

ginalność począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa aż po średniowiecze, a później ulega różnorodnym zawirowaniom i wpływom czasów nowożytnych i współczesnych. Nie można nie ulec zdumieniu nad przenikliwością i mądrością prezentowanych mistrzów. Jedyne szkoda, że w recenzowanej pozycji zabrakło prezentacji podjętego tematu w dorobku teologiczno-filozoficznym szerszego kręgu czołowych myślicieli współczesności. Przywołanie choćby jeszcze niektórych z nich, którzy w znacznym stopniu wywarli wpływ na obecną kulturę, myślicieli bliższych naszym czasom i naszej mentalności wzbogaciłoby *Logos wiary* o dodatkowy walor.

Lekturę ułatwia i czyni ją przyjemną swoboda, jaką autor posiada operując słowem oraz zdolność do formułowania sądów syntetycznych. Książka napisana jest językiem prostym i komunikatywnym, precyzyjnym, a tym samym zrozumiałym. Tak zredagowana praca ułatwia odbiór niełatwej problematyki, pomaga śledzić tok myśli autora i stopniowe przygotowanie wniosków do rozwiązania i zwieńczenia postawionego problemu. Autor z niemałą erudycją radzi sobie z postawionym zagadnieniem, prezentuje je w sposób barwny i ciekawy, co stanowi dodatkowy walor książki i cenną wartość dla czytelnika.

Krzysztof Mech z dużą kompetencją i znawstwem tematu prowadzi czytelnika przez niełatwe zagadnienia. Angażuje do uważnego czytania oryginalnych tekstów omawianych autorów i formułowania własnej refleksji. Precyzja myśli, konsekwentnie wyprowadzane wnioski, rzetelność warsztatu naukowego to walory, które, obok wyżej wymienionych, pozwalają wysoko ocenić monografię K. Mecha *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*. Jest to praca niezwykle wartościowa, w której mamy do czynienia z szerokim spektrum omawianego problemu, ujętego w różnych kontekstach i odniesieniach, stanowi ona ważną pozycję wśród tych, które prezentują i interpretują myśl teologiczno-filozoficzną w aspekcie relacji wiary i rozumu.

Książka może być doskonałą lekturą dla wszystkich chcących pogłębić swoją wiedzę filozoficzną i lepiej zrozumieć relację wiary i rozumu, jako dwóch równie ważnych narzędzi w poznaniu prawdy. Swoją publikacją autor wnosi znaczący wkład we współczesne pojmowanie wiary i rozumu oraz ich wzajemnej relacji, która niewątpliwie istnieje i wciąż daje o sobie znać.

Ks. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)

---

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

Liczne publikacje drukowane na łamach różnych periodyków i w książkach świadczą o wielokierunkowych zainteresowaniach Autora. Pisał Ks. Leon Siwecki sporo o rozwoju dogmatów, analizował udział Maryi w dziele Chrystusowego odkupienia i obraz Maryi zawarty na kartach Objawienia i w myśli takich teologów, jak

Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Bruno Forte. W aspekcie ekumenicznym omówił deklarację katolicko-luterańską podpisaną w Augsburgu 31 X 1999 r. Penetrując antropologię Jana Pawła II wskazał na personalistyczny wymiar pracy w myśli Papieża, jej wymiar egzystencjalny i odniesienie eschatologiczne, także egzystencjalny wymiar cierpienia. Szereg pozycji poświęcił Autor teologii eucharystycznej i w różnych aspektach analizował *vitam consecratam*.

W Roku 2005 opublikował w języku włoskim książkę poświęconą rozwojowi dogmatu: *Lo sviluppo del dogma cattolico*. W roku następnym wydał także w tymże języku dzieło poświęcone kreatologii (protologii): *Nel principio Dio creò il cielo e la terra*.

Oczkiem w głowie Autora od początku jego kariery naukowej była także eklezjologia. Poświęcił jej sporo artykułów, których wątki lub rozwinięcie znajdują się w omawianej koronnej pracy. M. in. ks. Siwecki w tych pozycjach analizował soborową i posoborową teologię koinonii – komunii, trynitarny wymiar eklezjologii Jana Pawła II, wskazywał na Kościół jako powszechny sakrament zbawienia, podejmował teologię laikatu, akcentował pneumahagijny i mariologiczny wymiar Kościoła.

W swym najnowszym znakomitym dziele ks. Leon Siwecki podjął zagadnienie trudne i żywo dziś dyskutowane, mianowicie relację między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. Czy, jak stwierdzała Kongregacja Doktryny Wiary w *Communione notio* w r. 1992, „Kościół w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością ontologicznie i czasowo uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego” czy też Kościoły lokalne w swojej strukturze miały swoiste chronologiczno-ontyczne pierwszeństwo?

Nasz Autor podejmując ten gorący temat (*hot potato*) podkreśla, że spośród wielu faktów związanych z teologią Kościoła lokalnego „jednym z kluczowych jest zakorzenienie jego tajemnicy w immanentnej relacji z Kościołem powszechnym... Akceptacja odrębności Kościołów lokalnych nie zwalnia jednak z obowiązku dostrzegania i wskazywania właściwych dla nich relacji wobec Kościoła powszechnego... Ustalenie właściwych relacji prowadzi do zniwelowania ewentualnej niezdrowej różnorodności, która mogłaby prowadzić do zachwiania wzajemnej *communio* Kościołów lokalnych, czy też do źle pojętego i przesadnego centralizmu, który niweczyłby oryginalność i podmiotowość tychże Kościołów” (s. 16). Autor słusznie dostrzega konsekwencje pragmatyczno-pastoralne właściwego ustawienia problemu, jakim jest „jedność i różnorodność Kościoła i w Kościele”. I dalej wskazuje na trzy opcje – ukierunkowania relacji Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych.

Pierwsza opcja to kierunek przed- i po-trydenckiego centralizmu. Drugi skrajny kierunek wychodząc od oddolnych różnorodności może zawieść do błędnie pojętego partykularyzmu bez komunii, czyli do izolacji Kościołów. Trzecia opcja eklezjalna „uwzględnia rozwój od centrum w kierunku ‘zewnętrznym’ oraz *vice versa*, według dynamizmu eklezjalnego dialogu oraz wzajemnej wymiany” – w sensie: Rzym winien być bardziej obecny w Paryżu, Madrycie, Krakowie, i Aleksandrii, zaś „Kościóły lokalne powinny być bardziej obecne w Rzymie” (s. 16). Słusznie Autor zauważa,

że pielgrzymki papieskie cementują tę więź centralno-lokalną i zmniejsza się dystans „powszechności” od „lokalności”.

Autor podejmuje historyczno-teologiczny kontekst omawianej problematyki. Kontekst ten kształtowała nie tylko doktryna ale także *praxis* Kościoła. Kościoły lokalne już w okresie apostołskim bazowały na Objawieniu, ale włączały także w życie Kościoła całe bogactwo kulturowe i przeżywały swoją autentyczną podmiotowość. Jeszcze między wiekiem IV a VI chrześcijaństwo jest „bogate w aspekty i założenia bardzo zróżnicowane. Kościoły stanowią komunie wielokształtne” (s. 19). Na przełomie tysiącleci zaczyna dominować model rzymski: *unus grex sub uno Pastore*. Wschód zachował symfonię Kościołów lokalnych, natomiast na Zachodzie uległa pewnej atrofii teologia Kościołów lokalnych. Jednakże nieco przesadza nasz Autor kiedy, powołując się na teologów włoskich, zauważa, że postępująca centralizacja realizowana przez Kościół Rzymu prowadziła do zniwelowania podmiotowego charakteru Kościołów lokalnych, diecezje stawały się zwykłymi jednostkami administracyjnymi, zbyt niewypuklenie aspektu jurydycznego sprawiało, że Kościół lokalny był widziany jako zwykła „prowincja”, część szerszej rzeczywistości.

Pełne dowartościowanie Kościołów lokalnych wróciło do teologii i pragmatyki Zachodu dopiero w erze Vaticanum II. Prekursorami tego nurtu już w wieku XIX byli m.in. Johann Adam Möhler z Tybingi i Pierre Batiffol, który podkreślał, że w Nowym Testamencie określenie *ekklesia* oznacza Kościół lokalny. Egzegeta XX wieku Lucien Cerfaux studiując teologię Pawłową eksponował świadomość eklezjalną wspólnot egzystujących w konkretnym mieście, w konkretnym miejscu. W przededniu Soboru Watykańskiego II odkrywali Kościoły lokalne wybitni architekci soborowi jak Charles Journet, Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner. Sobór Watykański II w pełni dowartościował Kościoły lokalne i odzyskał teologię Kościoła lokalnego na płaszczyźnie liturgicznej, pastoralnej, ekumenicznej, misyjnej, w zakresie duchowości. Rozważania dogmatyczne na tym polu wzmocniła nowa chrystologia i pneumatologia, także mariologia.

Nie uniknięto ekstremalnych stanowisk. Jedni chcieli niejako kawałkować Kościół na wiele Kościołów partykularnych, inni akcentowali integralną wizję Kościoła, z troskami wyłącznie o jedność, mimo dopuszczalnej wielości. Teologię Kościoła lokalnego wspomogła zdefiniowana przez Sobór sakramentalność sakry biskupiej, rozbudowana eklezjologia eucharystyczna i aktywność misyjna. Na tym tle rodzi się potrzeba rozwinięcia i pogłębienia teologicznej wiedzy ogarniającej relacje Kościoła powszechnego wobec Kościoła lokalnego. Właśnie to zadanie podjął w swym dziele i znakomicie mu sprostał ks. Leon Siwecki.

W tytule książki występuje termin „Kościół lokalny”. Autor nie tai, że miał w tym względzie kłopoty. Trzeci Synod Biskupów z roku 1974 wyznaczył termin „Kościół partykularny” dla określenia diecezji, nowy Kodeks Prawa kanonicznego także stale używa tego terminu. Henri de Lubac zaproponował, by wyrażenie „Kościół partykularny” stosować w odniesieniu do diecezji, natomiast Kościoły ponaddiecezjalne, np. regionalne czy narodowe nazywać Kościołami lokalnymi. Nie brakło teologów,

którzy krytykowali termin „Kościół partykularny” jako neologizm, nie posiadający podstaw biblijnych i patrystycznych. Ogół dzisiejszych teologów, wbrew stanowisku kanonistów, posługuje się semantyką „Kościół lokalny” i taką opcję wybrał także Autor recenzowanego dzieła.

Bowiem pojęcie „lokalny” opisuje rzeczywistość Kościoła, który realizuje się w określonym miejscu. W tymże miejscu i czasie Kościół wypełnia zbawcze plany Boga wobec ludzi. Tymczasem termin „partykularny” implikuje opis części Kościoła „Rzymskiego”. Ale nie warto kruszyć kopii o kontrowersyjną semantykę. Oba terminy można traktować zamiennie, jako równoznaczne. Tak może wydawać się laikowi na pierwszy rzut oka. Autor dzieła sięga głębiej i nie bagatelizuje dyskusji.

Główną bazę źródłową omawianego dzieła stanowi teologiczna literatura włoska. Dlatego w pierwszym rozdziale Ks. Leon Siwecki zanurza się w jej obfitości prezentując klarownie eklezjologię przed- i po-soborową. Ale nie łatwo jest znaleźć i poddać analizie właściwy nurt i główny wątek, kiedy kroczy się po bezmiarze rozważań o Kościele w wymiarach: instytucjonalnym, jurydycznym, charyzmatycznym, wspólnotowym, sakramentalnym, misyjnym, ekumenicznym, a nawet społeczno-politycznym.

Niepodobna przywołać tu za Autorem rozległej litanii nazwisk teologów i pozycji bibliograficznych. Wystarczy wskazać, że także na włoskim polu teologicznym przełomem okazał się „Sobór Kościoła na temat Kościoła”. Rzucają się w oczy np. L. Sartori, S. Dianich, B. Forte, B. Mondin, V. Mondello. Przywołane zostały także *Models of the Church* Avery Dullesa (z którym niegdyś w USA przeprowadził wywiad niżej podpisany dla Tygodnika Powszechnego). Z przedstawionej panoramy teologicznej wyłania się podstawowa konstatacja, że Ojcowie Soboru Watykańskiego II nie sformułowali definicji Kościoła, na wzór Bellarmina czy J.A. Möhlera, lecz przywołali opisy i figury biblijne, a mówienie o Kościele symbolami i obrazami lepiej pasuje do rozległości i głębi tajemnicy Kościoła, niż dotychczasowy język jurydyczny. Kościół w języku soborowym został opisany jako sakrament zbawienia rodzaju ludzkiego, Ciało Chrystusa, Lud Boży, wspólnota wiary, nadziei i miłości.

Dalszą część rozdziału pierwszego wypełniło rozważanie na temat przejścia posoborowej eklezjologii od koncepcji: *societas hierarchica et perfecta* do eklezjologii: *communio*. Model eklezjologii jurydycznej zastąpiła kategoria komunii. Na czoło wysunęła się idea Ludu Bożego z jej autentyczną podmiotowością eklezjalną, pastoralny, sakramentalno-misteryjny oraz misyjny wymiar Kościoła. Wzrastająca komunijna świadomość Kościoła rzutuje także mocno na relację Kościoła powszechnego wobec Kościoła lokalnego. Kościół jest zarówno *communio fidelium* jak i *communio Ecclesiarum*.

W rozdziale drugim Autor pragnie odpowiedzieć na pytanie, jakie są elementy konstytutywne Kościoła lokalnego. W tym celu sięga do semantyki biblijnej: *qahal* i *ekklesia*. Ten drugi termin, jak to konstatował W. Kwiatkowski i Cz. Bartnik, miał pierwotnie znaczenie świeckie, zanim został włączony do Biblii i teologii Kościoła. *Ekklesia* oznaczała w antycznym świecie greckim zebranie publiczne obywateli zwią-

zane z wykonywaniem spraw administracji i gospodarki. *Ekklesia* było to więc zgromadzenie świeckie, gdzie obywatele debatowali, głosowali i decydowali o sprawach żywotnych społeczności lokalnej. W chrześcijaństwie *ekklesia* (*qahal*) to najpierw zgromadzenie liturgiczne wiernych, w czasie którego przyjmuje się słowo Boże, dary łaski oferowane w chrzcie, Eucharystii i odpuszczeniu grzechów i odpowiedź wiernych osobowymi aktami wiary, nadziei i miłości. Dlatego taki Kościół nazywa się „wspólnotą wiary, nadziei i miłości” (*Lumen gentium*, nr 8-9).

Za autorami włoskimi ks. L. Siwecki do cech konstytutywnych Kościoła lokalnego zalicza: Słowo Boże, sakramenty, ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii, obecność Apostoła w urzędzie biskupa oraz charyzmaty (lub charyzmaty-urzędy). W sposobie pojmowania Kościoła lokalnego teologia posoborowa bardziej akcentuje perspektywę personalną i wspólnotową niż kulturowo-terytorialną. Według P. Colombo żadna kultura nie może konstytuować Kościoła – tylko słowo Boże, Eucharystia, charyzmaty mogą tworzyć Kościół. Nie ma koniecznego związku między Kościołem lokalnym a grupą kulturową. Natomiast nie można lekceważyć relacji między Kościołem lokalnym a kulturą i pośród elementów konstytuujących Kościół lokalny nie wolno zapominać o jego związku z konkretnym miejscem – terytorium.

Analizując dalej komunie Kościoła lokalnego nie pominął Autor także Kościoła domowego, czterech znamion Kościoła obejmujących także Kościoły partykularne i zakończył konkluzją, że Kościół lokalny stanowi fundamentalny sposób obecności Kościoła powszechnego.

W rozdziale trzecim Autor analizuje podjęty temat w perspektywie formuł eklezjologicznych. Artykułuje prawdę, że Kościoły lokalne zachowujące swój rzeczywisty pluralizm realizują się wewnątrz powszechności *communio Ecclesiarum*. Podkreśla, że to współczesny ruch ekumeniczny przyczynił się do rozumienia Kościoła powszechnego jako komunii Kościołów lokalnych.

Pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym zachodzi wzajemne istotowe współprzenikanie. Kościół powszechny to komunია Kościołów lokalnych. Ta komunია realizuje się w wierze, miłości, w łasce, w rozmaitych charyzmatach, w pojednaniu, w komunii urzędów. B. Forte akcentuje fundament trynitarny i naturę eucharystyczną jedności eklezjalnej. Komunია eucharystyczna i perychoreza trynitar-na stanowi istotną więź między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. Kościół lokalny, partykularny jest w pełni podmiotem eklezjalnym i współistniejąc w komunii powszechnej Kościołów zachowuje swą autonomię. Kościół powszechny jest komunią, a nie tylko federacją Kościołów lokalnych. Kościół powszechny nie może wchłaniać Kościołów lokalnych, ani dokonywać ich uniformizacji, bagatelizując ich odniesienie do konkretnej przestrzeni i czasu, do konkretnej kultury. Z drugiej strony „Kościół lokalny, który ignorowałby komunie z innymi Kościołami, przeczyłby swojej naturze eucharystycznej i pneumatologicznej” (s. 177).

Autor cytując pogląd B. Fortego zauważa, że perychoreza eklezjologiczna odnosząca się do relacji między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi stosuje się także do relacji między Kościołem katolickim a Kościołami i Wspólnotami ko-

ścielnymi Braci odłączonych. I tu Autor wchodzi na pole ekumeniczne podejmując dyskusję, żywą w okresie posoborowym, na temat formuły *subsistit in* – „Jedyny Kościół Chrystusowy... trwa w Kościele katolickim” (LG nr 8).

Termin „Kościół” aplikuje się do prawosławia, ponieważ zachowuje sukcesję apostołską, istnieje w nim ważny episkopat i ważne są wszystkie sakramenty św. Ważny episkopat można spotkać także u starokatolików i anglikanów, natomiast w innych wyznaniach protestanckich jest nieobecny. Brak ważnego episkopatu oraz ważnej Eucharystii nie pozwala stosować wobec tych chrześcijan semantycznego określenia „Kościół”, ale wspólnoty kościelne.

Nasz Autor podkreśla ekumenicznie, że chociaż jeden Kościół Chrystusowy trwa w jedynym podmiocie historycznym – Kościele katolickim, to jednak trzeba uznać, że poza tym widzialnym podmiotem istnieją prawdziwe elementy eklezjalne. Soborowy dekret o ekumenizmie wylicza mnóstwo tych elementów zbawczych istniejących w wierze i pobożności Braci Odłączonych. Na temat owego sławetnego *subsistit* nasz Autor dodaje ostrożnie – ortodoksyjnie: „Możliwa jest jednak tylko jedna rzeczywistość, jedna *subsistentia* Kościoła Chrystusowego. Tym samym propozycje ‘mnożenia’ *subsistit*, wskazywania na możliwą wielość subsystemy Kościoła Chrystusowego odbiegają od właściwej intencji nauczania Soboru Watykańskiego II oraz posoborowego magisterium” (s. 188).

Podobnie ortodoksyjnie nasz Autor spogląda na określenie ekumeniczne „Kościół siostrzane”, które zrobiło wielką karierę zwłaszcza w twórczości ks. Wacława Hryniewicza. Stało się ono oficjalną, uprzywilejowaną formułą dla wskazania bratniego związku między Kościołem katolickim a Kościołami wschodnimi. Formuła ta bazuje na fundamencie trynitarnym, chrystologicznym, eucharystycznym, eklezjologicznym. Szczególnie została doceniona w encyklikach Jana Pawła II: *Slavorum Apostoli* i *Ut unum sint*. Zaczęto ją także stosować do wspólnot protestanckich. Sprzeciwiła się temu w r. 2000 Kongregacja Ratzingerowska. Nasz Autor konstatuje: to „wyrażenie jest przez niektórych użyte bezprawnie do określenia relacji pomiędzy Kościołem katolickim” a niektórymi wspólnotami Braci Odłączonych (s. 196-197).

Konkluzję obszernego rozdziału trzeciego można wyrazić słowami Autora: „Włoscy teolodzy w znakomitej większości przyjmują i podkreślają, że Kościół lokalny nie jest tylko częścią Kościoła powszechnego, ale w nim ‘jest prawdziwie obecny i działa Kościół Chrystusowy, jeden święty, katolicki i apostołski’ (LG 11). Tym samym Kościół powszechny jest zatem ukonstytuowany z Kościołów lokalnych w Kościołach lokalnych. Pomiędzy Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym zachodzi wzajemne zamieszkiwanie i wzajemne przenikanie (perychoreza eklezjologiczna)” (s. 243).

W rozdziale czwartym ks. L. Siwecki zauważa, że przedsoborowa eklezjologia uwypuklająca jednolity i powszechny wymiar Kościoła ustąpiła tendencji ukierunkowanej na różnorodność i partykularność Kościołów lokalnych. Przywołuje pogląd włoskiego teologa (G. Cannobio): „Nigdy tak jak dzisiaj, być może, katolickość Ko-

ścioła objawia się w całej swej wielostronności”. Bo ten rozdział został poświęcony katolickości Kościoła.

Sięga Autor najpierw do źródeł biblijnych i patrystycznych. Przywołuje rozdział 10 z Dziejów Apostolskich i uniwersalizm misyjny Apostoła Narodów. Ojciec Apostolski św. Ignacy z Antiochii pierwszy aplikuje termin *katholikos* do Kościoła pisząc: „Gdzie jest biskup, tam jest także wspólnota, tak jak, gdzie jest Chrystus tam jest Kościół katolicki”. Już u pierwszych Ojców Kościoła słowo „katolicki” oznacza powszechny zasięg geograficzny lub wewnętrzną moc społeczności chrześcijańskiej o powszechnym zasięgu. W świetle soborowej konstytucji *Lumen gentium* (nr 13) Kościół widziany jest jako powszechność ras, narodów i kultur objęta tajemnicą soteryczno-chryologiczną.

W treści tego rozdziału IV spotykamy szereg zdań znanych z podręczników teologii fundamentalnej i opracowań szczegółowych obejmujących *notae Ecclesiae* (także niżej podpisanego), ale znajdujemy także cenne specjalistyczne zawężenie i pogłębienie problematyki na styku: katolickość Kościoła powszechnego i lokalnego. Z nauczania Soboru Watykańskiego II – stwierdza Autor – wynika zasadniczy wniosek, że katolickość Kościoła implikuje różnorodność Kościołów lokalnych, a z drugiej strony – katolickość powinna charakteryzować każdy Kościół lokalny. Różnorodność Kościołów partykularnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła.

Katolicki jest nie tylko Kościół powszechny, lecz każdy Kościół lokalny, jako epifania w historii – Bożego planu zbawczego. Kościół jest wezwany do urzeczywistnienia katolickości poprzez asymilację ludów i kultur. Nie oznacza to jednolitości niwelującej (niem. *Gleichschaltung*), lecz komunie, w której każdy ma swój wkład. Kościoły lokalne stanowią swoisty punkt kontaktowy *mysterium Ecclesiae* ze światem. Katolickość transcenduje wszelki nacjonalizm, partykularne tradycje, różne ludzkie progi i przeszkody. Jest ona pełnią życia. Trafnie dodaje Autor, że „dar katolickości”, czyli harmonia między powszechnością i partykularyzmem stanowi niebagatelny wkład do współczesnej debaty na temat globalizacji. Bo jednoczyć się ma cały świat w jedną rodzinę ludzką, z zachowaniem autonomii narodów i kultur.

Treść rozdziału piątego książki skoncentrowana jest wokół Listu Kongregacji Doktryny Wiary *Communio notio* z r. 1992 i dyskusji, która rozpętała się wokół tego dokumentu. Esencją tego „Ratzingerowskiego” dokumentu była teza, że Kościół powszechny w swej istotnej tajemnicy jest rzeczywistością ontologicznie i chronologicznie uprzednią w stosunku do każdego poszczególnego Kościoła lokalnego (nr 9). Chciano w ten sposób ukrócić pewne jednostronne akcenty, które traktowały Kościół powszechny jako „federację”, „sumę”, „rezultat” łączących się Kościołów lokalnych. W każdym Kościele partykularnym uobecnia się Kościół powszechny ze wszystkimi swoimi istotnymi elementami (nr 7). Przywołane zostały w dokumencie słowa Jana Pawła II, że Kościół powszechny „nie może być rozumiany jako suma Kościołów lokalnych ani jako federacja Kościołów partykularnych. Kościół nie jest wynikiem ich komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością ontologicznie

i czasowo uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego... Kościół jeden i jedyny, ontologicznie wyprzedza stworzenie i rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich, jest matką Kościołów partykularnych, a nie ich efektem”.

Powyższe sformułowania dokumentu Kongregacji Doktryny Wiary stały się zarzewiem ostrej dyskusji, czy jak nasz Autor nobliwie formułuje „cruz dla teologii”. Wywyższenie wymiaru Kościoła powszechnego, oraz sytuowanie Kościoła lokalnego na drugim planie mogło prowadzić do zanikania zasady „wzajemnego przenikania” i właściwie pojętej komunii. Utworzyły się trzy „obozy” teologów. Pierwszy gromadził autorów przychylnych wobec treści dokumentu. Inni wysuwali pewne wątpliwości i zarzuty, trzecia grupa teologów artykułowała krytyczne stanowisko wobec dokumentu. Oskarżano go o sprzyjanie nowemu centralizmowi rzymskiemu, że zaprzepaszcza znaczenie Kościoła lokalnego odkrytego podczas Vaticanum II, a nawet, że wycofuje Kościół z ekumeny i na nowo buduje zabarykadowaną cytadelę rzymską. Jak widać, krytyka sięgnęła nawet do języka niewybrednego. Tymczasem „Kościół jeden i jedyny” – jako Kościół powszechny narodził się w dniu Pięćdziesiątnicy (właśnie jako Kościół lokalny w Jerozolimie – mówili krytycy) razem z czterema znamionami i nie wolno traktować Kościoła powszechnego za rzeczywistość abstrakcyjną, przeciwstawianą konkretnej rzeczywistości Kościołów lokalnych.

W dalszej części piątego rozdziału ks. Siwecki omówił kompetentnie stanowiska licznych teologów podejmujących dyskusję na omawiany kontrowersyjny temat. Stwierdził, że polemika zaowocowała „pożytecznym sprecyzowaniem” pojęć i doprowadziła do afirmacji priorytetu Kościoła powszechnego, który jest gwarantem jedności Kościoła i autorytetu Papieża, a zwolennicy priorytetu Kościoła lokalnego pogłębili wśród katolików ideę odpowiedzialności i uczestnictwa wszystkich członków w życiu Kościoła. Nasz Autor referując dyskusję teologiczną dokonał przeglądu według grup językowych: angielskiej, francuskiej, hiszpańskiej, niemieckiej i wreszcie włoskiej.

Konkludując problematykę rozdziału piątego (*hot potato*) ks. Leon Siwecki stwierdza, że wzajemna immanencja Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego nie wyklucza możliwości tezy o ontycznej i czasowej uprzedniości Kościoła powszechnego, ponieważ dotyczy ona genezy, a nie urzeczywistniania Kościoła. I oddając ukłon w stronę Ratzingera dodaje: „Trudno zatem przyjąć tezę, iż uprzedniość ontologiczno-czasowa stanowi wycofanie się z perspektywy soborowej” (s. 331).

Nie stanowi zaskoczenia początek rozdziału szóstego, że rozpoczyna się on przywołaniem encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia vivit*, ponieważ poświęcony jest on relacji Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych rozpatrywanej w perspektywie eucharystycznej. Dyskurs systematyczny rozpoczyna Autor od prezentacji stanowiska teologów prawosławnych, którzy „rozwinęli teologię Kościoła jako Eucharystii” (N. Afanasjew). Według teologii wschodniej Eucharystia jest miejscem zrodzenia się i realizacji tajemnicy Kościoła. Tam więc gdzie jest Eucharystia, tam jest cały Kościół.



W Kościele katolickim przed Soborem Watykańskim II dominowała mentalność jurydyczna w nauce o Kościele. Lata eklezjologii posoborowej przyniosły zainteresowanie misteryjnym aspektem Kościoła, ściśle związanym z eklezjalną celebracją eucharystyczną. Właśnie w Kościołach lokalnych sprawowane jest misterium eucharystyczne, w czym objawia się fundamentalne znaczenie tychże Kościołów.

Prawda, że Eucharystia jest symbolem i przyczyną jedności Kościoła, była zawsze od czasów głębokiej starożytności (np. u św. Ignacego Antiocheńskiego) doceniona, także u Braci odłączonych. Nasz Autor dodaje do tego wątku „fundament trynitarny”. Rozdział kończy konkluzja, że chociaż Eucharystia jest realizowana stale w Kościele lokalnym, to jednak nie implikuje priorytetu Kościoła lokalnego wobec powszechnego. Eucharystia bowiem jest tylko jedna, zawsze ofiarowana w imię Kościoła jedyne- go, świętego, katolickiego i apostołskiego. Celebracja eucharystyczna oznacza wej- ście w jedność Kościoła powszechnego wynikającą z jednego Pana i jednego Ciała.

Ostatni – siódmy rozdział rozpoczyna Autor od konstatacji, że aż do czasów Soboru Watykańskiego II interwencje papieży w życie poszczególnych diecezji osłabiały podmiotowość Kościołów lokalnych. Biskupi diecezjalni byli traktowani jako „przedstawiciele” papieża, mimo że była świadomość, że episkopat istnieje i działa *de iure divino*. Właśnie odniesienia i związki między Biskupem Rzymu a kolegium biskupów i poszczególnymi biskupami są kanwą rozważań Autora w rozdziale siódmym.

Najpierw od nowotestamentalnych terminów: *hoi Dodeka* i *hoi Apostoloi* aż po doktrynę Soboru Watykańskiego II zostały ukazane podstawy dogmatyczne urzędu biskupów jako następców apostołów i ich charakter kolegialny, potem już Autor wchodzi in medias res przywołując dokumenty Kongregacji Doktryny wiary: *Communio notio* oraz *La Chiesa come comunione*. Podkreślając wzajemną perychorezę, jaka zachodzi pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołem partykularnym, nie wolno zapominać, że, aby „każdy Kościół partykularny był w pełni Kościo-łem, to znaczy lokalną obecnością Kościoła powszechnego z jego wszystkimi istotnymi elementami, a zatem by był ukonstytuowany na obraz Kościoła powszechnego, musi w nim być obecny, jako element właściwy, najwyższy autorytet Kościoła: Kolegium Biskupie razem ze swoją Głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego” (s. 384).

Autor nasz określa Vaticanum II jako „Sobór kolegialności biskupiej”, ale nie tai, że istnieje swoiste napięcie między prymatem a kolegialnością. Przywołuje na ratunek J. Ratzingera: „niemniej jednak, uważa przyszły papież, Kościół nie może być zredukowany do prymatu”. Powszechność Kościoła ukazuje się już w dniu Pięćdziesiątnicy. Zebranie wszystkich apostołów, włącznie z Piotrem, obecność ludów z ich kulturami dają początek Kościołowi powszechnemu, który w następstwie „rodzi Ko-ścioły partykularne” (s. 406).

Trzeba zachować dogmat prymatu biskupa Rzymu, jak i zachować w doktrynie o kolegialności biskupów, wykładanej przez Vaticanum II, jej rzeczywisty, a nie czy- sto nominalny walor. Kolegium bez papieża i papież bez kolegium tracą swoją toż- samość.

Ks. L. Siwecki zdawał sobie sprawę z kontrowersji dotyczących relacji prymatu papieskiego do kolegalności, jednak zbyt pobieżnie potraktował kwestię, czy ta kolegalność w praxis Kościoła jest bardziej realizowana *cum Petro* czy *sub Petro*. Natomiast dobrze potraktował konferencje Episkopatu. Powołał się na List Apostolski Jana Pawła II *Apostolos suos*, w którym Papież wysoko stawia aprobatę soborową dla tej instytucji, działającej w Kościele już od r. 1830 (choć bez oficjalnej kanonicznej aprobaty). „Konferencja episkopatu została ustanowiona dla wnoszenia wielorakiego i skutecznego wkładu w konkretną realizację ducha kolegalnego”. Stała się ona „narzędziem pozwalającym na umocnienie ducha komunii z Kościołem powszechnym oraz między poszczególnymi Kościołami partykularnymi” (s. 417).

W zakończeniu książki ks. L. Siwecki podkreślił, że zdawał sobie sprawę z „wagi, złożoności i trudności podjętego w rozprawie zagadnienia” (...) Dokonane w niniejszym studium analizy teologiczne, podsumowania i prognozy naukowe są niejako swoistego rodzaju ‘głosem w dyskusji’ prowokującej i uzasadniającej dalsze analizy i poszukiwania. Monografia nie zamyka bowiem złożoności zagadnienia, a tym bardziej go nie wyczerpuje, niemniej jednak, żywimy nadzieję, że stanowi logiczny i znaczący przyczynek do systematycznego opracowywania i wyjaśniania wzajemnych relacji Kościoła powszechnego wobec Kościoła lokalnego” (s. 425).

Dzieło wieńczą obszernie streszczenia w języku włoskim i angielskim, indeks osobowy i rozległa bibliografia. Literatura źródłowa i komparatywno-kontekstualna zostały wykorzystane w wielkiej obfitości. Dominuje literatura zagraniczna, zwłaszcza włoska. Zapis dokumentacyjny w odsyłaczach jest prawidłowy i precyzyjny.

Krytycznych not w niniejszej recenzji było niewiele. Można jeszcze wskazać na drobne usterki w interpunkcji, myślник zamiast dywizu w wyrazach łączonych, Vaticanum II to neutrum a nie masculinum (s. 28). Co najmniej osiem razy Autor przywoływał w dyskursie niżej podpisanego, ale nie stanowi to poważnego zarzutu wobec doskonałej treści recenzowanego dzieła.

W recenzowanym dziele uwidacznia się poprawna metodyka, klarowny język ekspresji naukowej, ewidentna jest głęboka erudycja i dobry warsztat naukowy. Wskazują one na wielkie uzdolnienia młodego Autora, na jego pasję badawczą ujawnioną w poprzednich publikacjach. Książka stała się podstawą do uzyskania stopnia doktora habilitowanego na Wydziale Teologii KUL w dniu 27 maja 2008 roku. Ks. Leon Siwecki jest doktorem habilitowanym w zakresie teologii dogmatycznej. Recenzowane dzieło stanowi istną perełkę teologiczną.

Ks. Józef Krasieński (UKSW, Sandomierz)