną oceną ich wpływu na wzajemne zbliżenie się sygnujących je Kościołów.

¹ Por. A. OLMÍ, *Il consenso cristologico tra le Chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964–1996)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003, s. 10–11.

² *Tamże*, s. 12.

³ Zob. *Declaratio „De mysterio Incarnationis Domini nostri Iesu Christi”*, AAS 87 (1995), s. 685–687. Dokument podpisano 11 listopada 1994 r. W niniejszym opracowaniu tytuł *Wspólna deklaracja chrystologiczna* będzie stosowany zamiennie ze skrótem: WDC. Przebieg formowania wspólnych inicjatyw, które doprowadziły do powstania komisji oraz jej prace w pierwszych dwóch dekadach, sumarycznie przedstawił: S. BROCK, *The Syriac Churches and the Dialogue with the Catholic Church*, „The Heythrop Journal” 45 (2004), s. 466–476.

⁴ Dokument podpisano 24 listopada 2017 r. W niniejszym opracowaniu tytuł *Wspólna deklaracja o życiu sakramentalnym* będzie stosowany zamiennie ze skrótem: WDŻS.

1. Wspólna deklaracja chrystologiczna (1994)

Kilka miesięcy po rozpoczęciu przez komisję asyryjsko-katolicką obrad ówczesny patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu Mar Dinkha IV (1976–2015), składając wizytę w Rzymie (8–12.11.1994), podpisał z Janem Pawłem II (1978–2005) wspólny dokument dotyczący zagadnień chrystologicznych. Biskup Rzymu, przemawiając do patriarchy, zauważył, że Asyryjski Kościół Wschodu tak bardzo ważny w przeszłości z racji swego heroizmu i wierności, nie może być w świecie chrześcijańskim, a tym bardziej w przestrzeni Kościołów Bliskiego Wschodu, w żaden sposób marginalizowany⁵.

Rzeczony dokument, znany jako *Wspólna deklaracja chrystologiczna*⁶, składa się z dwunastu nieponumerowanych akapitów. Po wymianie pozdrowień następuje wspólnie wyrażone pragnienie dążenia do pełnej komunii między Kościołami. Jest to wyraźne nawiązanie do słów Mara Dinkhi IV, który odnosząc się do nauczania *Vaticanum II*, uznał je za fundament współpracy między Kościołami. Te zaś, wraz ze wspólnotą wiary, powinny dodawać odwagi celem kontynuowania wysiłków zmierzających do jedności⁷. Wyrażony na kartach dokumentu konsensus jest zgodą wiary w tajemnicę Wcielenia, którą obaj sygnatariusze „od tej chwili mogą razem głosić wobec świata”.

Wykład wiary składa się na formułę chrystologiczną WDC oraz jest wyrażeniem esencjalnego porozumienia osiągniętego pomiędzy stroną asyryjską i katolicką. Odnosząc się bezpośrednio do *Credo* nicejskiego⁸, zarówno papież, jak i patriarcha nazwani są „spadkobiercami i strażnikami (*heirs and guardians*) wiary otrzymanej od apostołów i sformułowanej przez naszych wspólnych Ojców w nicejskim wyznaniu wiary”. Wyznają wiarę w „jednego Pana Jezusa Chrystusa, jedyne Syna Bożego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami i który – gdy nadeszła pełnia czasów (por. Ga 4,4) – zstąpił z nieba i stał się człowiekiem dla naszego zbawienia”⁹. „Słowo Boga, druga osoba świętej Trójcy (*the Word of God, second person of the Holy Trinity*)

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Exactly 10 years. Address of Pope John Paul II (11 November 1994)*, „Information Service” (1995) 88, s. 3–4.

⁶ Tekst syryjski: <http://www.atour.com/media/files/religion/coe/Common-Christological-Declaration-Roman-Catholic-Church-and-Church-of-the-East-COE.pdf> (02.01.2018); tekst angielski: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_11111994_assyrian-church_en.html (02.01.2018). Tekst polski – tłumaczenie własne.

⁷ Zob. DINKHA IV, *We greet you. Address of Patriarch Mar Dinkha IV (11 November 1994)*, „Information Service” (1995) 88, s. 4–5.

⁸ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2005, 125 (dalej: DS).

⁹ Por. *Symbol nicejsko-konstantynopoliński*, DS 150.

ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ)¹⁰,
wcieliło się za sprawą Ducha Świętego, przyjmując od świętej Maryi Dziewicy
ciało ożywione rozumną duszą (*a body animated by a rational soul*

ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ)¹¹,
z którą było nierozdzielnie zjednoczone od chwili swojego poczęcia”.

W czwartym akapicie deklaracji zawarta została nauka znana już z *Formula unionis* i powtórzona przez *Chalcedonium*: „Dlatego nasz Pan Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, doskonałym w swoim bóstwie i doskonałym w swoim człowieczeństwie, współistotnym Ojcu i współistotnym z nami we wszystkim z wyjątkiem grzechu”. Zgodnie z intencją autorów *Formula unionis*, akcent tego sformułowania został położony na wskazanie prawdziwości i doskonałości (*true and perfect/ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ*) bóstwa Jezusa Chrystusa oraz Jego człowieczeństwa. Obok doskonałości i prawdziwości Chrystusowego bóstwa i człowieczeństwa jest tu również mowa o Jego współistotności z „Ojcem” (*consubstantial/ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ*) i „nami”¹² „we wszystkim, z wyjątkiem grzechu”¹³. W dalszej części wyznania wiary znajdują się takie sformułowania, których recepcja ze strony asyryjskiej nie była już możliwa ze względu na chronologiczną uprzedniość wydarzeń związanych z soborem efeskim (431 r.). Deklaracja, cytując realnie chalcedońską wykładnię rozumienia unii hipostatycznej, stwierdza ponadto, że „Jego bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone w jednej osobie (*united in one person/ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ*) bez pomieszania i zmiany (*without confusion or change/ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ*), bez podziału i rozdzielenia (*without division or separation/ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ*)¹⁴. Została w Nim zachowana odrębność natur bóstwa i człowieczeństwa z wszystkimi ich właściwościami, władzami i działaniami¹⁵. Nie stanowiąc «jednego i drugiego» (*one and another/ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ*), bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone jed-

¹⁰ Por. Sobór Konstantynopolitański II (553 r.): anatematyzmy *Trzech rozdziałów*: εἰς τῆς ἁγίας τριάδος. DS 424.

¹¹ Tekst wyznania wiary nawiązuje w tym miejscu do błędu apolinaryzmu polegającego na negacji prawdziwej duszy ludzkiej Słowa wcielonego. Pośrednie nawiązanie do nauczania Soboru Konstantynopolitańskiego II (553 r.): anatematyzmy *Trzech rozdziałów*: ἄλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἔνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ; DS 424. Podobne stwierdzenia zarysowane już w *Formula unionis* (433 r.); DS 272.

¹² Zob. *Formula unionis*: θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον (...) ὁμοούσιον τῷ πατρὶ αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. DS 272.

¹³ Sobór Chalcedoński (451 r.): κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας. DS 301.

¹⁴ Sobór Chalcedoński: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἁσυγήτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωριστως. DS 302.

¹⁵ Referencja do uchwał Soboru Konstantynopolitańskiego III (681 r.): DS 556–558, mająca już swe wcześniejsze, częściowe zastosowanie we wspólnych deklaracjach chrystologicznych zawartych między Pawłem VI a koptyjskim patriarchą Aleksandrii, Szenudą III (1973), (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19730510_copti_en.html) (10.01.2018), oraz Janem Pawłem II a patriarchą syro-ortodoksyjnym, Marem Ignacym Zakką I Iwasem (1984), zob. AAS 85, 3 (1993), s. 238–241.

nak w osobie¹⁶ jednego i jedyne Syna Bożego (*in the person of the same and unique Son of God*/ ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ ܠܘܕܝܢܐ ܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ ܘܢܫܘܢ ܘܢܫܘܢ), Pana Jezusa Chrystusa, który odbiera jedyne uwielbienie”.

Kolejnym ważnym sformułowaniem na drodze wiodącej do doktrynalnej formalizacji teologicznych stanowisk wobec tajemnicy Wcielenia jest zapewnienie, że „Chrystus nie jest zatem «człowiekiem takim, jak inni» (*ordinary man*/

ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ),

którego Bóg adoptował, aby w Nim zamieszkać i natchnąć Go, jak czyni ze sprawiedliwymi i prorokami”¹⁷. Wyrażnemu zerwaniu z tendencjami do „dzielenia” Chrystusa służą kolejne słowa dokumentu, w których idea niepodzielnej unii została wyrażona w następujący sposób: „ten sam Bóg-Słowo (*God the Word*/

ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ)

zrodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami i w swoim bóstwie niemający początku¹⁸, w ostatecznych czasach narodził się w swoim człowieczeństwie z matki bez udziału ojca. Człowieczeństwo, które zrodziła Najświętsza Maryja Panna, było zawsze człowieczeństwem samego Syna Bożego”. Ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu WDC odwołuje się do historycznych zaszłości i obopólnych nieporozumień, jakie przez wieki dzieliły oba Kościoły. Wiara w Boże macierzyństwo Maryi przybierała jednak różne formy w liturgii i teologii Kościołów. Wyjaśnieniem tych różnic są słowa zawarte w następnym akapicie.

Konkluzją przytoczonych kwestii doktrynalnych jest wspólne uznanie wiary obu Kościołów w Boże macierzyństwo Maryi: „Dlatego Asyryjski Kościół Wschodu modli się do Maryi Panny (*the Virgin Mary*/ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ ܘܢܫܘܢ ܘܢܫܘܢ) jako do «Matki Chrystusa, naszego Boga i Zbawiciela» (*the Mother of Christ our God and Saviour*/ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ ܘܢܫܘܢ ܘܢܫܘܢ). W świetle tej samej wiary tradycja katolicka zwraca się do Maryi, jako do Matki Boga (*the Mother of God*/

ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ),

a także Matki Chrystusa (*the Mother of Christ*/ܠܡܠܟܐ ܘܢܫܘܢ)”. Kończąc ten akapit, głowy Kościołów-sygnatariuszy wspólnie uznają „prawomocność i poprawność (*legitimacy and rightness*) tych sposobów wyrażania tej samej wiary i szanujemy formy, jakie każdy Kościół nadaje im w swoim życiu liturgicznym i swojej pobożności”.

¹⁶ Sobór Chalcedoński: καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν. DS 302.

¹⁷ Ten fragment wypowiedzi jest bezpośrednim nawiązaniem do błędów obecnych w starożytnych koncepcjach teologicznych, uznających w osobie Jezusa Chrystusa jedynie adoptowanego Syna Bożego, człowieka, któremu została udzielona Boska moc (ψιλὸς ἄνθρωπος, np. Paweł z Samosaty), przeciw czemu oponował wyraźnie Cyryl Aleksandryjski – XI anatematyzm dotyczący unii natur w Chrystusie. Zob. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, t. I, Atlanta 1975, s. 164–165, 182; DS 262.

¹⁸ Por. *Formula unionis*: πρὸ αἰῶνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα. DS 272.

Podsumowaniem tej formuły chrystologicznej i uznaniu na kartach deklaracji za prawomocne i poprawne sposoby wyrażania tej samej wiary w świetle praktyki każdego z Kościołów są słowa: „Taka jest jedyna wiara w misterium Chrystusa”. Sygnatariusze dokumentu zauważają także, że liczne podziały między oboma Kościołami były niejednokrotnie rezultatem nieporozumień (*misunderstandings*), pośród których prym wiodły nieporozumienia na poziomie terminologicznym.

Prześledzenie treści WDC w jej części poświęconej podstawowym zagadnieniom chrystologii domaga się ukazania sedna tej kontrowersji, która przez ponad 1500 lat dzieliła chrześcijan. Sztandarowym zarzutem stawianym asyryjskiej (błędnie nazywanej często „nestoriańską”) teologii było twierdzenie o dualizmie osób w Jezusie Chrystusie: osoby boskiej oraz ludzkiej. Nauka Nestoriusza († 451), jak to przedstawiono w *Breviarium Fidei*¹⁹, prowadząca do uznania dwóch osób, dwóch Chrystusów, nie do końca jest zgodna z oceną historyków epoki, syrologów, jak i teologów Kościoła Wschodu, i ma ona raczej znamiona szkodliwej karykatury, której korzenie leżą we wrogiej historiografii, dominującej na kartach podręczników do historii Kościoła aż po współczesność²⁰. Biorąc pod uwagę teologię Kościoła Wschodu, dostrzeżemy w niej te same formuły chrystologiczne, które znajdujemy u Nestoriusza. W jego chrystologii obecne są takie terminy, jak: dwie natury (φύσεις) i dwie hipostazy (υποστάσεις), które z powodzeniem wpisują się w nauczanie Asyryjczyków. Powodem tego jest fakt, że Nestoriusz opiera swoją chrystologię na nauce Teodora z Mopsuestii, będącego zarazem jednym z ojców chrystologii Kościołów syro-mezopotamskich²¹. W 451 r. Sobór Chalcedoński, podając wypracowaną definicję chrystologiczną, stwierdził, że Chrystus jest jedną osobą w dwóch naturach (ἐν δύο φύσεσιν [...] καὶ ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης). Chalcedon wprowadził pomiędzy „naturę” i „osobę” trzeci termin, jakim było *hypostasis* – synonim „osoby”²². Termin ten był znany zasadniczo jedynie w Aleksandrii, a jego użycie w formule chrystologicznej domagało się ponownej definicji i uznania jednej hipostazy-osoby we wcielonym Chrystusie. Jednakże w Asyryjskim Kościele Wschodu grecki termin *hypostasis* był tłumaczony jako „natura”, która jako taka wyrażała daną kategorię, przedstawiającą wszystkie wewnętrzne cechy tegoż rodzaju. Biorąc

¹⁹ Zob. S. GŁOWA, I. BIEDA (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 214–215.

²⁰ Na ten temat zob. B. SORO, *La Déclaration christologique commune du 11 novembre 1994: son contenu véritable et sa portée*, „Istina” 40 (1995), s. 165–166.

²¹ Zob. *The Tenth Holy Synod of the Assyrian Church of the East* (31.10.2005–5.11.2005), www.peshitta.org/pdf/synod.pdf (04.01.2018).

²² Zob. DS 302.

pod uwagę te okoliczności, chalcedońska formuła: „jedna osoba, jedna *hypostasis*” mogła brzmieć w uszach Asyryjczyków jak pomyłka albo mogła wydać się cichym wprowadzeniem formuły Cyryla. W rezultacie przez kolejne 150 lat po Soborze Chalcedońskim Asyryjczycy pomijali we wszystkich swych oficjalnych formułach chrystologicznych termin *hypostasis*²³, ucząc o „jednej osobie w dwóch naturach”²⁴. Dochodzimy tutaj do terminologii, której rozumienie po stronie asyryjskiej było inne aniżeli w oficjalnej teologii Kościoła. To, co wspólne Kościołom pochalcedońskim oraz Kościołowi Wschodu, to nauka o dwóch naturach (φύσεις/حسب) w Chrystusie. W kontekście hipostazy Kościoły pochalcedońskie uczą o jednej osobie (*parsopa*/حزى فكه) i hipostazie w Chrystusie, Asyryjczycy o dwóch *kyānā* (حسب) (boskiej i ludzkiej) i jednej osobie. Do tego momentu obie nauki należy uznać za zbieżne. Problem powstaje w rozumieniu terminu *kyānā*. Asyryjczycy uznają, że każda *kyānā*, aby istnieć, musi mieć *qnomā* (قنوما), stąd w teologii asyryjskiej mowa o dwóch *qnomā* w Chrystusie. Takie rozumienie doprowadziło do błędnego przekonania, że Asyryjczycy, uznając w Chrystusie dwie *kyana*, a co za tym idzie, dwie *qnomā*, mają na myśli dwie osoby (*parsopa*). Z asyryjskiego punktu widzenia każda *kyānā* (natura) musi mieć realne istnienie, którym jest właśnie *qnomā*. Stąd powstało na Zachodzie przekonanie, że w tej chrystologii jest mowa o dwóch osobach (*qnomā*) w Chrystusie²⁵. Na gruncie chrystologii *qnomā* powinna być rozumiana jako „indywidualizowana” *kyānā* – element konieczny i pośredni, należący „jeszcze” do porządku *kyana* – nie zaś jako autonomicznie istniejący podmiot.

²³ Zob. J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, s. 55, 134–136, 194–195, 197–198, 209–210.

²⁴ Ważną informację na temat rozumienia syryjskiego terminu *qnomā* dostarcza Babai Wielki: „Pojedyncza substancja jest nazwana *qnomā*. Jest sama, jedna w numerze, to znaczy jest jedna jako odrębna od wielu. *Qnomā* jest niezmienna w jej naturalnym stanie i jest ograniczona do rodzaju i natury, będąc [numerycznie] jedną pośród licznych podobnych *qnome*. Jest ona rozróżnialna od towarzyszących jej *qnome* [tylko] przez rozum na podstawie wyjątkowych własności lub charakterystyk, które posiada w swej *parsopa*. U stworzeń rozumnych wyjątkowość ta może polegać na różnych [zewnątrznych i wewnętrznych] przypadłościach, takich jak dobre lub złe usposobienie, wiedza lub ignorancja, zaś u stworzeń nierozumnych [jak i rozumnych] to kombinacja rozmaitych kontrastujących cech. [W *parsopie* odróżniamy, że] Gabriel nie jest Michałem, a Paweł nie jest Piotrem. W każdej *qnomie* należącej do dowolnej natury całość wspólnej natury jest znana i intelektualnie można rozpoznać, na czym osadza się natura, która obejmuje całą jej *qnomę*. *Qnomā* nie obejmuje natury jako całości [lecz ukazuje, co jest wspólne naturze, tak jak w przypadku ludzkiej *qnomy*, ciało, dusza, rozum itd.]”. A. VASCHALDE, *Babai Magni Liber de Unione*, w: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. LXXIX (Syri 34), Paris 1915, s. 159–160.

²⁵ Por. B. SORO, *La Déclaration christologique*, s. 165.

2. Wspólna deklaracja o życiu sakramentalnym (2017)

Niemal ćwierć wieku po podpisaniu WDC katolicko-asyryjska komisja wypracowała kolejny ważny dokument, tym razem dotyczący liturgicznej przestrzeni życia chrześcijańskiego zatytułowany *Wspólna deklaracja o życiu sakramentalnym*²⁶. Stanowi on zwieńczenie drugiego z trzech zaplanowanych etapów dialogu Kościoła katolickiego oraz Asyryjskiego Kościoła Wschodu i podpisany został 24 listopada 2017 r. przez przewodniczącego Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijań kard. Kurta Kocha, oraz asyryjskiego metropolitę Australii, Nowej Zelandii i Libanu Mara Meelisa Zaię. Tego samego dnia papież Franciszek na specjalnej audiencji nazwał deklarację „ważnym krokiem ku głębszemu wzrostowi we wzajemnej solidarności i komunii”²⁷.

Prezentowana deklaracja składa się ze wstępu oraz siedmiu ponumerowanych punktów, z których kilka podzielonych zostało na pomniejszej jednostki. W części wprowadzającej obie strony dialogu przywołują wspomniany już pierwszy dokument, z 1994 r., wskazując na jego doniosłość i wielkie znaczenie dla wzajemnego zbliżenia się Kościołów, które *explicite* uznały się w nim za Kościoły siostrzane. Następnie wskazano zakres tematyki, do której odnoszą się wspólne ustalenia na polu sakramentalnym, zaznaczając, że „dokument ułożony został według klasyfikacji, którą można zastosować do obu [omawianych] tradycji”. W części wprowadzającej wskazano również na pełen różnorodności zakres obrzędów sakramentalnych obu tradycji, do których odnoszą się zapisy prezentowanego dokumentu. Są to kolejno: „1. Sakrament święceń i znak krzyża; 2. Święty chrzest i bierzmowanie; 3. *Qurbānā*/ *قربان* lub Najświętsza Eucharystia, Święty Zaczyn i konsekracja ołtarza; 4. Życie chrześcijańskie (małżeństwo chrześcijańskie, życie zakonne); 5. Pokuta, namaszczenie chorych i pogrzeb”.

Pierwsza część *Wspólnego oświadczenia* zatytułowana została *Teologia sakramentalna*. Strony dialogu wyjaśniają tu, czym dla reprezentowanych przez nie wspólnot jest ogólnie pojęte życie sakramentalne. W dokumencie wskazuje się ogólnie, że dla obu tradycji oznacza to udział w trynitarną tajemnicę historii zbawienia, dokonujący się poprzez liturgiczną celebrację sakramentów (syr. *rāzā*/ *ܪܙܐ*; gr. *μυστήριον*; łac. *sacramentum*). Mimo pewnych różnic²⁸, w zasad-

²⁶ Dokument został zredagowany i opublikowany w j. angielskim. Jego treść zamieszczono na oficjalnym portalu internetowym Stolicy Apostolskiej: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20171124_vita-sacramentale.pdf (10.01.2018).

²⁷ *Pope meets dialogue Commission with Assyrian Church of the East*, http://en.radiovaticana.va/news/2017/11/24/pope_with_commission_with_assyrian_church_of_the_east/1351039 (10.02.2018).

²⁸ Należy zaznaczyć, że etymologicznie słowo *rāzā* jest bliższe greckiemu *μυστήριον* niż łacińskiemu *sacramentum* i najczęściej bywa rozumiane jako akt Kościoła, transcendentny wobec konkretnego momentu historycznego, w którym to akcie uobecnia się zbawcze wydarzenie Jezusa

niczemu ujęciu nauka obydwu Kościołów wydaje się być tu tożsama. Uznają one zgodnie, że sakramenty udzielają łaski, którą oznaczają, i nie są jedynie pamiątką lub obrazem boskiej rzeczywistości, ale w anamnetyczny sposób uobecniają to, co się w nich sprawuje. Ponieważ Duch Święty jest przyczyną tego uobecnienia, obydwa Kościoły jednoznacznie stoją na stanowisku, że to właśnie epikleza jest sercem każdej celebracji sakramentalnej. Ponadto w *Deklaracji* podkreśla się fakt eschatologicznego ukierunkowania szafarstwa sakramentów, które stawiają człowieka w przestrzeni oczekiwania na Królestwo Boże między „już” a „jeszcze nie”: misteria Kościoła antycypują bowiem rzeczywistość, która osiągnie swoją pełnię w niebiańskim Jeruzalem²⁹.

Ważną kwestią podjętą w pierwszej części omawianej deklaracji jest problem systematyzacji sakramentów. Tradycja Kościoła katolickiego oraz większość Kościołów apostołskich, wierząc w ich boskie ustanowienie, określiła dokładnie liczbę sakramentów, chociaż nastąpiło to stosunkowo późno, bo dopiero w drugim mileniu ery chrześcijańskiej³⁰. Tymczasem Asyryjski Kościół Wschodu do 2001 r. nie wypowiadał się oficjalnie na temat liczby i rodzaju *rāze*³¹. Owszem, w niektórych pismach ważniejszych teologów i pisarzy tego Kościoła prezentuje się różne ich

Chrystusa. Jego głównym ukierunkowaniem jest eschaton. Dzięki uczestnictwu w tak rozumianej tajemnicy chrześcijanin otrzymuje udział w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz zadatek życia w przyszłym Królestwie. Por. B. SORO, *Understanding Church of the East Sacramental Theology: The Theodorian Perspective*, w: J. MARTE, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna 2001, s. 22–23; CH. BAUMER, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London 2016, s. 119–122; M. POTOCZNY, *Praxis i teologia chrztu w liturgicznej tradycji syro-orientalnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) 2, s. 136, przyp. 1.

²⁹ Josef Ratzinger nazywał owo napięcie między tymi rzeczywistościami „trwałym ograniczeniem ludzkiej egzystencji w tym świecie”, które przewyciężone zostanie wówczas, gdy nadzieja chrześcijańska osiągnie swój cel i zatopi się w Nowej Jerozolimie. Trwanie między „już” a „jeszcze nie” to egzystencja w czasie, w którym słońce wschodzi, lecz jeszcze nie wzeszło całkowicie. Zob. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 51–52.

³⁰ Sobór Lyonński (1274): *Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptismum (...); aliud ets sacramentum confirmationis, quod per manum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud ets paenitentia, aliud Eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud ets matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Iacobi infirmantibus adhibetur*. DS 860. Por. Sobór Florencki (1439), DS 1310; Sobór Trydencki (1547), DS 1601. Warto dodać, że wcześniej zarówno definicje, kategorie, jak i liczba sakramentów niejednokrotnie różniły się w zależności od tradycji teologicznej, a nawet od konkretnych autorów. Na przykład św. Piotr Damiani († 1072), podając katalog sakramentów Kościoła, wymienił: chrzest, bierzmowanie, święty olej, konsekrację biskupią, konsekrację króla, dedykację kościoła, pokutę, kanonikat, profesję zakonną i eremicką, konsekrację dziewic i małżeństwo (Eucharystię wymienił osobno). Wynikało to głównie z utożsamiania z sakramentem każdego znaku materialnego, który przywoływał rzeczywistość świętą, co następnie doprowadziło do jasnego wykształcenia się idei sakramentów (znaki z ustanowienia Bożego) oraz sakramentaliów (znaki z ustanowienia Kościoła). Zob. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, t. II, Milano 2014³, s. 10. Por. M. POTOCZNY, *Malkā – asyryjski sakrament świętego zaczynu. Refleksje na marginesie dyskusji*, „Teologia i Człowiek” 33 (2016) 1, s. 159–160.

³¹ Podobnie zresztą jak Kościoły tradycji bizantyjskiej. Chociaż praktycznie przyjmują one liczbę misterii tożsamą z sakramentami Kościoła łacińskiego, nigdy oficjalnie nie zobowiązały się do jej ścisłego ograniczenia. Zob. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1981, s. 243.

katalogi, które bardzo często oscylują wokół liczby siedem, jednakże nie wszystkie pokrywają się z sakramentami łacińskimi³². Jedną z takich list, zaproponowaną przez wybitnego przedstawiciela Kościoła Wschodu Mara Abdišo z Nisibis († 1318), Święty Synod Kościoła w 2001 r. uznał za oficjalną. Do tej grupy należą kolejno: sakrament święceń, chrzest, olej namaszczenia, Eucharystia (*qurbānā* – ܩܘܪܒܢܐ), absolucja, Święty Zaczyn (*malkā* – ܡܠܟܐ) oraz znak życiodajnego krzyża. Możemy założyć, że poszczególne wspólnoty Kościoła Wschodu bez uszczerbku dla jedności swojej wspólnoty, różnią się nieraz w tej kwestii, gdyż – jak zauważa Mar Awa Royel – liczba siedem jest tu jedynie symbolicznym nawiązaniem do biblijnej metafory doskonałości³³. Jakkolwiek tradycja sakramentalna w Kościele katolickim i Asyryjskim Kościele Wschodu nie jest dziś w pełni tożsama, WDŹS widzi w tej różnorodności jedność (*unity in diversity*).

Drugi punkt omawianego dokumentu koncentruje się na sakramencie święceń, który w tradycji Syryjczyków wymieniany jest zawsze jako pierwszy³⁴. Przypominając sumarycznie doktrynę związaną z tym sakramentem, podkreśla się tu fakt, że zarówno w Kościele katolickim, jak i w Asyryjskim Kościele Wschodu niepowtarzalne i trójstopniowe „święcenia są duchowym charyzmatem udzielanym wybranym przez Kościół mężczyznom dla celebrowania misteriiw Kościoła (*rāzeh d-edtā*/ܪܙܗܐ ܕܝܕܬܐ), dla wzrostu wiernych i budowania Ciała Chrystusa, ale nigdy poza Kościołem”. Nauka obu wspólnot jest również zgodna co do konieczności zachowania sukcesji apostołskiej. Zwraca się również uwagę na fakt powszechnego kapłaństwa wiernych i ich udział w wypełnianiu misji Kościoła. We wspólnocie syryjskiej istnieje szereg tzw. święceń niższych, które w pewnym sensie są tożsame z posługami udzielanymi wiernym świeckim w Kościele katolickim.

Specjalne miejsce w drugim punkcie deklaracji zajmuje „znak krzyża”, który w asyryjskim katalogu misteriiw wymieniany jest jako jedno z nich, tj. sakrament (*rāzā da-slibā*/ܪܙܐܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ)³⁵. W dokumencie zauważono, że związana

³² Zob. podanie Abdišo' z Nisibis w: E. SHIMUN (red.), *The Book of Marganitha (The Pearl), On the Truth of Christianity: Written by Mar O'Dishoo Metropolitan of Suwa (Nisibin) and Armenia. Together with several pertinent passages quoted from the various Church Fathers; a successive list of the patriarchs of the East; and an index of Biblical and ecclesiastical writings*, Trichur 1965.

³³ A. ROYEL, *The Sacraments of the Assyrian Church of the East*, https://www.academia.edu/31740603/The_Sacraments_of_the_Assyrian_Church_of_the_East (10.01.2018).

³⁴ Wynika to z dyscypliny Kościoła Wschodu, w którym do ważnego sprawowania wszystkich świętych *rāzeh* konieczne jest szafarstwo kapłańskie. Zmarły w 2015 r. patriarcha Mar Dinkha IV podkreślił kiedyś: „Kapłaństwo jest najważniejszym i najszlachetniejszym sakramentem w Kościele, dzięki któremu inne sakramenty Kościoła mogą być sprawowane i wypełniane; jest on największym darem, jaki Bóg dał człowiekowi, gdzie dał ludzkości moc wybaczenia grzechów ich współbraciom”. Cyt. za: D. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster 2003, s. 144.

³⁵ Asyryjski Kościół Wschodu jest jedyną wspólnotą apostołską wymieniającą znak krzyża świętego wśród siedmiu misteriiw Kościoła. Komentarz teologiczny zob. Y. DANIEL, *Sign of the*

z tym znakiem formuła trynitarna jest podstawowym elementem każdej celebracji sakramentalnej, gdyż wszystkie one spełniane są „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, a ich początków należy dopatrywać się w wydarzeniu krzyża Jezusa Chrystusa. Tak więc włączenie „znaku krzyża” do katalogu sakramentów wydaje się wyrazem upatrywania w nim symbolu jedności wszystkich celebracji, w których krzyż jest częścią procesu konsekracyjnego i staje się w pewnym sensie jego pieczęcią (*seal/ḥtāmā/سداد*). Odnosząc się do tej kwestii, papież Franciszek podkreślił, że „jest to piękne wyczucie, gdyż Ukrzyżowany Zmartwychwstały jest naszym zbawieniem i samym naszym życiem, a z Jego chwalebego krzyża pochodzą nadzieja i pokój, stamtąd płynie jedność między świętymi misteriami, które sprawujemy, ale też między nami, ochrzczoneymi w tej samej śmierci i zmartwychwstaniu Pana”. Zatem sakramentalny wymiar znaku krzyża – choć w każdej z omawianych tradycji wyrażony w inny sposób – jest w gruncie rzeczy wynikiem tej samej duchowej intuicji.

Kolejny punkt WDŽS dotyczy chrztu św. i bierzmowania. Sygnatariusze podkreślają tu wspólny depozyt wiary związany z teologicznym znaczeniem tych sakramentów. Ów depozyt zasadza się na biblijnych przesłankach określających chrzest m.in. jako sakrament oczyszczenia z grzechów (por. Dz 2,38), moment przybrania za dzieci Boga (por. Ga 4,5-7), włączenie w Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa (por. Rz 8,17), uczynienie z człowieka świątyni Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19), włączenie w kapłańską, prorocką i królewską misję Chrystusa (por. 1 P 2,9) oraz w Jego zbawienną śmierć i zmartwychwstanie (por. Rz 6,3-11). W dokumencie zauważono, że różnice między obydwoma wspólnotami Kościoła dotyczą tu głównie administracji sakramentu chrztu i bierzmowania w przypadku dzieci oraz w różnym rozłożeniu akcentów teologicznych. Kościół Asyryjski, podobnie jak większość Kościołów wschodnich, inicjację chrześcijańską dzieci zawiera w przestrzeni jednej akcji liturgicznej, podobnie jak ma to miejsce w przypadku chrztu dorosłych katechumenów również w łonie Kościoła łacińskiego: bezpośrednio po chrzcie następuje namaszczenie olejem (łac. *confirmatio*, syr. *shumlāyā/سداد*), po czym ukoronowaniem tych obrzędów jest przyjęcie Komunii św. Co prawda, w tradycji łacińskiej po chrzcie dzieci także następuje namaszczenie, jednak nie jest ono „pieczęcią Ducha Świętego”, a jedynie zapowiedzią wskazującą na udzielane zwykle później, po latach katechizacji, namaszczenie sakramentalne zwane bierzmowaniem.

Cross, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. Vienna 2003, s. 123–131; C.A. KARIM, *The Sign of the Cross*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue*, s. 131–131; E. KHALIFEH-AL HASH-EM, *Comment on the Sign of the Cross*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue*, s. 140–147.

W następnej kolejności dokument podejmuje problematykę Eucharystii (*qurbānā*/ܩܘܪܒܢܐ). W punkcie wyjścia odwołano się do syryjskiego pojęcia *mdabrānutā*/ܡܕܒܪܢܘܬܐ, które stosowane jest na określenie Bożej ekonomii zbawienia³⁶. Choć główne wydarzenia zbawcze wspomniane są w ciągu całego roku kościelnego, to jednak każda liturgia eucharystyczna wszystkie te wydarzenia w pełni uobecnia, co wydaje się szczególnie podkreślane u Syryjczyków. W deklaracji zwraca się uwagę na tożsamość fundamentalnej struktury celebracji eucharystycznej w obydwu wspólnotach chrześcijańskich. Różnorodność tekstów liturgicznych i ich interpretacji, będąca wynikiem różnych tradycji i liturgicznego tła, nazwana jest tu drogą ku wzajemnemu ubogaceniu Kościołów. Takie stanowisko wydaje się nawiązywać do słynnego dokumentu z 26 października 2001 r. zatytułowanego *Wytyczne dla dopuszczenia do Eucharystii między Kościołem Chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu*³⁷, w którym Stolica Apostolska oficjalnie uznała za ważne celebacje z użyciem starożytnej anafory Addaja i Mariego, w której nie występują słowa ustanowienia³⁸. Należy uznać, że owo stanowisko Rzymu właściwie otwarło drogę do ostatecznego sformułowania omawianego w niniejszym studium dokumentu.

Odrębnym fenomenem, na który zwraca się uwagę w czwartym punkcie WDŹS, jest asyryjski sakrament Świętego Zaczynu (*malkā*/ܡܠܟܐ, dosł. „król”), który w intuicji liturgicznej wschodnich Syryjczyków jest „zaczynem” używanym do przygotowania chleba będącego materią Eucharystii³⁹. W odrębnym studium⁴⁰ zwróciliśmy uwagę na fakt, o którym wspomina również deklaracja: z pojęciem Świętego Zaczynu spotykamy się również w innych tradycjach liturgicznych, np. w rzymskiej praktyce tzw. *fermentum*. Należy jednak zaznaczyć, że asyryjskie *rāzā*, o którym tu mowa, w żadnym razie nie może być utożsamiany z tą dawną rzymską praktyką, gdyż *malkā* nie jest częścią konsekrowanej podczas Eucharystii postaci, ale zupełnie odrębnym fenomenem liturgicznym. WDŹS nie rozsądza sakramentalności Świętego Zaczynu, a jedynie zwraca uwa-

³⁶ W definicji słownikowej czytamy m.in.: „Boża діяlanie, opatrzność, władza lub Boża ekonomia; często stosowane na określenie całego dzieła naszego Pana względem rodzaju ludzkiego, zwłaszcza Jego wcielenia i życia na ziemi, a w liczbie mnogiej, jego ludzkiego działania”. J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford 1903, s. 252.

³⁷ *Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, w: C. GIRAUDO (red.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Roma 2013, s. 52–55.

³⁸ Na temat procesu teologicznego dotyczącego anafory oraz samego dokumentu watykańskiego powstało wiele opracowań. Swoiste kompendium wiedzy czytelnik znajdzie w: C. GIRAUDO (red.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative*. Zob. także: F. PITTAPPILLIL, *Eucharistic Consecration in the Anaphora of Addai and Mari*, „Studia Oecumenica” 12 (2012), s. 141–152.

³⁹ Zob. M. NIN, *Malka*, w: E.G. FARRUGIA (red.), *Dizionario enciclopedico dell’Oriente cristiano*, Roma 2000, s. 464.

⁴⁰ Zob. M. POTOCZNY, *Malkā – asyryjski sakrament świętego zaczynu*, s. 150–151.

gę na jego starożytne pochodzenie i ugruntowanie w tradycji Kościoła Wschodu. Patriarcha Louis Raphael I Sako, nakreślając perspektywy nowego zrozumienia Świętego Zaczynu, stwierdził, że Kościół Wschodu z łatwością mógłby dziś zaakceptować *malkā* jako ważny element przygotowania Eucharystii i rozpatrywać ów Święty Zaczyn jako element jednego Sakramentu Ołtarza. Hierarcha zwraca uwagę, że taka interpretacja w żaden sposób nie niszczyłaby tradycji, ani też nie obniżałaby znaczenia zaczynu⁴¹. Wydaje się, że podobna intuicja przyświecała sygnatariuszom dokumentu.

W omawianej części deklaracji odniesiono się również krótko do obrzędu „konsekracji ołtarza”, który to obiekt jest ściśle związany z celebracją Eucharystii. W krótkim ustępie zaznacza się, że zarówno w Kościele katolickim, jak i w Asyryjskim Kościele Wschodu ów obrzęd nie stanowi elementu w katalogu sakramentów. Autorzy WDŽS nie wyjaśniają jednak wprost, dlaczego zajęli się problemem ołtarza w dokumencie dotyczącym sakramentów.

Piąty punkt WDŽS nosi dosyć ogólny tytuł: „Życie chrześcijańskie/*Christian Life*”, w którym wyjaśniona została doktryna Kościołów-sygnatariuszy odnośnie do chrześcijańskiego małżeństwa oraz życia konsekrowanego. Jak wiadomo, przyjęty w 2001 r. przez Kościół Wschodu katalog siedmiu sakramentów nie zawiera „sakramentu małżeństwa”⁴². W prezentowanym dokumencie wykazano jednak, że wizja ustanowionego przez Stwórcę małżeństwa wzorowanego na oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła w obydwu wspólnotach jest taka sama. W przypisie 17 czytamy m.in.: „W tradycji Asyryjskiego Kościoła Wschodu (...) teksty liturgiczne użyte do celebracji małżeństwa, a także nauczanie dokumentów wyjaśniających jego znaczenie, ukazują te same elementy, które uważane są za konstytutywne dla jego sakramentalnego charakteru w tradycji katolickiej”. Natomiast obrzędowość nie różni się tu od praktyk katolickich Kościołów Wschodnich. Dotyczy to np. szafarza: w Kościele łacińskim to małżonkowie są wzajemnie dla siebie szafarzami sakramentu, w Asyryjskim Kościele Wschodnim do ważności związku konieczna jest obecność kapłana⁴³.

⁴¹ Por. L. SAKO, *A Comment on the Paper of Mar Bawai Soro on „Holy Leaven”*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue*, s. 117.

⁴² Por. MAR APREM, *Spiritual Traditions of the Assyrian Church of the East in India*, w: J. PUTHIAPARAMPIL, *Spirituality and Culture*, <http://dukhrana.in/wp-content/uploads/2015/08/3.pdf> (14.10.2016), s. 66. W kwestii sakramentalności małżeństwa Aziz Atiya zauważa, że jest ona powszechnie akceptowana. Wydaje się jednak, że nie jest to akceptacja formalna i definitywna, i zależy ona od konkretnej wspólnoty Kościoła. Por. A.S. ATIYA, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 254.

⁴³ Ciekawe studium dotyczące liturgii, teologii i rozumienia małżeństwa wraz jego sakramentalnością w tradycji asyryjskiej zaprezentował Petrus Yousif. Jego zdaniem dostępne źródła jednoznacznie wskazują na przypisany małżeństwu charakter sakramentalny. Problemem jest jednak przyjęta nieco odgórnie liczba siedem. Yousif, który sam był katolickim prezbiterem obrządku chaldejskiego, odwołuje się do idei patriarchy Tymoteusza II († 1332) na temat sakramentalności, która w różnym stopniu udzielana jest w różnych obrzędach Kościoła. Taka interpretacja wydaje

Odnosnie do życia konsekrowanego deklaracja przywołuje jedynie wspólne źródła, jakie stoją u początków tej formy chrześcijańskiego życia w obydwu tradycjach liturgicznych.

Kolejna część deklaracji dotyczy sakramentu pokuty, namaszczenia chorych oraz pogrzebu, przy czym kwestia tego ostatniego została jedynie zasygnalizowana w jego teologicznym wymiarze. Podobnie jak ma to miejsce we wcześniejszych ustępach, refleksja rozpoczyna się tu od ukazania bazy teologicznej sakramentu pokuty. Wskazano, że zarówno Kościół katolicki, jak i Asyryjski Kościół Wschodu w sakramencie pokuty, powierzonym biskupom i prezbiterom, upatruje mandat Kościoła do odpuszczania grzechów popełnionych po chrzcie. Zaznaczono, że elementy konstytutywne sakramentu w obydwu wspólnotach są tożsame, zaś różnice dotyczą praktyki. W Kościele katolickim rozwinęła się bowiem spowiedź prywatna, do której członkowie Kościoła przystępują regularnie. Z kolei Asyryjski Kościół Wschodu, posiadając w praktyce spowiedź indywidualną, podkreśla szczególne znaczenie aktu pokuty na początku celebracji eucharystycznej. W deklaracji zauważa się bowiem, że to właśnie w Eucharystii ma swoje źródło chrześcijańskie nawrócenie i pokuta (por. KKK 1436).

W odniesieniu do namaszczenia chorych treść WDŻS podobna jest do paragrafu mówiącego o małżeństwie. Zwrócono uwagę na fakt, że w obydwu wspólnotach praktykuje się namaszczenie jako formę duchowego towarzyszenia choremu; ponadto założenia teologiczne są tu zbieżne⁴⁴. Problemem, jaki może się tu pojawić, jest brak wzmianki o namaszczeniu w przyjętym przez Asyryjczyków katalogu siedmiu misterii. Zgodnie z zawartymi w dokumencie deklaracjami teksty liturgiczne używane w celebracji namaszczenia oraz stojąca za nimi teologia posiadają te same istotne elementy, które odnajdujemy w nauczaniu Kościoła rzymskiego⁴⁵.

Wspólną deklarację o życiu sakramentalnym wieńczy zakończenie, w którym podkreśla się, że zarówno życie sakramentalne, jak i teologia z natury swej cechują się wielością form, będącą wynikiem różnych czynników kulturowych i etnicznych. Sygnatariusze dokumentu zwrócili uwagę na różne konteksty rozwoju liturgii obydwu Kościołów: łacińska rozwijała się głównie na podstawie dziedzictwa grecko-rzymskiego, z kolei asyryjska w przestrzeni zupełnie innej, kulturowo zdominowanej przez kulturę semicką i starożytne kultury Mezopo-

się szersza niż ujęta w sztywne ramy liczby „siedem” średniowieczna interpretacja. Zob. P. YOUSIF, *The Sacrament of Marriage in the Tradition of the Church of the East (Assyrian, Chaldean, Malabar)*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue*, s. 40–56.

⁴⁴ Kwestia współczesnej praktyki namaszczenia chorych w Asyryjskim Kościele Wschodu wydaje się nie być tak jednoznaczna, jak prezentuje to *Deklaracja*. Więcej na ten temat zob. M. POTOCZNY, *Namaszczenie chorych w liturgiach Kościołów tradycji bizantyjskiej i syryjskiej*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) 2, s. 385–401.

⁴⁵ Zob. WDŻS, przyp. 25.

tamii⁴⁶. Ponieważ ze względów politycznych Kościoł Wschodu przez wieki nie miał możliwości kontaktu z Kościołami na terenach Imperium Rzymskiego, zachował i rozwinął praktyki, które w pewnym sensie bezpośrednio sięgały do czasów apostołskich⁴⁷. Wydaje się, że najważniejszym stwierdzeniem konkluzji jest to, w którym jest mowa o tożsamości życia sakramentalnego w Kościele katolickim i Asyryjskim Kościele Wschodu: *A comprehensive approach to sacramental life confirms, indeed, that Christian life in both Catholic Church and Assyrian Church of the East is structured by one sacramental reality (...) they both share the same sacramental faith and sacramental life*. W ostatnim akapicie deklaracji zaznaczono, że stanowi ona drugi z trzech kroków zmierzających do pełnej komunii sygnujących ją Kościołów.

3. Perspektywy

Omówione w niniejszym studium deklaracje Wspólnej komisji dialogu teologicznego między Kościołem katolickim i Asyryjskim Kościołem Wschodu rzeczywiście wydają się być kamieniami milowymi na drodze wiodącej ku pełnej jedności obydwu dialogujących wspólnot. Są one doniosłymi i długo oczekiwanymi dokumentami, regulującymi kontrowersje, jakie narosły wokół interpretacji chrystologii antiocheńskiej w nauczaniu Kościołów syro-mezopotamskich (WDC z 1994 r.) oraz ukazujące ścieżki interpretacyjne sakramentalnego życia Kościoła (WDŹS z 2017 r.). Autorzy badający problematykę jednogłośnie zauważają dziś, że u podstaw wielu starożytnych kontrowersji dogmatyczno-liturgicznych leży terminologia, kontekst kulturowy i jednostronne spojrzenie na problem poszczególnych wspólnot⁴⁸. Do zrozumienia tego fenomenu z całą pewnością przyczyniły się organizowane przez wiedeńską fundację PRO ORIENTE nieoficjalne dialogi dogmatyczno-sakramentalne między Kościołem łacińskim a Kościołami syryjskimi tradycji zachodniej i wschodniej. Swoistą „jaskółką” zwiastującą przyszłe zbliżenie na polu dogmatycznym między tymi grupami chrześcijan była *Wspólna deklaracja* papieża Jana Pawła II i syro-ortodoksyjnego patriarchy Mara Ignatiusa Zakki I Iwasa z 23 czerwca 1984 r. Chociaż nie był to jeszcze dokument odnoszący się do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, to zawierał przesłanki, które później zastosowane zostały także w dialogu katolicko-asyryjskim. Warto w tym miejscu przy-

⁴⁶ Zob. także: S. BROCK, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam 1997, s. 1.

⁴⁷ Szerzej zob. W. HAGE, *Syriac Christianity in the East*, Kottayam 1997.

⁴⁸ Por. S. BROCK, *The Syriac Churches and Dialogue*, s. 465.

toczyć jedynie krótki fragment owej deklaracji: „Ich Świątobliwości wyznają wiarę ich obydwu Kościołów sformułowaną na Soborze Nicejskim w 325 r. znaną ogólnie jako «*credo nicejskie*». Zamieszania i schizmy, jakie nastąpiły pomiędzy ich Kościołami w późniejszych wiekach, z czego zdają sobie sprawę dzisiaj, w żaden sposób nie naruszyły czy dotknęły istoty ich wiary, gdyż wyrosły one jedynie z powodu różnic w terminologii i kulturze i przyjęte w różnorodnych formułach przez różne szkoły teologiczne wyrażają tę samą kwestię. Dlatego też nie znajdujemy dziś rzeczywistego powodu dla smutnego podziału i schizm, które w narosły między nami w kwestii nauki o Wcieleniu”⁴⁹.

Trzeba zauważyć, że sięgająca starożytności dysputa chrystologiczna tocząca się między Kościołami orientalnymi a Kościołem katolickim dzięki dokumentowi z 1994 r. została zasadniczo zakończona. Nawet jeśli ciągle pozostają odmienne interpretacje znaczenia definicji przedłożonej w Chalcedonie, Kościoły te wykazały zdolność przyznania, że ich wiara w misterium Chrystusa, które przetrasta każdą ludzką definicję, jest – w rzeczy samej – taka sama. Można uznać, że w przypadku żadnej innej relacji ekumenicznej dogmatyczny rozdzwitek takiej wagi nie został rozstrzygnięty w sposób tak jednogłośnie i na tak wysokim szczeblu oficjalnym. Sebastian Brock zauważa, że doniosłość WDC wynika nie tylko z ustalenia jednorodnej nauki o Wcieleniu. Autor zauważa, że dla Asyryjskiego Kościoła Wschodu niezwykle istotnym wymiarem tego dokumentu był fakt, że to w nim po raz pierwszy w swej historii ta starożytna i rozwijająca się poza wschodnimi rubieżami dawnego Imperium Rzymskiego wspólnota została oficjalnie uznana przez inny Kościół (*sic!*), który dotąd uważał ją jedynie za wspólnotę heretycką⁵⁰.

Te wszystkie faktory sprawiły, że dalsze otwarcie na dialog stało się nie tylko możliwe, ale wręcz pożądane przez obydwie jego strony. Ponadto w wypracowaniu kolejnego stanowiska dotyczącego tym razem życia sakramentalnego Kościołów posłużono się sprawdzoną już wcześniej metodologią, co uczyniło prace w pewnym sensie łatwiejsze. Dlatego też WDŹS stanowi niejako drugi rozdział z wielkiej księgi katolicko-asyryjskiego dialogu. Ów dokument, jak to zaprezentowano powyżej, rozwiązał dzielące dotąd kwestie we wzajemnym liturgicznym zrozumieniu się Kościołów. Podstawowe problemy to: ortodoksyjność anafory eucharystycznych, zwłaszcza Addaja i Marięgo, oraz różnica w rozumieniu siedmiu sakramentów Kościoła⁵¹. Kwestia anafory Addaja i Marięgo została rozwiązana w 2001 r., a ostateczną zgodę poprzedzono dogłębnymi studiami nad

⁴⁹ Zob. treść deklaracji: AAS 85 (1993) nr 3, s. 238–241.

⁵⁰ Zob. S. BROCK, *The Syriac Churches and Dialogue*, s. 470.

⁵¹ Por. B. SORO, *Understanding Church of the East Sacramental Theology: The Theodorian Perspective*, w: J. MARTE, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fourth Non-Official*, s. 43.

rozumieniem wiary eucharystycznej Kościoła⁵². Natomiast zawarta w omawianej deklaracji nauka dotycząca sakramentów w ogólności ukazała, że wiara i zmysł liturgiczny obydwu Kościołów są w tym zakresie tożsame. Różnice wynikają głównie z terminologii i z uznania w średniowieczu sztywnego katalogu siedmiu sakramentów/misteriów Kościoła. Mar Bawai Soro zauważa, że w praktyce obydwie wspólnoty od zawsze uznawały sakramentalność wszystkich obecnych w nich sakramentów⁵³. Czytając zakończenie WDŽS, można dostrzec swoiste zdumienie, że obydwie Kościoły-sygnatariusze nie celebryją dotąd wspólnie misteriów sakramentalnych.

Chociaż omawiane w niniejszym studium dokumenty w znaczący sposób zbliżyły sygnujące je Kościoły, to jednak do pełnej ich komunii wciąż jeszcze nie doszło. Wspólna komisja teologiczna musi bowiem napisać ostatni rozdział dialogu, który być może będzie najtrudniejszym: chodzi bowiem o wypracowanie wspólnej eklezjologii. Na tej płaszczyźnie dotychczasowe rezultaty wzajemnego zbliżenia rzeczonych wspólnot nie są jednakowo zachwycające. Kwestiami czekającymi na dyskusję i dalsze wyjaśnienie są: relacja Kościołów orientalnych do nauczania czterech pozostałych soborów ekumenicznych, koncepcja i rozumienie prymatu, którego brakuje w eklezjologii asyryjskiej, czy problem prozelityzmu ze strony katolickich Kościołów wschodnich, funkcjonujących na tych samych terenach. Jednakże zaprezentowane w niniejszym studium dokumenty i na tę kwestię każą patrzeć z nadzieją. Być może metodologia „pojednanej różnorodności” i w kwestiach eklezjologicznych doprowadzi do wzajemnej zgody, której ukoronowaniem będzie tak bardzo upragniona przez obydwie Kościoły pełna ich komunია.

Bibliografia

ATIYA A.S., *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa: PAX 1978.

BAUMER CH., *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London: I. B. Tauris & Co. 2016.

BROCK S., *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam: SEERI 1997.

⁵² Jeden z głównych ekspertów w tym procesie, Robert Taft SJ, stwierdził, że ów odważny dokument znany jako *Wytyczne dla dopuszczenia do Eucharystii między Kościołem chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu* jest w jego opinii najważniejszym dokumentem Magisterium katolickiego po Soborze Watykańskim II. Więcej na temat prac dotyczących redakcji dokumentu zob. R.F. TAFT, *Messa senza Consacrazione? L'accordo sull'eucarestia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, w: TENZE, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa?*, Roma 2004, s. 128–159.

⁵³ Por. B. SORO, *Understanding Church*, s. 42.

- BROCK S., *The Syriac Churches and the Dialogue with the Catholic Church*, „The Heythrop Journal” 45 (2004), s. 466–476.
- CHABOT J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris: Imprimerie Nationale 1902.
- DANIEL Y., *Sign of the Cross*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2003, s. 123–131.
- DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna: EDB 2005.
- DINKHA IV, *We greet you. Address of Patriarch Mar Dinkha IV (11 November 1994)*, „Information Service” (1995) 88, s. 4–5.
- GIRAUDO C. (red.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Roma: Edizioni Orientalia Christiana 2013.
- GŁOWA S., BIEDA I. (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1998.
- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition*, t. I, Atlanta: John Knox Press 1975.
- Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, w: C. GIRAUDO (red.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Roma: Edizioni Orientalia Christiana 2013, s. 52–55.
- HAGE W., *Syriac Christianity in the East*, Kottayam: SEERI 1997.
- JAN PAWEŁ II, *Exactly 10 years. Address of Pope John Paul II (11 November 1994)*, „Information Service” (1995) 88, s. 3–4.
- JAN PAWEŁ II, IGNATIUS ZAKKA I IWAS, *Wspólna deklaracja*, „Acta Apostolicae Sedis” 85 (1993) 3, s. 238–241.
- JOINT COMMITTEE FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST, *Common Statement on Sacramental Life*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20171124_vita-sacramentale.pdf (10.01.2018).
- JOINT COMMITTEE FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST, *Declaratio „De mysterio Incarnationis Domini nostri Iesu Christi”*, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), s. 685–687.
- KARIM C.A., *The Sign of the Cross*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2003, 131–131.
- KHALIFEH-AL HASHEM E., *Comment on the Sign of the Cross*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2003, s. 140–147.

- MAR APREM, *Spiritual Traditions of the Assyrian Church of the East in India*, w: J. PUTHIAPARAMPIL, *Spirituality and Culture*, <http://dukhrana.in/wp-content/uploads/2015/08/3.pdf> (14.10.2016).
- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska*, Warszawa: PAX 1981.
- NIN M., *Malka*, w: E.G. FARRUGIA (red.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma: Pontificio Istituto Orientale 2000, s. 464.
- OLMI A., *Il consenso cristologico tra le Chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964–1996)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana 2003.
- PAYNE SMITH J., *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford: Clarendon Press 1903.
- PITTAPPILLIL F., *Eucharistic Consecration in the Anaphora of Addai and Mari*, „*Studia Oecumenica*” 12 (2012), s. 141–152.
- Pope meets dialogue Commission with Assyrian Church of the East*, http://en.radiovaticana.va/news/2017/11/24/pope_with_commission_with_assyrian_church_of_the_east/1351039 (10.02.2018).
- POTOCZNY M., *Malkā – asyryjski sakrament świętego zaczynu. Refleksje na marginesie dyskusji*, „*Teologia i Człowiek*” 33 (2016) 1, s. 149–165.
- POTOCZNY M., *Namaszczenie chorych w liturgiach Kościołów tradycji bizantyjskiej i syryjskiej*, „*Liturgia Sacra*” 22 (2016) 2, s. 385–401.
- POTOCZNY M., *Praxis i teologia chrztu w liturgicznej tradycji syro-orientalnej*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 26 (2017) 2, s. 135–149.
- RATZINGER J., *Duch liturgii*, Poznań: Christianitas 2002.
- RIGHETTI M., *Storia liturgica*, t. II, Milano: Ancora 2014³.
- ROYEL A., *The Sacraments of the Assyrian Church of the East*, https://www.academia.edu/31740603/The_Sacraments_of_the_Assyrian_Church_of_the_East (12.01.2018).
- SAKO L., *A Comment on the Paper of Mar Bawai Soro on „Holy Leaven”*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2003, s. 114–122.
- SHIMUN E. (red.), *The Book of Marganitha (The Pearl), On the Truth of Christianity: Written by Mar O’Dishoo Metropolitan of Suwa (Nisibin) and Armenia. Together with several pertinent passages quoted from the various Church Fathers; a successive list of the patriarchs of the East; and an index of Biblical and ecclesiastical writings*, Trichur: Bethmardutho 1965.
- SORO B., *La Déclaration christologique commune du 11 novembre 1994: son contenu véritable et sa portée*, „*Istina*” 40 (1995), s. 165–166.
- SORO B., *Understanding Church of the East Sacramental Theology: The Theodorian Perspective*, w: J. MARTE, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue*.

- Fourth Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2001, s. 22–43.
- TAFT R.F., *Messa senza Consacrazione? L'accordo sull-eucarestia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, w: TENZE, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa?*, Roma: Lipa 2004, s. 128–159.
- The Tenth Holy Synod of the Assyrian Church of the East (31.10.2005–05.11.2005)*, www.peshitta.org/pdf/synod.pdf (04.01.2018).
- VASCHALDE A., *Babai Magni Liber de Unione*, w: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. LXXIX (Syri 34), Paris: Etypographeo Reipublicae 1915.
- WINKLER D., *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster: LIT 2003.
- WSPÓLNA KOMISJA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM KATOLICKIM A ASYRYJSKIM KOŚCIOŁEM WSCHODU, *Wspólna deklaracja chrystologiczna*, tekst syryjski: <http://www.atour.com/media/files/religion/coe/Common-Christological-Declaration-Roman-Catholic-Church-and-Church-of-the-East-COE.pdf> (02.01.2018); tekst angielski: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_11111994_assyrian-church_en.html (02.01.2018).
- YOUSIF P., *The Sacrament of Marriage in the Tradition of the Church of the East (Assyrian, Chaldean, Malabar)*, w: P. HOFRICHTER, G. WILFLINGER (red.), *Syriac Dialogue. Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2003, s. 40–56.