

Janusz Bujak

Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych

Collectanea Theologica 76/1, 39-55

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANUSZ BUJAK, KOSZALIN

PIERWSZEŃSTWO KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO WOBEC KOŚCIOŁÓW LOKALNYCH

Aktualność pytania o relację między Kościołem powszechnym a lokalnym

Po prawie czterdziestu latach od zakończenia II Soboru Watykańskiego niektóre z jego wielkich idei wciąż budzą emocje i wywołują dyskusje. Jest to związane z oceną recepcji myśli soborowej, zwłaszcza zaś jego trzech wielkich koncepcji: reformy liturgicznej, eklezjologii i ekumenizmu. W ostatnich latach coraz częściej dyskutuje się na temat jakości posoborowej reformy liturgicznej, zwłaszcza wobec żądań większego docenienia mszy św. w rycie trydenckim. Ożywiona dyskusja teologiczna dotyczy także właściwego rozumienia i konsekwencji praktycznych dla Kościoła rzymskokatolickiego i ruchu ekumenicznego takich „kopernikańskich” stwierdzeń, jak te, że Kościół Chrystusowy „subsistit in” Kościele katolickim (*Lumen gentium* nr 8), czy też, że Kościół powszechny istnieje „in et ex Ecclesiis” (*tamże* nr 23).

W naszym artykule zajmiemy się kwestią, dotyczącą relacji Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych w ramach eklezjologii komunii.

Spór o Kościół między kard. W. Kasperem i kard. J. Ratzingerem

Kwestia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi stała się szczególnie żywa po artykule Waltera Kaspera, w którym skrytykował on ten fragment Listu Kongregacji Nauki Wiary na temat Kościoła jako *communio* z 1992 r., w którym podkreślone zostało ontologiczne i czasowe pierwszeństwo Kościoła

powszechnego wobec Kościoła lokalnego¹. Kasper odniósł się krytycznie także do formuły „Ecclesiae in et ex Ecclesia” obecnej w liście. Według niego, streszcza ona w sobie owo pierwszeństwo i jest odwróceniem formuły z *Lumen gentium* nr 23 która brzmi: „Ecclesia in et ex Ecclesiis”². Według Kaspera, List Kongregacji jest jednym z etapów powrotu do centralizmu rzymskiego i odcięcia się od eklezjologii komunii II Soboru Watykańskiego. Na dowód tego Kasper podaje trzy przykłady: sprzeciw papieża Jana Pawła II wyrażony w 1988 r. wobec uznania konferencji biskupów za właściwy przejaw kolegialności; sposób mianowania biskupów, w którym wciąż za mały udział mają Kościoły lokalne; ingerencja Kurii Rzymskiej w sprawy diecezji (np. List Kongregacji Doktryny Wiary z 1994 r. na temat komunii św. dla osób rozwiedzionych, które ponownie zawarły związek małżeński, czy też instrukcja z 1997 r. dotycząca współpracy laikatu z kapłanami)³.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. Józef Ratzinger, odpowiedział na te zarzuty w konferencji wygłoszonej podczas seminarium z okazji Jubileuszu Roku 2000⁴. Podkreślił w niej, że konieczny jest powrót do pierwotnego zamiaru ojców Soboru, którzy nie chcieli mówić o Kościele dla samego Kościoła, lecz stawiali na pierwszym miejscu Boga. „Recepcja soborowych dokonań jak dotąd pomijała ten zasadniczy aspekt wypowiedzi eklezjologicznych Soboru i opierała się na pojedynczych hasłach, przez co nie dorównała wielkiej perspektywie ojców Soboru”, podkreśla Ratzinger⁵. Uważa on także, że po II Soborze Watykańskim doszło do wielu wypaczeń w rozumieniu zarówno pojęcia Ludu Bożego, najbardziej nośnego w okresie posoborowym, jak i pojęcia *communio*⁶. W mia-

¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 10/1992, s. 37-41; W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, w: W. Schreier, G. Steins (red.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*, München 1999, s. 32-48, tu: 43; P. Walter, *Lumen gentium. Retrospektiva e prospettive*, Il Regno – Attualità 47/2002, s. 639-645.

² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego*, s. 39.

³ Por. P. Walter, *Lumen gentium. Retrospektiva e prospettive*.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Pytania o Kościół. Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, Gość Niedzielny – Azymut 27/2000 (cz. I); 32/2000 (cz. II).

⁵ *Tamże*, cz. I.

⁶ Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Relacja końcowa*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.), Dodatek do nr 10-11-12/1985, gdzie znajdujemy słowa świadczące o pragnieniu ukania wszelkiej jednostronności w pojmowaniu misterium Kościoła: „Nie możemy jedno-

rę wzrostu popularności tego terminu, jego sens ulegał zafałszowaniu. Sprowadzono go do wymiaru tylko horyzontalnego, zapominając o werykalnym, o tym, że *communio* to przede wszystkim spotkanie człowieka z Bogiem. „Eklezjologia *communio* zaczęła się ograniczać do tematyki stosunku między Kościołem lokalnym a Kościołem uniwersalnym, która to tematyka z kolei coraz bardziej zawężała się do pytania o podział kompetencji”⁷, podkreśla Ratzinger. Ze względu na te wypaczenia Kongregacja Nauki Wiary wydała 28 czerwca 1992 r. wspomniany już wcześniej list. Kardynał zdaje sobie sprawę, że z największą krytyką spotkało się zawarte w nim stwierdzenie, „że Kościół uniwersalny jest w swej istotnej tajemnicy rzeczywistością, która w ontologicznym i czasowym porządku poprzedza Kościoły lokalne”⁸. Zarazem jednak broni on tej tezy i podkreśla, że „ontologiczna uprzedniość Kościoła uniwersalnego (...) w stosunku do konkretnego empirycznego urzeczywistnienia w poszczególnych Kościołach lokalnych wydaje mi się tak ewidentna, że trudno mi zrozumieć podnoszone przeciw niej sprzeczny”⁹. Krytykuje także tezę Kaspera, że pierwotna gmina jerozolimska była jednocześnie Kościołem uniwersalnym i Kościołem lokalnym. Ratzinger podkreśla, że z relacji św. Łukasza o pierwszej gminie chrześcijańskiej wynika, iż „absolutnym początkiem nie jest pierwsza gmina jerozolimska, lecz fakt, że w Dwunastu stary Izrael, który jest jeden jedyny, staje się nowym Izraelem, i że ten jeden jedyny Izrael Boga, dzięki cudowi języków, ukazuje się – zanim jeszcze do-

stronnej, czysto hierarchicznej wizji Kościoła zastępować koncepcją socjologiczną”; A. De n a u x, *L’Eglise comme communion. Réflexions a propos du Rapport Final du Synod Extraordinaire de 1985*, NRT 110 /1988, cz. I, s. 16-37, tu: s. 24-25, gdzie autor przytacza ocenę recepcji II Soboru Watykańskiego przedstawioną przez kard. G. Daneelsa na rozpoczęcie Synodu Biskupów w 1985 r., w której podkreślił on, że co prawda po Soborze wierni poczuwają się do większej odpowiedzialności za Kościół, więcej jest postawy dynamicznej i misyjnej w Kościele, ale zarazem soborowa nauka o Kościele została przyjęta często w sposób jednostronny i powierzchowny. Nastąpiła ideologizacja modelu Kościoła pojętego jako Lud Boży i zapomnienie, że Kościół to przede wszystkim misterium.

⁷ J. Ratzinger, *Pytania o Kościół*, cz. I, s. 4.

⁸ *Tamże*.

⁹ *Tamże*; por. tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 218, gdzie w odpowiedzi na list patriarchy Konstantynopola, Damaskinos, kard. Ratzinger wyjaśnia, że absurdem jest twierdzenie, iż teza o ontologicznym i czasowym pierwszeństwie Kościoła powszechnego ma służyć uzasadnieniu rzymskiego centralizmu. Nas s. 228 mamy odpowiedź na pytania biskupa ewangelicko-luterańskiego Bawarii, J. Hanselmana, w sprawie rozumienia relacji Kościół powszechny a Kościoły lokalne w *Communio* *notio*.

szło do powstania jerozolimskiego Kościoła lokalnego – jako jedność, która obejmuje wszelki czas i wszelką przestrzeń”¹⁰. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary odrzucał też tezę głoszoną przez niektórych teologów, jakoby „początkowo nie było czegoś takiego jak «katolicki» Kościół uniwersalny, lecz jedynie Kościoły lokalne, różniące się teologią, strukturą itd.”¹¹

W tym samym 2000 r. W. Kasper odpowiedział J. Ratzingerowi artykułem zatytułowanym *Relacja między Kościołem uniwersalnym a lokalnym*¹². W swej odpowiedzi powraca on do pastoralnych problemów związanych z relacją między Kościołem powszechnym i jego normami, a ich realizowaniem w Kościołach lokalnych¹³. Uważa on, że w relacji tej brakuje równowagi, spowodowanej powolnym powrotem do tendencji centralistycznych w Kościele, co jest przeciwne nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Kasper uważa też, że problem relacji Kościół powszechny – Kościoły lokalne ma wymiar bardziej pastoralny, praktyczny i ekumeniczny, natomiast kard. Ratzinger potraktował go wyłącznie teoretycznie¹⁴. Kard. W. Kasper podtrzymuje swoją tezę o równoczesności zaistnienia Kościoła powszechnego z zaistnieniem Kościołów lokalnych, jako że relacji między nimi nie można wydedukować w sposób czysto abstrakcyjny i dedukcyjny; Kościół jest bowiem rzeczywistością historyczną¹⁵. Zgadza się z krytyką tezy zawartej w Liście Kongregacji Nauki Wiary o jednostronności eklezjologii wychodzącej od Kościoła lokalnego i prowadzącej do uznania Kościoła powszechnego za późniejszy owoc jednoczenia się Kościołów lokalnych. Kościół powszechny i Kościoły lokalne przenikają się nawzajem, podkreśla Kasper, tak że możemy powiedzieć, iż Kościół powszechny jest „w” i „z” Kościołów lokalnych, a te znowu istnieją „w” i „z” Kościele powszechnym. Chodzi o ich wzajemną perychorezę, przenikanie

¹⁰ *Tamże*, s. 6.

¹¹ J. Ratzinger, *Pytania o Kościół*, cz. II, s. 5.

¹² Por. W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, *Stimmen der Zeit* 12 /2000, s. 795-804.

¹³ *Tamże*, s. 795, gdzie Kasper zauważa, iż niekiedy można mówić o „mentalnej i praktycznej schizmie” wynikającej, przynajmniej w Kościele niemieckim, z coraz większych różnic pomiędzy normami obowiązującymi w Kościele powszechnym a praktyką życia w poszczególnych Kościołach lokalnych.

¹⁴ Por. *tamże*, s. 796-797.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 797: „Die Kirche ist eine geschichtliche Wirklichkeit”.

się¹⁶. Z tego też powodu nie zgadza się z tezą o ontologicznym i czasowym pierwszeństwie Kościoła powszechnego nad lokalnym, powołując się na autorytet H. De Lubaca, według którego Kościół powszechny istniejący poza Kościołami lokalnymi to czysta abstrakcja¹⁷. Kasper sprowadza dyskusję z Ratzingerem do poziomu różnic między szkołami filozoficznymi. Uważa on, że kard. Ratzinger reprezentuje bardziej platońską wizję Kościoła, z prymatem idei, sam natomiast uważa się za zwolennika filozofii Arystotelesa i widzenia tego, co ogólne, uniwersalne w tym, co konkretne. Podkreśla także znaczenie eklezjologii komunii i Kościoła lokalnego dla ekumenizmu. Jeśli Kościół katolicki nie zaakceptuje tej eklezjologii w swojej praktyce, nie będzie nigdy wiarygodnym partnerem dialogu dla prawosławnych i ewangelików, podkreśla kard. Kasper¹⁸.

Dyskusja dwóch kardynałów zachęca nas do zastanowienia się nad kwestią relacji między Kościołem powszechnym/universalnym a Kościołami lokalnymi/partykularnymi. Najpierw wrócimy do wypowiedzi II Soboru Watykańskiego na ten temat a następnie przejdziemy do dyskusji w okresie posoborowym.

Kościół jako *communio ecclesiarum* w dokumentach II Soboru Watykańskiego

Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 r. proponując odnowioną lekturę dokumentów II Soboru Watykańskiego, podkreślił absolutną centralność teologii „komunii” w eklezjologii soborowej. W posynodalnej *Relacji końcowej* czytamy: „Eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”¹⁹. I choć samo słowo *communio* nie zajmuje centralnej

¹⁶ Por. *tamże*, s. 799 i 800.

¹⁷ Por. *tamże*, s. 800: „Eine Gesamtkirche, die vorausläge oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstelle, ist nur eine Abstraktion”.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 802-803.

¹⁹ Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Relacja końcowa*, s. 5; por. A. Denaux, *L'Eglise comme communion*, s. 25-26; por. H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 448: „Die außerordentliche Bischofssynode von 1985, die Communio-Ekklesiologie als die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente identifizierte”; J. Bujak, *Nauczanie Soborów Watykańskiego I i II o prymacie biskupa Rzymu w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie 6/2001, s. 9-28, tu: s. 14-16.

pozycji w tekstach soborowych²⁰, to, jak podkreśla kard. Ratzinger, „może ono, jeśli je trafnie rozumiemy, służyć jako synteza istotnych treści eklezjologii II Soboru Watykańskiego”²¹. Kryterium *communio*, zauważa Pié-Ninot, determinuje przede wszystkim relację wierzącego z Bogiem i z innymi wierzącymi („*communio cum Deo et hominibus*”), ofiarując wierzącemu nowy wymiar ontologiczny²². Ale principium *communio* reguluje także relację między Kościołem uniwersalnym a Kościołem lokalnym²³, lub na płaszczyźnie ekumenicznej relację między Kościołami lub wspólnotami chrześcijańskimi a Kościołem Chrystusa, który trwa w Kościele rzymskokatolickim²⁴.

II Sobór Watykański za punkt wyjścia w swojej eklezjologii obrał Kościół powszechny z biskupem Rzymu jako jego centrum i z kolegium biskupów. A. Antón zauważa, że był to celowy wybór dokonany przez ojców soborowych, a zarazem przejaw dominującej jeszcze

²⁰ Por. S. Pié-Ninot, „*Ecclesia in te ex Ecclesiis*” (LG 23). *La catolicidad de la „Communio Ecclesiarum”*, w: F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner (red.), *Ecclesia Tertii Millenniumi Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón Professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno*, Casale Monferrato 1997, s. 276-288, tu: s. 276.

²¹ J. Ratzinger, *Pytania o Kościół*, cz. I, s. 5; tenże, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 54; por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego*, s. 37: „pojęcie *komunii* (koinonia), które pojawiło się już w dokumentach Soboru Watykańskiego II, bardzo dobrze wyraża głębię misterium Kościoła i może odegrać kluczową rolę w odnowionej eklezjologii katolickiej”.

²² Por. S. Pié-Ninot, „*Ecclesia in te ex Ecclesiis* (LG 23)”, s. 277; Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego*, s. 37: „*Komunia* zakłada zawsze podwójne odniesienie: *wertykalne* (komunia z Bogiem) i *horyzontalne* (komunia między ludźmi). Istotą chrześcijańskiego ujęcia *komunii* jest nade wszystko uznanie jej za dar Boży, za owoc Boskiej inicjatywy, która wypełnia się w misterium paschalnym”.

²³ Por. G. Girlanda, *Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di diritto canonico*, w: R. Latourelle (red.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, t. II, Assisi 1988, s. 839-868, tu: s. 848, 850-852. Girlanda zauważa, że gdy chodzi o terminologię, II Sobór Watykański nie jest zbyt precyzyjny. Posiłkując się Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 r. Girlanda stwierdza, że w dokumentach Soboru nie ma definicji Kościoła powszechnego/universального, ale z kontekstu wynika, że jest to cały lud Boży obecny na całej ziemi pod przewodnictwem papieża i biskupów. Jest to powszechna komunია ochrzczonych żyjących w Kościele rzymskokatolickim. Kościół partykularny to przede wszystkim diecezja (CD nr 11), ale także patriarchaty (OE nr 7). Kościół lokalny to inna nazwa Kościoła partykularnego, tyle że ten ostatni bardziej związany jest z rytmem, tradycją teologiczną i duchową oraz rządzeniem, a Kościół lokalny odnosi się do przede wszystkim do terytorium. Terminu „Kościół lokalny” możemy używać również w odniesieniu do parafii, ale nie wolno nazywać jej „Kościółem partykularnym”; por. S. Napierała, *Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1985.

²⁴ Por. S. Pié-Ninot, „*Ecclesia in te ex Ecclesiis* (LG 23)”, s. 278.

na Soborze eklezjologii uniwersalistycznej²⁵. Z tego też względu Sobór poświęcił stosunkowo niewiele miejsca Kościołowi lokalnemu i nie zajął się w sposób bezpośredni kwestią pierwszeństwa Kościoła powszechnego czy też lokalnego. Vaticanum II dał nam jednak wiele dokumentów, które przyczyniły się do lepszego zrozumienia relacji między nimi i przygotowały drogę do przyjęcia, już w okresie posoborowym, modelu Kościoła jako *communio ecclesiarum*. Pośród wielu tekstów trzy są dla nas szczególnie ważne, mianowicie *Christus Dominus* nr 11 oraz *Lumen gentium* nr 23 i 26.

Jak zauważa Rigal, w pierwszym schemacie dekretu *Christus Dominus* zostało powiedziane o Kościele partykularnym, że „diocesis est part quaedam Dominici gregis”²⁶. Jednakże w końcowej wersji dekretu czytamy już, że „diocesis est populi Dei portio” (CD nr 11). *Portio* zostało zastąpione przez *pars*, co sygnalizuje radykalną zmianę w rozumieniu Kościoła, zwłaszcza Kościoła lokalnego. Zgodnie z myślą dekretu, każdy Kościół lokalny objawia w pełni Kościół Boga, całkowicie go uobecnia. W każdej bowiem diecezji znajdujemy te same elementy eklezjalne: Ducha Świętego, Ewangelię, Eucharystię, posługę biskupią (por. LG nr 26; CD nr 11). Każdy z tych Kościołów, oczywiście tylko wtedy, gdy trwa w komunii z innymi Kościołami lokalnymi, tworzy *hic et nunc* całość misterium Kościoła, nie będąc przy tym całym Kościołem. Staje się pojedynczą realizacją Kościoła powszechnego, jak czytamy w LG nr 26: „Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zgromadzeniach wiernych, które o ile trwają przy swoich pasterzach, nazywane są w Nowym Testamencie Kościołami”²⁷. Jedność Kościoła nie polega na zsumowaniu Kościołów lo-

²⁵ Por. P. Granfield, *The priority debate: universal or local Church?* w: F. Chica, S. Pannizzolo, H. Wagner (red.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Anton Professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno*, s. 152-161, tu: s. 154; A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, w: R. Latourelle (red.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, t. I, s. 361-388, tu: s. 364, 374-377; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 76, gdzie autor zauważa, iż w tekstach soborowych brak jest równowagi między elementami pneumatologicznymi i chrystologicznymi w eklezjologii, między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym.

²⁶ Por. J. Rigal, *L'Écclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, s. 69-70.

²⁷ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

kalnych, jak chciał to widzieć ultramontanizm XIX w. odwołujący się do systemu jakobińskiego lub struktur napoleońskich²⁸. Ponieważ Kościół Boga jest rzeczywistością obecną we wszystkich Kościołach lokalnych zgromadzonych na Eucharystii, oznacza to, że wszystkie Kościoły lokalne, obecne w każdym momencie historii, tworzą jeden i ten sam Kościół. Kościoły lokalne tworzą *communio Ecclesiarum*²⁹. W ten sposób był rozumiany Kościół w I tysiącleciu swojego istnienia. II Sobór Watykański świadomie nawiązał do tej eklezjologii komunii i zrezygnował z eklezjologii podkreślającej jedność, obecnej na Zachodzie w II tysiącleciu. Formuła wyrażająca tę odnowioną eklezjologię zawarta jest w *Lumen gentium* nr 23³⁰.

„Ecclesia in et ex Ecclesiis” – LG nr 23

Najważniejszym tekstem dotyczącym relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi jest LG nr 23 gdzie czytamy: „Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit” („poszczególności zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa [*in quibus et ex quibus*] jeden i jedyny Kościół katolicki”)³¹.

²⁸ Por. J. Rigal, *L'Écclésiologie de communion*, s. 70.

²⁹ Także Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003, nr 21, 26 i w rozdziale IV podkreśla eklezjotwórczą rolę Eucharystii; por. t e n z e, homilia, *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 10/1992, s. 11-12.

³⁰ Por. A. De n a u x, *L'Eglise comme communion. Réflexions a propos du Rapport Final du Synod Extraordinaire de 1985*, NRT 110/1988, cz. II, s. 161-180, tu: s. 165-166.

³¹ W celu przesłedenia historii tworzenia się LG nr 23 por. M. S e m e r a n o, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG23). Analisi e interpretazioni di una formula*, w: N. C i o l a (red.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, s. 303-348, zwł. S. 307-330. Autor podkreśla, że oprócz H. Schaufa, głównego redaktora tekstu, dużą rolę odegrał także wpływ Y. Congara, zwłaszcza gdy chodzi o podkreślenie roli Kościołów lokalnych. Semerano zauważa, że podczas prac nad schematem konstytucji *De Ecclesia* problem relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi przeszedł prawie niezauważony, ponieważ jego autorom chodziło głównie o wykazanie, że wzajemne relacje biskupów z ich Kościołami i z Kościołem powszechnym ukazują ich kolegalną jedność. Teologia Kościoła lokalnego jest obecna w *Lumen gentium* jako konsekwencja teologii episkopatu, tym bardziej że na Soborze przeważała eklezjologia uniwersalistyczna. Dopiero pod Vaticanum II krótka formuła eklezjologiczna „in quibus et ex quibus” stała się przedmiotem wielkiego zainteresowania teologów i została uznana za sformułowanie

G. Philips, obok H. Schaufa główny redaktor Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, podkreśla ogromne znaczenie sformułowania *in quibus et ex quibus*. Oznacza ono, że Kościoły partykularne nie są częściami które przez połączenie lub federację tworzyłyby Kościół powszechny. Przeciwnie, każdy z nich „jest” Kościołem Chrystusa w określonym miejscu i ma wszystkie konieczne środki prowadzące do zbawienia. Dlatego św. Paweł nie pisze: „do Kościoła Koryntu”, ale „do Kościoła Boga, który jest w Koryncie”, w Rzymie, Filipi itd. Każdy biskup reprezentuje swój Kościół nie jako delegat papieża, ale jako pasterz³². Także Grillmeier w swoim komentarzu do *Lumen gentium* kładzie nacisk na fakt, że diecezje są w LG nr 23 nazywane Kościołami, co zostanie pogłębione w pierwszych zdaniach LG nr 26 i wyjaśnione, dlaczego nie można ich nazywać obwodami administracyjnymi „doskonałej społeczności” Kościoła, ale że same są Kościołami „w których” (*in quibus*) Kościół „istnieje”. Diecezje bowiem nie tylko składają się na istnienie Kościoła powszechnego (*ex quibus*), ale są Kościołami³³.

Pié-Ninot podkreśla, że „*Ecclesia in et ex Ecclesiis*” oznacza przede wszystkim, że Kościół powszechny jest zakorzeniony w Kościele lokalnym³⁴. Kościół powszechny nie istnieje bowiem jako rzeczywistość autonomiczna, ale tylko wtedy, gdy realizuje się w sposób konkretny i historyczny w Kościołach lokalnych i wpływa z nich jako *communio Ecclesiarum*. Kościół jako *communio* rodzi się z podwójnego ruchu: z jednej strony, istnieje konkretnie tylko dzięki realizowaniu się w Kościołach lokalnych; z drugiej zaś strony, istnieje dla Kościołów lokalnych. Kościół powszechny, który realizuje się w Kościołach lokalnych, jest tym samym, który konstytuuje się począwszy od Kościołów lokalnych. Taki model jedności, podkreśla hiszpański eklezjolog, nie jest obecny w żadnym systemie

węczę genialne; por. też G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*; w: A. Grillmeier, *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage*, Freiburg 1986, t. 12, s. 139-155.

³² Por. tenże, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Milano 1993, s. 271.

³³ Por. A. Grillmeier, *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage*, t. 12, s. 229-230; H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn 1992, s. 25, podkreśla duże znaczenie ekumeniczne formuły eklezjologicznej z LG nr 23, zwłaszcza w dialogu katolicko-prawosławnym.

³⁴ Por. S. Pié-Ninot, „*Ecclesia in te ex Ecclesiis (LG 23)*”, s. 278-279.

państwowym czy cywilnym. Formuła *communio Ecclesiarum* wynika zatem z *in et ex quibus*, zgodnie z twierdzeniem chrystologicznym Mikołaja z Kuzy *universalia in rebus*. Pié-Ninot zauważa przy tym różnice w rozumieniu Kościoła między teologią rzymskokatolicką a prawosławną i protestancką.

Tradycja prawosławna rozumie Kościół powszechny zgodnie z filozofią platońską, jako owoc Ducha Świętego, podkreślając wymiar *in quibus*. Widzi ona Kościół powszechny jako abstrakcyjny archetyp, jako *universalia ante res*. Nie uznaje możliwości budowania jedności *communio Ecclesiarum* wokół wydarzenia historycznego instytucjonalnie zobowiązującego, jakim jest prymat i jurysdykcja biskupa Rzymu. Prawosławie uznaje Ducha Świętego, wspólnego wszystkim Kościołom autokefalicznym, za jedyne gwaranta jedności.

Natomiast tradycja protestancka podkreśla w duchu nominalistycznej filozofii średniowiecza aspekt *ex quibus*, uważając, że tak naprawdę istnieje tylko Kościół lokalny. Kościół powszechny rodziłby się z federacji Kościołów lokalnych, według zasady *universalia post res*. Jedność Kościołów lokalnych może być zapewniona zależnie od woli poszczególnych Kościołów, zgodnie z modelem federalistycznym³⁵.

Ale zgodnie z nauczaniem II Soboru Watykańskiego Kościół powszechny nie istnieje jako idea abstrakcyjna, jako *universalia ante res* tradycji prawosławnej, ale tylko jako rzeczywistość historyczna, która obejmuje wszystkie Kościoły lokalne i staje się w ten sposób *universalia in rebus*, podkreśla Pié-Ninot. Możemy nawet powiedzieć, że ta *communio Ecclesiarum* objawia się w pełni w takiej mierze, w jakiej istnieje Kościół lokalny, nie jako rzeczywistość autonomiczna, która następnie łączy się z innymi Kościołami lokalnymi, jak on autonomicznymi, w sensie *universalia post res* tradycji protestanckiej, ale jako rzeczywistość, w której wszystkie Kościoły lokalne są obecne dzięki pośrednictwu Kościoła powszechnego, który realizuje się dzięki i przez tę *communio* i w ten sposób umożliwia katolicyzm, rozumianą jako *universalia in rebus*³⁶. Możemy powtórzyć za J. Ratzingerem, że Kościół powszechny nie jest efektem zawiązania się wspólnoty między samodzielnymi i samowystarczalnymi wspólnotami lokalnymi lub personalnymi. Nie jest on także istniejącym wcześniej całościowym systemem społecznym, który później dzieli się, z czysto ze-

³⁵ Por. *tamże*, s. 279-280.

³⁶ Por. *tamże*, s. 280.

wewnętrznych powodów, na wiele mniejszych części, na sposób jednostek administracyjnych jakiejś „superdiecezji” o światowym zasięgu³⁷. Kościół konstituuje się jednocześnie jako jeden, wszystkoobejmujący Kościół (lub Lud Boży czy Ciało Chrystusa) i jako wielość różnych Kościołów i wspólnot (Lud Boży w Koryncie, w Rzymie itd.). Obie te rzeczywistości nie są ani redukowalne jedna do drugiej ani nie można wyprowadzić jedną z drugiej³⁸. W sformułowaniu *in quibus et ex quibus* chodzi o wewnętrzną relację, przenikanie się między wymiarem uniwersalnym, powszechnym i partykularnym, lokalnym Kościoła Chrystusa, jednego i jednego. To wzajemne wewnętrzne przenikanie się wymiaru powszechnego i lokalnego określa specyficzną interpretację współczesnej katolickiej eklezjologii komunii. To także odróżnia Kościół katolicki od innych Kościołów, nie będących w pełnej wspólnotocie z biskupem Rzymu. Rzeczywiście, podkreśla Denaux, tylko eklezjologia mająca swój punkt wyjścia w jedynym Kościele Chrystusowym jest w stanie uniknąć jednostronnego akcentowania albo Kościoła powszechnego, albo lokalnego. Te dwie rzeczywistości nie są bowiem od siebie odseparowane; Kościół uniwersalny nie istnieje materialnie, konkretnie, jak tylko tam, gdzie Kościół Chrystusa jest obecny w wymiarze partykularnym³⁹.

Ale, jak zauważa Semerano, między Kościołem Chrystusowym, rozważanym na poziomie misterium, a Kościołem na poziomie jego realizacji historycznej, istnieje ciągłe napięcie i brak identyczności. Dlatego o Kościele partykularnym zostało powiedziane w LG nr 23, że został uformowany *ad imaginem*, na obraz, na wzór Kościoła powszechnego, a nie, że jest on jego obrazem, że jest on taki, jak jego wzór. Zadaniem Kościoła partykularnego jest ciągle dążenie do upodobnienia się do swego ideału którym jest Kościół powszechny według planu Bożego⁴⁰.

³⁷ Cyt. za: M. Kehl, *Die Kirche*, s. 369.

³⁸ *Tanže*, s. 370; por. V. Parlato, *Struttura della Chiesa e struttura dell'Episcopato*, Folia Canonica 1/1998, s. 37-58, tu: s. 49: „Il rapporto fra la dimensione universale e quella particolare è stato definito in termini ontologici di reciproca immanenza (di „mutua interiorità”)³⁷ dalla lettera *Communione notio*. L'immanente rapporto tra Chiesa particolare i Chiesa universale costituisce l'unica Chiesa di Cristo e, conseguentemente, in ogni Chiesa particolare «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica» (CD11)”.

³⁹ Por. A. Denaux, *L'Eglise comme communion*, cz. II, s. 166.

⁴⁰ Por. M. Semerano, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale* (LG23), s. 336.

**„Ecclesiae in et ex Ecclesia”
– List Kongregacji Nauki Wiary z 1992 r.**

„Ecclesiae in et ex Ecclesia” – stwierdzenie to, użyte po raz pierwszy przez papieża Jana Pawła II w 1990 r. w przemówieniu do Kurii Rzymskiej⁴¹, zostało szerzej uzasadnione w Liście Kongregacji Nauki Wiary z 1992 r., gdzie czytamy, iż „wyrażenie Soboru Watykańskiego: Kościół istnieje w Kościołach i składa się z Kościołów, jest niedłaczne od drugiego: Kościoły w Kościele i z Kościoła”⁴². W II rozdziale Listu zostało jasno potwierdzone pierwszeństwo ontologiczne i chronologiczne Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych, poparte tekstami Ojców Kościoła. Kościół powszechny, czytamy w tekście Kongregacji Nauki Wiary, „ontologicznie wyprzedza stworzenie i rodzi Kościoły partykularnych, a nie ich wytworem”⁴³. Rok po wydaniu listu, 23 czerwca 1993 r., we włoskim wydaniu „L’Osservatore Romano” ukazał się niepodpisany komentarz, wyjaśniający i potwierdzający tezę o pierwszeństwie Kościoła uniwersalnego. W artykule tym zdecydowanie odrzucono tezę, jakoby Kościół jerozolimski był początkowo tylko Kościołem lokalnym, z którego powstały inne lokalne Kościoły, które następnie stworzyły wspólnie Kościół powszechny. Kościół, który ukazał się w dzień Zielonych Świąt nie był lokalny, chociaż był „lokalnie ograniczony”. Nie był on częścią Ludu Bożego, ale Ludem Bożym. Kościół powszechny nie jest abstrakcją. To konkretna, choć misteryjna rzeczywistość, dlatego Kościół jerozolimski był *Ecclesia universalis*, matką wszystkich Kościołów lokalnych. Kościół ten był jedyny, bez rozróżnienia jeszcze wymiaru powszechnego i partykularnego⁴⁴.

Wypowiedzi te spotkały się z krytyką wielu teologów, m.in. W. Kaspera, którzy określili eklezjologię listu jako zbyt jurydyczną i jednostronną, akcentującą bardziej *in quibus* niż *ex quibus*. Wywołał także gwałtowne polemiki w środowisku ekumenicznym, po-

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Kurii rzymskiej (20 XII 1990)*, AAS 83 /1991, s. 745-747.

⁴² Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego*, s. 39; por. M. Se-merano, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG23)*, s. 345-346.

⁴³ Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego*, s. 39.

⁴⁴ P. Granfield, *The priority debate: universal or local Church?* s. 155-156.

nieważ mówiąc o Kościołach prawosławnych, stwierdził, że ze względu na brak akceptacji prymatu biskupa Rzymu noszą one w sobie ranę. „Rana ta jest jeszcze głębsza we Wspólnotach kościelnych, które nie zachowały sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii”, czytamy w liście. Ale istnieje też trzecia rana, dotycząca Kościoła katolickiego, która oznacza brak realizacji swego powołania, by stać się dla wszystkich „jedną owczarnią i jednym pasterzem”⁴⁵.

Jednakże o okresie posoborowym większość teologów potwierdziła pierwszeństwo Kościoła powszechnego nad lokalnym, stwierdza Granfield, przytaczając wskazując na takich teologów jak Ratzinger, Boff czy Mondin. Trudniej znaleźć tych, którzy obstawali by przy pierwszeństwie Kościoła lokalnego. Zaliczyć można do nich B. Forte i prawosławnego teologa J. Zizioulasa⁴⁶.

Czy można znaleźć jakiś złoty środek między tymi dwoma spojrzeniami na Kościół? Czy trzeba wybierać między pierwszeństwem Kościoła powszechnego wobec Kościoła lokalnego lub odwrotnie?

Kościół powszechny i Kościół lokalny: wzajemne przenikanie się

Niektórzy wielcy teologowie, jak H. de Lubac, L. Bouyer czy J. M. R. Tillard, podkreślali, że pierwsza wspólnota w Jerozolimie miała jednocześnie wymiar lokalny i uniwersalny oraz że wszystkie Kościoły pochodzą od pierwszego Kościoła partykularnego w Jerozolimie⁴⁷. Antón podkreśla, że konieczne jest zachowanie równowagi między dwoma członami formuły *in quibus et ex quibus*. Jeśli bowiem

⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego*, s. 41; por. S. Pié-Ninot, „*Ecclesia in te ex Ecclesiis (LG 23)*”, s. 285; G. Chantraine, *La „corrélation radicale” des Eglises particulières et de L’Eglise universelle chez Henri de Lubac*, w: F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner (red.), *Ecclesia Tertii Millennii Adveniens. Omaggio al P. Angel Antón Professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno*, s. 68-85, tu: s. 78-79.

⁴⁶ Por. P. Granfield, *The priority debate: universal or local Church?* s. 157-158.

⁴⁷ Por. *tamże*, s. 158-159, gdzie autor przytacza opinię Tillarda, że budowanie eklezjologii od Kościoła lokalnego bardziej odpowiada logice wcielenia: Kościół staje się czymś konkretnym dopiero w Kościele lokalnym, przede wszystkim zaś w i przez celebrację eucharystyczną pod przewodnictwem biskupa; P. Walter, *Lumen gentium. Retrospectiva e prospettive*, s. 645 nn.; G. Chantraine, *La „corrélation radicale”*, s. 80-82; natomiast S. Pié-Ninot, „*Ecclesia in te ex Ecclesiis (LG 23)*”, s. 288 wyraża opinię, że Kościół objawiony w dzień Zesłania Duch Świętego nie był ani powszechny, ani lokalny, ponieważ istniał on jako *ephapax* chryzologiczny, antycypacja eschatologiczna Kościoła, Ciała Chrystusa.

postawimy akcent tylko na *in quibus*, wtedy podkreślona zostaje autonomiczność Kościołów lokalnych tak bardzo, że Kościół powszechny staje się tylko abstrakcyjną ideą. Gdy natomiast podkreślimy wyłącznie *ex quibus*, wtedy Kościół powszechny zaczyna być rozumiany jako jedna wielka diecezja i znika nam z pola widzenia eklezjalny charakter Kościołów partykularnych. Nie można zapominać o dialektycznym napięciu, jakie istnieje między Kościołem lokalnym i powszechnym. Kościół powszechny jest obecny w każdym Kościele lokalnym, a te znowu tworzą Kościół powszechny. To zapewnia istnienie koniecznego napięcia między centralizmem a dążeniem do autonomiczności, uniwersalizmem a partykularyzmem, uniformizmem i sekciarstwem. Trzeba bowiem pamiętać, że Kościół powszechny i Kościół lokalny nie są bytami istniejącymi obok siebie i materialnie różnymi. Chodzi tu o dwa wymiary jednej rzeczywistości, którą jest jedyny Kościół Jezusa Chrystusa. Nie mówimy tu o dwóch rzeczywistościach prawie autonomicznych wobec siebie, ale o dwóch wymiarach jedynego Kościoła Chrystusa. Z tego punktu widzenia trudno jest, według Antóna, z teologicznego punktu widzenia udzielić absolutnego pierwszeństwa czy to Kościołowi powszechnemu, czy też lokalnemu. Raczej chodzi tu o wzajemne przenikanie się tych dwóch wymiarów jednej rzeczywistości i położenie akcentu na Jezusa Chrystusa, który jest w centrum misji zarówno Kościoła powszechnego jak i lokalnego⁴⁸. Pié-Ninot na bazie LG nr 23 proponuje takie sformułowanie relacji między Kościołem powszechnym a lokalnym: Kościół katolicki jako katolickość w komunii Kościołów lokalnych. Preferuje on bardziej termin „katolicki” niż „powszechny”, ponieważ „powszechny” odnosi się do obecności Kościoła w sensie czasowym i geograficznym, natomiast „katolicki” wyraża kompletność, zupełność. W tym właśnie znaczeniu Kościół Chrystusowy realizuje się w każdym Kościele lokalnym, jest obecny w nich wszystkich i tworzy się w nich⁴⁹.

Synodalność i ekumenizm

Eklezjologia komunii wyrażona w binomium soborowym „Ecclesia in et ex Ecclesiis”, uzupełniona w Liście Kongregacji Nauki

⁴⁸ Por. P. Granfield, *The priority debate: universal or local Church?* s. 160-161; S. Pié-Ninot, „Ecclesia in te ex Ecclesiis (LG 23)”, s. 286-287

⁴⁹ *Tamże*.

Wiary drugim binomium „Ecclesiae in et ex Ecclesia” ma duże znaczenie zarówno dla samego Kościoła rzymskokatolickiego, jak i dla jego zaangażowania w ruch ekumeniczny.

Relacja wzajemnego przenikania się Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych po stuleciach jednostronnego ruchu w kierunku Rzymu i podkreślania jednolitości jest wciąż czymś nowym w Kościele łacińskim i niełatwym do wprowadzenia w życie. Niełatwo o naruszenie delikatnej równowagi między tymi dwoma wymiarami Kościoła Chrystusowego. Potrzebują one ciągłej korekty, by zapobiec przesadnym wymaganiom stawianym przez którąś ze stron. Tak jak Rzym, zgodnie ze swoim powołaniem, napomina Kościoły lokalne, by trwały w jedności i unikały partykularyzmu i nacjonalizmu, tak Kościoły lokalne ze swej strony powinny ukazywać wobec Rzymu swoją rolę i znaczenie. Pewne krytyczne wymagania wobec urzędu Piotrowego i jego odpowiedzialności za Kościół powszechny nie powinny być rozumiane jako nieposłuszeństwo, lecz przeciwnie, należałoby je popierać, traktując to jako nieodzowną służbę na rzecz zróżnicowanej jedności Kościoła, zauważa Kehl⁵⁰. Antón uważa, że po wiekach centralizmu rzymskiego i wobec współczesnego niebezpieczeństwa zatracania poczucia jedności z Rzymiem potrzebna jest trzecia droga, by zrównoważyć te dwie tendencje, którą można streścić następująco: Rzym powinien być bardziej obecny w Paryżu, w Nowym Jorku czy Warszawie, a te Kościoły lokalne bardziej obecne w Rzymie. I to się już dziś dokonuje, m.in. dzięki podróżom apostołskim Jana Pawła II⁵¹.

Kościół katolicki, pragnąc żyć zgodnie z zasadami eklezjologii komunii, nie może zapomnieć o konieczności praktykowania zasady pomocniczości i synodalności. Zwrócił na to uwagę także Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 r. W *Relacji końcowej* Synodu II, 8 b czytamy: „Ponieważ Konferencje episkopatu są tak bardzo pożyteczne, a nawet niezbędne w dzisiejszej pracy duszpasterskiej Kościoła, wskazane jest studium ich statusu teologicznego, zwłaszcza dla głębszego i bardziej przejrzystego wyjaśnienia zagadnienia ich autorytetu doktrynalnego”, oraz w II, 8c: „Zaleca się studium zagadnienia, czy funkcjonująca w społeczeństwie ludzkim zasada pomocniczości może być zastosowana w Kościele oraz w jakim

⁵⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche*, s. 371.

⁵¹ Por. A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare*, s. 379.

stopniu i w jaki znaczeniu takie zastosowanie można czy trzeba uczynić⁵². W kontekście kolegalności i synodalności Kehl podkreśla, że doświadczenie starożytnej praktyki *communio* jasno wskazuje, że tylko dwuczłonowa struktura typu biskupi lokalni – papież prowadzi w końcu do likwidacji *communio* jako prawdziwej wspólnoty Kościołów. W Kościele zachodnim doszło do „wessania” niektórych Kościołów lokalnych przez silne papieństwo i włączenia ich do rzymskiego państwa kościelnego; natomiast na Wschodzie *communio*, z braku papieństwa, przekształciło się w wiele autokefalii, niezależnych od siebie Kościołów lokalnych i partykularnych, które nie mają prawie żadnej zdolności do działania w kierunku jedności. Wynika z tego, że tylko trójczłonowa struktura kościelna: Kościół lokalny z jego biskupem, regionalne struktury jedności z ich przewodniczącymi i wreszcie cały Kościół z papieżem, gwarantuje, że *communio* kościelna nie rozpadnie się na wiele niezależnych od siebie i przez to słabych Kościołów lokalnych, ani nie zostanie zdominowana przez silne papieństwo. Dla istnienia żywych i trwałych struktur *communio* konieczne są bowiem „instancje pośrednie”⁵³.

Eklezjologia komunii staje się też coraz ważniejsza dla ruchu ekumenicznego. Ciągłe obecna w Kościołach wschodnich, na nowo odkryta przez katolików na II Soborze Watykańskim, zdobywa coraz więcej zwolenników także pośród chrześcijan z Kościołów protestanckich, podkreśla Denaux⁵⁴. Jednak, by przekonać Kościoły prawosławne i protestanckie o możliwości zjednoczenia się z Kościołem rzymskokatolickim, konieczne jest jeszcze bardziej zdecydowane wprowadzenie w życie eklezjologii komunii i znaczenia Kościoła lokalnego w Kościele rzymskokatolickim⁵⁵.

Eklezjologia komunii pozwala spojrzeć inaczej niż dotąd na paradoks podziału Kościoła i ekumenizmu. Sobór w *Lumen gentium* nr 8 odrzucił ekskluzywizm eklezjologiczny i soteriologiczny, stwierdzając, że nie wszystkie więzy między Kościołem katolickim i innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi zostały

⁵² Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Relacja końcowa*, s. 6; por. A. Denaux, *L'Eglise comme communion*, cz. II, s. 170-174; J. Rigal, *L'Ecclésiologie de communion*, s. 226 nn.

⁵³ Por. M. Kehl, *Die Kirche*, s. 380-381.

⁵⁴ Por. A. Denaux, *L'Eglise comme communion*, cz. II, s. 179.

⁵⁵ Por. P. Walter, *Lumen gentium. Retrospectiva e prospettive*, s. 647.

zerwane⁵⁶. Eklezjologia komunii, która jest także eklezjologią o charakterze eucharystycznym, jest pomocna nie tylko w dialogu z prawosławiem, co widać wyraźnie po treści czterech dokumentów wydanych przez Międzynarodową Komisję Mieszaną ds. dialogu katolicko-prawosławnego, ale także dialogu ekumenicznym z anglikanami⁵⁷.

ks. Janusz BUJAK

⁵⁶ Por. J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001, s. 13-18.

⁵⁷ Por. H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie*, s. 450-465; J. Bujak, *Eklezjologia trynitarno-eucharystyczna w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym*, *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 7 /2002, s. 17-33.