

Leon Siwecki, *Ecclesia universalis – Ecclesia localis. Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2008, ss. 549.

Ks. dr hab. L. Siwecki odbył studia specjalistyczne w zakresie teologii dogmatycznej w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1994-1998) – zakończone doktoratem *Dogma e Storia. Lo sviluppo del dogma secondo alcuni teologi dell'Università Gregoriana dall'Enciclica Humani generis (1950) alla Dichiarazione Mys-*

terium Ecclesiae (1973) [promotor: prof. Felix Alejandro Pastor SJ]; druk w dwóch częściach: Roma 1998, ss. 167; Sandomierz 2005, ss. 192. Obecnie jest wykładowcą teologii dogmatycznej, ekumenicznej i laikatu w WSD w Sandomierzu oraz wykładowcą teologii dogmatycznej w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu, przyporządkowanym do PAT w Krakowie. Od roku 2003 jest także adiunktem Katedry Historii Dogmatów, a następnie Katedry Chrystologii Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL. Kolokwium habilitacyjne odbył w KUL 27 maja 2008 na podstawie dorobku naukowego i recenzowanej rozprawy.

Dzieło młodego Teologa obiera sobie za główne zadanie opracowanie zasadniczej relacji między *Ecclesia universalis* a *Ecclesia localis*. Ta odważna próba ustalenia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym dokonywana jest na szerokiej płaszczyźnie teologii włoskiej. Autor powołuje się na następujących teologów, bardziej i mniej znanych: B. Forte, M. Semeraro, S. Dianich, D. Valentini, A. Acerbi, P. Colombo, G. Colombo, L. Sartori, A. Marranzini, B. Maggioni, B. Mondin, U. Casale, G. Canobbio, G. Galeota, A. Mancina, a także kanonistów: E. Corecco, G. Ghirlanda, A. Garuti, A. Longhitano, A. Cattaneo i wiele innych postaci sceny włoskiej. Już ta plejada autorów świadczy o powadze całej rozprawy. Niemniej nie chodzi w niej wyłącznie o nakreślenie wspomnianej relacji, ale także o stworzenie własnej eklezjologii Kościoła lokalnego na podstawie Kościoła powszechnego i w paraleli do aspektu *communio*, gdzie zarówno Kościół powszechny, jak i Kościół lokalny rozumiany jest w perspektywie *communio*.

Oryginalność rozprawy Siweckiego polega na tym, że w morzu włoskiej literatury teologicznej, przede wszystkim eklezjologicznej, skutecznie znajduje on główne płaszczyzny postrzegania i rozumienia relacji między Kościołem powszechnym a lokalnym. Do najważniejszych należą: formuły eklezjologiczne (*communio ecclesiarum, in quibus et ex quibus*, perychoreza eklezjologiczna) [rozd. III, ss. 171-244)]; katolickość [rozd. IV, ss. 245-284]; uprzedniość ontyczno-czasowa [rozd. V, ss. 285-332]; sakramentalność – Eucharystia [rozd. VI, ss. 333-374]; struktura hierarchiczna [rozd. VI, ss. 375-424].

Kluczem do stworzenia takiej struktury jest z jednej strony dokument *Communio notio*, a z drugiej – refleksja kardynała J. Ratzingera na temat eklezjologii soborowej w konstytucji *Lumen gentium* (por. *Wstęp*).

Trzy zasadnicze formuły eklezjologiczne, przyjęte przez teologię włoską: *communio ecclesiarum, in quibus et ex quibus*, perychoreza eklezjologiczna – wyznaczają właściwe relacje między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. Pierwsza z nich (s. 172nn) stała się synonimem eklezjologii posoborowej jako eklezjologii komunii. I chociaż sam Sobór używa tego terminu tylko jeden raz (AG 19), to jednak *communio ecclesiarum* wyraża model dla obecnego rozumienia Kościoła. Pojęcie to odnosi się jakby z natury rzeczy do Kościoła powszechnego, ale dotyczy w równej mierze też i Kościoła lokalnego. Jeden i drugi Kościół jest więc *communio*. Ale także relacja między nimi jest też *communio*. Oznacza to, że Kościoły lokalne stanowią komunie z Kościołem powszechnym. Nie łączy ich tylko struktura organizacyjna, a więc jakby więź czysto zewnętrzna, lecz przede wszystkim wewnętrzne zespolenie trynitarne Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tym samym formuła *communio ecclesiarum* staje się rodzajem osmozy między Kościołem powszechnym

a Kościołami lokalnymi. Chodzi tu o urzeczywistnianie się Kościołów we wzajemnej *communio*, a nie o postrzeganie *communio* jako idei abstrakcyjnej albo jako zwykłej sumy części.

Także druga formuła soborowa *in quibus et ex quibus* wskazuje na wzajemne relacje (s. 204nn): Kościół powszechny konstytuuje się z Kościołów lokalnych (*ex quibus*) i w Kościele lokalnym jest obecny Kościół powszechny (*in quibus*). Są to dwa wymiary jednej rzeczywistości, czyli Kościoła Chrystusowego. Na tej podstawie ks. Siwecki formułuje trzy wnioski (s. 242n):

a) „Kościół powszechny nie istnieje sam w sobie”, jako posiadający swoistą konsystencję i własne umiejscowienie w przestrzeni, lecz istnieje i ukonkretnia się wszędzie tam, gdzie się urzeczywistnia w jednym czy więcej [tu należałoby napisać zamiast „więcej” – „we wszystkich”!] Kościołów lokalnych. Właśnie w tym punkcie pojawia się wątpliwość: gdyby Kościół powszechny nie istniał sam w sobie, to istniałyby rzeczywiście tylko Kościoły lokalne. Kościół powszechny byłby tylko ideą, abstrakcją, a nie czymś realnym. Wtedy Kościół Rzymu nie byłby Głową Kościoła powszechnego i Głową Kościołów lokalnych. Jan Paweł II przypomina myśl św. Augustyna w *Oriente lumen*, że Kościół Jerozolimski lokalny był zarazem powszechny, gdyż został określony jako *mater ecclesiarum* (nr 2). Być może istnieje błąd w pojęciu Kościoła lokalnego u teologów włoskich, jakoby podstawą Kościoła była ziemia (*locum*), tymczasem bazą Kościoła jest osoba, w tym wypadku osoba biskupa.

b) Kościół powszechny jest uformowany ze wszystkich Kościołów lokalnych i dlatego nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, lecz historycznie konkretną, zbiegającą się faktycznie ze wszystkimi istniejącymi Kościołami lokalnymi; należy jednak uwzględnić pewną „nadrzędność” Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych.

c) W każdym Kościele lokalnym są obecne wszystkie inne Kościoły lokalne poprzez pośrednictwo Kościoła powszechnego przez nie ukonstytuowanego.

Ks. Siwecki wykazał w trzeciej formule eklezjologicznej, że między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi zachodzi wzajemne zamieszkiwanie i przenikanie, czyli perychoreza (s. 227nn). Istota relacji wewnątrztrynitarnych znajduje swój obraz w płaszczyźnie eklezjologicznej. Jedność i różnicowanie w Bogu jako Miłości stają się normami miłości dla Kościoła, czyli ikoną i modelem jedności oraz różnicowania w Kościele.

Z kolei katolickość Kościoła (s. 246nn) rozumiana jest dwojako: jako integralność i pełnia nauki objawionej oraz jako relacja do całego świata i ludzkości. Drugie rozumienie ujmuje katolickość od strony ilościowej, jako osiągnięcie przez Kościół całej ludzkości, i jakościowej, jako otwarcia się chrześcijaństwa na wszystkie narody, co jest oczywiście istotne (por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2003, s. 255-256). Siwecki mówi o katolickości jako „pełni w jedności”, czyli „pluralizm w jedności”. A w zasadzie chodzi mu o wzajemne przenikanie się Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych. Katolickość realizuje się w obydwu wymiarach, choć oczywiście nie można mówić o katolickości Kościoła lokalnego niezależnie od katolickości Kościoła powszechnego (s. 282n), a także jego komunii w Kościołach lokalnych.

Natomiast uprzedniość ontyczno-czasowa Kościoła powszechnego jest oczywista i nie wyklucza ich wspólnych relacji (s. 285nn). Uprzedniość ta dotyczy bowiem genezy Kościoła, a nie jego urzeczywistnienia. W tym sensie wyrażenie „powszechny” ma w boskim planie zbawienia absolutną supremację przed określeniem „lokalny”. Chrystus przyszedł zjednoczyć rozproszonych synów Bożych i pojednać całą upadłą ludzkość z Bogiem Ojcem, i dlatego w tej perspektywie prymat przynależy się „powszechności” w sposób bezdyskusyjny. Z drugiej strony Kościół Chrystusa objawia się na świecie w konkretnym miejscu, jakim był Wieczernik. W perspektywie historycznych uwarunkowań można pokusić się o przyznanie pewnego prymatu wymiaru „lokalnego” nad „powszechnym”, bez traktowania lokalności w perspektywie konkurencji z prawdziwą katolickością Kościoła (s. 331-332).

Także perspektywa sakramentalności, która w zasadzie sprowadza się do eucharystycznej, ukazuje zasadniczą płaszczyznę komunii między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi w Eucharystii (s. 333nn), gdyż jest to celebrowanie jednej i tej samej Eucharystii i uczestniczenie w tym samym chlebie i tym samym kielichu, gdzie jest przyjmowany ten sam Chrystus. Ta sakramentalna jedność wyraża lokalną wielość, ale nie rozumianą jako podział, lecz jako jedność Kościoła. Jak Kościół w swej istocie stanowi *communio* – duchową i sakramentalną jedność z Bogiem oraz ludzką wspólnotę wiary, nadziei i miłości (jest to powiedzenie K. Rahnera!) – tak również wzajemna relacja Kościołów lokalnych ma charakter duchowej i sakramentalnej wspólnoty, która gromadzi się wokół Eucharystii będącej rzeczywistym ośrodkiem misterium Kościoła.

W końcu perspektywa struktury hierarchicznej Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych sprowadza się do relacji między papieżem a biskupem (s. 375nn), ale jej główną zasadą jest nie tyle władza, ile charakter natury Kościoła. Jedyne Kościół Chrystusowy urzeczywistnia się w każdym Kościele lokalnym. Analogicznie dzieje się tak wobec rządcy tego Kościoła, czyli w pojedynczym biskupie urzeczywistnia się całe *corpus episcoporum*. Jak każdy Kościół jest konstytutywnie otwarty na związek *communio Ecclesiarum*, aby wyrazić całkowitość i powszechność eklezjalnego znaku, tak poszczególny biskup, który stanowi urzędową drogę umożliwiającą takie powszechne otwarcie, jest konstytutywnie złączony węzłem sakramentalnym *communio episcoporum*. W świetle tego staje się też oczywista funkcja kolegium biskupów, jako podstawowa wobec urzędu poszczególnych biskupów. Ale ze względu na swoją szczególną naturę Kościół powszechny może być lepiej rozumiany poprzez Kościoły lokalne. Szkoda jednocześnie, że Sobór nie rozwinął pogłębionej teologii Kościoła lokalnego, a jedynie wskazał na powszechny wymiar Kościoła. Wydaje się więc, że biskup jest widziany bardziej jako ten, który umożliwia partykularne urzeczywistnianie Kościoła już ukonstytuowanego w swej powszechnej formie, niż jako ten, który reprezentuje swój Kościół w komunii Kościołów. I tutaj przesunięcie punktu ciężkości stanowi niewątpliwe wyzwanie dla Kościoła.

To szczegółowe badanie słusznie poprzedzone jest dwoma rozdziałami. Pierwszy nakreśla szerokie tło do dyskusji, czyli przybliża eklezjologię przed Soborem Watykańskim II, w czasie Soboru i po Soborze (s. 51-74). Przy tym ukazuje drogę zmiany obrazu Kościoła z *societas perfecta* (s. 75-79) do *communio* (s. 79-98). Jednocześnie rozdział ten ukazuje istotę eklezjologii włoskiej. Głównym jej

przyczynkiem jest pogłębienie eklezjologii soborowej, czyli wyrażonej w *Lumen gentium*, a także rozwinięcie aspektów Kościoła *ad intra* i *ad extra*. Pierwszy aspekt koncentruje się na różnych perspektywach widzenia *communio* (komunii), a drugi – *missio* (misji). Te dwa kierunki eklezjologiczne ujęte zostały na płaszczyźnie pastoralnej, wytyczonej przez sam Sobór. Stały się jednocześnie zasadniczymi kategoriami eklezjologii włoskiej. Do tych kategorii należy zaliczyć także kategorię sakramentalno-misteryjną oraz weryfikacyjną refleksję nad kategorią ludu Bożego. Dzięki pastoralnemu podejściu do natury Kościoła zmienia się jej optykę z *societas iuridice perfecta* na soborowe wyrażenia: „komunia wiary, nadziei i miłości” (LG 8) oraz „żywa komunია wiary, liturgii i miłości” (AG 19). Tak orientacja jurydyczna przeszła w komunijną.

Drugi rozdział natomiast określa pojęcia Kościoła w ogóle, wychodząc oczywiście z perspektywy biblijnej, następnie ukazuje wzajemną dialektykę wymiaru powszechności i lokalności Kościoła, a także teologiczne racje i konstytutywne czynniki za istnieniem Kościoła lokalnego oraz wyjaśnienie pojęć Kościoła powszechnego i inne (s. 99-170). Ks. dr hab. L. Siwecki jest świadom, że Biblia, szczególnie Nowy Testament nie zawiera pojęć „Kościół lokalny” czy „Kościół partykularny” (s. 100). Posługuje się natomiast terminem *ekklesia* w dwóch znaczeniach: jako zgromadzenie ludzi oraz jako szczególne zgromadzenie chrześcijan. Dyskusja teologiczna wprowadza trzecie znaczenie – zgromadzenie liturgiczne (s. 113). Można wtedy *ekklesia* określić jako Kościół lokalny w sensie zgromadzenia uczniów Chrystusa, realizujących Boże zbawienie, będący jednocześnie społecznością o określonym porządku. Elementami konstytutywnymi Kościoła lokalnego są – według teologii włoskiej – Słowo Boże, Eucharystia, Biskup i Lud Boży (s. 114). Tak skonstruowany Kościół lokalny, który ukazuje widzialny wymiar zbawienia, urzeczywistnia Kościół powszechny jako powszechną komunię całego Ludu Bożego pod przewodnictwem Biskupa Rzymu (s. 140). Znamienne jest, że ani Vaticanum II, ani KPK z 1983 r. nie podają definicji Kościoła powszechnego. Natomiast, mówiąc o Kościele, Sobór stawia akcent na Kościół lokalny, który stanowi „manifestację” Kościoła Chrystusowego w komunii ze wszystkimi Kościołami, będącymi *portio Populi Dei*. Nie zmienia to sensu nawet wtedy, gdy zamiennie stosowane są terminy „Kościół lokalny” i „Kościół partykularny” (co jest praktyką soborową), ponieważ „część ludu Bożego” jest Kościołem wtedy, gdy jest utworzona na obraz Kościoła powszechnego, a więc ma wszystkie istotne elementy natury Kościoła (s. 160).

Obszerne Zakończenie (ss. 425-460) zawiera wielkie podsumowanie całości przyjętego tematu, gdzie z całą stanowczością wybrzmiewa eklezjologia włoska. Do jej głównych akordów należy właściwe zastosowanie kategorii „powszechny” i „lokalny”. Wyraża to z jednej strony prawdę, że Kościół powszechny jest w pełni Kościołem tylko wtedy, gdy Kościoły lokalne nie są „zrównane”, lecz ukazują rzeczywisty pluralizm; a z drugiej – że Kościoły lokalne są w istocie Kościołem tylko wtedy, jeśli pojmują swoją lokalność wewnątrz powszechności *communio ecclesiarum*. Każdy Kościół lokalny urzeczywistnia w sposób istotny i pełny misterium Chrystusa, dlatego urzeczywistnia Kościół Chrystusowy. To nie oznacza, że Kościół lokalny jest Kościołem powszechnym. Kościół powszechny cechuje zawsze pewna transcendencja wobec Kościołów lokalnych. Kościół powszechny i Kościół lokalny stanowią przeni-

kające się rzeczywistości, są dwoma wzajemnie dopełniającymi się aspektami jednej rzeczywistości Kościoła Chrystusowego. Kościół lokalny może istnieć tylko w powszechnym, zaś Kościół powszechny może urzeczywistniać się i wcielać tylko w Kościołach lokalnych. Kościół lokalny odtwarza obraz Kościoła powszechnego, zaś Kościół powszechny ze swej strony odzwierciedla globalnie żywotność Kościołów lokalnych. Przy tym należy rozróżnić eklezjologię Kościoła powszechnego (Kościół Chrystusowy jako rzeczywistość misteryjna) od eklezjologii ukierunkowanej uniwersalistycznie (Kościół jako fakt historyczny).

Ks. L. Siwecki wykazuje również, że dla teologów włoskich bardziej precyzyjne i właściwe jest pojęcie „Kościół lokalny” niż „Kościół partykularny” (s. 44-45), stosowane głównie przez prawników. Pojęcie to stosują nie tylko Kościoły wschodnie, ale należy ono także do słownictwa ruchu ekumenicznego. Także pojęcie „Kościół powszechny” uwypukla bardziej misteryjny charakter Kościoła jako tzw. *totum ut unum*. W tym też sensie nie powinno się używać terminu „Kościół regionalny”. Zamiast tego lepiej mówić o „komunii Kościołów w danym regionie”. Zarysowuje się tu niestety pewien problem pojęciowy. Habilitant, świadom naprzemiennego używania przez teologów włoskich terminów „lokalny” i „partykularny” – wskazujących na diecezję, preferuje pozostanie przy terminie „lokalny” (s. 45). Jak ma się to jednak do źródłowego powoływania się na list *Communione notio*, gdzie ukazana jest właśnie relacja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi (nr 7-10)? Co jednak można powiedzieć wobec chyba utartego rozróżnienia (bp S. Napierała): Kościół partykularny to diecezja, a Kościół lokalny to ponaddiecezjalny, krajowy, np. Kościół ukraiński katolicki czy grekokatolicki. W *Dominus Iesus* łatwo wywnioskować, że nawet Kościół prawosławny został określony jako „partykularny”: „Kościół, które nie będąc w pełnej wspólności z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nimi zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostołska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi Kościołami partykularnymi” (nr 17). [Co do rozumienia powszechności Kościoła por. art. *Powszechność Kościoła Chrystusowego*, w: *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003, s. 286-291].

Na szczególną uwagę zasługuje również uwyrażnienie prawdy, że swoistym *locus theologicus* dla wzajemnej relacji Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego jest formuła soborowa *in quibus et ex quibus*. Wskazuje ona, że mamy tu do czynienia z dwoma formalnymi wymiarami jednej rzeczywistości, a mianowicie Kościoła Chrystusowego.

W rezultacie monumentalna, ale zarazem i bardzo trudna do lektury od strony merytorycznej rozprawa ks. Leona Siweckiego, jest ważnym przyczynkiem nie tylko dla zaawansowanej w tym względzie już teologii polskiej, ale i europejskiej, szczególnie eklezjologii *communio* i wzajemnej relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych. Trudność sprawia głównie natłok szczegółów, opinii, jakie zostały przytoczone. Związane jest to zapewne z wielką ilością omawianych i przytaczanych teologów włoskich, ale przez to rodzi się także brak jakby pewnej magistrali i jasności w ostatecznym wnioskowaniu, czy w konkluzji całości pracy. Rozległa Bibliografia (s. 463-520) mogłaby być bardziej czytelnie sporządzona: na pierwszym miejscu należało dać Dokumenty Kościoła i podzielić Źródła na pierwszo-

rzędne i drugorzędne, a następnie utworzyć Literaturę przedmiotu i na końcu dać Literaturę pomocniczą. Należy wspomnieć także o dobrym Indeksie osobowym.

Rozprawa, poprzez pryzmat tematu, gdzie wyznacznikiem jest relacja między Kościołem uniwersalnym (powszechnym) a lokalnym, a przy tym chodzi o płaszczyznę rozumienia Kościoła jako *communio* – ukazuje strukturę eklezjologii z całkiem innej perspektywy. Nie wystarczy chyba powiedzieć, że na Soborze Watykańskim II użyto pojęcia *communio* tylko jeden raz, gdyż dopiero Synod Biskupów w roku 1985 na polecenie Jana Pawła II nadał temu wartość najwyższą: „Eklezjologia komunii (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru” (II C 1). Może jednak właśnie eklezjologia włoska, która niejako „z miejsca” zdaje się najbliższa rozumienia teologii soborowej i jej dalszego rozwoju, pozwoli na dalsze pogłębienie rozumienia Kościoła Chrystusowego w ogóle.

Ks. Krzysztof Góźdz
Instytut Teologii Dogmatycznej KUL