

# Janusz Bujak

---

## Eklezjologia trynitarno-eucharystyczna w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym

---

Collectanea Theologica 73/3, 77-103

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANUSZ BUJAK, KOSZALIN

## **EKLEZJOLOGIA TRYNITARNO-EUCHARYSTYCZNA W DOKUMENTACH MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI MIESZANEJ DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM KATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM**

Celem artykułu jest zarysowanie głównych elementów eklezjologii, wspólnej dla Kościoła katolickiego i prawosławnego, obecnej w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej (= MKM), zwłaszcza zaś w Dokumencie z Monachium, który nosi tytuł *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (= DM),<sup>1</sup> i Dokumencie z Valamo *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła* (= DV)<sup>2</sup>.

### **Trójca Święta fundamentem i wzorem Kościoła – wspólnoty**

H. de Lubac podkreślał, że Kościół i wszystkie wymiary doktryny chrześcijańskiej powinny być przeniknięte „logiką trynitarną”, charakterystyczną dla Objawienia chrześcijańskiego<sup>3</sup>. Taką też perspektywę prezentuje Dokument z Monachium, którego eklezjologia, skoncentrowana na Eucharystii i na misterium trynitarnym, określa cały sposób myślenia o Kościele i o sakramentach w dialogu katolicko-prawosławnym<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Był to pierwszy dokument w dialogu teologicznym katolicko-prawosławnym. Został ogłoszony w 1982 r., podczas drugiej sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego, mającej miejsce w Monachium-Freising. Polski tekst Dokumentu zob. w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, s. 280-290; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)*, Warszawa 1993, s. 35-44;

<sup>2</sup> Dokument ten był trzecim z kolei przygotowanym przez MKM, ogłoszony w Uusi Valamo (Finlandia) w 1988 r. Tekst polski zob. w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 56-66.

<sup>3</sup> Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 198.

<sup>4</sup> Por. W. Hryniewicz, *Trinitarisches Kirchenverständnis und Priestertum. Einige Überlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog*, w: A. Rauch, P. Imhof (red.), *Das Priestertum*

## Kościół ikoną Trójcy Świętej

Perspektywa eklezjologiczna przyjęta w Dokumencie z Monachium, a w konsekwencji w całym dialogu katolicko-prawosławnym, to eklezjologia eucharystyczna. Mówi ona, że istnieje ścisły związek i wzajemny wpływ między misterium Kościoła i misterium Eucharystii, ponieważ celebrując Eucharystię Kościół staje się tym, czym jest: komunią z Bogiem i między ludźmi. Jednakże ani Kościół ani Eucharystia nie istnieją same z siebie i dla siebie, ale odsyłają do misterium większego od nich, gdzie mają swoje źródło, mianowicie do Przenajświętszej Trójcy<sup>5</sup>.

DM II, 1 przedstawia Kościół jako owoc planu zbawienia Ojca, zrealizowanego przez Syna i przedłużanego w historii za sprawą Ducha Świętego: „Kościół odnajduje swój wzorzec, swój początek i swój cel w misterium Boga jednego w trzech Osobach”. Bóg w sobie samym jest wspólnotą, komunią, wzajemnym obdarowywaniem się, jak podkreślali to Ojcowie Kościoła<sup>6</sup>. My także możemy stać się uczestnikami tej komunii trynitarnej przez uczestnictwo w celebracji eucharystycznej, ponieważ „przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa wierni wstępują w tym tajemniczym przeobstwieńniu, w którym dopełnia się ich przebywanie w Synu i Ojcu, przez Ducha” (DM I, 4b); „Duch jednoczy z Ciałem Chrystusa tych, którzy uczestniczą w tym samym chlebie i tym samym kielichu. Odtąd Kościół ujawnia to, czym jest: sakramentem wspólnoty (*koinonía*) trynitarnej, «przybytkiem Boga z ludźmi» (Ap 21,4)” (DM I, 5d); „ce-

*in der Einen Kirche*, Aschaffenburg 1987, s. 238; J. Zizioulas, *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, Irénikon 3/1987, s. 325.

<sup>5</sup> W Komunikacie opublikowanym na zakończenie spotkania w Monachium czytamy m.in., że dyskusje skupiły się na takich tematach jak natura Eucharystii jako wyraz działania Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia, relacja między Eucharystią a Kościołem i centralne znaczenie Eucharystii do zrozumienia komunii w Kościele lokalnym i komunii między Kościołami lokalnymi w Kościele powszechnym; por. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1994, s. 199; W. Hryniewicz, *Kościoly siostrzane*, s. 112-113.

<sup>6</sup> Por. H. Wagner, *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, Cath (M) 1/1996, s. 34. Autor zauważa, że gdy Wschód chrześcijański podkreślał komunię między trzema Osobami Trójcy Świętej, Zachód akcentował jedność Trójcy, doprowadzając w konsekwencji do dominacji monoteizmu w eklezjologii zachodniej. Ukazanie Kościoła w LG 4 jako ikony boskiej komunii można uznać za krok w kierunku zjednoczenia obu tradycji chrześcijańskich.

lebracja eucharystyczna jako całość uobecnia trynitarnie misterium Kościoła” (DM I, 6)<sup>7</sup>.

Przekonanie, że misterium Trójcy Świętej jest podstawą zrozumienia misterium Kościoła i Eucharystii, nie jest wynikiem jakiegś spekulacji teologicznej, podkreśla Hryniewicz, ale wywodzi się z tradycji chrześcijańskiej, potwierdzonej w szczególności w liturgii eucharystycznej obu Kościołów. Rzeczywiście, właśnie liturgia w niezrównany sposób ukazuje charakter trynitarny zbawczego działania Boga w świecie. W niej Kościół oddaje chwałę Ojcu i dziękuje Mu za zbawienie udzielone ludziom w Chrystusie, zbawienie, które uobecnia się podczas każdej mszy św. dzięki działaniu Ducha Świętego. Wszystkie modlitwy eucharystyczne (*anaphorai*) mają z tego względu charakter trynitarny<sup>8</sup>. Dzięki obecności misterium trynitarnego w celebracji eucharystycznej, Kościół staje się obrazem, ikoną Trójcy, odbijając w sobie *koinonię* Osób Boskich na wszystkich poziomach swego życia, co DM II, 1 wyraża w następujący sposób: „Jednym z głównych tekstów, który należy przypomnieć, jest 1 Kor 10,15-17: jeden jedyny Chleb, jeden jedyny Kielich, jedno jedyne Ciało Chrystusa w wielości członków. To misterium jedności wielu osób w miłości stanowi właśnie nowość trynitarną *koinonía* udzielanej ludziom w Kościele przez Eucharystię (...). Dlatego Kościół odnajduje swój wzorzec, swój początek i swój cel w misterium Boga jednego w trzech Osobach. Co więcej, Eucharystia tak pojęta w świetle misterium trynitarnego stanowi kryterium dla funkcjonowania całego życia kościelnego. Elementy instytucjonalne powinny być jedynie widzialnym odbiciem rzeczywistości misteryjnej”.

Misterium Boga to zatem k o m u n i a między Osobami Boskimi rzeczywiście różnymi między sobą a jednocześnie połączonymi w nienaruszalną jedność przez jedną naturę Boską. W tej komunii rozróżnienie między Osobami jest tak samo ważne jak wspólnota

<sup>7</sup> Por. E. F. Fortino, *Il dialogo teologico fra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa 1979-1987*, w: *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1983-1987. Corso breve di ecumenismo*, IX, Roma 1988, 9; D. Salachas, *Introduzione al Documento*, Nicolaus 2/1983, s. 297; zob. także H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 442-444, gdzie autor przedstawia fundament trynitarny komunii kościelnej w dokumentach II Soboru Watykańskiego.

<sup>8</sup> Por. W. Hryniewicz, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, s. 240.

natury, a komunია natury jest tak samo istotna jak niemożliwe do pominięcia zróżnicowanie między Osobami. Właśnie ta Boska rzeczywistość, ta *koinonia* relacji między Osobami Trójcy Świętej jest źródłem i modelem Kościoła – wspólnoty<sup>9</sup>.

Koncepcja ta ma swój fundament w tekstach Pisma Świętego, jak np. J 17, 21-23, gdzie Jezus podkreśla, że jedność uczniów z Nim i między sobą musi kształtować się na wzór tej jedności, która istnieje między Ojcem i Synem.

Dla Kościoła oznacza to przede wszystkim, że jego jedność – *koinonia* – nie ma przede wszystkim charakteru psychologicznego czy socjologicznego, nie jest też związana z rasą, ale pochodzi „z wysooka”; jedność Kościoła jest darem pochodzącym z *koinonia* trynitarnej w którą Kościół wchodzi wciąż na nowo celebując Eucharystię<sup>10</sup>.

Drugą konsekwencją wynikającą z faktu, iż Kościół jest ukształtowany na wzór Trójcy Świętej jest prawda, że komunია trynitarna oznacza zróżnicowanie, pluralizm. W Bogu są bowiem trzy różne Osoby, i radykalnej *koinonia* trynitarniej odpowiada tak samo radykalny różnica między Osobami Boskimi<sup>11</sup>. Dlatego właśnie Jezus w J 7, 28-29 podkreśla różnicę między Nim a Ojcem. Ponieważ Kościół jest obrazem Trójcy, także w nim najgłębsza jedność nie neguje różnorodności ludzkiej. Nie istnieje coś takiego jak uniformizm, zaprzeczenie różnorodności, wielości, ani w Trójcy Świętej ani w Kościele, co pokazał już św. Paweł w 1 Kor 12, 1-31. Dlatego należy widzieć misterium jedności Kościoła w świetle misterium Boga, jednego w zróżnicowaniu trzech Osób Boskich. W misterium trynitarnym bowiem zostało przezwyciężone napięcie między „jednym” i „wielu”; w nim jedność Boga i zróżnicowanie między Osobami Boskimi zostało pogodzone w sposób niezrównany<sup>12</sup>. Ta komunია trzech Osób Boskich dokonuje się we wzajemnej p e r y c h o -

<sup>9</sup> Por. J. Willebrands, *Le mystère de la Trinité Sainte et celui de l'Église une et diverse*, Proche Orient chrétienne 3-4/1988, s. 274; Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione: presentazione del tema*, Il Regno – doc. 17/1993, s. 532.

<sup>10</sup> Por. J. Willebrands, *Le Mystère de la Trinité*, s. 275; Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 532; DM II, 1: „Istnieje «Jeruzalem z wysoka», które «zstępuje od Boga» – zjednoczenie (*une communion*) dające podstawę samej wspólnoty (*communauté*). Kościół tworzy się przez darmowy dar – dar nowego stworzenia”.

<sup>11</sup> Por. J. Willebrands, *Le Mystère de la Trinité sainte*, s. 276-280.

<sup>12</sup> Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie*, Orthodoxes Forum 2/1988, s. 235.

rezie albo współprzenikaniu polegającym na oddawaniu się w miłości drugiej osobie bez żadnego podporządkowania. W tej formie komunii, podkreśla Larentzakis, trzy Osoby Boskie istnieją w Trójcy i działają na zewnątrz w historii ludzkości jako Stwórca, Zbawiciel i Uświęciciel. I wyłącznie dzięki swojemu konkretnemu istnieniu w trzech Osobach Boskich Bóg może zostać rozpoznany. Dlatego właśnie punktem wyjścia w prawosławnej teologii trynitarnej są zawsze trzy Osoby Boskie, a nie natura Boska jako taka<sup>13</sup>.

Analogicznie można mówić o perychorezie eklezjologicznej w ramach eklezjologii eucharystycznej. Punktem wyjścia będzie tu nie abstrakcyjna wizja Kościoła powszechnego/universalnego, ale konkretne Kościoły lokalne/partykularne. To one, będąc Kościołami w pełnym sensie tego słowa, mogą żyć między sobą we wspólnocie dzięki tej samej wierze i wzajemnej miłości, bez podporządkowania, ponieważ wszystkie one mają jednakową wartość gdy chodzi o eklezjalność. Komunia między Kościołami lokalnymi w tym sensie przekłada się w języku prawosławnym na synodalność lub autokefalię.

Także Zizioulas potwierdza, że jedną z konsekwencji trynitarnej wizji Kościoła jest konieczność realizowania w nim sposobu istnienia Boga<sup>14</sup>. To oznacza z jednej strony, że żaden chrześcijanin nie może istnieć jako indywiduum, które żyje w bezpośredniej komunii, jedności z Bogiem, bez zakorzenienia w konkretnej wspólnocie eklezjalnej, zgodnie ze starożytną maksymą łacińską: *unus christianus nullus christianus*. Z drugiej zaś strony konieczny jest szacunek dla różnorodności członków Kościoła i o świadomość, że potrzebujemy siebie nawzajem właśnie dlatego, że jesteśmy różni. Tak więc struktura Kościoła musi zagwarantować jednocześnie dwie rzeczy:

<sup>13</sup> Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung*, s. 236; R. Erni, który w swoim artykule *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche. Ein Beitrag aus der Sicht der orthodoxen Theologie*, *Una Sancta* 3/1981, s. 236-237, mówi o podwójnej analogii, która zachodzi między Kościołem i Trójcą Świętą, analogii, która tłumaczy trynitarne wymiar Kościoła. Pierwsza z analogii dotyczy natury i hipostazy: Bóg istnieje w trzech hipostazach jako Ojciec, Syn i Duch Święty, ale wszystkie Osoby mają tę samą boską naturę. Analogicznie także Kościół jest jeden według natury, ale istnieje w wielu Kościołach lokalnych które są identyczne gdy chodzi o pełnię wiary i życie sakramentalne. Druga analogia dotyczy relacji wewnątrztrynitarnej i porządku między Osobami Trójcy Świętej (*Ursprungverhältnis*). Ojciec jest bez początku i jest *principium* Syna i Ducha. W Bogu istnieje pewien porządek między Osobami boskimi, jednak bez żadnej subordynacji.

<sup>14</sup> Por. Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 532-533.

z jednej strony jedność między członkami danej wspólnoty, z drugiej zaś zróżnicowanie między nimi, zachowując zawsze równowagę między tymi dwoma elementami. Troska o to, aby żaden z tych wymiarów nie przeważał w wspólnocie Kościoła lokalnego należy do biskupa<sup>15</sup>.

Doniosłość misterium trynitarnego dla realizacji komunii eklezjalnej, dla struktur i instytucji kościelnych, takich jak np. prymat i synodalność, nie mogą zasłonić niektórych braków modelu trynitarnego Kościoła. Według De Halleux, koncepcja Trójcy Świętej jako wspólnoty Osób Boskich, które oddają się sobie wzajemnie w miłości bez wątpienia ma swój fundament w Nowym Testamencie i w myśli patrystycznej. W koncepcji tej jest jednak zawarte także pewne ryzyko ukrytego „tryteizmu”, który ujawnia się przy przejściu od Osób Boskich we współczesnej koncepcji osoby pojętej jako świadomość albo podmiot lub przy analizie relacji interpersonalnych. Dlatego właśnie Ojcowie Kościoła niechętnie akceptowali moralne, rodzinne lub społeczne obrazy Trójcy Świętej. Ani Ojcowie Wschodu, ani Zachodu nigdy nie szukali fundamentu jedności Trójcy Świętej w *principium* relacjonalnym między Osobami Boskimi. Ojcowie łacińscy wyrażali monoteizm biblijny kładąc nacisk na jedność Boskiej *ousia*, Ojcowie greccy natomiast podkreślali zawsze „monarchię” Ojca w Trójcy. Kiedy mówimy o relacjach między tym, co stworzone i nie stworzone, między ekonomią zbawczą i teologią, trzeba zawsze zachować dystans między nimi; podobnie, gdy mówimy o relacjach Kościół – Trójcy Święta. Dystans ten nie pozwala nam ulec pokusie panteizmu i gnozy, aktualnych nie tylko w epoce Ojców Kościoła ale i dziś<sup>16</sup>.

Także W. Kasper potwierdza, że problem jedności widzialnej między Kościołami dziś podzielonymi może być rozwiązany tylko wychodząc od trynitarnego modelu jedności. Model ten nie może zostać po prostu przeniesiony do Kościoła drogą dedukcji; jako ikona Trójcy, Kościół musi być podobny do wspólnoty trynitarniej w sposób analogiczny, w sensie *vestigium trinitatis*<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Por. *tamże*, s. 532.

<sup>16</sup> Por. A. de Halleux, *Catholicisme et orthodoxie. Une étape dans dialogue*, Revue théologique de Louvain 13/1982, s. 333.

<sup>17</sup> Por. H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie*, s. 449.

## Chrystologiczny wymiar Kościoła

Dokument z Monachium wskazuje nie tylko na trynitarny fundament Kościoła, ale także na jego wymiar chrystologiczny. DM I, 1 podkreśla, że misterium życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stanowi wypełnienie planu zbawczego Boga wobec ludzkości. Po Zesłaniu Ducha Świętego osoba Chrystusa i Jego wydarzenie zbawcze istnieje i działa w historii ludzkości aż do Jego powtórnego przyjścia w i przez Kościół; możemy nazwać go „sakramentem”, ponieważ jest on zakorzeniony w Chrystusie, sakramencie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu (por. DM I, 3: „Chrystus, który jest sakramentem *par excellence* danym światu przez Ojca, nadal daje siebie «za wielu» w Duchu Świętym, jedynym Ożywicielu /J 6/”). Zbawcze dzieło Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie stało się, dzięki Duchowi Świętemu, czymś jednym z sakramentem Eucharystii, podkreśla DM I, 2: „W czasie Ostatniej Wieczery Chrystus powiedział, że w Eucharystii daje swoje Ciało uczniom za życie «wielu». W niej udziela Bóg światu tego daru, ale w formie sakramentalnej. Od tego momentu Eucharystia istnieje jako sakrament samego Chrystusa (...). Sakrament wydarzenia Chrystusa przechodzi w ten sposób w sakrament Eucharystii. Jest to sakrament, który w pełni wciela nas w Chrystusa” (DM I, 2)<sup>18</sup>.

Eucharystia nie tylko pozwala nam uczestniczyć w śmierci i zmartwychwstaniu Pana, ale ma też konstytutywne znaczenie dla Kościoła. Rzeczywiście, misterium Kościoła zapoczątkowane z Zesłaniem Ducha Świętego jest przedłużane w historii przez Eucharystię: „Przez Eucharystię zaś wydarzenie paschalne przechodzi w Kościół” (DM I, 4b); „... Eucharystia buduje Kościół w tym sensie, że przez nią Duch Chrystusa zmartwychwstałego przetwarza Kościół w Ciało Chrystusa. Dlatego Eucharystia jest prawdziwie Sakramentem Kościoła, zarówno jako sakrament całkowitego daru, udzielonego przez samego Pana Jego uczniom oraz jako manifestacja i wzrost Ciała Chrystusa, którym jest Kościół” (DM I, 4c).

Po zmartwychwstaniu Pana, Kościół dzięki działaniu Ducha Świętego jest przedłużeniem Chrystusa w czasie, a Eucharystia jest

<sup>18</sup> Por. DM I, 5b-c; także dokument Rady prawosławno-katolickiej w USA (Consulta Ortodossa-Cattolica Romana Degli USA), *Wspólna Deklaracja o Eucharystii (Dichiarazione congiunta sull'eucaristia)*, *Enchiridion oecumenicum* II, Bologna 1988, s. 1606.



sakramentem budującym Kościół, Ciało Chrystusa. W obecnym *eonie* to Oblubienica Chrystusa wzywa ludzi do uczestnictwa w misterium zbawienia dokonanym raz na zawsze w Chrystusie<sup>19</sup>.

Do tematu związków Kościoła z Jego Głową w kontekście eucharystycznym powrócimy jeszcze w następnym paragrafie, gdzie mówić będziemy o fundamencie eucharystycznym Kościoła.

### Pneumatologiczny wymiar Kościoła

W Dokumencie z Monachium Międzynarodowa Komisja mieszana do dialogu katolicko-prawosławnego podkreśliła, że wizja historii zbawienia, którą mają oba Kościoły, nie pozwala rozważać wydarzenia Chrystusa w oderwaniu od pneumatologii. Działania Chrystusa i Ducha Świętego są ze sobą rzeczywiście ściśle zjednoczone; tak wydarzenie Zbawiciela jak i sakrament Kościoła są owocami działania Ducha Świętego. On to określa całą aktywność Ciała Chrystusa i jest obecny w Kościele przez sakramenty, w sposób szczególny zaś przez Eucharystię i posługę kapłańską. To Duch Święty przygotował przyjście Chrystusa na świat, był obecny w misterium Wcielenia Słowa i nadal objawia je światu. Odnośnie do obecności Ducha Świętego w dziele zbawczym Syna DM I, 3 mówi: „Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i zmartwychwstanie urzeczywistniały się od początku według woli Ojca, w Duchu Świętym. Duch ten, który od wieków pochodzi od Ojca i objawia się przez Syna, przygotował wydarzenie Chrystusa i urzeczywistnił je w pełni w zmartwychwstaniu”<sup>20</sup>. Także Dokument z Valamo nr 6 potwier-

<sup>19</sup> Por. J. L. Martin, *La doctrina eucarística del documento católico-ortodoxo*, Munich 1982, Dialogo Ecumenico 84/1991, s. 47.

<sup>20</sup> Por. także DM I, 6. W tekstach tych znajdujemy założenia dla rozwiązania problemu *Filioque*. DM I, 6 odnośnie do pochodzenia Ducha Świętego mówi: „nie chcemy jeszcze rozwiązywać trudności, które powstały między Wschodem a Zachodem na temat relacji między Synem i Duchem. Możemy jednak powiedzieć razem, że Duch ten, który pochodzi od Ojca (J 15,26) jako jedyne źródła w Trójcy, a który stał się Duchem naszego usynowienia (Rz 8,15), ponieważ jest także Duchem Syna (Gal 4,6) – Duch ten udzielony jest nam, zwłaszcza w Eucharystii, przez tegoż Syna, na którym spoczywa, zarówno w czasie jak i w wieczności (J 1,32)”; dokument R a - d y katolicko-prawosławnej w USA, *Commento al documento di Monaco*, EnchOe II, s. 1641, mówiąc o relacjach Chrystus – Duch Święty w DM podkreśla, że sformułowanie relacji między Synem a Duchem w DM I, 6,2, chociaż nie dotyka bezpośrednio kwestii *Filioque*, jest solidnym fundamentem dla późniejszych deklaracji o Duchu Świętym i o Jego misji. Cała sekcja, która mówi o relacji między działaniem Ducha Świętego i historyczną misją Chrystusa oraz misterium Chrystusa zmartwychwstałego (I, 4-6), jest dobrze sformułowana, podkreśla komentarz

dza, że Duch Święty przygotował przyjście Chrystusa i był obecny we wszystkich wydarzeniach Jego życia, od wcielenia do zmartwychwstania, w chrzcie Jezusa i w posłudze przepowiadania: „Duch, który odwiecznie pochodzi od Ojca i spoczywa na Synu, przygotował wydarzenie Chrystusa i urzeczywistnił je. Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie zostały bowiem dokonane według woli Ojca, w Duchu Świętym”.

Zarówno Dokument z Monachium jak i ten z Valamo podkreślają wzajemną zależność dzieła Chrystusa i dzieła Ducha Świętego, pragnąc w ten sposób zachować równowagę między chrystologią a pneumatologią<sup>21</sup>. Zamiarem autorów tych dokumentów było bowiem podkreślenie, że Kościół w swej pełni jest owocem działania tak Syna jak i Ducha, w odniesieniu do Ojca i Jego zbawczego planu (por. DM I, 6).

Teolog prawosławny, Zizioulas, potwierdza, iż równowaga i synteza między chrystologią i pneumatologią jest *conditio sine qua non* dla właściwego zrozumienia misterium Kościoła. Syntezy tej potrzebuje nie tylko Kościół katolicki, którego teologia ma charakter bardziej chrystocentryczny, ale także Kościół prawosławny, który ma tendencje do pneumatomonizmu<sup>22</sup>. Według tego autora, synteza zo-

---

Rady do Dokumentu z Monachium; przypomnijmy, że w 1985 r. Papieska Rada Ds. Jedność Chrześcijan wydała dokument na temat *Filioque*.

<sup>21</sup> Por. D. Salachas, *Introduzione al Documento*, s. 293-294.

<sup>22</sup> Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, w: *Punti di vista ortodossi su la chiesa, la preghiera, lo Spirito Santo e il monachesimo*, Reggio Emilia 1984, s. 41-44; R. Erni, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie*, s. 229, 238, gdzie zauważa, iż Duch Święty zajmuje szczególne miejsce w teologii i liturgii Kościoła wschodniego. Chętnie określa się on jako Kościół Ducha Świętego w najwyższym tego słowa znaczeniu, jako Kościół rządzony i prowadzony przez Ducha, co miałoby go odróżniać od innych Kościołów i wyraźnie zaznaczać się w jego strukturze zewnętrznej. J. M. R. Tillard w artykule *We are different, One in Christ* 1/1986, s. 63-64, podkreśla, że największa różnica między katolikami a prawosławnymi polega na innym rozumieniu relacji między Chrystusem, Duchem Świętym i Kościołem. Kościoły wschodnie są przekonane, że dzięki działaniu Ducha Świętego rzeczywistość eschatologiczna jest już obecna na tym świecie przez synaksę eucharystyczną. Także Kościół katolicki jest przekonany o eschatologicznej naturze Kościoła, ale podkreśla też jego charakter historyczny, pisze Tillard; G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, w: W. Brenning (red.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1984, s. 93-96, potwierdza, że prawosławie dostrzega fakt, iż w Kościele katolickim od czasu II Soboru Watykańskiego aspekty trynitarne i pneumatologiczne w teologii, wspólne dla obu Kościołów, są bardziej wyraźne. Znakiem zbliżania się obu Kościołów jest też Dokument z Monachium, z jego akcentami trynitarnymi i pneumatologicznymi w eklezjologii, pisze Larentzakis.

stała osiągnięta w sposób niezrównany w pierwszych wiekach Kościoła, kiedy wobec różnych herezji koniecznym było rozwiązanie problemu relacji Ducha Świętego do Chrystusa i do Kościoła. Biskupi, np. Ireneusz z Lyonu czy Atanazy, wspierani doświadczeniem swoich wspólnot kościelnych, byli w stanie sformułować doskonałą syntezę obu tych wymiarów naszej wiary: chrystologia i pneumatologia muszą istnieć razem, a nie jako dwa oddzielone od siebie elementy w historii zbawienia, podkreśla biskup Pergamonu<sup>23</sup>.

Aby powrócić do syntezy z pierwszych wieków Kościoła należy, według Zizioulasa, odpowiedzieć sobie na dwa pytania. Pierwsze dotyczy pierwszeństwa, które należy się chrystologii lub pneumatologii, drugie zaś treści tych dwóch wymiarów naszej wiary<sup>24</sup>.

Gdy chodzi o pierwsze pytanie, teolog grecki potwierdza, że w Piśmie Świętym znajdujemy tak fragmenty mówiące o Duchu Świętym jako tym, który jest dany przez Chrystusa, zwłaszcza przez Chrystusa zmartwychwstałego, jak i fragmenty, które przedstawiają, jak Duch Święty działa w życiu Jezusa Chrystusa. Oba punkty widzenia mogą współistnieć w jednej Ewangelii w sposób bezkonfliktowy, jak to udowadniają ewangelści Łukasz i Jan. Problemy i nadużycia pojawiają się wtedy, gdy te dwa punkty widzenia nie są widziane razem w liturgii i w teologii. Tak stało się na Zachodzie, gdzie w pewnym momencie prym wzięła chrystologia, ale również na Wschodzie, gdzie uwaga teologów skupiła się na pneumatologii ze szkodą dla chrystologii. Zizioulas jest zdania, że różne akcenty obecne w obu Kościołach mogą być traktowane jako uprawnione, pod warunkiem że pozostanie między tymi dwoma wymiarami zachowana jedność<sup>25</sup>.

Gdy chodzi o treść chrystologii i pneumatologii, musimy uważać, by nie oddzielać od siebie tego, co powinno być tylko rozróżnione. Zizioulas proponuje przede wszystkim tradycyjne nauczanie Ojców, według którego działanie Boga *ad extra* jest jedno i nierozdzielne. Z drugiej jednak strony prawdą jest, że tylko Syn przyjął ludzkie ciało, a nie Duch albo Ojciec. Jakie jest zatem zadanie

<sup>23</sup> Por. J. Zizioulas, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, Com (I) 2/1973, s. 10.

<sup>24</sup> Por. tenże, *Cristologia, pneumatologia*, s. 44.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, s. 45-46; N. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'Unité de l'Eglise*, Istina 3-4/1967, s. 329, gdzie pisze o konieczności równowagi między chrystologią a pneumatologią w teologii.

Ducha Świętego w dziele zbawczym Chrystusa? Grecki teolog odpowiada, że jest nim „uwolnienie” Syna od związków z historią i uczynienie z Niego bytu eschatologicznego, „ostatniego Adama”. Pneumatologia ma zatem charakter zasadniczo eschatologiczny<sup>26</sup>. Innym owocem działania Ducha w życiu Zbawiciela są narodziny Kościoła. Dzięki Duchowi bowiem, Jezus objawia się jako byt relacyjny w stopniu absolutnym, jako „osoba korporatywna”, Kościół zaś jest misterium jedności między „Jednym” a „wielu”, „Jednym”, który w tym samym czasie jest „wielu”<sup>27</sup>. Duch objawia się jako ten, który tworzy komunie, wspólnotę, który jedna i jednoczy, wpierw w wymiarze wertykalnym – ludzi z Bogiem, następnie zaś w wymiarze horyzontalnym – ludzi między sobą, gromadząc ich w Kościele Chrystusa<sup>28</sup>.

Obecność Ducha Świętego w dziele Jezusa Chrystusa i w Kościele po Zesłaniu Ducha wyraża się w najpełniejszy sposób w Eucharystii, miejsca, w którym w sposób modelowy realizuje się synteza między historią i eschatologią, anamnezą i epiklezą. Czytamy w DM I, 4a: „Eucharystia i Kościół, Ciało Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stają się miejscem energii Ducha Świętego”.

Dokument z Monachium mówi o trzech głównych sposobach obecności Ducha Świętego w celebracji eucharystycznej.

Przede wszystkim, Duch w anamnezie eucharystycznej czyni obecnym zbawcze dzieło Chrystusa dokonane przez Niego raz jeden (biblijne *ephapax*). Duch Święty bowiem aktualizuje misterium paschalne przez epiklezę; dzięki Niemu śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Pana nie są przypomnieniem minionych wydarzeń, ale stają się one także pamięcią o drugim przyjsciu Chrystusa, którego oczekujemy (por. DM I, 5b)<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia*, s. 46-47.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, Irénikon 3/1987, s. 330-331; tenże, *La dimension pneumatologica*, s. 11.

<sup>28</sup> Por. N. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique*, s. 331-332; J. M. R. Tillard, *L'Église de Dieu est une communion*, Irénikon 4/1980.

<sup>29</sup> Por. J. Zizioulas, *La dimension pneumatologica*, gdzie czytamy, iż specyfika wymiaru pneumatologicznego Kościoła polega właśnie na tym, iż przekracza ona historię w sensie linearnym i czyni *eschaton* częścią *anamnesis* (tzn. świadomości historycznej) Kościoła. W ten sposób Kościół może mówić w anamnezie eucharystycznej, że „przypomina ona (...) Jego powtórne przyjście” (zob. anafora w liturgii św. Jana Chryzostoma).

Po drugie, Duch Święty przemienia święte dary w Ciało i Krew Chrystusa przez epiklezę, jak czytamy w DM I, 5c<sup>30</sup>. Przedstawiciele Kościoła wschodniego w Międzynarodowej Komisji mieszanej bardzo wysoko ocenili ten fragment Dokumentu z Monachium, przede wszystkim dlatego, że zostało w nim uwypuklone jego nauczanie o epiklezie eucharystycznej<sup>31</sup>. Także opinia strony katolickiej Komisji na temat epiklezy eucharystycznej generalnie była pozytywna, nawet jeśli nie zabrakło uwag krytycznych<sup>32</sup>. Ważne, że obie strony, katolicka i prawosławna, są zgodne co do faktu, iż nie należy szukać decydującego momentu przemiany darów, ale pamiętać, że fakt konsekracji jest wydarzeniem zbawczym, które bazuje się na słowach Chrystusa i na mocy Ducha Świętego<sup>33</sup>.

Trzeci wymiar działania Ducha Świętego w Eucharystii, to tworzenie wspólnoty kościelnej na wzór Trójcy Świętej, jak to wyraża DM I, 5d<sup>34</sup>. J. Zizioulas mówiąc o założeniu Kościoła podpowiada, że powinniśmy mówić o założeniu go przez Jezusa Chrystusa i współzałożeniu przez Ducha Świętego. Można zatem powiedzieć, że misterium Kościoła narodziło się z wydarzenia chrystologiczno-pneumatologicznego w swej integralności<sup>35</sup>. Obecność Ducha w Kościele jest jego permanentnym współzakładaniem, które dokonuje się w sposób szczególnie w celebracji eucharystycznej,

<sup>30</sup> DM I, 5c: „Duch przemienia święte dary w Ciało i Krew Chrystusa [*metabolè*], aby dokonał się wzrost Ciała, którym jest Kościół. W tym znaczeniu cała celebracja jest epiklezą, która staje się bardziej wyraźna w pewnych momentach. Kościół jest ustawicznie w stanie epiklezy”.

<sup>31</sup> Por. CH. Konstantinidis, *Valutazione del V colloquio*, *Nicolasus* 2/1983, s. 366; G. Galitis, *Una risposta ortodossa*, *Nicolasus* 2/1983, s. 338.

<sup>32</sup> G. Assimakis, *L'Ecclesiologia nei documenti della Commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nei primi dieci anni della sua attività (1980-1990)*, II, *Oriente Cristiano* 2/1993, s. 31, gdzie autor wyraża przekonanie, iż w pierwszym rozdziale DM jest nadmiernie uprzywilejowana teologia grecka: ciągle podkreślanie epiklezy zaciemnia słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy i obecne w liturgii łacińskiej.

<sup>33</sup> Por. J. L. Martin, *La doctrina eucarística*, s. 68-70; H. -J. Schulz, *Iglesia locale y Eucaristía en el documento de consenso de la Comisión Internacional para el Diálogo Católico-Ortodoxo*, *Diálogo Ecuménico* 66/1985, s. 78-79; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1996, s. 267-290, gdzie autor przedstawia znaczenie epiklezy w starożytności oraz powody kontrowersji między Wschodem i Zachodem w tej materii.

<sup>34</sup> Por. DM I, 5d: „Duch jednoczy z Ciałem Chrystusa tych, którzy uczestniczą w tym samym chlebie i w tym samym kielichu. Odtąd Kościół ujawnia to, czym jest: sakramentem wspólnoty (*koinonia*) trynitarniej, «przybytkiem Boga z ludźmi» (por. Ap 21,4)”.

<sup>35</sup> Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia*, s. 56.

uprzywilejowanym miejscu działania energii Ducha Świętego (por. DM I, 4a)<sup>36</sup>. Dlatego też Dokument z Bari 15<sup>37</sup> może powiedzieć, że „sam Chrystus ustanawia Kościół jako swoje Ciało. Duch Święty buduje Kościół”.

### Eucharystia buduje Kościół

Dotąd mowa była o Trójcy Świętej jako źródle i modelu Kościoła. Teraz chcemy pokrótce przedstawić drugi fundament Kościoła, ukazany w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej, mianowicie Eucharystię<sup>38</sup>.

W DM znajdujemy eklezjologię opartą w zasadniczy sposób na teologii Eucharystii, widzianej jako doskonałe wyrażenie sakramentalnej natury Kościoła<sup>39</sup>. Eklezjologię tę możemy też nazwać eklezjologią eucharystyczną; narodziła się ona w środowisku prawosławnym w XX w., ale jest ona także obecna w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Aby lepiej zrozumieć tę eklezjologię przedstawimy pokrótce jej podstawy w teologii prawosławnej i katolickiej.

Eklezjologia eucharystyczna we współczesnej teologii prawosławnej

Początki eklezjologii eucharystycznej znajdujemy w rosyjskiej teologii prawosławnej XIX w., zwłaszcza zaś w ruchu „sławofili” z jego duchowym przewodnikiem A. S. Chomiakowem<sup>40</sup>. Chomiakow widział Kościół jako jedność budowaną na fundamencie miłości. Członkowie Kościoła, zjednoczeni przez miłość, strzegą i przekazują dalej prawdę Ewangelii, która jest prawdą miłości. Taka wizja Kościoła została nazwana sobornością. Sobornność obejmuje wszystkich wiernych, a ponieważ działa w nich i przez

<sup>36</sup> Por. tenże, *La dimensione pneumatologica*, s. 13; J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, s. 211-214.

<sup>37</sup> Dokument z Bari (z 1987 r.), drugi z opracowanych przez MKM, nosi tytuł *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*.

<sup>38</sup> Por. A. de Halleux, *Catholicisme et orthodoxie*, s. 333.

<sup>39</sup> Por. A. Montes, *Eclesiología, ministerios y admisión de las mujeres a la ordenación. El diálogo católico-ortodoxo y su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos*, *Diálogo Ecumenico* 84/1991, s. 84.

<sup>40</sup> Por. B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia*, Napoli 1988, s. 43-44.

nich Duch Święty, do nich należy nieomyślność w sprawach wiary. Właśnie to, według stawofili, miałoby odróżniać prawosławie od indywidualizmu protestanckiego i autorytaryzmu katolickiego. Koncepcja ta miała jednak braki: przede wszystkim zapoznawała rolę hierarchii Kościoła; odznaczała się też idealizmem stojącym w sprzeczności z konkretnym doświadczeniem przeżywania Kościoła<sup>41</sup>.

Idee tego ruchu miały duży wpływ na refleksję eklezjologiczną N. Afanassieffa (1893-1966), którego pragnieniem było przezwyciężenie rozdziewu, jaki istniał między abstrakcyjną ideą soborności rozwiniętej w XIX w. a codziennym doświadczeniem podziału Kościołów autokefalicznych i wspólnot emigracyjnych, przez znalezienie konkretnego *principium*, które by budowało i wyrażało jedność Kościoła<sup>42</sup>. Afanassieff znajduje to *principium* w Eucharystii, która warunkuje też charakterystyczny dla niego podział na eklezjologię uniwersalistyczną i eklezjologię eucharystyczną. Według niego, w historii Kościoła pojawiało się wiele modeli eklezjologicznych, wszystkie one jednak mogą zostać sprowadzone do dwóch podstawowych: do eklezjologii uniwersalistycznej, systemu właściwego dla katolicyzmu i przeważającego także w prawosławiu oficjalnym, oraz do eklezjologii eucharystycznej<sup>43</sup>.

Zgodnie z pierwszym modelem, Kościół w swej rzeczywistości empirycznej jest jednym organizmem, Ciałem Chrystusa, w które

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 44-45.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 45; J. R. Villar, w: *La teologia ortodossa della Chiesa locale*, w: P. Rodriguez (red.), *L'ecclesiologia trinitaria dopo la „Lumen Gentium”*, Roma 1995, s. 202-203, zauważa, iż generalnie eklezjologia prawosławna w XIX w. i na początku XX w. podkreślała pojęcie Kościoła uniwersalnego/powszechnego, podobne do tego z teologii katolickiej tego okresu. Każdy Kościół autokefaliczny (lokalny/partykularny) był, według tego pojęcia, podstawowym organizmem eklezjalnym, małym „Kościółem powszechnym”, którego mniejsze organizmy były tylko częściami. Eklezjologia Kościołów autokefalicznych była prawosławna wersją eklezjologii uniwersalistycznej, która obecnie, jak podkreśla J. H. Erickson, wykładowca na Instytucie św. Włodzimierza w Nowym Jorku, dziś w środowiskach teologicznych nie jest już akceptowana, ale obecna jest jeszcze w oficjalnych wypowiedziach Kościołów autokefalicznych. Rzeczywiście, potwierdza Villar, tak w teologii katolickiej jak i prawosławnej początków XX w. dominowała jurystyczna i społeczna wizja Kościoła. Nic więc dziwnego w tym, że po drugiej wojnie światowej teologia prawosławna podkreślała konieczność „powrotu do źródeł”, co teologia katolicka wtedy już w dużym stopniu realizowała.

<sup>43</sup> Por. B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia*, s. 45; N. Afanassieff, *La chiesa che presiede nell'amore* w: O. Cullmann, Ch. Journet (red.), *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, s. 487-512; J. R. Villar, *La teologia ortodossa*, s. 207.

włączony jest każdy Kościół lokalny kierowany przez biskupa<sup>44</sup>. Dlatego też w tym modelu poszczególne Kościoły lokalne z ich biskupami są uważane jako części Kościoła uniwersalnego. Każdy Kościół lokalny jest częścią całości, którą jest Kościół uniwersalny i dlatego natura eklezjalna tych Kościołów pochodzi i zależy od ich zakorzenienia w Kościele powszechnym. Afanassieff utrzymuje, że tego typu eklezjologia pochodzi od Cypriana z Kartaginy, który z swej strony miał tworzyć tę eklezjologię zafascynowany organizacją imperium rzymskiego i jego uniwersalnością<sup>45</sup>. Dla Cypriana Kościół jest jeden, ponieważ Bóg jest jeden i jeden jest Chrystus. Pełnia eklezjalności przynależy tylko Kościołowi uniwersalnemu, natomiast Kościoły lokalne są tylko „członkami” tego powszechnego i nie mogą być same w sobie nazywane „Kościółami” w pełnym tego słowa znaczeniu. Widzialnym znakiem przynależności Kościoła lokalnego do powszechnego jest biskup; dlatego jedność Kościoła zakłada jedność episkopatu, który tworzy i zachowuje jedność Kościoła. Innymi słowy, Kościół lokalny przynależy do Kościoła powszechnego, jeśli jego biskup jest we wspólnocie z innymi biskupami; szczególnie wierny przynależy do Kościoła, jeśli we wspólnocie ze swoim biskupem.

Konsekwencją tego typu eklezjologii, obecnej tak w prawosławiu jak i w katolicyzmie, jest przekonanie, że istnieje tylko jeden prawdziwy Kościół: albo katolicki albo prawosławny. Właśnie tego typu eklezjologia powoduje, że oba Kościoły tak naprawdę nie czynią kroku naprzód w kierunku odnalezienia jedności, lecz oskarżają się wzajemnie o herezję i schizmę, twierdził Afanassieff<sup>46</sup>.

Eklezjologia uniwersalistyczna nie jest jednak tą najbardziej pierwotną, którą znajdujemy w Nowym Testamencie, uważał Afanassieff. Eklezjologia właściwa dla pierwotnego Kościoła to ta, którą nazywamy „eucharystyczną” i która znajduje swój fundament właśnie w celebracji liturgicznej. Eklezjologia ta bazuje się na tekście św. Pawła z 1Kor 10, 16-17, gdzie ukazany jest związek między Eucharystycznym Ciałem Chrystusa a Jego Ciałem eklezjalnym<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Por. N. Afanassieff, *Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII, le Pape de l'Amour*, Irénikon 4/1963, s. 440.

<sup>45</sup> Por. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, s. 60-61.

<sup>46</sup> Por. N. Afanassieff, *Una Sancta*, s. 444.

<sup>47</sup> B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia*, s. 47.



W celebracji eucharystycznej chleb staje się Ciałem Chrystusa, a jej uczestnicy, przyjmując Chrystusa w komunii św., stają się Kościołem. Dlatego też Kościół lokalny, który celebruje Eucharystię, jest Ciałem Chrystusa. Jego Ciało w Eucharystii jest jedno i niepodzielne, ono jest też warunkiem pełni eklezjalności, którą ma każdy Kościół partykularny sprawujący Najświętszą Ofiarę Chrystusa. Z tego też względu zgromadzenie eucharystyczne jest zasadą jedności, ponieważ sakrament ten jest źródłem Kościoła. Każdy Kościół lokalny, który celebruje Eucharystię, to właśnie jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół. Wielość Kościołów lokalnych nie niszczy jedności całego Kościoła, tak jak wielość celebracji eucharystycznych nie niszczy jedności Eucharystii w przestrzeni i w czasie. Jedność Kościoła objawia się właśnie w wielości lokalnych wspólnot, które celebują z ich biskupami tę samą Eucharystię w tej samej wierze<sup>48</sup>.

Z punktu widzenia eklezjologii eucharystycznej między dwoma Kościołami lokalnymi może nastąpić zerwanie komunii, co jednak nie musi oznaczać końca wspólnoty w Eucharystii. Taka właśnie, podkreśla Afanassieff, jest sytuacja panująca między Rzymem a Konstantynopolem: możemy tu mówić tylko o separacji typu moralnego, to znaczy w miłości braterskiej, ponieważ oba te Kościoły nie przestały być prawdziwym Kościołem Chrystusa nawet po schizmie, celebują bowiem Eucharystię, fundament Kościoła<sup>49</sup>.

Eklezjologia ta, nawet jeśli bardzo bliska eklezjologii katolickiej, nie była pozbawiona braków. Teologia katolicka zarzuca jej przede wszystkim położenie zbyt dużego akcentu na Kościół lokalny ze szkodą dla Kościoła powszechnego. Trzeba przy tym pamiętać, że różnica w widzeniu relacji: Kościół lokalny – Kościół uniwersalny należy do największych w dialogu katolicko-prawosławnym<sup>50</sup>. Opi-

<sup>48</sup> Por. G. Galeota, A. Mancía, *La chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, *Asprenas* 3/1987, s. 271, gdzie zauważa się duże różnice między tymi dwiema eklezjologiami (uniwersalistyczną i eucharystyczną). Według tej pierwszej, jedność Kościoła istnieje tylko dzięki jedności biskupów (*concordia*), tzn. tylko jednej części ciała eklezjalnego. Zgodnie z eklezjologią eucharystyczną natomiast, jedność Kościoła zawiera w sobie całe Ciało Chrystusa ukazujące się w konkretnej wspólnocie. Powszechna, uniwersalna wspólnota eucharystyczna jest bowiem abstrakcją.

<sup>49</sup> Por. N. Afanassieff, *Una Sancta*, s. 465-466; A. Asnaghi, *A proposito di ecclesiologia eucaristica*, *Scuola Cattolica* 5/1964, s. 444-446; G. Galeota, A. Mancía, *La chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, s. 268-272.

<sup>50</sup> Por. J. R. Villar, *La teologia ortodossa*, s. 209-210; 220. Na s. 209 czytamy m.in., że kiedy Afanassieff mówi, iż Kościół lokalny jest w pełni Kościołem Chrystusowym to uznaje

nie krytyczne wobec eklezjologii eucharystycznej opracowanej przez Afanassieffa pochodzą nie tylko ze strony teologów katolickich; Villar zauważa, że krytykuje ją również wielu teologów prawosławnych<sup>51</sup>.

Drugim ważnym reprezentantem eklezjologii eucharystycznej, który zarazem odgrywa bardzo ważną rolę w dialogu teologicznym katolicko-prawosławnym, jest J. Zizioulas, który koryguje w niektórych wymiarach koncepcję Afanassieffa. Przede wszystkim, Zizioulas widzi potrzebę przemyślenia eklezjologii eucharystycznej w relacji Kościoła do całej teologii; widzi też w eklezjologii Afanassieffa niebezpieczeństwo redukcji Kościoła do kategorii sakramentalnych, do Eucharystii. Eklezjologia eucharystyczna ograniczona tylko do tego wymiaru ryzykuje popadnięcie w jednostronność i zapomnienie, że dla prawdziwej jedności Kościołów lokalnych konieczna jest także jedność w wierze, w posługach i w strukturze kanoniczno-jurydycznej, nie tylko w miłości<sup>52</sup>. Biskup Pergamonu podkreśla charakter relacyjny Kościoła na wzór Trójcy Świętej. Ponieważ Bóg jest bytem relacyjnym, także struktura Kościoła i jego istota są relacyjne, co wyraża się tak na poziomie lokalnym jak i uniwersalnym. Na poziomie lokalnym

---

on, iż komunია Kościołów, której konieczność podkreśla, niczego nie dodaje do pełni eklezjalnej lokalnej wspólnoty celebrującej Eucharystię. Odrzuca on uznanie jakiegokolwiek struktury przekraczającej Kościół jako elementu istotnego dla jego katolickości/powszechności. Zgodnie z tą wizją, rosyjski teolog nie ukrywa braku zaufania nawet do idei koncyliarnej.

<sup>51</sup> Por. *tamże*, *La teologia ortodossa*, s. 201; Por. A. G. Montes, *Eclesiologia, ministerios y admisión*, s. 84; kard. J. Ratzinger mówiąc o eklezjologii eucharystycznej Afanassieffa podkreśla, że nawet dla Kościołów prawosławnych wydaje się one zbyt ciasna. Także one uważają, iż identyfikacja Kościoła z Eucharystią powoduje pominięcie innych ważnych punktów widzenia na Kościół. Opinie nt. eklezjologii eucharystycznej pokazują też, jak duże jest zróżnicowanie w tonie samego prawosławia, zauważa kardynał; por. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, s. 62.

<sup>52</sup> Por. B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia*, s. 52-53; G. Galeota, A. Mancía, *La chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, s. 274, gdzie czytamy, iż eklezjologia eucharystyczna, która bazuje wyłącznie na *principium*: „tam, gdzie jest sprawowana Eucharystia, tam jest Kościół”, może prowadzić do niebezpieczeństw a nawet do błędów. Pierwszym z nich jest uważanie za Kościół w całej pełni jego niekompletnej manifestacji, tj. parafii. Drugi błąd dotyczy relacji między Kościołem lokalnym a powszechnym; chodzi o możliwość postrzegania w każdym Kościele partykularnym, niezależnie od innych, jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Trzeci błąd w który można popaść to, wg autorów artykułu, partykularizm, zapomnienie o Kościele uniwersalnym; A. Montes, *Eclesiología, ministerios y admisión*, s. 87-88.

konsekwencją tej prawdy jest fakt, iż Kościół jest i powinien być wspólnotą, w której współistnieją ze sobą dwie dynamiki: jedność i zróżnicowanie. Do zachowania tej jedności kluczową rolę odgrywa biskup, który celebrytuje Eucharystię, gromadząc w ten sposób w jedno wspólnotą lokalną. Na poziomie uniwersalnym *principium* relacyjności oznacza, że żaden Kościół lokalny nie może izolować się od innych, jeśli naprawdę chce być Kościołem Chrystusa. Zizioulas podkreśla, że istnieje tylko jeden Kościół, mimo że w tym samym momencie mówimy o wielu Kościołach. Jedność Kościoła na poziomie uniwersalnym jest zachowana dzięki synodalności i posłudze prymatu na różnych poziomach życia kościelnego<sup>53</sup>.

Eklezjologia Zizioulasa niewątpliwie miała duży wpływ na kształt Dokumentu z Monachium, ponieważ stara się pogodzić dwie eklezjologie, eucharystyczną i uniwersalistyczną, w sposób akceptowalny także dla strony katolickiej<sup>54</sup>.

### Eklezjologia eucharystyczna w dokumentach II Soboru Watykańskiego

Eklezjologię, którą znajdujemy w dokumentach II Soboru Watykańskiego, możemy nazwać eklezjologią komunii; eklezjologia ta została następnie rozwinięta w okresie posoborowym, kiedy to idea komunii stanie się centralną w eklezjologii<sup>55</sup>. Jak podkreśla kard. Ratzinger, eklezjologia komunii stała się sercem doktryny o Kościele podanej na Soborze, jako element nowy, a jednocześnie mający swe korzenie w początkach chrześcijaństwa<sup>56</sup>. Dzięki idei komunii/wspólnoty Sobór powrócił do takiego sposobu myślenia

<sup>53</sup> Por. Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 531-533; J. R. Villar, *La teologia ortodossa*, s. 216-220.

<sup>54</sup> Por. E. Lanne, *Il dialogo fra Cattolici e Ortodossi*, *Seminarium* 3/1987, s. 198: „z całą pewnością tekst z Monachium zawiera teologię eucharystyczną Zizioulasa, przedstawioną jednak w sposób akceptowalny dla wszystkich”.

<sup>55</sup> Por. J. Rigal, *L'ecclesiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, s. 60-81; A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975, s. 486-505, 551-553, który zauważa, iż Sobór dokonał przejścia od eklezjologii „jurystycznej” do eklezjologii komunii, nawet jeśli w LG czasami znajdujemy jeszcze obie te eklezjologie postawione obok siebie.

<sup>56</sup> Por. J. Ratzinger, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, w: *La chiesa del Concilio*, Milano 1979, s. 13.

o Kościele i przeżywania go, jaki był obecny w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, co dokonało w dużej mierze dzięki kontaktom z dziedzictwem teologicznym i liturgicznym Kościołów wschodnich oraz z eklezjologią Afanassieffa<sup>57</sup>.

Nie możemy jednak zapominać, iż po I wojnie światowej także w łonie Kościoła katolickiego rozpoczął się ruch „powrotu do źródeł”. Dzięki niemu został ponownie odkryty temat Ciała Mistycznego, który najlepszego opracowania doczekał się w dziele H. de Lubaca *Katolicyzm*<sup>58</sup>. W ścisłej relacji do tematu Ciała Mistycznego zostaje pogłębiony temat Eucharystii, przede wszystkim w relacji do Kościoła. Także tutaj widać wielką rolę de Lubac z jego dziełem *Corpus Mysticum*<sup>59</sup>.

Wszystkie te poszukiwania znalazły swe odbicie w dokumentach soborowych, które asymilują dane refleksji teologicznej poprzedniego okresu. W swoich dokumentach, szczególnie zaś w *Lumen gentium* i *Unitatis redintegratio*, Sobór rozwija temat Kościoła jako komunii/wspólnoty w jej podwójnym wymiarze: wertykalnym i horyzontalnym<sup>60</sup>. Pierwszy wymiar mówi o komunii ludzi z Bogiem realizowanej w i przez Chrystusa i Ducha Świętego; drugi zaś podkreśla komunie ludzi w rodzinie ludzkiej, która uczestnicząc w życiu Trójcy Świętej, staje się rodziną Bożą.

Wymiar wertykalny wspólnoty jest fundamentem horyzontalnego, ponieważ inicjatywa wspólnoty wychodzi zawsze od Boga. LG 4 kończy się słowami Cypriana z Kartaginy: „tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna,

<sup>57</sup> Por. A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II. De la apologética de la Iglesia-sociedad e la teología de la Iglesia – misterio en el Vaticano y en posconsilio*, Madrid 1986, s. 900; B. Forte, *La chiesa nell'Eucaristia*, s. 51-52, gdzie ukazuje jest wpływ takich teologów prawosławnych jak N. Afanassieff, A. Schmemmann, J. Meyendorff i innych na eklezjologię II Soboru Watykańskiego. Szczególną rolę odegrał na Soborze Afanassieff, zaproszony jako obserwator. Forte potwierdza, iż I Schemat *de Ecclesia* odsyła nas bezpośrednio do eklezjologii eucharystycznej i do dzieła *La chiesa che presiede nell'amore*; także II i III, definitywny już Schemat LG, zawierają echa eklezjologii rosyjskiego teologa; por. także H. -J. Schulz, *Église locale et Église universelle. Primauté, Collégialité et Synodalité*, *Proche Orient chrétienne* 1-4/1981, s. 5.

<sup>58</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1988; wiele myśli zawartych w tym dziele zostało podjętych w encyklice Piusa XII, *Mystici Corporis*, AAS 35/1943, s. 193-248.

<sup>59</sup> Por. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église du Moyen Age*, Paris 1949; P. McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology*, *One in Christ* 4/1986, s. 319.

<sup>60</sup> Por. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II, s. 900; J. Rigal, *L'ecclésiologie*, s. 63.

i Ducha Świętego»<sup>61</sup>. Na tym fundamencie jedności z Bogiem Trójjedynym ludzie, mimo wszystkich różnic ich dzielących, mogą wejść w relację wspólnoty między sobą<sup>62</sup>. Odnosząc się do tej soborowej wizji Kościoła jako komunii w Trójcy Świętej Jan Paweł II podkreśla w swej encyklice *Ut unum sint*, że „dla Kościoła katolickiego *komunia* chrześcijan nie jest niczym innym, jak objawieniem się w nich łaski, przez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej *komunii*, to znaczy swojego życia wiecznego”<sup>63</sup>. W dokumentach soborowych Kościół jest przedstawiony także jako misterium w znaczeniu Pawłowym, tzn. jako owoc działania Trójcy Świętej (por. LG nr 1-3).

To misterium Kościoła i jego sakramentalna natura stają się jawne w szczególny sposób w liturgii, zwłaszcza w celebracji eucharystycznej, potwierdza konstytucja dogmatyczna o liturgii *Sacrosanctum Concilium*<sup>64</sup>. Najważniejszym tekstem mówiącym o relacji między celebracją eucharystyczną a Kościołem jest LG 26, gdzie czytamy: „Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełnej wielkości (por. 1Tes 1,5). (...) W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jedne, święte, katolicki i apostołski Kościół”<sup>65</sup>. W tekście tym znajdujemy podstawy eklezjologii eucharystycznej wyrażonej i potwierdzonej przez Sobór: Kościół Chrystusa jest obecny we wszystkich prawowitych lokalnych zgromadzeniach chrześcijan, a Kościoły

<sup>61</sup> LG 4, AAS 57/1965, s. 7; por. analizę tego tekstu przez G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen gentium”*, Milano 1993, s. 87-89; A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, s. 487.

<sup>62</sup> Por. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II, s. 900.

<sup>63</sup> UUS 9, AAS 87/1995, s. 926; cytaty w języku polskim podawane są za: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, s. 755-822.

<sup>64</sup> Por. *Sacrosanctum Concilium* 2, AAS 56/1964, s. 97-98: „Albowiem liturgia, przez którą – szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej – dokonuje się dzieło naszego odkupienia», w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła”; por. także B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, Milano 1995, s. 62-66.

<sup>65</sup> Por. LG 26, AAS 57 (1965) 31.

lokalne stają się Ciałem Chrystusa przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Pana. W ten sposób każdy Kościół lokalny, który celebruje Eucharystię, jest autentyczną manifestacją Kościoła Chrystusowego<sup>66</sup>.

Gdy chodzi o relacje między Kościołem lokalnym a Kościołem powszechnym musimy przede wszystkim przypomnieć, że w dokumentach soborowych punktem wyjścia jest Kościół uniwersalny, zwłaszcza gdy jest mowa o roli biskupa Rzymu w Kościele i o jego relacjach z innymi biskupami. Relacje między Kościołem lokalnym a powszechnym LG 26 przedstawia następująco: z jednej strony Kościół Chrystusowy obecny jest we wszystkich prawowitych zgromadzeniach eucharystycznych, z drugiej zaś strony te wspólnoty lokalne istnieją w Kościele powszechnym dzięki obecności Chrystusa. Kryteria pozwalające na rozpoznać w jakiejś wspólnocie prawdziwy Kościół są to: przepowiadanie Ewangelii, celebrowanie Eucharystii i jedność z biskupem, który gwarantuje apostołskość celebrowania. Kościół lokalny nie jest zatem częścią administracyjną Kościoła powszechnego, ale raczej jego manifestacją, ponieważ cała rzeczywistość eklezjalna Kościoła Chrystusowego obecna jest w każdej prawowitej liturgii. W takiej celebrowaniu, której przewodniczy biskup lub kapłan delegowany przez niego, realizuje się katolickość Kościoła lokalnego i jego związek ze wszystkimi innymi Kościołami lokalnymi, które w podobny sposób celebrowają Eucharystię<sup>67</sup>.

Zasługą Soboru jest bez wątpienia ponowne odkrycie Eucharystii jako sakramentu Kościoła i ukazanie związku istniejącego między tymi dwiema rzeczywistościami, mimo trudności z syntezą dwóch eklezjologii: uniwersalistycznej i eucharystycznej. Elementy eklezjologii eucharystycznej i Kościoła lokalnego przyczyniły się bez wątpienia nie tylko do odnowy Kościoła katolickiego, ale także do jego otwartości ekumenicznej, zwłaszcza w wobec Kościoła prawosławnego. Dokument z Monachium jest jednym z owoców soborowej wizji Kościoła<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Por. A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, s. 505-508; G. J. Békés, *L'Eucaristia fa la Chiesa*, w: R. Latourelle (red.), *Vaticano II: il bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, s. 825-826; na temat Kościoła lokalnego w dokumentach Soboru zobacz też E. Lanne, *L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité*, Istina 1/1969, s. 53.

<sup>67</sup> Por. G. J. Békés, *L'Eucaristia fa la Chiesa*, s. 833-838.

<sup>68</sup> Por. *tamże*, s. 838; B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia*, s. 318-320.

Kościół budowany w synaksie eucharystycznej  
według dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej

Druga część Dokumentu z Monachium rozwija niektóre idee obecne już w jego pierwszej części (por. I, 4) odnośnie do tematu Kościoła lokalnego stającego się komunią przez celebrację Eucharystii. W DM I, 4b czytamy, że „kiedy Kościół sprawuje Eucharystię staje się «tym, czym jest», Ciałem Chrystusa (1Kor 10,17)”<sup>69</sup>. W DM I, 4c ta wzajemna zależność między Eucharystią a Kościołem wyjaśniona jest w sposób jeszcze bardziej jasny: „w ten sposób z jednej strony Kościół celebruje Eucharystię jako wyraz, tu w doczesności, liturgii niebiańskiej. Z drugiej strony wszelako Eucharystia buduje Kościół (...)”. Komentując ten tekst Fortino zauważa, że Kościół „czyni”, sprawuje Eucharystię kiedy, posłuszny poleceniu Pana, gromadzi się aby celebrować pamiętkę Nowego Przymierza. Ale dzieje się też coś odwrotnego: to Eucharystia „czyni”, tworzy Kościół, jako uprzywilejowane miejsce działania Ducha Świętego, który jednoczy ludzi i włącza ich w Chrystusa, tworząc nich Ciałem Chrystusa. Dlatego możemy rzeczywiście mówić, iż Eucharystia jest sakramentem Kościoła i jego jednością<sup>70</sup>.

Takie rozumienie Eucharystii jako centralnego momentu Kościoła, z którego czerpie on życie, jest, wraz ze wspólną wizją posługi biskupa, głównym punktem w którym katolicy i prawosławni zgadzają się ze sobą, podkreśla J. Ratzinger mówiąc o DM<sup>71</sup>.

Związek między liturgią eucharystyczną a Kościołem był i jest bardzo mocno podkreślany w teologii prawosławnej. Jak zauważa Salachas, Eucharystia jest według prawosławia fundamentem Kościoła: jest tym, co go konstytuuje jako Kościół. Dlatego tam, gdzie jest wspólnota eucharystyczna, tam też jest Kościół w całej pełni; Kościół lokalny bowiem nie jest doskonały, pełny, ze względu na przynależność do Kościoła powszechnego, ale dlatego, że celebruje

<sup>69</sup> Tłum. własne za: EnchOe I, s. 1030.

<sup>70</sup> E. F. Fortino, *La „Communio-Koinonia” nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, w: P. Rodriguez (red.), *L'ecclesiologia trinitaria dopo la „Lumen Gentium”*, s. 186-187.

<sup>71</sup> Por. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, s. 67; J. Z. Skira, *Ecclesiology in the International Orthodox-Catholic Ecumenical Dialogue*, *Greek Orthodox Theological Review* 4/1966, s. 362.

Eucharystię<sup>72</sup>. Takie widzenie relacji Eucharystia-Kościół podziela też prawosławny teolog Panagopoulos, który podkreśla, że liturgia nie może być widziana jako jeden z wielu aspektów Kościoła, nawet jeśli bardzo ważny; powinniśmy raczej mówić, iż Kościół i liturgia to wydarzenia identyczne. W języku greckim słowo *leitourgía* oznacza dzieło ludu, podczas gdy Kościół, *ekklesia* oznacza zwołane zgromadzenie. Kościół celebrytuje liturgię w której, przez Ducha Świętego, zostaje on przemieniony w Ciało Chrystusa. Dlatego nie można nigdy i w żaden sposób oddzielać od siebie Chrystusa, Kościoła i liturgii<sup>73</sup>. J. Zizioulas podkreśla, iż Eucharystia nie jest „jednym z” sakramentów, ale jest sakramentem w najwyższym tego słowa znaczeniu, sakramentem *par excellence*<sup>74</sup>. Można wręcz powiedzieć, że nie jest ona jedynie sakramentem, ale manifestacją wspólnoty eschatologicznej w całej pełni. Nie możemy traktować Eucharystii jako aktu Kościoła istniejącego wcześniej od niej, ponieważ jest ona wydarzeniem konstytutywnym dla istnienia Kościoła i koniecznym dla jego istnienia<sup>75</sup>. W celebracji eucharystycznej obecne są wszystkie wymiary Kościoła: jego manifestacja i realizacja, jego początki i przyszłość, jedność i różnicowanie, jego charakter historyczny a zarazem eschatologiczny<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> D. Salachas, *La professione di fede non piena impedisce la comune celebrazione eucaristica. Quali limiti?* Nicolaus 2/1982, s. 312; por. N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, s. 196; G. Galitis, *Die orthodoxe Ekklesiologie und der zwischen-kirchliche Dialog*, w: D. Papandreou (red.), *Les Dialogues oecuménique hier et aujourd'hui*, Chambéry-Genève 1985, s. 345; J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, s. 251, gdzie podkreśla, iż dla teologów o tradycji bizantyńskiej Eucharystia nie jest „tylko” przemianą chleba i wina, ale centrum misterium soteriologicznego i trynitarnego. Eucharystia jest też dla nich kluczem do zrozumienia Kościoła.

<sup>73</sup> Por. J. Panagopoulos, *Liturgie und Einheit der Kirche. Der ökumenische Dienst der Orthodoxie*, w: R. Kirchschräger, A. Stirnemann (red.), *Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre Pro Oriente 1989*, Innsbruck-Wien 1991, s. 345.

<sup>74</sup> Por. Dokument z Bari s. 17: „Zaznaczmy, że wszystkie sakramenty mają istotne odniesieni do Eucharystii. Jest ona *par excellence* proklamacją wiary, z której pochodzi wszelkie wyznanie i do której jest skierowane. Tylko ona sama bowiem ogłasza w całej pełni, w obecności Pana dokonanej mocą Ducha, przedziwne sprawy Bożego dzieła.”

<sup>75</sup> Por. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, s. 21; P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, s. 199.

<sup>76</sup> Por. G. Baillargeon, *Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine*, Nouvelle Revue Theologique 111/1989, s. 178; tenże, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas*, Montréal-Paris 1989, s. 67-69, 217-219; podobną opinię nt. nierozzerwalnego związku Eucharystii z Kościołem reprezentuje kanadyjski teolog J. M. R. Tillard, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, s. 33; 37-38; tenże, *Il n'est d'Église qu'eucharistique*, Nicolaus 2/1982, s. 237-238.



Inny rys charakterystyczny Kościoła, o którym mówi DM II, 1, to manifestacja Kościoła, budowanego w i przez celebrację eucharystyczną, jako rzeczywistości lokalnej: „Odwołując się do Nowego Testamentu należy najpierw zauważyć, że Kościół oznacza rzeczywistość «lokalną». Kościół istnieje w dziejach jako Kościół lokalny. W odniesieniu do regionu, mowa jest raczej o Kościele w liczbie mnogiej. Chodzi zawsze o Kościół Boży, ale w danym miejscu (...). Jednakże jest rzeczą jasną, że Kościół, «który jest» w danym miejscu, ukazuje się jako taki wówczas, gdy jest «zgrupowany». Samo to zgromadzenie (...) jest nim w pełni, kiedy jest zgromadzeniem (*synaxis*) eucharystycznym”<sup>77</sup>.

Kościół ten, który istnieje w danym miejscu, objawia się w historii jako wspólnota lokalna, widzialna, pisze E. F. Fortino. To Kościół w Koryncie, w Tesalonikach, w Efezie, w Jerozolimie, w Rzymie<sup>78</sup>. Kościół ten w swojej istocie nie jest tworzony, w sensie ostatecznym, przez ludzi: „Istnieje «Jeruzalem z wysoka», które «zstępuje od Boga» – zjednoczenie (*une communion*) dające podstawę samej wspólnoty (*communauté*)” (DM II, 1)<sup>79</sup>. Zizioulas podkreśla, że słowo *ekklesia*, które powtarza się w Nowym Testamencie 80 razy, przynajmniej 57 razy użyte jest do opisu Kościoła jako zgromadzenia w konkretnym miejscu. Szczególnie ważne jest, że nie każde zgromadzenie chrześcijańskie nosi określenie *ekklesia*, ale tylko zgromadzenie eucharystyczne. Kiedy apostoł Paweł pisze „do Kościoła Bożego, który jest w Koryncie” (2 Kor 1,1), to słowo „Kościół” odnosi się przede wszystkim do zgromadzenia eucharystycznego, na którym są zebrani chrześcijanie tego miasta<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> DM II, 1, EnchOe I, s. 1032; w *Commento al documento di Monaco*, EnchOe II, 1641-42, Rada prawosławno-katolicka Stanów Zjednoczonych zauważa, że sposób, w jaki dokument z Monachium ukazuje centralne miejsce „Kościoła lokalnego” jako konsekwencję eklezjologii eucharystycznej, nie odpowiada aktualnej sytuacji biskupów i ich Kościołów. Choć taki model wskazuje niektóre cenne perspektywy, rozległość geograficzna większości Kościołów lokalnych sprawia, że aplikacja tej wizji staje pod znakiem zapytania.

<sup>78</sup> Por. E. F. Fortino, *Il dialogo teologico*, s. 9.

<sup>79</sup> Por. G. Limouris, *The Understanding of the Church Emerging in the Bilateral Dialogues – Coherence or Divergence?*, Greek Orthodox Theological Review 1/1991, według którego fakt, iż oba Kościoły, katolicki i prawosławny, mówiąc o Kościele wyszły nie od aktualnej sytuacji podziału, ale raczej od „ideału”, jest faktem bardzo pozytywnym i ważnym dla przyszłości dialogu.

<sup>80</sup> Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung*, s. 232.

Dokument z Monachium II, 2 mówi także o trzech głównych aspektach Kościoła lokalnego rozumianego jako *koinonia*, które stają się widoczne w celebracji eucharystycznej sprawowanej pod przewodnictwem biskupa.

Kościół lokalny zgromadzony na Eucharystii jest przede wszystkim *koinonia* eschatologiczną, ponieważ liturgia prowadzi do „nowego stworzenia” przez przemianę serca: „*Koinonia* jest eschatologiczna. Jest nowością, która przychodzi w czasach ostatnich. Dlatego wszystko rozpoczyna się – zarówno w Eucharystii, jak i w życiu Kościoła – przez nawrócenie i pojednanie. Eucharystia zakłada skruchę (*metánoia*) i spowiedź (*exomologesis*), które gdzie indziej znajdują właściwy sobie wyraz sakramentalny. Jednakże Eucharystia również odpuszcza i leczy grzechy, ponieważ jest sakramentem przebóstwiającej miłości Ojca, przez Syna w Duchu Świętym”<sup>81</sup>. Także według P. Duprey, synaksa eucharystyczna oznacza nie tylko zgromadzenie wiernych, którzy napełniają się życiem wiecznym Boga Trójjedynego przez spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa, ale jest ona także identyczna ze wspólnotą celebrującą liturgię niebieską, jak nam to pokazuje Apokalipsa. Synaksa eucharystyczna, podkreśla Duprey, jest także kontemplacją przyszłości już obecnej; to także terażniejszość, która antycypuje przyszłość<sup>82</sup>.

DM II, 2 stwierdza następnie, że *koinonia* eucharystyczna jest też kerygmaticzna: „Potwierdza się to w zgromadzeniu eucharystycznym (*synaxis*) nie tylko dlatego, że celebracja «zwiastuje» wydarzenie misterium, ale również dlatego, że aktualizuje je dzisiaj, w Duchu. Pociąga to za sobą przepowiadanie słowa zgromadzeniu oraz odpowiedź wiary daną przez wszystkich. Tak aktualizuje się zjednoczenie zgromadzenia w kerygmie, a więc jedność w wierze. Ortodoksja (poprawna wiara) tkwi w *koinonia* eucharystycznej. Ortodoksja ta wyraża się najbardziej dobitnie przez proklamację symbolu wiary, streszczającego w sobie tradycję aposto-

<sup>81</sup> Por. J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, s. 251-253, gdzie wyjaśnia, iż w teologii bizantyjskiej Eucharystia ma silny wymiar eschatologiczny, który wyraża się tak w liturgii jak i w sztuce religijnej. Przykładem może być teologia Maksyma Wyznawcy, według którego Eucharystia jest zapowiedzią spełnienia eschatologicznego, co w kanonie eucharystycznym wyraża się w przypominaniu drugiego przyjścia Chrystusa jako czegoś, co już się wydarzyło.

<sup>82</sup> Por. P. Duprey, *L'unità che cerchiamo*, Oikoumenikon 267/1977, s. 876.

ską, której świadkiem jest biskup mocą swej sukcesji”. Można zatem powiedzieć, że nie istnieje Eucharystia bez prawdziwej wiary; z drugiej zaś strony wyznanie wiary nie ma zbawczego znaczenia bez komunii eucharystycznej. Kiedy zatem Kościół wyznaje prawdziwą wiarę i celebrytuje Eucharystię staje się tym, czym jest: Ciałem Chrystusa. Ortodoksja i Eucharystia budują bowiem Kościół<sup>83</sup>.

Trzeci wymiar *koinonia* ma jednocześnie charakter służebny i pneumatyczny. „Dlatego Eucharystia jest jej manifestacją *par excellence*. Całe zgromadzenie, każdy według swojej pozycji, jest sługą (*leiturgos*) owej *koinonia*; dokonuje się to przez Ducha Świętego. Będąc darem Trójjedynego Boga, *koinonia* jest także odpowiedzią ludzi”, czytamy w DM II, 2<sup>84</sup>. Wśród różnych charyzmatów, szczególne miejsce zajmuje charyzmat *episkopé*, który służy zapewnieniu komunii i jest związany w szczególny sposób z celebracją eucharystyczną, której przewodniczy. W tym fragmencie Dokumentu z Monachium łatwo możemy odnaleźć nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat uczestnictwa wszystkich ochrzczonych w liturgii zgodnie z funkcją, którą może sprawować (por. SC 28,29). Tak ukształtowane zgromadzenie eucharystyczne jest pełną manifestacją Kościoła lokalnego (por. SC 42; LG 26), w którym Duch Święty wzbudza różne dary i charyzmaty w celu budowania mistycznego Ciała Chrystusa. Wśród nich jest charyzmat biskupa, który służy zachowaniu komunii, jedności w Kościele lokalnym.

Możemy zatem powiedzieć, że w Dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego,

<sup>83</sup> Por. D. Salachas, *La professione di fede*, s. 312-314, w którym to artykule autor wskazuje, iż dla prawosławnych jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością wewnętrzną, która bazuje się na jedności wiary, nie zaś na administracji. Dopiero w drugiej kolejności ta wewnętrzna jedność wyraża się w sposób zewnętrzny jako jedność kultu i rządzenia. Taka koncepcja, podkreśla grecki teolog, jest bardzo bliska wizji Kościoła katolickiego. Jedyna rzeczywista różnica to brak w koncepcji prawosławnej prymatu jurysdykcji biskupa Rzymu.

<sup>84</sup> W tekście tym możemy łatwo rozpoznać elementy doktryny soborowej o eklezjalnym charakterze całej celebracji eucharystycznej (por. SC 26) oraz o uczestnictwie wszystkich wiernych w liturgii, każdego zgodnie z jego funkcją (por. SC 28, 29). Tak ukształtowane zgromadzenie, mówi Sobór, jest manifestacją Kościoła w jego pełni (por. SC 42, LG 26), Kościoła, w którym Duch wzbudza różne charyzmaty w celu budowania Ciała Chrystusa.

zwłaszcza w Dokumencie z Monachium, obecne są dwie koncepcje jedności między dwoma Kościołami.

Pierwsza to jedność konkretna, który wynika z komunii osób i różnych wspólnot. Model ten możemy nazwać różnorodnością pojednaną. Jak Kościół lokalny jest komunią wielu różnych między sobą osób, tak Kościół powszechny jest komunią wielu Kościołów lokalnych. Wzorem dla tego typu jedności w różnorodności w sposób analogiczny jest Trójca Święta, wspólnota trzech Osób Boskich.

Drugi model jedności eklezjalnej natomiast ma swój fundament w zgromadzeniach eucharystycznych; wszystkie one są w jedności między sobą dzięki Ciału Chrystusa, które sprawia, że każda synaksa eucharystyczna, sprawowana we właściwy sposób, jest w pełni Kościołem Chrystusowym. Jedność Kościoła powszechnego nie pochodzi tu z sumy Kościołów lokalnych, lecz z ich identyczności pochodzącej z celebracji tego samego misterium eucharystycznego.

*ks. Janusz BUJAK*