

KS. JANUSZ BUJAK
(WT UAM)

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 *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (= DM)¹ i Dokumencie z Valamo *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła* (= DV)²

1. Trójca Święta fundamentem i wzorem Kościoła – wspólnoty

H. de Lubac podkreślał, że Kościół i wszystkie wymiary doktryny chrześcijańskiej powinny być przeniknięte przez „logikę trynitarną”, charakterystyczną dla Objawienia chrześcijańskiego³. 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-prawosławnym⁴.

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

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

³ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 198.

⁴ Por. W. Hryniewicz, *Trinitarisches Kirchenverständnis und Priestertum. Einige Überlegungen zum katholisch – orthodoxen Dialog*, w: *Das Priestertum in der Einen Kirche*, red. A. Rauch, P. Imhof, Aschaffenburg 1987, s. 238; J. Zizioulas, *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, „Irénikon” 3 (1987), s. 325.

1.1. 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 Trójcy⁵

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 Kościoła⁶ My także możemy stać się uczestnikami tej komunii trynitarnej poprzez uczestnictwo w celebracji eucharystycznej, ponieważ „przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa wierni wzrastają w tym tajemniczym przeobstwieńiu, 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); „celebracja eucharystyczna jako całość uobecnia trynitarne misterium Kościoła” (DM I,6)⁷

⁵ W Komunikacie opublikowanym na zakończenie spotkania w Monachium czytamy m.in., że dyskusje w Monachium 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 dla zrozumienia komunii w Kościele lokalnym i komunii między Kościołami lokalnymi w Kościele powszechnym. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolica – romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1994, s. 199; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzany*, s. 112–113; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych” Studium ekumeniczne*, Opole 2000, s. 128–143, gdzie autor ukazuje trynitarne korzenie teologii „Kościółów siostrzanych”, tzn. Kościoła rzymsko-katolickiego i Kościołów prawosławnych.

⁶ Por. H. Wagner, *Das Amt im Kontext der Communio–Ekklesiologie*, „Catholica” (M) 1 (1996), 34. Autor zauważa, że gdy Wschód chrześcijański podkreślał komunie 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 widzieć krok w kierunku zjednoczenia obu tradycji chrześcijańskich.

⁷ 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*,

Przekonanie, że misterium Trójcy Świętej jest podstawą dla zrozumienia misterium Kościoła i Eucharystii nie jest wynikiem jakiejś 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 trynitarny⁸. Dzięki obecności misterium trynitarnego w celebracji eucharystycznej Kościół staje się obrazem, ikoną Trójcy, odbijając w sobie wspólnotę 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”⁹

Misterium Boga to zatem komunია 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 natury, a komunია natury jest tak samo istotna, jak niemożliwe do pominięcia zróżnicowanie między Osobami. Właśnie ta boska rzeczywistość, ta wspólnota między Osobami Trójcy Świętej, jest źródłem i modelem Kościoła – wspólnoty¹⁰

„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 Soboru Watykańskiego II.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, s. 240.

⁹ DM II,1.

¹⁰ 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. Zi-zioulas), *La chiesa come comunione: presentazione del tema*, „Il Regno – doc.” 17 (1993), s. 532; Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologia eklezjologiczna* Nikosa A. Nissiotisa, Opole 1996, s. 74–79.

Wizja 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 – *koinonía* – nie ma przede wszystkim charakteru psychologicznego czy socjologicznego, nie jest też związana z rasą, ale pochodzi „z wysoka”; jedność Kościoła jest darem pochodzącym ze wspólnoty (*koinonía*) trynitarnej, w którą Kościół wchodzi wciąż na nowo celebrując Eucharystię¹¹

Drugą konsekwencją wynikającą z faktu, iż Kościół jest ukształtowany na wzór Trójcy Świętej jest prawda, że komunია trynitarная oznacza różnicowanie, pluralizm. W Bogu są bowiem trzy różne Osoby i radykalnej komunii (*koinonía*) trynitarnej odpowiada tak samo radykalna różnica między Osobami boskimi¹² 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 różnicowaniu trzech Osób boskich. W misterium trynitalnym bowiem zostało przezwyciężone napięcie między „jednym” i „wielu”: w nim jedność Boga i różnicowanie między Osobami boskimi zostało pogodzone w sposób niezrównany¹³ Ta komunია trzech Osób boskich dokonuje się we wzajemnej perychorezie 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 taka¹⁴

¹¹ Por. J. Willebrands, *Le Mystère de la Trinité*, s. 275; Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 532; R. Małeckie, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 77nn.; 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”

¹² Por. J. Willebrands, *Le Mystère de la Trinité*, s. 276–280.

¹³ Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie*, „Orthodoxes Forum” 2 (1988), s. 235.

¹⁴ 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

Analogicznie można mówić o perychorezie eklezjologicznej w ramach eklezjologii eucharystycznej. Punktem wyjścia będzie tu nie abstrakcyjna wizja Kościoła powszechnego, ale konkretne Kościoły lokalne. 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 Boga¹⁵. 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 oraz świadomość, że potrzebujemy siebie nawzajem właśnie dlatego, że jesteśmy różni. Tak więc struktura Kościoła musi zagwarantować jednocześnie dwie rzeczy: 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 biskupa¹⁶.

Doniosłość misterium trynitarne dla realizacji komunii eklezjalnej, dla struktur i instytucji kościelnych, takich jak np. prymat i synodalność, nie mogą przysłonić niektórych braków modelu trynitarne Kościoła¹⁷. Według H. de Halleux, obraz Trójcy Świętej jako wspólnoty Osób boskich, które oddają się sobie wzajemnie w miłości, z całą pewnością jest zakorzeniony w tekstach Nowego Testamentu i w myśli patrystycznej. W koncepcji tej obecne jest jednak także pewne ryzyko ukrytego „tryteizmu”, związane ze współczesną koncepcją osoby

(1981), 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 wewnętrznych trynitarne* i *porządku* między Osobami Trójcy Świętej (*Ursprungverhältnisse*). Ojciec jest bez początku i jest principium Syna i Ducha. W Bogu istnieje pewien porządek między Osobami boskimi, jednak bez żadnej subordynacji.

¹⁵ Por. Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 532–533.

¹⁶ Por. tamże, s. 532.

¹⁷ Por. Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół*, s. 71–73.

pojętej jako świadomość. Już 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 Kościoł – Trójca Święta. Dystans ten nie pozwala nam ulec pokusie panteizmu i gnozy, aktualnej nie tylko w epoce Ojców Kościoła, ale i dziś, pisze de Halleux¹⁸ Także W Kasper potwierdza, że problem jedności widzialnej między Kościołami dziś podzielonymi może być rozwiązany wyłącznie na podstawie 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*¹⁹

1.2. 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 poprzez Kościół, który możemy nazwać „sakramentem”, ponieważ jest on zakorzeniony w Chrystusie, sakramencie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, jak czytamy w 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)”²⁰ Zbawcze dzieło Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie stało się, dzięki Duchowi Świętemu, czymś jednym z sakramentem Eucharystii, podkreśla DM I,2: „W czasie Ostatniej Wieczerzy 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)²¹

¹⁸ Por. A. de Halleux, *Catholicisme et orthodoxie. Une étape dans dialogue*, “Revue théologique de Louvain” 13 (1982), s. 333.

¹⁹ Por. H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie*, s. 449.

²⁰ DM I,3.

²¹ Por. DM I, 5b-c; także dokument komisji prawosławno-katolickiej w USA, *Dochiarazione congiunta sull'eucaristia*, w: *Enchiridion oecumenicum* II, Bologna 1988, 1606.

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 poprzez 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 sakramentem budującym Kościół, Ciało Chrystusa. W obecnym eonie to Oblubienica Chrystusa wzywa ludzi do uczestnictwa w misterium zbawienia dokonanym raz na zawsze w Chrystusie²²

1.3. 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 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 poprzez sakramenty, w sposób szczególny zaś poprzez Eucharystię i posługę kapłańską. To Duch Święty przygotował przyście 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”²³ Także Dokument z Valamo

²² Por. J.L. Martin, *La doctrina eucarística del documento católico – ortodoxo “Munich 1982”*, „Dialogo Ecumenico” 84 (1991), s. 47.

²³ Por. także DM I,6. W tekstach tych znajdujemy założenia dla rozwiązania problemu *Filioque*. DM I,6 odnośnie 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 źródło 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,

n. 6 potwierdza, 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”²⁴

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 pneumatologią²⁵ Zamiarem autorów tych dokumentów było bowiem podkreślenie, że Kościół w swej pełni jest owocem działania zarówno Syna jak i Ducha, w odniesieniu do Ojca i Jego zbawczego planu (por. DM I,6)²⁶

Prawosławny teolog, J. 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 popadania w pneumatomonizm²⁷

zarówno w czasie, jak i w wieczności (J 1,32)”; dokument komisji katolicko-prawosławnej w USA, *Commento al documento di Monaco*, EnchOe II, 1641, mówiąc o relacjach Chrystus – Duch Święty w DM podkreśla, że sformułowanie relacji między Synem a Duchem w DM I,6,2, chociaż nie dotyczy 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 komisji do Dokumentu z Monachium; przypomnijmy, że w 1985 Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan wydała dokument na temat *Filioque*.

²⁴ DV 6.

²⁵ Por. D. Salachas, *Introduzione al Documento*, s. 293–294.

²⁶ Por. Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*, 143nn., gdzie ukazana została rola Ducha Świętego w budowaniu siostrzano-braterskich relacji pomiędzy Kościołami.

²⁷ Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, w: *Punti di vista ortodossi sulla chiesa, la preghiera, lo Spirito Santo e il monachesimo*, Reggio Emilia, 1984, s. 41–44; R. Erni, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie*, 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 poprzez synaksę eucharystyczną. Także Kościół katolicki jest prze-

Według Zizioulasa, synteza została osiągnięta w sposób niezrównany w pierwszych wiekach Kościoła, kiedy wobec różnych herezji koniecznym okazało się znalezienie rozwiązania problemu relacji Ducha Świętego do Chrystusa i do Kościoła. Tacy biskupi jak Ireneusz z Lyonu czy Atanazy, wspierani doświadczeniem swoich wspólnot kościelnych, byli w stanie sformułować doskonałą syntezę obu tych wymiarów naszej wiary. Zgodnie z ich nauczaniem chrystologia i pneumatologia muszą istnieć razem, a nie jako dwa oddzielone od siebie elementy w historii zbawienia, podkreśla biskup Pergamonu²⁸

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 wiary²⁹

Gdy chodzi o pierwsze pytanie, grecki teolog potwierdza, że w Piśmie Świętym znajdujemy zarówno fragmenty mówiące o Duchu Świętym jako tym, który jest dany przez Chrystusa, zwłaszcza przez Chrystusa zmartwychwstałego, jak i fragmenty które mówią o działaniu Ducha Świętego w życiu Jezusa Chrystusa. Oba punkty widzenia mogą współistnieć w jednej Ewangelii w sposób bezkonfliktowy, jak widzimy to na przykładzie Ewangelistów Łukasza i Jana. Problemy i nadużycia pojawiają się wtedy, gdy te dwa punkty widzenia nie są brane wspólnie w ramach liturgii i teologii. Do takiego rozdzielenia doszło 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 jedność³⁰

Gdy chodzi o treść chrystologii i pneumatologii musimy uważać, by nie oddzielać od siebie tego, co powinno być tylko rozróżnione. Zizioulas proponuje

nany o eschatologicznej naturze Kościoła, ale podkreśla też jego charakter historyczny, pisze Tillard; G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, [w:] *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, red. W. Brenning, Freiburg im Breisgau 1984, s. 93–96, potwierdza, że prawosławie dostrzega fakt, iż w Kościele katolickim od czasu Soboru Watykańskiego II 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; Z. Gläser, *W jednym Duchu jeden Kościół*, s. 79nn.

²⁸ Por. J. Zizioulas, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, „Communio” (I) 2(1973), s. 10.

²⁹ Por. tenże, *Cristologia, pneumatologia*, s. 44.

³⁰ 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.

przede wszystkim tradycyjne nauczanie Ojców, według którego działanie Boga *ad extra* jest jedno i nierozdzielne. Z drugiej jednak strony jest prawdą, że tylko Syn przyjął ludzkie ciało, a nie Duch albo Ojciec. Jakie jest zatem zadanie 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 eschatologiczny³¹ 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 „wieloma”, „Jednym”, który w tym samym czasie jest „wieloma” osobami³² 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 Chrystusa³³

Obecność Ducha Świętego w dziele Jezusa Chrystusa i w Kościele po dniu Pięćdziesiątnicy wyraża się w najpełniejszy sposób w Eucharystii, w miejscu, 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.

Po pierwsze, Duch w anamnezie eucharystycznej czyni obecnym zbawcze dzieło Chrystusa dokonane przez Niego raz jeden (biblijne *ephapax*). Duch Święty bowiem aktualizuje misterium paschalne poprzez epiklezę; dzięki Niemu śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Pana nie są przypomnieniem minionych wydarzeń, ale stają się one także pamięcią o drugim przyjściu Chrystusa, którego oczekujemy (por. DM I,5b)³⁴

Po drugie, Duch Święty przemienia święte dary w Ciało i Krew Chrystusa poprzez epiklezę, jak czytamy w DM I,5c³⁵ Przedstawiciele Kościoła Wschod-

³¹ Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia*, s. 46–47.

³² Por. tenże, *Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, „Irénikon” 3 (1987), s. 330–331; tenże, *La dimension pneumatologica*, 11.

³³ Por. N. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique*, s. 331–332; J.M.R. Tillard, *L'Église de Dieu est une communion*, „Irénikon” 4 (1980).

³⁴ 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).

³⁵ 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

niego w Międzynarodowej Komisji mieszanej bardzo wysoko ocenili ten fragment Dokumentu z Monachium, przede wszystkim dlatego, że zostało w nim uwypuklone jego nauczanie na temat epiklezy eucharystycznej³⁶ Także opinia strony katolickiej Komisji na temat epiklezy eucharystycznej generalnie była pozytywna, nawet jeśli nie zabrakło uwag krytycznych³⁷ Najważniejsze, 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 Świętego³⁸

Trzeci wymiar działania Ducha Świętego w Eucharystii, to tworzenie wspólnoty kościelnej na wzór Trójcy Świętej, jak czytamy w DM I,5d³⁹ 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-pneumatologicznego⁴⁰ Obecność Ducha w Kościele jest jego permanentnym współ-zakładaniem, które dokonuje się w sposób szczególny w celebracji eucharystycznej, uprzywilejowanym miejscu działania energii Ducha Świętego (por. DM I,4a)⁴¹ Dlatego też Dokument z Bari 15⁴² może powiedzieć, że „sam Chrystus ustanawia Kościół jako swoje Ciało. Duch Święty buduje Kościół”

epiklezą, która staje się bardziej wyraźna w pewnych momentach. Kościół jest ustawicznie w stanie epiklezy”

³⁶ Por. CH. Konstantinidis, *Valutazione del V colloquio*, „Nicolaus” 2(1983), s. 366; G. Galitis, *Una risposta ortodossa*, „Nicolaus” 2(1983), s. 338.

³⁷ 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: ciągłe podkreślanie epiklezy zaciemnia słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy i obecne w liturgii łacińskiej.

³⁸ 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*, „Dialogo Ecumenico” 66(1985), s. 78–79; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego III*, Warszawa 1996, s. 267–290, gdzie autor przedstawia znaczenie epiklezy w starożytności oraz powody kontrowersji między Wschodem i Zachodem w tej materii.

³⁹ 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*) trynitarnej, <przybytkiem Boga z ludźmi> (por. Ap 21,4)”

⁴⁰ Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia*, s. 56.

⁴¹ Por. tenże, *La dimensione pneumatologica*, 13; J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, s. 211–214.

2. 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 tematu Kościoła lokalnego stojącego się komunią poprzez celebrację Eucharystii. W DM I,4b czytamy, że „kiedy Kościół sprawuje Eucharystię staje się ‘tym, czym jest’, Ciałem Chrystusa (1Kor 10,17)”⁴³ W DM I,4c ta wzajemna zależność między Eucharystią a Kościołem ukazana jest w sposób jeszcze bardziej jasny: „w ten sposób z jednej strony Kościół celebrowe 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 pamiątkę 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 z nich Jego Ciało. Dlatego możemy powiedzieć, iż Eucharystia jest sakramentem Kościoła i jego jedności⁴⁴

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 sobą⁴⁵

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 nie jest bowiem doskonały, pełny, ze względu na przynależność do Kościoła powszechnego, ale dlatego, że celebrowe Eucharystię⁴⁶ Takie widzenie relacji Eucharystia-Kościół podziela też prawo-

⁴² Dokument z Bari z 1987 roku, drugi z opracowanych przez MKM, nosi tytuł *Wia-ra, sakramenty i jedność Kościoła*. Polski tekst dokumentu zob. [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 45–55.

⁴³ Tłum. własne za: EnchOe I, 1030.

⁴⁴ E.F. Fortino, *La ‘Communio-Koinonía’ nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, w: *L’ecclesiologia trinitaria dopo la «Lumen Gentium»*, red. P. Rodriguez, Roma 1995, s. 186–187.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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:] *Les Dialogues oecuménique hier et aujourd’hui*, red. D.

sławny 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 *leitourghía* oznacza dzieło ludu, podczas gdy kościół, *ekklesia*, oznacza zwołane zgromadzenie. Kościół celebrowe liturgię w której, poprzez Ducha Świętego, zostaje on przemieniony w Ciało Chrystusa. Dlatego nie można nigdy i w żaden sposób oddzielać od siebie Chrystusa, Kościoła i liturgii⁴⁷ Zizioulas podkreśla, iż Eucharystia nie jest „jednym z” sakramentów, ale jest sakramentem w najwyższym tego słowa znaczeniu, sakramentem *par excellence*⁴⁸ 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, gdy chodzi o jego powstanie i koniecznym dla jego istnienia⁴⁹ W celebracji eucharystycznej obecne są wszystkie wymiary Kościoła: jego manifestacja i realizacja, jego początki i przyszłość, jedność i zróżnicowanie, jego charakter historyczny a zarazem eschatologiczny⁵⁰

Inny charakterystyczny rys Kościoła o którym mówi DM II,1, to jego manifestacja, w i poprzez celebrację eucharystyczną, jako rzeczywistości lokalnej: „Odwołując się do Nowego Testamentu należy najpierw zauważyć, że Kościół oznacza rzeczywistość „lokalną” Kościół istnieje w dziejach jako Kościół lo-

Papandreou, Chambèsy – Genève 1985, s. 345; J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, 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.

⁴⁷ Por. J. Panagopoulos, *Liturgie und Einheit der Kirche. Der ökumenische Dienst der Orthodoxie*, w: *Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre Pro Oriente 1989*, red. R. Kirchschräger – A. Stirnemann, Innsbruck – Wien 1991, s. 345.

⁴⁸ Por. Dokument z Bari 17: „Zaznaczmy, że wszystkie sakramenty mają istotne odniesienie 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”

⁴⁹ Por. J. Zizioulas *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, 21; P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, s. 199.

⁵⁰ Por. G. Baillargeon, *Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine*, „Nouvelle Revue Theologique” 111(1989), 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, 33; s. 37–38; tenże, *Il n'est d'Église qu'eucharistique*, „Nicolaus” 2(1982), s. 237–238.

kalny. 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 „zgromadzony” Samo to zgromadzenie (...) jest nim w pełni, kiedy jest zgromadzeniem (*synaxis*) eucharystycznym”⁵¹

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 Rzymie⁵² 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 wspólnocie (*communauté*)” (DM II, 1)⁵³ Zizioulas podkreśla, że słowo *ekklesia*, które powtarza się w Nowym Testamencie 80 razy, przynajmniej 57 razy użyte jest dla 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 miasta⁵⁴

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

Kościół lokalny zgromadzony na Eucharystii jest przede wszystkim komunią eschatologiczną, ponieważ liturgia prowadzi do „nowego stworzenia” poprzez przemianę serca: „*koinonía* 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 za-

⁵¹ DM II,1, EnchOe I, 1032; w *Commento al documento di Monaco*, EnchOe II, 1641-42, komisja 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.

⁵² Por. E.F. Fortino, *Il dialogo teologico*, 9.

⁵³ 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.

⁵⁴ Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung*, s. 232.

kłada skrucę (*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”, podkreśla J. Meyendorff w swoim dziele na temat teologii bizantyjskiej⁵⁵ Także P. Duprey podkreśla, że synaksa eucharystyczna nie oznacza tylko zgromadzenie wiernych, którzy napełniają się życiem wiecznym Boga Trójjedynego poprzez spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa, ale jest ona także tożsama ze wspólnotą celebrującą liturgię niebieską, jak nam to ukazuje księga Apokalipsy. Synaksa eucharystyczna, podkreśla Duprey, jest także kontemplacją przyszłości już obecnej; to także teraźniejszość, która antycypuje przyszłość⁵⁶

DM II,2 stwierdza następnie, że *koinonía* eucharystyczna ma także wymiar kerygmatyczny: „potwierdza się to w zgromadzeniu eucharystycznym (*synaxis*) nie tylko dlatego, że celebrowanie ‘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 *koinonía* eucharystycznej. Ortodoksja ta wyraża się najbardziej dobitnie przez proklamację symbolu wiary, streszczającego w sobie tradycję apostołską, której świadkiem jest biskup mocą swej sukcesji”⁵⁷ Można zatem powiedzieć, że z jednej strony 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 celebrowa Eucharystię staje się tym, czym jest: Ciałem Chrystusa. W ten sposób Ortodoksja i Eucharystia budują Kościół⁵⁸

⁵⁵ Por. J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, 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 tu 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.

⁵⁶ Por. P. Duprey, *L'unità che cerchiamo*, „Oikoumenikon” 267(1977), s. 876.

⁵⁷ DM II,2.

⁵⁸ 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 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.

Trzeci wymiar wspólnoty eucharystycznej ma jednocześnie charakter służebny i pneumatyczny, jak czytamy w DM II,2: „całe zgromadzenie, każdy według swojej pozycji, jest sługą (*leiturgos*) owej *koinonía*; dokonuje się to przez Ducha Świętego. Będąc darem Trójjedynego Boga, *koinonia* jest także odpowiedzią ludzi”⁵⁹ 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 Soboru Watykańskiego II na temat uczestnictwa wszystkich ochrzczonych w liturgii zgodnie z funkcją, którą może sprawować (por. *Sacrosanctum Concilium* 28,29). Tak ukształtowane zgromadzenie eucharystyczne jest pełną manifestacją Kościoła lokalnego (por. *Sacrosanctum Concilium* 42; *Lumen gentium* 26), w którym Duch Święty wzbudza różne dary i charyzmaty dla budowania mistycznego Ciała Chrystusa. Wśród nich jest charyzmat biskupa, który służy zachowaniu komunii, jedności w Kościele lokalnym⁶⁰

Możemy zatem powiedzieć, że w przedstawionych Dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego, zwłaszcza w Dokumencie z Monachium, są obecne dwa modele jedności pomiędzy Kościołami lokalnymi a w szerszej perspektywie między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi. Pierwszy model ukazuje jedność konkretną, wynikającą z komunii osób i różnych wspólnot. Model ten możemy nazwać „różnorodnością pojednaną” Jak Kościół lokalny jest komunią wielu różnych osób, tak Kościół powszechny jest komunią wielu Kościołów lokalnych. Wzorem dla tego typu jedności w różnorodności w sposób analogiczny jest Trójca Święta. Drugi model jedności eklezjalnej 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.

Dokumenty dialogu teologicznego pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi pokazują, że w takich kwestiach jak eklezjologia, sakramentologia, teologia episkopatu, więcej jest elementów wspólnych dla

⁵⁹ 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 Ducha wzbudzają różne charyzmaty dla budowania Ciała Chrystusa.

⁶⁰ Por. R. Małecki, *Kościół jako wspólnota*, s. 133nn., gdzie ukazana jest Zizioulasa wizja posług kościelnych.

Wschodu i Zachodu, niż tych, które jeszcze dzielą. Trzeba sobie o tym często przypominać, zwłaszcza w wtedy, gdy zdają się powracać niedobre wspomnienia z dziejów wzajemnych relacji obu Kościołów. Owoce dialogu katolicko-prawosławnego pozwalają żywić nadzieję na to, że chwila, w której będziemy mogli wspólnie celebrować Eucharystię Pana jest już bliska.