

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

WIECZERZA PAŃSKA I POSŁUGIWANIE DUCHOWNE
JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

Paradoks obecnej sytuacji polega na tym, że nie wszyscy ochrzczeni zaproszeni są do wspólnej Eucharystii, lecz tylko ci, którzy należą do danego Kościoła wyznaniowego. Zgodni jesteśmy w tym, że istnieje tylko jedno Ciało Chrystusa, w które włącza nas chrzest. Zgadza się, że Eucharystia wciąż tworzy, podtrzymuje i posila to samo Ciało. Tymczasem wspólna Eucharystia wierzących, którzy należą do różnych Kościołów, niemożliwa jest z tego powodu, że nie są one zgodne w rozumieniu relacji między jednym i tym samym Ciałem Chrystusa a widzialną wspólnotą wierzących. Niemożliwość wspólnego uczestnictwa w Eucharystii usprawiedliwia się rozbieżnościami doktrynalnymi w rozumieniu struktury Kościoła i kościelnego posługiwania.

Każde sprawowanie Wieczerzy Pańskiej, z której wyklucza się chrześcijan innych Kościołów, naznaczone jest wewnętrzną niekonsekwencją. Podstawowa sprzeczność polega na tym, że nie wszyscy należący przez chrzest do jednego Ciała Chrystusa mogą uczestniczyć w Eucharystii. Kiedy nie dopuszcza się innych ochrzczonych chrześcijan do Stołu Pańskiego, wówczas sprawowanie Eucharystii nie może oznaczać jedności Ciała Chrystusa. Naruszona zostaje wewnętrzna celowość głównego sakramentu wiary chrześcijańskiej. Jeżeli w innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich sprawowana jest Wieczerza Pańska, w której Chrystus udziela się wierzącym w swoim

Ciele i Krwi, wówczas ci wierzący także mają udział w jednym Ciele Chrystusa. Stają się tym jednym Ciałem nie tylko razem z członkami swojego Kościoła, ale również razem ze wszystkimi innymi członkami Ciała Chrystusa. Przez sprawowanie Eucharystii w innych Kościołach *ipso facto* urzeczywistnia się i wzrasta jedno Ciało Chrystusa ponad granicami Kościołów wyznaniowych.

Wydaje się, że czas dojrzał już do tego, aby gościnność eucharystyczna stała się normalnym zjawiskiem w życiu tych wierzących, którzy intensywnie przeżywają ekumeniczną wspólnotę w małżeństwach mieszanych lub w działalności ekumenicznej¹. Dzięki ekumenizmowi ukształtowało się przekonanie, że między chrześcijanami różnych wyznań już istnieje podstawowa, *ontologiczna* jedność w Chrystusie, pochodząca w postaci daru od Niego samego. Przekonanie to wynika z wiary, że istnieje tylko jeden Kościół, który wszyscy wierzący wyznają w *Credo*. Wspólna wiara wielkich tradycji chrześcijańskich mówi o niepojętym Bogu, który udziela się mocą Ducha wszystkim ludziom i który objawił się ostatecznie w Jezusie Chrystusie. Według tej wiary zmartwychwstały Chrystus obecny jest w swoim oddaniu ludziom pod postaciami chleba i wina. To, co łączy wszystkich ochrzczonych chrześcijan, jest o wiele mocniejsze niż to, co ich dzieli.

Intuicja ta pozwala inaczej spojrzeć na istniejące między Kościołami podziały. Różnice w doktrynie i strukturach kościelnych nie rozbijają podstawowej jedności już istniejącej wewnątrz jednego Kościoła Chrystusa. Ta jedność jest *darem*, o który modlił się On do Ojca dla wszystkich wierzących w Niego (por. J 17, 20-23). Wezwanie Jezusa do jedności ma normatywne znaczenie dla całego podzielonego chrześcijaństwa. Jest imperatywem i zadaniem wynikającym z Boskiego daru jedności. Ewangelia mówi o uprzedzającym darze jedności, pochodzącym od Trójcy Boskich Osób. Kościół odpowiada na ten dar i świadczy o nim, kiedy urzeczywistnia jedność i żyje w jedności. Błędem byłoby myśleć, że owa podstawowa jedność zakorzeniona w samym Bogu to najmniejszy wspólny mianownik między chrześcijanami. Wręcz przeciwnie, jest to „największy wspólny mianownik” i punkt odniesienia, pozwalający oceniać niedostatki Kościołów dotyczące wspólnoty i pełni katolickości².

¹ *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft*. Frankfurt am Main 2003.

² Zob. tamże s. 13-14.

1. SAM CHRYSZTUS ZAPRASZA NA EUCHARYSTIĘ – „WIATYK” NA DRODZE KU JEDNOŚCI

Kościół zgodne są co do tego, że pierwszeństwo należy do samego Chrystusa. To On jest jednocześnie Dawcą i Darem. To On zaprasza na eucharystyczne spotkanie. To On uobecnia się w darach chleba i wina, na które przyzywamy zstąpienia Ducha Świętego. Gromadzimy się na zaproszenie zmartwychwstałego Pana. Odpowiadamy na nie dziękczynieniem (stąd nazwa εὐχαριστία). Kościół nie jest ponad Eucharystią. Nie rozporządza Wieczszą Pańską, lecz ma jej służyć w postawie przyjmującego Dawcę i Dar. W imieniu Chrystusa wypowiada zaproszenie do Stołu Pańskiego i troszczy się o właściwe sprawowanie tej tajemnicy wiary zgodnie z Jego wolą.

Tymczasem Kościół przyjmuje postawę władczą wobec Eucharystii, choć nie są jej właścicielami. Zapominają w swoim postępowaniu o tym, w którym imieniu zapraszają na Eucharystię, Komu zawdzięczają ten dar i swoje własne istnienie. Z powodu innych akcentów w rozumieniu sakramentu stawiają różne warunki dla uczestnictwa w Wieczery Pańskiej, choć każdy ochrzczony jest do niej zaproszony. Urzeczywistnienie wspólnoty eucharystycznej uzależnia się od pełnego uznania posługiwania („urzędu”) kościelnego z mocy święceń. Wymaga się pełnej zgodności wiary z tradycyjną nauką własnego wyznania. Członków swojego Kościoła dopuszcza się do Stołu Pańskiego w dobrej wierze, choć wielu z nich nie rozumie doktryny kościelnej. Z góry zakłada się zgodę wierzących na wszystko, czego uczy dany Kościół. Ze wspólnoty Stołu Pańskiego wyklucza się natomiast tych, którzy przynależą do innego Kościoła, lecz wierzą w to, co sprawowane jest w Eucharystii i pragną w tym uczestniczyć.

Praktyka dopuszczania lub niedopuszczania do Eucharystii domaga się gruntownej rewizji. Miarodajnym kryterium jest wiara w to, że sam Chrystus zaprasza do swego Stołu. I to właśnie stanowi decydujący argument, że *Una Sancta* starochrześcijańskiego wyznania wiary jest większa niż granice naszych Kościołów wyznaniowych. Priorytet obecności Chrystusa przez Niego samego obiecaną pozwala z większym dystansem traktować różnice wyznaniowe w rozumieniu Kościoła i Eucharystii. Wybitny teolog ewangelicki, Jürgen Moltmann pisał przed 30 laty:

Wieczera Pańska urzeczywistnia się na podstawie zaproszenia, które jest tak otwarte, jak rozpostarte ramiona Chrystusa na krzyżu. Ponieważ umarł On dla pojednania „świata”, w posiłku tym świat otrzymuje zaproszenie do pojednania. To nie otwartość tego zapro-

szenia, lecz restryktywne normy Kościołów muszą być usprawiedliwione przed obliczem Ukrzyżowanego. [...] Otwartość zaproszenia Ukrzyżowanego na Jego posiłek i do Jego wspólnoty sięga poza granice wyznaniowe³

Teologia ewangelicka nie uważa, że wspólnota Stołu Pańskiego może być jedynie uwieńczeniem pełnej jedności Kościoła. W Eucharystii widzi także *umocnienie* na wspólnej drodze ku jedności. Wieczerza Pańska to „wiatyk”, czyli pokarm na drogę. Sprawujemy ją, gdyż za życia ziemskiego nie osiągamy jeszcze całej pełni wspólnoty. Jesteśmy ludźmi drogi (*viatores*). Wspólnota z Chrystusem wyraża się we wspólnocie chrześcijan między sobą. Wieczerza Pańska sprawowana jest w obliczu zagrożenia tej wspólnoty nie tylko od zewnątrz, ale również od wewnątrz. Zagrożona w swej jedności wspólnota jest ustawicznie podtrzymywana przez Eucharystię. Wieczerza Pańska nie wieńczy naszych zasłużonych i koniecznych starań o jedność. Ukazuje raczej dzieło Chrystusa w nas, które wciąż pobudza nasze dążenia do jedności⁴

Przyznaję, że takie podejście teologii ewangelickiej do wspólnoty Stołu Pańskiego uderza szerokością i przenikliwością spojrzenia. Nie stawia ona wygórowanych warunków dla uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej. Nie jest obca również teologii katolickiej myśl, że jedność Kościoła naznaczona jest faktem bycia *w drodze* do ostatecznego spełnienia. Eucharystia wspiera nas w przywracaniu zerwanej jedności. Takie spojrzenie pozwala zdać sobie sprawę z kruchości i niepełnego charakteru wszelkiej jedności Kościoła w porównaniu z jej eschatycznym, ostatecznym spełnieniem. Wspólnota eucharystyczna antycypuje, czyli uprzedza, w niepełny jeszcze sposób jedność, która urzeczywistni się w Królestwie Bożym, a ku której zwraca się nasza chrześcijańska nadzieja.

Na zagadnienie wspólnoty Stołu Pańskiego trzeba spojrzeć również w świetle pneumatologii. Duch Święty uobecnia zbawcze dzieło Chrystusa. To On budzi wiarę i podtrzymuje ją w Kościele przez słowo i sakramenty. To On łączy wierzących we wspólnotę Kościoła. Jest to jednak Duch suwerenny, którym nie może nikt rozporządzać. To On posługuje się poszczególnymi osobami i całymi wspólnotami. W Jego mocy są wszystkie środki zbawienia. Jako chrześcijanin mogę ufać, że posługuje się On słowem i sakramentami dla zbawienia ludzi także poza moim własnym Kościołem (zob. DE 3). Eucharystia jest również środkiem, poprzez który Boży Duch prowadzi dalej

³ J. Moltmann. *Kirche in der Kraft des Geistes*. München 1975 s. 272.

⁴ Zob. *Abendmahlsgemeinschaft* s. 48.

dzieło zbawienia i tworzy wspólnotę wierzących. Kiedy jakaś wspólnota ewangelicka z wiarą i ufnością sprawuje Wieczерzę Pańską wedle nakazu Chrystusa, nie mam – jako katolik – powodu, aby zaprzeczać, że jest ona środkiem, którym posługuje się Duch Święty. On, uobecniając dzieło Chrystusa, udziela uczestnictwa w Boskim darze zbawienia. Wolno zatem widzieć w Eucharystii *środek* w stosunku do wspólnoty kościelnej. Całkowita i ze wszech miar doskonała jedność wierzących między sobą jest nieosiągalna w czasie ziemskiej historii. Jedność taka jest stale przed nami jako obietnica i wciąż mobilizujące zadanie.

Rzeczywistość Kościoła oraz jego jedność są *darem*, a zarazem *zadaniem*. Jedność objawiająca się w Eucharystii jest jednością darowaną przez Chrystusa. Dla wspólnoty komunijnej jedność ta staje się nieustannym zadaniem do realizacji; pobudza dążenia do zgody, zjednoczenia i pojednania. Wzajemne relacje chrześcijan przekraczają dzisiaj granice wyznaniowe. Wielu ewangelików i katolików wspólnie świadczy o swojej wierze w różnorodnym zaangażowaniu, w działalności ekumenicznej oraz w małżeństwach mieszanych. Małżeństwa te stają się czynnikiem łączącym i jednającym wyznania. Właśnie to przeżywanie ekumenicznej wspólnoty w skali lokalnej jest apelem o wspólnotę eucharystyczną. Brak wspólnoty Stołu Pańskiego odczuwany jest jako sytuacja anormalna i sprzeczna ze wspólnotą życia. Chrześcijanie mają stanowić jedno, „aby świat uwierzył” (J 17, 21).

Tymczasem Europa staje się coraz bardziej kontynentem postchrześcijańskim. Proces laicyzacji życia postępuje naprzód. Religię traktuje się coraz częściej jako sprawę czysto prywatną. Kościoły tracą wpływ na kształtowanie społeczeństwa, w którym tradycja odgrywa coraz mniejszą rolę. Przesłanie chrześcijańskie staje się coraz mniej zrozumiałe. Jakie świadectwo dają chrześcijanie, jeżeli sami nie żyją w pokoju, odmawiają wspólnoty eucharystycznej ze względu na istniejące różnice doktrynalne i nie są w stanie wspólnie przystępować do Stołu Pańskiego? Jakie nadzieje i wartości przekazane zostaną młodemu pokoleniu? Podział Kościołów prowadzi chrześcijaństwo do utraty wiarygodności w rodzinach i w społeczeństwie. Nie bez powodu mówi się o rosnącym kryzysie przekazywania wiary. Czy nie jest to grzeszne pomniejszanie siły chrześcijańskiego świadectwa? Czy pragnienie wspólnoty ma dalej przegrywać w starciu z wolą konfesyjnego odgraniczania własnej tożsamości religijnej?

Jeżeli nasze konfesyjne Kościoły nie chcą stać się sektami na marginesie życia społecznego, muszą szukać nowych dróg chrześcijańskiego świadectwa. Tymczasem Kościoły stawiają coraz wyższe wymagania odnośnie do

wspólnoty Stołu Pańskiego i przynależności kościelnej. Sytuacja ta skłania zaangażowanych chrześcijan różnych wyznań tym bardziej do nawiązywania osobistych relacji i podejmowania wspólnych inicjatyw. Czy samo życie nie staje się wówczas miarodajnym *locus theologicus*? Praktycznie przeżywana ekumenia między poszczególnymi chrześcijanami i wspólnotami chrześcijańskimi zasługuje na to, aby przypisywać jej wyższą wartość teologiczną, niż to czyniono w przeszłości. Tu właśnie zarysowuje się wyraźna sprzeczność między przeżywaniem ekumenicznej wspólnoty a brakiem wspólnoty Stołu Pańskiego.

Odmowę otwartej Komunii nadal uzasadnia się ścisłym związkiem wspólnoty eucharystycznej i kościelnej. W wyjątkowych przypadkach Kościół rzymskokatolicki pozwala jednak innym chrześcijanom na przystępowanie do Komunii. Świadczą o tym liczne oficjalne odstępstwa od ogólnokościelnych dyrektyw w rozporządzeniach hierarchów katolickich w różnych częściach świata. Te regionalne regulacje i praktyki dotyczą w swojej różnorodności zwłaszcza małżeństw mieszanych. Zarysowuje się w nich nowy sposób teologicznego myślenia. Gościnność eucharystyczna nie jest zatem całkowicie wykluczona dla katolików. Dopuszczenie niekatolików do sakramentów w określonych warunkach jest czasem nawet zalecane⁵

Encyklika Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* (2003) stwierdza brak ważnych święceń opartych na sukcesji apostoelskiej w Kościołach reformacyjnych: „wierny katolik nie będzie mógł przyjąć Komunii św. we wspólnocie, w której brak ważnego sakramentu święceń” (nr 46)⁶ Uzgodnienia ekumeniczne osiągnięte po Vaticanum II nie przyczyniły się do zmiany stanowiska katolickiego Magisterium. Nie wyciągnięto konsekwencji nawet z katolicko-luterańskiej *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999).

Zrozumiałe jest w tym kontekście rozczarowanie ewangelików. W ich oczach encyklika kwestionuje dotychczasowe wysiłki na rzecz wspólnego rozumienia Wieczerzy Pańskiej. Z ostrą krytyką spotkało się zwłaszcza zawarte w encyklice twierdzenie o braku pełnej ważności Wieczerzy Pańskiej w protestantyzmie z powodu innego rozumienia „prawdy dotyczącej potrzeby kapłaństwa służebnego” (nr 46).

Reakcje ze strony Kościoła anglikańskiego były podobne. Zwracano uwagę, że encyklika w ogóle nie bierze pod uwagę postępu w dialogu katolicko-

⁵ Zob. *Dyrektorium ekumeniczne* (z 1993) nr 129, 3; Jan Paweł II. Enc. *Ut unum sint* nr 46.

⁶ Por. *Ecclesia de Eucharistia* nr 30, 44-46.

-anglikańskim na forum międzynarodowym oraz w USA. Według dokumentu wydanego przez biskupów Kościoła Anglii w 2001 r. gościnność eucharystyczna stanowi antycypację pełnej i widzialnej jedności Kościoła. Eucharystia jako jeden z największych darów Boga danych Kościołowi jest również *środkiem* do przywracania tej jedności. Komunii eucharystycznej nie należy odkładać na czas po osiągnięciu całkowitej komunii eklezjalnej⁷ Anglikanie nie zgadzają się z katolickim zarzutem braku ważności, czyli „defektu” (*defectiveness*, łac. *defectus* – zob. DE 22) w odniesieniu do święceń anglikańskich i do sprawowanej przez nich Eucharystii⁸

2. EKUMENICZNE DEBATY WOKÓŁ KOŚCIELNEGO POSŁUGIWANIA

W najbardziej centralnych prawdach wiary Kościoły są zgodne. Sobór Watykański II przypomniał, że w doktrynie chrześcijańskiej istnieje pewna „hierarchia prawd” (DE 11). Do podstawowych i wiecznych w porządku zbawienia należy prawda o Trójjedynym Bogu oraz o Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku. Obok prawd podstawowych istnieją również prawdy dotyczące porządku środków zbawienia w czasie ziemskiego pielgrzymowania Kościoła. Dotyczą one liczby sakramentów, hierarchicznej struktury Kościoła i sukcesji apostoelskiej. Tego rodzaju zróżnicowanie pozwala lepiej dostrzec jedność już istniejącą między chrześcijanami. To, co wspólne między Kościołami, jest większe niż to, co jeszcze nas dzieli. Rozbieżności istnieją nadal w rozumieniu posługiwania („urzędu”) duchownego. Są wspólnoty, w których urząd kościelny nie opiera się, według wymagań doktryny katolickiej, na sukcesji biskupów, lecz na wspólnocie wiary i sukcesji w przekazywaniu Ewangelii.

Wiele oficjalnych dokumentów ekumenicznych jest zbyt skierowanych na przeszłość. Brak im profetycznego ducha w stosunku do przyszłości. Katolicy i prawosławni podkreślają sakramentalne rozumienie kapłaństwa. Ewangelicy mówią raczej o ordynacji do posługi przewodniczenia w głoszeniu słowa i udzielaniu sakramentów. Ewangelicko-luterański biskup w Bawarii, Johannes Friedrich, twierdzi, że „jedność doktrynalna znajduje się nie na

⁷ Zob. dokument *The Eucharist: sacrament of unity. An occasional paper of the House of Bishops of the Church of England*. London 2001 nr 35 s. 16-17.

⁸ Tamże nr 32-33 s. 14-15.

początku, lecz jest raczej celem”⁹ Według niego w Nowym Testamencie nie ma jednolitego obrazu Kościoła, istnieje natomiast wiele różnych ujęć i obrazów. Badania naukowe korygują dzisiaj wszelkie tendencje wyznaniowe, które chciałyby, opierając się na Biblii, legitymować się jedną tylko perspektywą rozumienia Kościoła: „Nie istnieje jedna nowotestamentalna nauka o urzędzie kościelnym” Także katolickie rozumienie sukcesji apostoelskiej nie może opierać się na świadectwie Nowego Testamentu. Luterski biskup zarzuca Kościołowi katolickiemu, że obecne w Nowym Testamencie rozumienie jedności urzędu biskupa i funkcji kierowania wspólnotą lokalną usunął w cień na korzyść hierarchizacji urzędów kościelnych. Dokonało się to pod wpływem pism z II i III wieku, określanych mianem „wczesnego katolicyzmu” (*Frühkatholizismus*). Zdaniem biskupa Friedricha dla urzeczywistnienia wzajemnej wspólnoty eucharystycznej wystarczy podstawowy konsens we wspólnym rozumieniu Ewangelii.

Tezom tym sprzeciwił się stanowczo kard. Walter Kasper, stojący na czele watykańskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan¹⁰ Odrzuca on stanowisko, że w II i III wieku chodzi o nowe w stosunku do Nowego Testamentu świadectwa, powstałe w zmienionych warunkach życia Kościoła. Przypomina on, że według niektórych egzegetów ewangelickich początki owego „wczesnego katolicyzmu” sięgają już niektórych pism Nowego Testamentu (Łk, Dz, Ef, Kol, 1-2 Tm, Tt), które przynajmniej częściowo powstały w ostatnim trzydziestoleciu I wieku po Chrystusie. Według kard. Kaspera cały Nowy Testament jest „wczesnokatolicki”, gdyż kanon pism Nowego Testamentu zamknięty został definitywnie dopiero w III wieku, a więc w czasie, gdy Kościół ostatecznie uznał strukturę biskupią w sukcesji apostoelskiej jako formę nadaną mu przez Chrystusa. Istnieje ścisły związek między kanonem Pisma, wyznaniem wiary i urzędem biskupim w sukcesji apostoelskiej. W konsekwencji teoria zerwania ciągłości i upadku jest arbitralna i ahistoryczna, gdyż ogranicza działanie Ducha Świętego do pierwszego stulecia istnienia Kościoła. Wzajemne uznanie eklezjalnego *status quo* bez podjęcia takiej korekty jest, według watykańskiego hierarchy, tylko

⁹ *Eucharistiegemeinschaft möglich*. „Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information” (KNA-ÖKI) Nr. 1 (4. Januar 2005) s. 1; J. Friedrich. *Vorbild Australien. Kirchen können zusammenwachsen, ohne daß sie ihre Eigenart aufgeben müssen*. „Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft” 6:2005 Nr. 1 s. 26-29.

¹⁰ W. Kasper. *Wie geht es in der Ökumene weiter? Ein brüderliches Streitgespräch mit Landesbischof Johannes Friedrich*. „Stimmen der Zeit” 130: 2005 H. 3 s. 147-151.

iluzją¹¹ Nie może być mowy o uprawnionej różnorodności tam, gdzie występują rzeczywiste sprzeczności i chaos w doktrynie kościelnej. Zagadnienie prawdy wysuwa się dlatego na pierwszy plan. Strona katolicka jest przekonana, że urząd papieski i biskupi w sukcesji apostołskiej pochodzą z woli Chrystusa i ma charakter normatywny¹² Kardynał sprzeciwia się nadawaniu równej rangi starochrześcijańskim ἐπίσκοποι i πρεσβύτεροι¹³ Postuluje, aby wsłuchując się we własną tradycję interpretacji Pisma, nie pomijać także tradycji innych Kościołów, albowiem tylko w ten sposób można włączyć się w ekumeniczny proces konstruktywnego i krytycznego dialogu. Kościoły będą wówczas mogły wzajemnie uczyć się od siebie, korygować i wzbogacać swoje trwałe dziedzictwo.

Idźmy zatem dalej w naszych rozważaniach. Trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z pewnych faktów historycznych, o których nie wspominał kard. Kasper w swojej polemice z biskupem Friedrichem. Urząd duchowny (kościelne *ministerium*) nie spadł jak objawienie z nieba. Ma on za sobą długi proces powstawania w określonych warunkach historycznych. Jego wzorcem był urząd świecki. Posługiwanie biskupa kształtowało się we wczesnym Kościele – w epoce monarchizmu – jako odpowiednik wyższych urzędów w cesarstwie rzymskim. Sakralny urząd posługiwania we wspólnocie wierzących był swoistą kopią świeckiego urzędu służby państwowej. Nie rozwinął się on w oderwaniu od struktur ówczesnej administracji polityczno-społecznej. Chrześcijanie nie byli ludźmi całkowicie wyobcowanymi ze świata. Od początku istniało zjawisko inkulturacji chrześcijaństwa w procesie kształtowania się funkcji przewodniczenia w Kościele.

Katolicyzm i prawosławie podkreślają w swoim nauczaniu trójczłonowość *jednego* urzędu (posługiwania) sakramentalnego, przekazywanego przez święcenia. Ten trójczłonowy porządek hierarchiczny to biskupstwo, prezbiterat i diakonat wraz z odpowiednim stopniowaniem ważności. Świadomość historyczna odkrywa jednak i tutaj brak konsekwencji i pozbawione logiki pęknięcia. Prezbiter ma zasadniczo tę samą sakramentalną władzę na mocy święceń co biskup, choć nie tę samą władzę jurysdykcyjną. Wedle

¹¹ Tamże s. 151.

¹² Tamże s. 149.

¹³ Tamże s. 149-150. Por. H. Knoche. *Amt in der Diskussion. 30 Jahre Ringen um das evangelische Ordinationsverständnis*. KNA-ÖKI. Dokumentation Nr. 17 (26. April 2005) s. 1-11; B. Neumann. *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtverständnis in den evangelischen Kirchen*. KNA-ÖKI. Dokumentation Nr. 41 (11 Oktober 2005) s. 1-12.

nauki katolickiej i prawosławnej prezbiter nie może jednak udzielać święceń kapłańskich. Argumentuje się, że powodem tego nie jest jedynie jego prawne podporządkowanie, ale brak uzdolnienia z racji rangi święceń. Mimo to ma on aktywny udział w tym samym przez Chrystusa ustanowionym urzędzie co biskup.

Nasuwa się więc pytanie: czy sakramentalne uzdolnienie prezbitera ma w sobie jakiś brak w porównaniu ze święceniami biskupimi? Jeżeli nie ma takiego defektu, to czy władza jurysdykcji jest tylko świeckim dodatkiem do biskupiej funkcji „nadzoru” (ἐπισκοπή), która w istocie swej nie ma nic wspólnego z sakramentalnym uzdolnieniem na mocy święceń? Wtedy jednak trzeba by konsekwentnie stwierdzić, że właściwie prezbiter na mocy otrzymanych święceń może również wyświęcać innych prezbiterów i biskupów. Biorąc pod uwagę zawiłe nieraz przypadki w dziejach Kościoła, nie można tego definitywnie wykluczyć¹⁴. Może więc nieprzerwana sukcesja apostołska przekazywana przez nałożenie rąk biskupich jest tylko pomocniczą konstrukcją myślową, pozbawioną wszakże historycznej pewności? Wystarczy pomyśleć o chaotycznych dziejach mieszania się władz świeckich w nominację biskupów lub o święceniach udzielanych przez wędrujących biskupów (*episcopi vagantes*) o niepewnym rodowodzie. Trudno uwierzyć w nieprzerwany łańcuch przekazywania święceń w różnych epokach i na wszystkich poziomach. Jest to jednak tylko formalna strona aktu święceń.

Trudności nastręcza również teologia trójczłonowości urzędu duchownego. Widać to zwłaszcza na posługiwaniu diakona, które z racji sakramentalnej kompetencji wyznaczonej święceniami podporządkowane jest prezbiterowi, choć jego wartość i ranga również związane są z jednym urzędem duchownym. Wydaje się, że trzy stopnie tego jednego urzędu służebnego ukształtowały się raczej pod wpływem świeckich norm hierarchicznych niż w kontekście racji czysto teologicznych i kościelnych. Problem w tym, że wciąż nie jesteśmy skłonni do uznania tego faktu ze wszystkimi jego konsekwencjami.

Zarówno katolicka, jak i prawosławna teologia duchownego *ministerium* nie ma w sobie takiej pewności i jasności, jaką się jej przypisuje. Uzasadnia się ją przede wszystkim faktem wielowiekowej tradycji. Prezbiter, podobnie jak biskup, przy sprawowaniu Eucharystii reprezentuje Chrystusa i działa w Jego imieniu (*in persona Christi*). Mimo tego chrystologicznego odnie-

¹⁴ Zob. W. Hryniewicz. *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. T. 2. Opole 1998 s. 257 nn.

sienia jego posługiwanie podporządkowane jest urzędowi biskupa i wyposażone w mniejsze uprawnienia. Podporządkowanie to uzasadnia się racjami teologicznymi, a nie tylko administracyjno-jurysdykcyjnymi. W takim ujęciu, z powodu szerszej kompetencji święceń, biskup byłby zatem w sakramentalny sposób wyżej prezbitera, a nawet – co jest absurdem – samego Chrystusa, którego tenże prezbyter również reprezentuje. Uderzający jest ten brak logiki i konsekwencji w tradycyjnej teologii *ministerium* duchownego. Sprzeczności dałoby się uniknąć przy założeniu, że dodatkowa władza biskupia da się uzasadnić nie na płaszczyźnie sakramentalnej, lecz jedynie kościelno-administracyjnej. Wówczas katolicka i prawosławna teologia urzędu duchownego byłaby bliższa koncepcji ewangelickiej.

Przy bliższym przyjrzeniu się tym sprawom okazuje się, że każda ze stron ma swoje trudności i rozdziewięki w rozumieniu kościelnego *ministerium*. W XVI wieku biskupi w Niemczech nie przystąpili do Reformacji. Dlatego, jak wykazuje teolog ewangelicki Reinhard Frieling, Kościoły luterskie ustanowiły „superintendentów” (odpowiednik greckiego *episkopos*) i „wizytatorów”. Świecki porządek Kościoła powierzony został władcom świeckim. Dzisiaj wspólnoty lokalne wraz ze swoimi pastorami i radami kościelnymi uznawane są przez ewangelików, z teologicznego punktu widzenia, jako Kościoły w pełnym sensie tego słowa. Dotyczy to również Kościołów, które powstały w ciągu wieków w poszczególnych landach. Biskupi urząd doktrynalny sprawują one poprzez synody, w których skład wchodzi ordynowani i nieordynowani członkowie wspólnoty. Kościoły ewangelickie są przekonane, że Duch Święty urzeczywistnia w ten sposób autentyczne zwiastowanie Ewangelii i budzi prawdziwą wiarę. Rzecz jednak w tym, że dla katolików, prawosławnych, a nawet dla wielu ewangelików jest coś sprzecznego czy wręcz absurdalnego w tym, że osoby nieordynowane mają poprzez synody udział w sprawowaniu urzędu nauczycielskiego. Relacja między biskupem i pastorem pojmowana jest tu w sposób administracyjny jako podział zadań i funkcji¹⁵

W tym sensie ewangelicki urząd związany z ordynacją jest równocześnie urzędem parafialnym i biskupim. Ewangeliccy biskupi nie są ponownie ordynowani (czyli wyświęceni), lecz jedynie wprowadzani na swój urząd. Tę praktykę można porównać z intronizacją papieża w Kościele rzymskokatolickim. Paralela jest zaskakująca. Hierarcha wybrany na biskupa Rzymu

¹⁵ Zob. H. Meyer. *Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat?* „Stimmen der Zeit” 130:2005 H. 4 s. 244-256.

ma już święcenia biskupie. Zostaje tylko uroczyście wprowadzony w swój urząd („intronizowany”). Urząd ten nie jest bynajmniej sakramentem, lecz niezbędną funkcją w służbie jedności Kościoła.

Porównanie to może być pomocne w procesie porozumienia między wyznaniem chrześcijańskim w sprawie urzędu duchownego. Trzeba na nowo przemyśleć historyczny proces rozwoju form tego posługiwania w Kościele. Otwarty charakter tego procesu skłania do uznania w nim pewnej przypadkowości i oddziaływania czynników zgoła nieteologicznych. Wtedy łatwiej byłoby przezwyciężyć wielowiekową absolutyzację tradycyjnych form rozumienia urzędu kościelnego. Owszem, historyczne tradycje mają swoją wartość i godność, ale nie wolno ich absolutyzować.

3. ŚWIADECTWO WCZESNEJ TRADYCJI ALEKSANDRYJSKIEJ

Zwróćmy uwagę na wielość form posługiwania we wczesnym Kościele. Obok ἐπίσκοποι (dosłownie: ci, którzy mają nadzór, pieczę), kierujących miejscową wspólnotą, byli także w innych Kościołach lokalnych ci, których nazywano „starszymi” (πρεσβύτεροι)¹⁶ Przewodzili oni tym Kościołom z takim samym autorytetem apostoelskim jak ἐπίσκοποι. Autorytet ten przekazywano również przez nałożenie rąk. Paweł Apostoł pisał do Tymoteusza: „Nie zaniedbuj swojego charyzmatu, który otrzymałeś na podstawie proctwa wraz z nałożeniem rąk starszych” (1 Tm 4, 14). Badania dziejów wczesnego chrześcijaństwa wykazują, że istniał nawet zespołowy model przewodzenia Kościołom. Niewykluczone, że także diakoni mogli kierować wspólnotami i być upoważnieni do przewodniczenia Wieczerzy Pańskiej, a nie tylko usługiwać przy „rozdawaniu jałmużny” i „obsługiwaniu stołów” (por. Dz 6, 1-2).

Zatrzymajmy się przy określeniu πρεσβύτεροι i jego wczesnych związkach z judaizmem. Widać to zwłaszcza na przykładzie początków chrześcijaństwa w Aleksandrii. Chrześcijanie wzorowali się tam na żydowskim

¹⁶ Jak świadczą teksty Nowego Testamentu, określenie πρεσβύτεροι stosowano do ludzi sprawujących władzę. U Żydów oznaczało ono członków lokalnej rady żydowskiej w miastach Palestyny (por. Łk 7, 3) lub część Sanhedrynu: „starszyzna”, „starsi ludu” (por. m. in. Mk 8, 31; 11, 27; 14, 43.53; 15, 1; Dz 4, 5.8.23; 6, 12; 23, 14; 24, 1; 25, 15). We wczesnych gminach chrześcijańskich πρεσβύτεροι stanowili kolegium starszych, choć słowo to było często także synonimem ἐπίσκοποι (zob. Dz 11, 30; 14, 23; 15, 2.4.6.22.23; 16, 4; 20, 17; 21, 18; 1 Tm 5, 17.19; Tt 1, 5; Jk 5, 14; 1 P 5, 1).

modelu organizacji życia w mieście. O znaczeniu prezbiterów aleksandryjskich świadczy fakt, że nie tylko wybierali oni spośród swego grona biskupa, lecz najwidoczniej również go wyświęcali¹⁷ Potwierdzają to wypowiedzi takich Ojców Kościoła jak w IV wieku Hieronim¹⁸, Ambroży¹⁹ i Epifaniusz²⁰, a w V wieku patriarcha Sewer z Antiochii²¹

Kartagiński diakon Liberatus (VI wiek) opisuje przypadek spornej sukcesji w Aleksandrii, kiedy to obydwie stronnictwa wyświęciły swojego kandydata na biskupa. Każda ze stron wkładała rękę zmarłego hierarchy na głowę swego kandydata, każda nakładała na niego omoforion (rodzaj paliusza) zmarłego i każdy z kandydatów zasiadał na jego tronie²² Opowieść kartagińskiego diakona jest jedynym świadectwem o obrzędzie nakładania ręki zmarłego biskupa. Obydwie stronnictwa usiłowały w ten sposób uprawomocnić wybór swojego kandydata na jego następcę. Istnieje także opis męczeństwa i pogrzebu biskupa aleksandryjskiego Piotra. Podczas gdy ciało męczennika spoczywało na biskupim tronie, jego następcę, Achilles, został wyświęcony przez przeniesienie i włożenie jego omoforionu²³ Opis ten nie mówi

¹⁷ Zob. A. Stewart-Sykes. *Origen, Demetrius, and the Alexandrian Presbyters*. „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 48:2004 nr 4 s. 415-429, zwł. 420 nn.

¹⁸ *Epistula* 146: „W Aleksandrii [...] mający nadzór (*episcopi*), starsi (*presbyteri*) zawsze wybierali jednego spośród siebie, wynosili go na wyższe stanowisko i mianowali biskupem (*episcopus*)”

¹⁹ *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 101, 5. Pisze on o panującym w Aleksandrii zwyczaju, że gdy zabrakło biskupa, nowy biskup był mianowany przez prezbitera.

²⁰ *Panarion* 69, 11. Stwierdza on, że nie ma żadnej zwłoki w mianowaniu nowego biskupa w Aleksandrii. Wynika z tego, że istniało tam stałe kolegium elektorskie, dokonujące wyboru spośród odpowiednich kandydatów; nie potrzebowano obecności biskupów spoza miasta, aby wyświęcić następcę biskupa.

²¹ W jednym z listów, w dwieście lat po opisywanym przez siebie okresie czasu, wspomina on o możliwości odejścia od dawnego zwyczaju; chodzi mu o to, że biskup Aleksandrii był ongiś wybierany przez prezbiterów (*χειροτονία* może w tym kontekście oznaczać zarówno ordynację, jak i wybór). – Już na początku XX wieku list ten cytował E. W. Brooks (*The Ordination of the Early Bishops of Alexandria*. „Journal of Theological Studies” 2:1901 s. 612-613), a następnie opublikował go (*The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch in the Syriac Version*. Vol. 1. London 1902 s. 213).

²² *Breviarium causae Nestorianorum*. PL 68, 1036-1037A.

²³ Zob. W. Telfer. *Episcopal Succession in Egypt*. „Journal of Ecclesiastical History” 3:1952 s. 1-13, zwł. 7-10; Stewart-Sykes. *Origen, Demetrius, and the Alexandrian Presbyters* s. 421-422.

o nałożeniu ręki zmarłego biskupa na głowę jego następcy. Wskazuje raczej na to, że ordynacja dokonała się przez ceremonię wprowadzenia go na urząd²⁴

Był to czas, gdy konsekracja biskupa w Aleksandrii odbywała się bez udziału biskupów spoza miasta. Później obrzęd święceń biskupich polegał na trzymaniu Księgi Ewangelii nad głową nowego biskupa w czasie modlitwy konsekracyjnej. Konsekracja polegała nie na wkładaniu rąk, lecz na ceremonii wprowadzenia na urząd biskupi. Obrzęd ten mógł być sprawowany przez prezbiterów. To właśnie kolegium prezbiterów wybierało nowego biskupa spośród swojego grona. Wspomniane świadectwa mówią o tym, że oni również go wyświęcali²⁵ Późne świadectwo Eutyhusza z Aleksandrii (X wiek) mówi o liczbie dwunastu prezbiterów, którzy wybierali nowego biskupa i wkładali na niego ręce²⁶

Świadectwa historyczne potwierdzają wielkie znaczenie kolegium prezbiterów w Aleksandrii. Fakt ten wskazuje na żydowskie początki chrześcijaństwa w tym mieście. O ile „starsi” w synagogach zajmowali się przede wszystkim nauczaniem, prezbiterzy Kościoła w Aleksandrii, będąc nauczycielami wiary, pełnili również inne funkcje. Według Klemensa z Aleksandrii (zm. ok. 212 r.), który również był prezbiterem²⁷, „taki jest faktycznie starszym w Kościele i prawdziwym sługą woli Bożej, jeśli sam pełni i wykląda przykazania Boże”²⁸ Klemens posługuje się terminem ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος zamiennie²⁹ Oznacza to, że dopiero w tym czasie urząd „episkopa” zaczął wyróżniać się wśród grona prezbiterów. To właśnie spośród prezbiterów wywodzi się w Aleksandrii funkcja tego, którego zaczęto tam określać mianem ἐπίσκοπος. Prezbiterzy wybierali go i, jak stwierdziliśmy wcześ-

²⁴ T. Vivian (*St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*. Philadelphia 1988 s. 47-49) uważa, że ordynacja polegała głównie na przeniesieniu omoforionu.

²⁵ Ordynację biskupa przez prezbiterów podważał E. W. Kemp (*Bishops and Presbyters at Alexandria*. „Journal of Ecclesiastical History” 6:1955 s. 125-142, zwł. 138-139).

²⁶ *Annales*. PG 111, 982 B. Nie ma w tym świadectwie wyraźnego stwierdzenia, czy chodzi tylko o elekcję, czy również o konsekrację biskupa przez prezbiterów.

²⁷ Prezbiterem nazywa go Aleksander Jerozolimski (zm. ok. 251 r.), cytowany przez Euzebiusza z Cezarei (*Hist. Eccl.* 6, 11, 6). Wschodnia koncepcja prezbitera-nauczyciela znana była zwłaszcza w Małej Azji i Palestynie. Zob. U. Neymeyr. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Leiden 1989 s. 45-95.

²⁸ *Stromata* VI/XIII 106, 2 (przekład pol. J. Nemirskiej-Pliszczyńskiej: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 2. Warszawa 1994 s.175).

²⁹ *Quis dives salvetur* 42, 4. Zob. A. van den Hoek. *The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Pilonic Heritage*. „Harvard Theological Review” 90:1997 s. 59-87, zwł. 78-79.

niej, najprawdopodobniej również wyświęcali. Według Euzebiusza z Cezarei³⁰ pierwszym sprawującym tego rodzaju ἐπισκοπή był Julian, poprzednik Demetriusza na stolicy w Aleksandrii za czasów Orygenesusa (III wiek).

Przytoczone świadectwa historii są wielce pouczające. Skłaniają one do większej ostrożności w posługiwaniu się tradycyjnymi schematami myślenia o urzędzie duchownym. Otwierają nowe możliwości dla refleksji prawdziwie ekumenicznej. Jest to niezwykle ważny czynnik dla zagadnienia wspólnoty Stołu Pańskiego.

Faktem jest, że w Kościele ewangelickim zaznacza się coraz wyraźniej tendencja do podkreślania specyfiki autorytetu przewodzenia i nauczania związanego z urzędem kościelnym. Zwraca się uwagę na szczególne powołanie, błogosławieństwo i posłannictwo urzędu duchownego. Pojawiają się zdecydowane głosy krytyki w stosunku do szeroko rozpowszechnionej praktyki upoważniania osób nieordynowanych (lub jeszcze nieordynowanych) do posługi głoszenia słowa i udzielania sakramentów, łącznie z przewodnictwem Wieczerzy Pańskiej. Praktyka ta stawia te osoby na równi z ordynowanymi pastorami. Urząd szczególnego posługiwania duchownego i ordynacja stają się wskutek tego zbędne i tracą swoje znaczenie. Duchowny to nie człowiek „świecki” („laik”), pełniący pewne dodatkowe funkcje kościelne. W dialogu katolicko-luterańskim osiągnięto już pewien ekumeniczny konsens w rozumieniu urzędu duchownego i jego roli w Kościele³¹ Wspomniana praktyka utrzymuje się jednak nadal i podważa wartość rezultatów dialogu³²

³⁰ *Hist. Eccl.* 5, 9.

³¹ W 1981 r. Komisja Mieszana jednogłośnie przyjęła uzgodnienie pt. *Das geistliche Amt in der Kirche*. W dokumencie tym stwierdzono: „Die Berufung zum besonderen Amt in der Kirche geschieht seit apostolischer Zeit durch Handauflegung und Gebet” (nr 32). Dzięki nałożeniu rąk i modlitwie ordynowany otrzymuje dar Ducha Świętego do wypełniania swego posłannictwa. – Nie można zatem pojmować ordynacji jedynie jako kościelnego wprowadzenia na urząd. Zastosowanie pojęcia „sakrament” do urzędu duchownego nie zostało w zasadzie odrzucone przez luteran. Zob. H. Schütte. *Einheit in der Wahrheit nicht aufgeben. Wird ein gemeinsames Verständnis von Ordination gefährdet?* KNA-ÖKI Nr. 2 (11. Januar 2005) s. 1-4.

³² Praktykę przewodniczenia Wieczerzy Pańskiej przez chrześcijan nieordynowanych oraz próby zalegalizowania tej praktyki ostro skrytykował kard. Walter Kasper, porównując ją do zrywania mostów (*Brücken niedergerissen. Zum Papier der VELKD „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis”* KNA-ÖKI Dokumentation Dok. Nr. 1 (18. Januar 2005) s. 1-3). Por. także H. Knoche. *Amt in der Diskussion. 30 Jahre Ringen um das evangelische Ordinationsverständnis.* KNA-ÖKI Nr. 17 (26. April 2005) s. 1-11.

Gruntowna refleksja nad zagadnieniem posługiwania duchownego jest dzisiaj nową szansą porozumienia dla Kościołów i wzajemnego uznania różnych form tego posługiwania. Bliżej wówczas byłoby do jedności w rzeczywistej wspólnocie Kościoła, respektującej wielość i różnorodność³³ Nadal istnieje jednak w chrześcijaństwie zbyt wiele lęku przed zdecydowanymi i odważnymi krokami na tej drodze.

Już w 1970 r. katoliccy teologowie prowadzący dialog z luteranami w USA uważali, że „w argumentach, które zwykle przytacza się przeciw ważności posługiwania w sprawowaniu Eucharystii Kościołów luterskich, istnieją bardzo słabe punkty. W istocie nie widzimy żadnej przekonującej podstawy, która wykluczałaby możliwość uznania przez Kościół rzymskokatolicki ważności tego posługiwania”³⁴

Warto w tym kontekście zauważyć, że ciasne pojmowanie sukcesji apostoelskiej w sensie nakładania rąk biskupich zostało przewyciężone także w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym. Oznacza ona nie tylko zakorzenienie w nauczaniu apostoelskim, lecz także „sukcesję w wysiłkach i cierpieniach apostołów oddanych służbie Ewangelii”, „sukcesją obecności nacechowanej miłosierdziem i wyrozumiałością”³⁵

Wspólnej Eucharystii nie stoi na przeszkodzie problem *prymatu* papieskiego, nadal będący przedmiotem dialogu. Świadczy o tym sam fakt, że Kościół rzymskokatolicki uznaje ważność prawosławnej Eucharystii pomimo nie istniejącej wspólnoty z papieżem (prawosławni nie uznają katolickiego dogmatu o prymacie powszechnej jurysdykcji i o nieomyślności papieża). W pewnych okolicznościach pozwala prawosławnym na udział w Komunii (por. DE 15; *Dyrektorium ekumeniczne* 122-128). Oznacza to, że uznanie papieża w jego obecnej postaci nie jest warunkiem eucharystycznej otwartości nawet według oficjalnych wypowiedzi magisterium kościelnego.

³³ Wysocy reprezentanci strony luterskiej uważają, że debata wewnątrz Kościoła luterskiego nie stanowi zagrożenia dla dialogu ekumenicznego. Powołanie do posługiwania duchownego przez ten Kościół ma, zdaniem biskupa Hansa Knutha, stojącego na czele VELKD (Zjednoczonego Ewangelicko-Luterskiego Kościoła Niemiec), dwie formy: 1^o ordynacji (*die Ordination*), 2^o mandatu, pełnomocnictwa, zlecenia (*die Beauftragung*). W obydwu przypadkach jest to powołanie przez Kościół (*Berufung durch die Kirche*). Zob. Knuth: *Keine Belastung für die Ökumene*. KNA-ÖKI Nr. 3 (18. Januar 2005) s. 1.

³⁴ *Eucharist and Ministry* (Lutherans and Catholics in Dialogue, t. IV). Minneapolis 1970 s. 31-32.

³⁵ Zob. Dokument z Uusi Valamo (1988) nr 50. W: W. H r y n i e w i c z. *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*. Warszawa 1993 s. 64.

4. POTRZEBA PROFETYCZNYCH INICJATYW

Katolicyzm i prawosławie stoją na stanowisku, że współudział w Eucharystii musi zostać poprzedzony osiągnięciem pełnej zgodności dogmatycznej. Trudno pogodzić ten pogląd z przekonaniem, że Eucharystia, będąc znakiem podstawowej jedności już istniejącej, może być także *środkiem* jedności poszukiwanej. Są jednak teologowie prawosławni, którzy odważnie poszukują nowych dróg w rozwiązaniu tego trudnego problemu. Należał do nich m.in. polski teolog prawosławny, Jerzy Klinger (zm. 1976). Według niego „związek sukcesji apostoelskiej [...] ze sprawowaniem Eucharystii nie jest tak oczywisty, jak sądzi wielu powierzchownych teologów. Nowsze badania wykazują wielką płynność ustroju hierarchicznego w Kościele pierwotnym. Niemniej Kościół mimo to nigdy nie był pozbawiony Eucharystii”³⁶ Oznacza to, że nie ma istotnego związku między ważnością Eucharystii a hierarchią kościelną, a „taka czy inna forma ministerium nie stanowi niezbędnego warunku do wspólnego uczestnictwa w Sakramencie Ołtarza”³⁷ Dlatego Klinger postawił dramatyczne pytanie:

Czy mamy [...] prawo, by z rozpatrywania naszego problemu wykluczyć cały świat protestancki, z którym jakoby na tym odcinku nie widzimy jeszcze drogi porozumienia? Wydaje się, że również w tej kwestii w chwili obecnej taki pesymizm nie jest uzasadniony. Być może długo trzeba byłoby czekać, zanim rozdzielone Kościoły na swoich soborach doszłyby do ustalenia nowych formuł, dla wszystkich do przyjęcia, mogących dotychczasowy spór zażegnać. Można się słusznie przy tym obawiać, że przywiązanie do tradycji mogłoby spowodować, że poszczególne wspólnoty chrześcijańskie walczyłyby o swoje formuły będące przez wieki racją ich organizacyjnej odrębności. Dlatego można postawić problem, czy w niczym nie naruszając tych tradycyjnych formuł, nie można byłoby się pokusić, by w nich zobaczyć wspólny element wystarczający, by umożliwić wspólną Komunię. Tym elementem wspólnym byłaby niewątpliwie wiara w realną obecność Chrystusa w Eucharystii³⁸

Wystarczy zatem wiara w realną obecność Chrystusa w Komunii: „ta wiara powinna być jedynym, lecz i niezbędnym warunkiem wspólnego przystępowania do Komunii”³⁹ Wschodnia wrażliwość na działanie Ducha Świę-

³⁶ J. Klinger. *O istocie prawosławia. Wybór pism*. Warszawa 1983 s. 486. Por. także С. Булгаков. *Укладезя Иаковля (Ио. 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах* W: *Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании*. Париж 1933 s. 9-32, zwł. s. 31.

³⁷ *O istocie prawosławia* s. 488.

³⁸ Tamże s. 489.

³⁹ Tamże s. 490.

tego podyktowała Klingerowi przejmujące stwierdzenia: „w ogniu realnej obecności Chrystusa topnieją wszystkie ekskomuniki między Kościołami, między którymi one jeszcze istnieją. [...] Wspólna Komunia jedynie może zwrócić uwagę na ten cud jedności, który i tak istnieje”⁴⁰

Doktrynalna poprawność nie jest najważniejszym warunkiem prawdziwej asymilacji Chrystusa jako osobowej Prawdy i Pełni życia, ponieważ indywidualne braki świadomości uzupełnia Kościół. Klinger pytał: „Czy Kościół w szerszym znaczeniu nie może uzupełnić braków całych wspólnot, jeżeli ich członkowie chcą się zbliżyć do powszechności, czego właśnie widowym wyrazem staje się interkomunia? [...] W Chrystusie nie można w sposób sztuczny oddzielić prawdy od życia [...]”⁴¹

Jestem również przekonany, że Bóg przez Chrystusa i Ducha Świętego uzupełnia istniejące braki w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Stary aksjomat głosi, że Kościół może uzupełnić ewentualne braki w tym posługiwaniu (*Ecclesia supplet*). W oparciu o mocne przesłanki historyczne należałoby poszerzyć ów aksjomat i z wiarą mówić: *Christus supplet, Spiritus Sanctus supplet*⁴² Akt uznania przez Kościół katolicki i prawosławny ważności święceń w protestantyzmie nie powoływałby dopiero do życia tego, czego dotąd nie było. Pozwoliłoby raczej odkryć to, co zostało uzupełnione dla dobra ogółu wierzących poprzez działanie Chrystusa i Ducha Świętego, a istniało już wcześniej. Jest to wiara, że inne Kościoły również sprawują prawdziwie sakramentalną Wieczerzę Pańską. Zmartwychwstały Chrystus i Duch Święty pozostają po obydwu stronach każdego podziału. Chrystus nie jest więźniem określonych doktryn ani formuł sakramentalnych. Nikt z ludzi nie ma władzy rozporządzania Nim i Jego Duchem.

Ukształtowany w katolicyzmie jurydyczny model myślenia o święceniach kapłańskich utrudnia głębsze spojrzenie na tę kwestię. Rozumienie sakramentu w kategoriach daru pozwala dostrzec rzeczywistą obecność Chrystusa również w Eucharystii tych Kościołów, które nie mają wąsko pojętej sukcesji apostoelskiej. Obecność eucharystyczna jest osobowym darem Chrystusa, w którym Kościół jedynie pośredniczy. Trzeba sięgnąć do wczesnochrześcijańskiej intuicji, według której uznanie sakramentów (w tym również posługiwania duchownego) w oddzielonych wspólnotach jest możliwe o tyle,

⁴⁰ Tamże s. 493, 494.

⁴¹ Tamże s. 482.

⁴² Zob. Hryniewicz. *Hermeneutyka w dialogu* s. 262-266.

o ile zachowały one intencję czynienia tego, co zawsze czyni Kościół (*intento faciendi quod facit Ecclesia*).

W tym świetle należałoby spojrzeć na gesty profetycznego zniecierpliwienia ze strony chrześcijan, którzy przystępując do Stołu Pańskiego w innych Kościołach dają wyraz swemu gorącemu pragnieniu jedności. Gesty te nie powinny podlegać dyscyplinującym karom ze strony hierarchii kościelnej. Jak wyobrazić sobie, że Chrystus potępi duchownego, który udzielił Komunii protestantom? Czy potępi katolika lub prawosławnego, który z najszerszą wiarą przystąpił do Wieczerzy Pańskiej w którymś z Kościołów protestanckich?⁴³

Prawosławny patriarcha Antiochii Ignacy IV apelował niedawno temu:

Potrzebujemy pilnie profetycznych inicjatyw, aby spowodować wyjście ekumenizmu z meandrów, w których, obawiam się, on grzęźnie. Potrzebujemy pilnie proroków i świętych, żeby pomóc naszym Kościołom skutecznie uwolnić się z ziemskiej ociężałości, aby odważyć się na czynienie pokuty i nawrócenie przez wzajemne przebaczenie...⁴⁴

Z teologicznego punktu widzenia gościnność eucharystyczna jest już możliwa. Umożliwił to dialog ekumeniczny, którego uzgodnienia wciąż czekają na oficjalną recepcję ze strony Kościołów. Otwartości eucharystycznej wymagają dzisiaj także względy pastoralne. Jest to wręcz imperatyw i znak czasu. Trzeba jednak przeżyć wewnętrzne nawrócenie, aby to zrozumieć i mieć odwagę do podejmowania decyzji zgodnych z własnym sumieniem. Uczestnictwo w Eucharystii innego Kościoła jest dla wielu wierzących wielką potrzebą duchową. Tam, gdzie między chrześcijanami istnieje już rzeczywista wspólnota ekumeniczna, instancje kościelne nie powinny zabraniać

⁴³ Dnia 29 maja 2003 r. rzymskokatolicki ksiądz, emerytowany profesor teologii z Saarbrücken, Gothold Hasenhüttl celebrował Eucharystię w ewangelickim Gethsemane-Kirche w Berlinie i udzielił Komunii ewangelikom. Wydarzenie miało miejsce w ramach Ekumenicznego Dnia Kościołów w Niemczech (28 maja – 1 czerwca 2003 r.). Został wskutek tego zasuspendowany przez biskupa Trewiru. Udzielenie Komunii przez katolickiego księdza zostało określone mianem nadużycia godzącego w ekumenię. Tymczasem podobna praktyka w stosunku do protestanckich braci ze wspólnoty z Taizé uchodzi za godziwą ze względu na zezwolenie papieża. W czasie Mszy świętej na placu św. Piotra w dniu pogrzebu Jana Pawła II (8 kwietnia 2005 r.) kard. Joseph Ratzinger udzielił bratu Rogerowi Komunii św. jako pierwszemu spośród przystępujących osobistości (brat Roger, przeor wspólnoty w Taizé, był już wtedy na wózku inwalidzkim). W kilka miesięcy później został zamordowany podczas modlitwy przez psychicznie chorą Rumunkę.

⁴⁴ Cyt. za „Chrétiens en marche” 42:2005 nr 85 s. 1

gościnności eucharystycznej, ale także zapraszać do Stołu Pańskiego. Przy-
padki ograniczonego dopuszczania innych chrześcijan do Eucharystii spoty-
kane w niektórych diecezjach katolickich są pierwszym krokiem w kierunku
komunii otwartej.

Ekumenizm wymaga odwagi w poszukiwaniu nowych dróg i możliwości.
Jesteśmy tym szczęśliwym pokoleniem chrześcijan, które doczekało się no-
wych koncepcji i inicjatyw ekumenicznych umożliwiających inne podejście
do wspólnoty Stołu Pańskiego. Jest to powód do głębokiej radości i wdzięcz-
ności względem Pana ludzkich dziejów.

BIBLIOGRAFIA

- Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft. Hrsg. von
Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg), Institut für Ökumenische Forschung (Tübin-
gen), Konfessionskundliches Institut (Bensheim). Frankfurt am Main 2003.
- Brooks E. W. The Ordination of the Early Bishops of Alexandria. „Journal of Theological
Studies” 2:1901 s. 612-613 oraz w: The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Pa-
triarch of Antioch in the Syriac Version. Vol. 1. London 1902 s. 213.
- Булгаков С.: У кладезя Иаковля (Ио. 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви
в вере, молитве и таинствах. W: Христианское воссоединение. Экуменическая про-
блема в православном сознании. Париж 1933 s. 9-32.
- Eucharist and Ministry (Lutherans and Catholics in Dialogue. T. IV). Minneapolis 1970.
- The Eucharist: Sacrament of Unity. An occasional paper of the House of Bishops of the Church
of England. London 2001.
- Friedrich J.: Vorbild Australien. Kirchen können zusammenwachsen, ohne daß sie ihre
Eigenart aufgeben müssen. „Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesell-
schaft” 6:2005 Nr 1 s. 26-29.
- Hryniewicz W. Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne. T. 2. Opole:
Wydawnictwo Św. Krzyża 1998.
- Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991. Warszawa: Verbinum 1993.
- Kasper W. kard.: Wie geht es in der Ökumene weiter? Ein brüderliches Streitgespräch mit
Landesbischof Johannes Friedrich. „Stimmen der Zeit” 130:2005 H. 3 s. 147-151.
- Brücken niedergerissen. Zum Papier der VELKD „Allgemeines Priestertum, Ordination und
Beauftragung nach evangelischem Verständnis” „Katholische Nachrichten-Agentur – Öku-
menische Information. Dokumentation” Dok. Nr. 1 (18. Januar 2005) s. 1-3.
- Kemp E. W. Bishops and Presbyters at Alexandria. „Journal of Ecclesiastical History”
6:1955 s. 125-142.
- Klinger J.: O istocie prawosławia. Wybór pism. Warszawa: Pax 1983.

- Knoche H.: Amt in der Diskussion. 30 Jahre Ringen um das evangelische Ordinationsverständnis. „Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information. Dokumentation“ Nr. 17 (26. April 2005) s. 1-11.
- Meyer H.: Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat?. „Stimmen der Zeit“ 130:2005 H. 4 s. 244-256.
- Moltmann J.: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München: Chr. Kaiser Verlag 1975.
- Neumann B.: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtverständnis in den evangelischen Kirchen. „Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information. Dokumentation“ Nr. 41 (11. Oktober 2005) s. 1-12.
- Neymeyr U.: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. Leiden: E.J. Brill 1989.
- Schütte H.: Einheit in der Wahrheit nicht aufgeben. Wird ein gemeinsames Verständnis von Ordination gefährdet? „Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information“ Nr. 2 (11 Januar 2005) s. 1-4.
- Stewart-Sykes A.: Origen, Demetrius, and the Alexandrian Presbyters. „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 48:2004 nr 4 s. 415-429.
- Telfer W. Episcopal Succession in Egypt. „Journal of Ecclesiastical History“ 3:1952 s. 1-13.
- Van den Hoek A.: The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. „Harvard Theological Review“ 90:1997 s. 59-87.
- Vivian T.: St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr. Philadelphia: Fortress 1988.

THE LORD'S SUPPER AND ECCLESIASTICAL MINISTRY AS AN ECUMENICAL PROBLEM

Summary

Ecumenical dialogue of different Churches has deepened the conviction that there already exists among them a fundamental ontological unity in Christ which is his own gift. This unity is rooted in God himself and should not therefore be considered as a minimal common denominator. One of the paradoxes of the present ecumenical situation is that in spite of many substantial agreements achieved during the last decades on Eucharistic doctrine, not all baptized Christians are invited to the full participation in the Lord's Supper. The paper stresses the need to re-evaluate the role of the Baptism as a basic bond of unity. It also emphasizes the fact that it is the risen Christ himself who invites his disciples to the Eucharistic celebration. The Church is not above the Eucharist but has to accept the divine gift with thanksgiving, without having it at its command. The author pleads for a more flexible attitude of the Churches towards the Eucharistic hospitality. The Eucharist should not be seen exclusively as crowning human efforts to reach the full unity in the faith, but also as a therapeutic means which helps to heal the wounds of division. The Eucharistic communion may thus precede and anticipate the full visible communion of the Churches.

The present-day debate on ecclesiastical ministry seems also to point out to this possibility. A special attention is paid in the paper to the important witness of the early Christian tradition in Alexandria where Christians followed the Jewish model of citywide organization. There is

evidence for this in the strength of the πρεσβύτεροι who not only elected the bishop (ἐπίσκοπος) from their number but apparently ordained him as well. The presbyters of Alexandria formed an electoral college of whose number the new bishop would be elected and, moreover, as electors they also ordained the successor.

Many ecumenical documents have been too much directed to the past. They lack prophetic courage and long-sighted view of the future. For this reason the final part of the paper underlines the need for prophetic initiatives.

Summarized by Waclaw Hryniewicz OMI

Słowa kluczowe: Eucharystia, Wieczerza Pańska, urząd duchowny (posługiwanie duchowne), Komunia, interkomunia.

Key words: the Eucharist, the Lord's Supper, ministry, Holy Communion, intercommunion.