

Ks. JANUSZ BUJAK

CZY NAUCZANIE O „COMMUNICATIO IN SACRIS” UTRUDNIA INTERKOMUNIE POMIĘDZY KATOLIKAMI I LUTERANAMI?

1. Katolickie zasady wspólnoty w rzeczach świętych

Celem artykułu jest przypomnienie, jak była rozumiana *communicatio in sacris* przed Soborem Watykańskim II (1962-1965) oraz jakie zmiany nastąpiły pod tym względem po Soborze. Następnie zostaną ukazane perspektywy „wspólnoty w rzeczach świętych”, które otwiera przed nami ekumeniczny dialog katolicko-luterański.

a) Communicatio in sacris w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. terminy *communicatio in divinis* (kan. 2316; 2338 § 2), *partem habere in sacris* (kan. 1258 § 1) lub *partecipatio in celebrandis divinis officiis* (kan. 2259 § 2) określały zarówno uczestnictwo w kulcie sprawowanym przez niekatolików, jak i uczestnictwo osoby ekskomunikowanej w liturgii rzymsko-katolickiej¹ *Communicatio in sacris* było rozumiane tylko jako możliwość biernego asystowania w celebracjach (kan. 1258 § 1) w wyjątkowych wypadkach, takich jak pogrzeb lub ślub (kan. 1258 § 2)² Normy KPK z 1917 r. regulujące *communicatio in sacris* opierały się na trzech zasadach.

Pierwsza mówiła, że wspólnota *in sacris* jest możliwa jedynie z chrześcijanami trwającymi w pełnej komunii kanonicznej z Kościołem rzymskim, ponieważ wszyscy nie trwający w tej wspólnotcie uznawani byli za ekskomunikowanych. W rzeczywistości jednak prawo to rozumiano dość szeroko, ponieważ – jak zauważa E. Lanne³ – po podziale Kościoła w 1054 r.

¹ Ekskomunika miała bardzo szeroki zakres w dawnym Kodeksie, mianowicie dotyczyła zarówno duchownych katolickich, którzy zostali ekskomunikowani, jak i wszystkich chrześcijan niekatolików.

² E. Lanne, *La „communicatio in sacris” du point de vue catholique-romain*, „Kanon” 8 (1987), s. 135.

³ Tamże, s. 136.

pomiędzy katolikami i prawosławnymi było wiele przypadków *communicatio in sacris* nie tylko tolerowanych, ale niekiedy nawet popieranym przez hierarchów Kościoła katolickiego.

Drugie pryncypium, na którym opierała się dyscyplina *communicatio in sacris*, stanowiło „zbawienie dusz”, określane w tradycji Kościoła łacińskiego jako *suprema lex*. Kan. 2261 § 2 i 3 zezwalał wiernym prosić o udzielenie sakramentów u kapłana podlegającego ekskomunice, a także pozwalał udzielić sakramentów ekskomunikowanemu.

Wreszcie ostatnia zasada odwoływała się do rzymskiej tradycji teologicznej, która odróżnia sakrament należący do natury Kościoła od sakramentu udzielającego, który może być spoza wspólnoty Kościoła. Od czasów sporu papieża Stefana i Cypriana z Kartaginy w III wieku i po reakcji antydonatystycznej w wiekach IV i V, teologia zachodnia wyodrębniła pojęcia „godziwości” i „ważności” sakramentów. Stąd też kapłan lub biskup, będący poza komunią kanoniczną z Kościołem, może w razie konieczności udzielać ważne sakramentów (kan. 2261).

Najczęstszą sytuacją, w jakiej dochodziło do *communicatio in sacris*, był przypadek małżeństw mieszanych, zakazanych przez Kodeks (kan. 1060), w którym dyspensy koniecznej do zawarcia związku udzielano tylko pod surowymi warunkami (kan. 1061)⁴

Uczestnictwo katolików w ruchu ekumenicznym spowodowało zmianę podejścia do Kościołów i Wspólnot kościelnych nie będących we wspólnocie kanonicznej z Kościołem rzymsko-katolickim. Pewien postęp pod tym względem widoczny był już w Instrukcji Świętego Oficjum z 20 grudnia 1949 r. na temat ruchu ekumenicznego, w której jednak nadal zabraniano uczestniczenia w celebracji sakramentów podczas spotkań ekumenicznych, natomiast nie zakazywano już udziału we wspólnych modlitwach⁵

b) *Communicatio in sacris* w dokumentach Soboru Watykańskiego II

Zmiana stanowiska Kościoła katolickiego wobec interkomunii⁶ dokonała się podczas Soboru, gdyż wówczas miał miejsce iście kopernikański przewrót

⁴ Tamże, s. 137.

⁵ Kongregacja świętego Oficjum, *Instrukcja „De motione oecumenica” O ruchu ekumenicznym*, w: „Ut unum sint” *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1982, s. 371-376; E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, art. cyt., s. 138.

⁶ A. Skowronek, *Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym*, w: *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 95, zauważa, że mimo kontrowersji wokół terminu „interkomunia”, nie powinno się z niego rezygnować. W Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 105-107,

w eklezjologii, nie tyle przez wymyślanie czegoś nowego, ile przez uporządkowanie wszystkich kwestii: najważniejszy jest Chrystus, potem Jego Kościół, a łaska Chrystusowa jest obecna, choć w różnym stopniu, także w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych na mocy sakramentu chrztu świętego⁷ Sobór uznał eklezjalny charakter Kościołów i Wspólnot niekatolickich.

O możliwości *communicatio in sacris* i jej warunkach mówi się przede wszystkim w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Dekret wprowadza rozróżnienie na Kościoły wschodnie i Wspólnoty eklezjalne powstałe w wyniku Reformacji. Z Kościołami wschodnimi *communicatio in sacris* już teraz jest możliwa, a nawet wskazana, „ponieważ (...) owe Kościoły mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostoelskiej kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym wciąż są z nami związane najściślej w węzłem”, zawsze jednak „w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej”⁸ Ze Wspólnotami powstałymi po Reformacji natomiast *communicatio in sacris* wciąż nie jest możliwa, ponieważ, stwierdza dokument, „(...) nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentalnego kapłaństwa”, choć należy też dodać, że „(...) sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebnego przyjścia”⁹ Sobór uznaje zatem za ważny w tych Kościołach wyłącznie sakrament chrztu świętego.

B. Forte zauważa, że w soborowej dyskusji na temat Eucharystii u protestantów Kościół katolicki wybierał pomiędzy opcjami „wszystko albo nic” a „wszystko i mniej” Dekret o ekumenizmie był bliższy drugiej. Kard. Bea stwierdził w 1965 roku, że pomimo braku sukcesji apostoelskiej Eucharystia

wyjaśnia, że problem interkomunii powstał, podobnie jak ruch ekumeniczny, w łonie Wspólnot i Kościołów powstałych z Reformacji, które często pomiędzy sobą nie praktykowały wspólnoty stołu Słowa i Chleba. Termin „interkomunia” oznacza najczęściej przyjmowanie Komunii św. w innym niż swoim Kościele za zgodą hierarchii lub tzw. intercelebrację.

⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (= LG), nr 8, s. 15; Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (=UR), nr 3.

⁸ *Unitatis redintegratio*, nr 15; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1339.

⁹ *Unitatis redintegratio*, nr 22; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1400.

protestancka ma pewien wymiar sakramentalny, tzn., że jest w niej pewna relacja do intencji Chrystusa i do praktyki apostołskiej¹⁰

c) *Communicatio in sacris* w dokumentach Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II

Praktyczny i pastoralny wymiar *communicatio in sacris* objęły swym zakresem, opracowane po Soborze Watykańskim II w latach 1967 i 1993 przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium Ekumeniczne, które uściślają i uaktualniają nauczanie Kościoła na temat interkomunii.

Dyrektorium Ekumeniczne z 1967 r.¹¹ wprowadza rozróżnienie *communicatio* na: *in spiritualibus* i *in sacris*¹² *Communicatio in spiritualibus*, czyli „wspólnota w dobrach duchowych”, jest możliwa już teraz i wprost zalecana, ponieważ poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego istnieją dobra duchowe, które mogą wspomóc odbudowywanie jedności pomiędzy ochrzczonymi (DE I, 25; por. UR 3). „Wspólnota w dobrach duchowych” wynika z faktu istnienia pomiędzy chrześcijanami realnej, choć niedoskonałej komunii wypływającej z chrztu świętego, komunii, która może się wyrażać we wspólnej modlitwie i kulcie liturgicznym niesakramentalnym, jak czytamy w Dyrektorium Ekumenicznym z 1993r. nr 104 a. *Communicatio in sacris* natomiast dotyczy tylko sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Oba Dyrektorium odróżniają wspólnotę *in sacris* z wiernymi Kościołów wschodnich od komunii z innymi Kościołami i Wspólnotami eklezjalnymi, wytyczając normy postępowania zgodne z tym, co zostało powiedziane w Dekrecie o ekumenizmie¹³

Dyrektorium Ekumeniczne z 1967 roku nie rozwiązało wszystkich wątpliwości związanych z interkomunią. Już w momencie jego publikacji w Kościele katolickim istniało wiele niejasności w tej sprawie oraz klimat niesprzyjający właściwemu rozumieniu interkomunii. E. Lanne sądzi, że miało to również

¹⁰ B. Forte, *La chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988, s. 12-13; W Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXI, 6 (1974), s. 65.

¹¹ Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu* (= Dyrektorium ekumeniczne, dalej – DE), cz. I, w: „Ut unum sint” *Dokumenty Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 112-130.

¹² DE, nr 26; por. DE z 1993 r., nry 102-107

¹³ DE z 1967 r., cz. I, nr 55; DE z 1993 r., cz. IV, nr 122-124 i 130-134, gdzie czytamy, że niekatolicy mogą otrzymać Eucharystię od szafarza katolickiego w sytuacjach wyjątkowych, jak niebezpieczeństwo śmierci, prześladowanie lub nagła potrzeba duchowa; S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese da parte della Chiesa cattolica Romana*, „Kanon” 8 (1987), s. 121-125.

dobrze strony, ponieważ trudna sytuacja wymusiła podjęcie głębszej refleksji nad *communicatio in sacris*, zwłaszcza w zakresie Eucharystii, czego owocem były dokumenty wydane przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan¹⁴

Pierwszy z nich pochodzi z 7 stycznia 1970 r. Było to oświadczenie Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, w którym potwierdzono raz jeszcze, że interkomunia jest niemożliwa, bez podawania dodatkowej argumentacji¹⁵

Drugi dokument to Instrukcja z czerwca 1972 r. dotycząca szczególnych przypadków dopuszczania innych chrześcijan do komunii eucharystycznej¹⁶ Instrukcja podaje dwie zasady doktrynalne, które regulują przystępowanie niekatolików do Eucharystii sprawowanej w Kościele katolickim: po pierwsze, istnieje ścisły związek pomiędzy misterium eucharystycznym a misterium Kościoła; po drugie, Eucharystia jest niezbędnym pokarmem duchowym dla każdego ochrzczonego. Zasad tych należy przestrzegać w konkretnych przypadkach, spełniając jednak zawsze wymogi zachowania integralności eklezjalnej oraz dobra duchowego wiernych. Mówiąc o kwestiach szczegółowych, dotyczących wiernych Kościołów wschodnich i innych chrześcijan, Instrukcja odwołuje się do wskazań podanych w Dyrektorium Ekumenicznym (nry 39-54 i 55-63)¹⁷

Jednakże niewłaściwa interpretacja Instrukcji spowodowała konieczność ogłoszenia kilka miesięcy później (17 X 1972) Noty o niektórych interpretacjach ww. Instrukcji¹⁸ Stwierdzono w niej, że należy zachować wszystkie warunki wymagane do dopuszczenia kogoś do Komunii eucharystycznej w Kościele katolickim. Przypomniano też związek, jaki istnieje między misterium Kościoła a misterium Eucharystii. Ponadto podkreślono, że Instrukcja mówi o konkretnych przypadkach, które należy badać osobno, stąd: nie można ogłaszać normy generalnej, która z wyjątku czyniłaby normę, lub też odwoływać się do *epikei*, czyniąc z niej normę generalną. Mając na uwadze wiarę wymaganą do przystąpienia do Eucharystii w Kościele katolickim,

¹⁴ E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, art. cyt., s. 144.

¹⁵ S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti...*, art. cyt., s. 126; „Service d’information” 9 (1970), s. 21-23.

¹⁶ Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Instrukcja „O szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii świętej w Kościele katolickim”* w: „Ut unum sint” *Dokumenty Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 194-200; „Biuletyn Ekumeniczny” 2 (1973), s. 25-31.

¹⁷ S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti...*, art. cyt., s. 126; Por. E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, s. 147.

¹⁸ Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Nota „Co do niektórych interpretacji Instrukcji dotyczącej poszczególnych wypadków dopuszczenia innych chrześcijan do Komunii Eucharystycznej w Kościele katolickim”* „Biuletyn Ekumeniczny” 3 (1974), s. 24-27

uściślono w dokumencie, że wiara ta nie ogranicza się tylko do potwierdzenia „realnej obecności” Jezusa Chrystusa w Eucharystii, ale obejmuje całą doktrynę katolicką o tym sakramencie. Zaznaczono również, że wierny katolicki w razie konieczności może zwrócić się z prośbą o udzielenie mu Eucharystii wyłącznie do szafarza, który ważnie otrzymał sakrament święceń¹⁹

W 1983 r. papież Jan Paweł II promulgował Kodeks Prawa Kanonicznego, który zastąpił poprzedni z 1917 r. Nowy Kodeks zawierał wypowiedzi na temat możliwości *communicatio in sacris*, szczególnie gdy chodzi o Eucharystię. w kan. 844 § 2, 3 i 4, oraz kan. 908 i 1365²⁰ Kanon 844 § 4 mówi o sytuacjach, w których szafarze katolicy mogą godziwie udzielać sakramentu pokuty, namaszczenia chorych i Eucharystii chrześcijanom nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Warunkiem jest m.in. wyrażenie przez nich „wiary katolickiej” w stosunku do tych sakramentów²¹ Jak zauważa Lanne, określenie to jest bardziej precyzyjne niż obecne w DE z 1967 roku (nr 55), gdzie była mowa o „wierze zgodnej z wiarą Kościoła katolickiego w jego sakramenty”, co brzmiało bardziej ogólnie i sprawiało wrażenie oddzielania wiary w sakrament i wiary w Kościół²²

¹⁹ S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti...*, art. cyt., s. 127

²⁰ kanon 844, § 2, 3 i 4 KPK: § 2. „Ilekcroć domaga się tego konieczność lub zaleca prawdziwy pożytek duchowy i jeśli nie zachodzi niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, wolno wiernym, dla których fizycznie lub moralnie jest niemożliwe udanie się do szafarza katolickiego, przyjąć sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich tego Kościoła, w którym są ważne wymienione sakramenty” § 3 „Szafarze katolicy godziwie udzielają sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdy sami o nie proszą i są odpowiednio przygotowani. Odnosi się to także do członków innych Kościołów, które według oceny Stolicy Apostolskiej, gdy idzie o sakramenty, są w takiej samej sytuacji, co wspomniane Kościoły wschodnie” § 4 „Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagła inna poważna konieczność, uznana przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katolicy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani”; kan. 908: „Katolickim kapłanom jest zabronione koncelebrowanie Eucharystii z kapłanami lub szafarzami kościołów lub wspólnot kościelnych nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim”; kan. 1365: „winny zakazanego uczestnictwa w rzeczach świętych ma być ukarany sprawiedliwą karą”; Por. E. Lanne, *La „communicatio in sacris”* art. cyt., s. 144-145.

²¹ DE z 1993 r., cz. IV, nr 131

E. Lanne, *La „communicatio in sacris”* art. cyt., s. 144.

Lanne dodaje, że KPK z 1983 r. usankcjonował długi proces dojrzewania teologicznego i pastoralnego do kwestii *communicatio in sacris*. Choć może się czasem wydawać, że nowe prawo stoi w sprzeczności z tym, które obowiązywało przez wieki – w istocie jednak tak nie jest. Zasady akceptacji lub zakazu „wspólnoty w rzeczach świętych” pozostają te same. Zmianie uległa jedynie sytuacja pastoralna, będąca efektem osiągnięć ruchu ekumenicznego²³

Kolejnym bardzo ważnym dokumentem, poruszającym zagadnienie *communicatio in sacris*, jest encyklika papieża Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* z 17 kwietnia 2003 roku. W części IV, poświęconej relacji Eucharystii do komunii kościelnej, papież potwierdził związek Eucharystii z dążeniem do jedności chrześcijan, z ekumenizmem. W tym kontekście wskazał na nadużycia, do jakich niejednokrotnie dochodzi w przypadku koncelebry eucharystycznej, sprawowanej bez jedności w zakresie wiary, sakramentów i władzy kościelnej. „Tego rodzaju koncelebra nie byłaby ważnym środkiem, a wręcz mogłaby okazać się «przeszkodą do osiągnięcia pełnej komunii», pomniejszając poczucie dystansu dzielącego nas od celu, i wprowadzając lub uwiarygodniając nieścisłości w rozumieniu takiej czy innej prawdy wiary”, podkreśla Jan Paweł II (nr 44)²⁴ Eucharystia jest zbyt wielkim darem, by tolerować dwuznaczności i umniejszenia (nr 10). Jednocześnie papież przypomina, że w konkretnych przypadkach pojedyncze osoby z Kościołów lub Wspólnot kościelnych niekatolickich mogą przyjmować Eucharystię w Kościele katolickim. Nie jest to jednak interkomunia, gdyż ta nie jest możliwa „dopóty, dopóki nie będą w pełni zacieśnione widzialne więzy komunii kościelnej” (nr 45).

Suplementem do encykliki i jej kontynuacją jest Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, ogłoszona przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 20 marca 2004 roku²⁵

Instrukcja przypomina, że w normalnych warunkach „katolicycy szafarze udzielają godziwie sakramentów tylko wiernym katolikom, którzy też godziwie przyjmują je tylko od katolickich szafarzy, z zachowaniem przepisów kan. 844 § 2, 3 i 4, oraz kan. 861 § 2. Ponadto, norm ustanowionych w kan. 844 § 4, których w żadnym przypadku nie wolno naruszać, nie należy od siebie odłączać: konieczne jest zatem równoczesne przestrzeganie tych ostatnich” (nr 85). W części poświęconej *graviora delicta* przeciw świętości Sakramentu

²³ Tamże, s. 147.

²⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia. Do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, o Eucharystii w życiu Kościoła*, Wrocław 2003, s. 58-59.

²⁵ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis sacramentum. O zachowywaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, Kraków 2004.

Eucharystii Instrukcja wymienia m.in. „koncelebrowanie Ofiary eucharystycznej, wbrew zakazowi, z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie mają sukcesji apostoelskiej i nie uznają sakramentalnej godności święceń kapłańskich” (nr 172 c).

Troska o właściwe rozumienie sakramentu Eucharystii wyrażona w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* i w instrukcji *Redemptionis sacramentum* nie jest czymś nowym. Jest to tylko przypomnienie, w obliczu pojawiających się nadużyć i wypaczeń, tradycyjnej nauki Kościoła rzymsko-katolickiego na temat możliwości wspólnej celebracji eucharystycznej z chrześcijanami innych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Jako przykład nadużyć można podać głośną sprawę księdza G. Hasenhüttla, który podczas pierwszego Ekumenicznego Dnia Kościołów rzymsko-katolickiego i ewangelickiego, zorganizowanego w Berlinie w 2003 r., wbrew nauczaniu Kościoła odprawił w ewangelickim kościele połączone z interkomunią nabożeństwo. Następstwem tego było suspendowanie 69-letniego teologa przez jego biskupa – Reinharda Marxa z Trewiru. Oświadczył on m.in., że postępowanie księdza „szkodzi ekumenizmowi i autentycznym staraniom na rzecz jedności”²⁶

Podobnych sytuacji jest więcej. Ich źródłem jest niecierpliwość i usilne pragnienie przyspieszenia dnia, w którym chrześcijanie różnych wyznań będą mogli wspólnie celebrować Pamiątkę Pana. Jednakże rozumienie Eucharystii jako lekarstwa na zranioną jedność jest właściwe dla naszych braci protestantów. Katolicy i prawosławni uważają, że wspólna celebracja eucharystyczna możliwa będzie dopiero po osiągnięciu pełnej jedności, wyrażającej się we wspólnocie wiary, sakramentów i urzędu kościelnego²⁷

Jakie są wobec tego możliwości rozstrzygnięcia dylematów, które wciąż nas dzielą i uniemożliwiają wspólną celebrację Eucharystii? Co dotąd uczyniono w tym kierunku?

2. Eucharystia w centrum dialogu ekumenicznego

W nowożytnym ruchu ekumenicznym od początku zdawano sobie sprawę z tego, że odzyskanie utraconej jedności wśród chrześcijan wiąże się w sposób konieczny z jednością w zakresie doktryny i praktyki eucharystycznej. Dlatego nie dziwi fakt, że w wielu dialogach ekumenicznych o zasięgu światowym Eucharystię umieszczano w centrum dyskusji.

²⁶ E. Szumańska, *Kara za interkomunię*, „Tygodnik Powszechny” nr 30(2820), 27 lipca 2003, s. 2.

²⁷ W. Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974) 6, s. 75-76.

Najsilniejsza potrzeba dialogu pojawia się w relacji do Kościołów i Wspólnot kościelnych powstałych w wyniku Reformacji, głównie z powodu różnic w eklezjologii i braku sakramentalnego kapłaństwa w tych Kościołach²⁸. Jakie są zatem najważniejsze uzgodnienia osiągnięte w ekumenicznym dialogu katolicko-luterańskim, gdy chodzi o Eucharystię?

Protest Lutra i ruchu reformacyjnego nie dotyczył wyłącznie, a nawet nie przede wszystkim, prymatu papieża. Jednym z głównych punktów zapalnych od początku były sakramenty, a wśród nich przede wszystkim rozumienie Mszy św. w Kościele katolickim – jako ofiary Chrystusa i Kościoła, realna obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina, wyjaśniana od czasów scholastyki jako transsubstancjacja, obecność Ciała i Krwi po zakończeniu celebracji (kult Eucharystii poza Mszą św.), przyjmowanie Komunii św. rzadko i tylko pod jedną postacią.

Zarzuty pod adresem Kościoła katolickiego ze strony Lutra spotkały się z oficjalną odpowiedzią na Soborze Trydenckim (1545-1563), na którym utrzymano katolicką naukę na temat Eucharystii, kładąc jednocześnie nacisk na wymiary podważane przez protestantów, a więc na pojmowanie ofiarniczego charakteru Mszy św. (w odróżnieniu od rozumienia jej jako uczyty), realną obecność Chrystusa, konieczność kapłaństwa sakramentalnego do sprawowania Mszy św. w sposób ważny, wartość kultu Eucharystii poza Mszą św., czy wreszcie – na Komunię św. duchową.

Przez wiele wieków luteranie i katolicy utwierdzali się w przekonaniu, że druga strona tkwi w błędzie. Dopiero wiek XX i kontakty ekumeniczne pomogły zmienić tę sytuację i odkryć, jak wiele nas łączy, również w zakresie doktryny i kultu Eucharystii.

²⁸ dialog katolicko-anglikański *Deklaracja z Windsor* z 1971 r.; dialog katolicko-luterański *Wieczera Pańska* z 1978 r.; dialog katolicko-metodystyczny *Raport z Denver* z 1971 r. oraz *Raport z Dublinu* z 1976 r.; dialog katolicko-prawosławny *Dokument z Monachium* z 1982 r. Jeśli chodzi o komentarze do tekstów por. A. Nossol, *Ku eklezjalnej wspólnotce eucharystycznej – aspekt ekumeniczny*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 21-22; A. Skowronek, *Eucharystia – rozdroże czy pomost między Kościołami?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 5 (1997), s. 113-114; A. Skowronek, *Eucharystia komunią dzielącą Kościoły?*, w: *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, Warszawa 1989, s. 124-172; R. Bogusz, *Eucharystia w Kościele augsbursko-luterańskim*, w: *W blasku Eucharystii*, Wrocław 1996, s. 169; S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, w: *Eucharystia i pojednanie*, Warszawa 1987, s. 84-103; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 266-270; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft: ökumenische Verpflichtung. Lehre und Praxis der Eucharistie in der ökumenischen Diskussion aus katholischer Sicht*, „Una Sancta” 4 (2001), s. 325-343.

Dokumentami, które najpełniej ukazują owoce dialogu katolicko-luterańskiego na temat Eucharystii, są *Wieczera Pańska* z 1978²⁹ i *Dokument z Limy* z 1982 roku³⁰

a) Eucharystia jako ofiara

Jednym z najważniejszych osiągnięć dialogu jest niewątpliwie porozumienie co do ofiarniczego wymiaru Wieczery Pańskiej. Luter przeciwstawiał się takiemu ujęciu Mszy św. Uważał, że zaciemnia ono prawdę o jednorazowości i całkowitej skuteczności krzyżowej ofiary Chrystusa i o usprawiedliwieniu tylko przez wiarę. W *Artykułach Szmalkaldzkich* określa on Mszę jako najgorsze bluźnierstwo i papieskie bałwochwalstwo, które sprawia, że na zawsze musimy pozostać rozdzieleni³¹. Podobne sformułowania znajdziemy w *Katechizmie Heideberskim*³². Dziś, dzięki biblijnej kategorii anamnezy – sakramentalnemu wspomnieniu (*Wieczera Pańska* nr 35 i nn., nr 56 i nn., nr 61), które dokonuje się mocą Ducha Świętego, strona luterańska wraz z Kościołem katolickim potwierdza, że Wieczera Pańska ma wymiar ofiarniczy. Obie strony zgodnie przyjmują, że Eucharystia nie powtarza ani nie zastępuje jedynej ofiary Chrystusa, niczego też jej nie dodaje³³.

Z uobecniającą się na ołtarzu ofiarą Chrystusa jest w nauczaniu katolickim ściśle związana ofiara Kościoła, czego luteranie nie uznają. Teologia katolicka uczy, że ofiara Chrystusa i ofiara Kościoła są identyczne. Ofiara Kościoła nie jest jakimś dodatkowym, autonomicznym aktem Kościoła, dodanym niejako do zbawczej ofiary Chrystusa, lecz zawiera się w krzyżowej ofierze Zbawiciela, którą Chrystus złożył, aby stać się Ciałem w swoim Kościele³⁴. Ofiara Kościoła

²⁹ *Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 141-167

³⁰ *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989; A. Skowronek, *Eucharystia komunią...*, art. cyt., s. 130.

³¹ *Artykuły Szmalkaldzkie*, art. 2, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 335-358.

³² *Katechizm Heideberski*, pytanie 80; Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt aus ökumenischer Sicht. Kirchengemeinschaft als Bedienung von Eucharistiegemeinschaft*, „Una Sancta” 3 (1999), s. 194.

³³ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 195; S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu...*, art. cyt., s. 97; R. Bogusz, *Eucharystia w Kościele augsbursko-luterańskim*, s. 170; A. Skowronek, *Eucharystia komunią...*, art. cyt., s. 133; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 258 nn.

³⁴ J. Neumann, *Kościół trzeciego tysiąclecia w literaturze teologicznej*, Warszawa, s. 197-201.

jest wypełnieniem powszechnego kapłaństwa wiernych, jak uczy nas Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii (nr 47)³⁵ Podczas składania eucharystycznej ofiary, wspólnota w akcie uwielbienia i dziękczynienia zostaje włączona do uobecnionego we Mszy św. ofiarowania się Chrystusa. W ten sposób ofiaruje ona samą siebie Bogu Ojcu wraz z Jezusem Chrystusem. Kościół nie może jednak uczynić tego sam z siebie, ale tylko dzięki temu, że Jezus Chrystus włącza go w swoją własną ofiarę. Jedynie powołując się na ofiarę Chrystusa, możemy zarazem wznosić do Boga nasze prośby, także za zmarłych³⁶

b) Realna obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina

Po wiekach kontrowersji luteranie i katolicy odkrywają, że również ich rozumienie obecności Chrystusa w Eucharystii nie wyklucza się, lecz uzupełnia, podkreśla A. Skowronek³⁷ R. Bogusz, biskup Kościoła luterańskiego, twierdzi, że Luter i luteranie zawsze wierzyli, iż Eucharystia jest prawdziwym Ciałem i prawdziwą Krwią Chrystusa. Tym, co różni ich od katolików, jest sposób, w jaki rozumieją oni łączenie się elementów chleba i wina z Ciałem i Krwią Pańską. Luteranie odrzucili kategorię transsubstancjacji jako zbyt filozoficzną i za mało biblijną, dlatego mówią o konsubstancjacji (Ciało i Krew Chrystusa obecne „w”, „z” i „pod” chlebem i winem)³⁸ W tekstach dialogu ekumenicznego kwestia realnej obecności Chrystusa jest jasno wyartykułowana, zaś problem transsubstancjacji określany jest jako problem terminologii, a nie wiary³⁹

³⁵ G.L. Müller, *Das Brot des Lebens. Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis*, „Theologische Revue”, 5 (2001), s. 367; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 274-275; 276-281.

³⁶ G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 332.

³⁷ A. Skowronek, *Eucharystia komunią...*, art. cyt., s. 132; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 334, który zauważa, że różnice w pojmowaniu obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina nie muszą niszczyć jedności pomiędzy chrześcijanami. Nawet Ojcowie Kościoła różnie ją pojmowali: niektórzy realistycznie, inni bardziej symbolicznie i duchowo. Dopiero Sobór Laterański IV zdefiniował tę obecność za pomocą terminu „transsubstancjacja” Sobór Trydencki uznał ten termin za bardzo pomocny w rozumieniu Eucharystii, ale nie za dogmat; G.L. Müller, *Das Brot des Lebens...*, art. cyt., s. 369, przypomina, że po Soborze Watykańskim II pojawiały się propozycje innych określeń, takich jak transsignifikacja, transfinalizacja, jednak papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* opowiedział się za utrzymaniem tradycyjnej terminologii.

³⁸ R. Bogusz, *Eucharystia w Kościele augsbursko-luterańskim*, s. 164-165.

³⁹ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 193.

Inaczej rzecz się przedstawia, gdy mowa o trwaniu tej obecności poza Mszą św. – tu drogi luteranów i katolików się rozchodzą, choć G.L. Müller podkreśla, że przeciwstawianie sobie Eucharystii jako pokarmu i adoracji eucharystycznej trzeba uznać za wtórne. Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii podpowiada nam bowiem, że samo spożywanie chleba eucharystycznego, *manducatio oralis*, nie doprowadzi do spotkania ze Zbawicielem, jeśli zabraknie uwielbienia Go – Jego bóstwa i człowieczeństwa – w duchu wiary. Różne formy pobożności eucharystycznej, takie jak: nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, procesje eucharystyczne, mają fundament dogmatyczny⁴⁰ Ponieważ jednak w Kościele katolickim doszło do przeakcentowania adoracji Eucharystii ze szkodą dla jej spożywania, protestanci odrzucili adorację i skupili się na Mszy św. jako Wieczery Pańskiej. Wynikało to również z przekonania, że Ciało i Krew Pańska są obecne pod postaciami eucharystycznymi wyłącznie w czasie celebracji eucharystycznej. Dlatego dzisiaj katolikom brakuje w Kościołach reformowanych szacunku dla chleba i wina pozostałych po Mszy św., podczas gdy luteranom obce są różne formy pobożności eucharystycznej obecne w Kościele katolickim. Sobór Watykański II przywrócił Eucharystii jej pierwotne znaczenie jako posiłku: „zaleca się bardzo ów doskonalszy sposób uczestnictwa we Mszy Świętej, który polega na tym, że po Komunii kapłana wierni przyjmują Ciało Pańskie z tej samej Ofiary” (Konstytucja o liturgii, nr 55). Przechowywanie i oddawanie czci Najświętszemu Sakramentowi musi być zawsze rozumiane jako przedłużenie Eucharystii rozumianej jako pokarm⁴¹ Z kolei katolicy wobec braci protestantów życzyliby sobie większego szacunku dla Ciała i Krwi Pańskiej pozostałych po Mszy św. lub Komunii chorych, tak jak się to działo już w Kościele starożytnym⁴² Dokument z Limy nr 32 mówi, iż „niektóre Kościoły podkreślają z naciskiem, że obecność Chrystusa w konsekrowanych postaciach trwa nadal także po celebracji. Inne kładą główny akcent na samą celebrację oraz na spożywanie elementów w akcie Komunii. Sposób odnoszenia się do postaci wymaga szczególnej uwagi. Co do

⁴⁰ G.L. Müller, *Das Brot des Lebens*, art. cyt., s. 369; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 335, zauważa, że cześć oddawana postaciom eucharystycznym w Kościele katolickim poza Mszą św. jest formą pobożności typową dla katolików – nie występuje np. w Kościołach wschodnich, choć i one wierzą w trwałą obecność Pana w Eucharystii poza Mszą św.

⁴¹ *Dokument z Limy*, nr 26: „Eucharystia jest drogocennym pokarmem dla misjonarzy, chlebem i winem pielgrzymów w ich apostołskiej podróży”

⁴² Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 193-194; S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu...*, art. cyt., s. 96; A. Skowronek, *Eucharystia komunij...*, art. cyt., s. 132.

praktyki przechowywania postaci, każdy Kościół powinien respektować praktyki i pobożność innych”⁴³

c) Relacja pomiędzy Eucharystią a Kościołem

Największą przeszkodą na drodze do wspólnej celebracji eucharystycznej okazuje się jednak nie kwestia realnej obecności Chrystusa czy też ofiarniczego wymiaru celebracji eucharystycznej, lecz różnice natury eklezjologicznej. Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego oraz prawosławnego nie można oddzielić wspólnoty kościelnej od wspólnoty eucharystycznej, ponieważ ta ostatnia jest najwyższym wyrazem wspólnoty eklezjalnej. Ci, którzy mają udział w eucharystycznym Ciele Chrystusa, stają się członkami Jego Ciała mistycznego, którym jest Kościół (por. 1 Kor 10, 16 nn.)⁴⁴ Obecnie poglądy prezentowane przez Kościoły w zakresie eklezjologii są zbyt odmienne, by można było wspólnie celebrować Eucharystię.

Zgodnie z teologią katolicką Kościół Chrystusowy tworzy jedną „rzeczywistość złożoną”, która składa się z pierwiastka boskiego i ludzkiego (por. Konstytucja o Kościele, nr 8). Oznacza to, że Kościół jest zarówno wspólnotą duchową zakorzenioną w Chrystusie, jak i wspólnotą ukształtowaną w sposób widzialny⁴⁵ W ujęciu katolickim, owa „złożona rzeczywistość” w relacji do zbawczego działania Boga jest „niejako sakramentem, jako że Kościół stanowi widzialny znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia Boga z ludzkością” (*Lumen gentium* nr 1). Jak Jezus Chrystus jest Sakramentem (znakiem i narzędziem) Boga wobec świata, tak Kościół jest Sakramentem dalszego jednoczącego działania Boga w stosunku do świata. W tej sakramentalnej perspektywie Kościoła można mówić o daleko idącej zgodności z teologią prawosławną: Kościół jest wyływającym z Misterium Chrystusa widzialnym i skutecznym znakiem obecnej w nim niewidzialnej Boskiej rzeczywistości.

Ewangelicy ujmują Kościół jako zgromadzenie wiernych zwołane przez Trójjedynego Boga poprzez głoszenie Ewangelii i udzielanie sakramentów (*Wyznanie Augsburskie*, art.7)⁴⁶ Ten „prawdziwy” Kościół jest obecny w sposób ukryty w obrębie widzialnego Kościoła, co oznacza, że nie jest

⁴³ *Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., nr 52, gdzie czytamy, iż katolicy i luteranie wspólnie uznają, że eucharystyczna obecność Jezusa Chrystusa jest skierowana na komunie przyjmowaną z wiarą, oraz że obecność ta nie ogranicza się wyłącznie do momentu przyjmowania komunii, ani nie zależy od wiary tego, kto ją przyjmuje.

⁴⁴ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 196.

⁴⁵ J. Neumann, *Trynitarny charakter Kościoła*, „*Communio*” 4 (2003), s. 21-34.

⁴⁶ *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143-163.

tożsamy z Kościołem widzialnym. Zgodnie z przekonaniem ewangelickim, „prawdziwy” Kościół znajduje się tam, gdzie w ramach widzialnego Kościoła przepowiadana jest „prawdziwa” Ewangelia, a „administrowanie” sakramentami jest zgodne z ich ustanowieniem⁴⁷ Można zatem skonkludować, że podczas gdy teologia ewangelicka wyróżnia wewnątrz widzialnego Kościoła Kościół „prawdziwy” i „fałszywy”, teologia katolicka i prawosławna widzi całą rzeczywistość Kościoła wraz z jej aspektem widzialnym i niewidzialnym w sakramentalnej relacji do zbawczego Bożego działania⁴⁸

Odmienne spojrzenia na Kościół nie muszą się nawzajem wykluczać; przeciwnie – mogą się dopełniać oraz stanowić źródło dalszych poszukiwań na drodze ku porozumieniu. Ewangelikom zależy na tym, by ze względu na czystość Ewangelii i Kościoła nie utożsamiać widzialnego Kościoła jako całości z Kościołem Jezusa Chrystusa. Pragnieniem katolików natomiast jest wyjaśnić działanie Boga wobec Kościoła oraz działanie Kościoła wobec świata w kategoriach „sakramentalności”, by w ten sposób uwydatnić realne stwórcze i zbawcze działanie Boga wobec świata.

Widać zatem jasno, że istnieją różnice w sposobie ujmowania Kościoła, które wyrażają różne, lecz teologicznie uprawnione perspektywy. Jest jednak możliwe osiągnięcie pomiędzy nimi konsensu, o ile nie zostaną przedstawione jako wykluczające się nawzajem.

d) Urząd święceń w Kościele. Sukcesja apostołska

Zgodnie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego protestanci, przede wszystkim z powodu „braku” (*defectus*) dotyczącego sakramentu święceń, nie zachowali „prawdziwej i całkowitej rzeczywistości” (*substantia*) Eucharystii⁴⁹ Dlatego też teologia katolicka zwraca uwagę na powiązanie Eucharystii, urzędu i wspólnoty kościelnej: każda Eucharystia powinna odzwierciedlać wzajemność Gospodarza Uczty – Chrystusa, oraz gości – wierzących. Funkcję zastępcy Chrystusa pełni ustanowiony w sposób urzędowy kapłan (lub biskup), który

⁴⁷ W Kasper, *Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff*, „Theologische Revue” 1 (2002), s. 7-9.

⁴⁸ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 196; 199, gdzie zaznacza on, że sakramentalność Kościoła jest kluczową kwestią dla rozwiązania problemu interkomunii. W dialogu katolicko-luterańskim w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* por. Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1 (1995), s. 43-138, znajdujemy już pewną konwergencję w tym temacie. Kościół jest tam ukazany jako narzędzie i znak zbawienia w sensie „sakrament zbawienia” W dokumencie tym znajdujemy również odróżnienie sakramentu Kościoła od sakramentów chrztu i Wieczerzy Pańskiej.

⁴⁹ Dekret o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio* nr 22.

poprzez święcenia jest upoważniony do pełnienia tego urzędu. Z punktu widzenia nauki katolickiej musi on, w sposób bezpośredni (jako biskup) lub pośredni (za pośrednictwem pasterza diecezji) trwać w sukcesji biskupiej i we wspólnocie z kolegium biskupów oraz ich Kościołami rozproszonymi po całym świecie. Strona katolicka ma jednak poważne wątpliwości, czy biskupi protestanccy spełniają to kryterium. Ponieważ, idąc za przykładem Kościoła starożytnego, jedność eucharystyczną – a co za tym idzie, także kościelną – utrzymywano tylko z tymi wspólnotami, względnie Kościołami lokalnymi, które przestrzegały powyższej zasady, Kościół katolicki nie widzi możliwości wejścia we wspólnotę urzędu z protestantami, a w konsekwencji – możliwości wspólnej celebracji eucharystycznej⁵⁰

Jednak dziś, po Soborze Watykańskim II i latach dialogu ekumenicznego, dochodzimy do przekonania, że również w pojmowaniu urzędu kościelnego, katolików i luteranów więcej łączy niż dzieli.

Przede wszystkim przekonanie o powszechnym kapłaństwie Ludu Bożego, które wypływa z sakramentu chrztu św. *Martyria, leitourgia i diakonia* (świadeństwo, liturgia i służba bliźnim) zostały powierzone całemu Ludowi Bożemu⁵¹ Każdy chrześcijanin posiada własny charyzmat (dar i uzdolnienie otrzymane z łaski) dla służby Bogu i światu, a także dla budowania jedyne go Ciała Chrystusa (...). Poprzez chrzest wszyscy tworzą jeden kapłański Lud Boży (...). Wszyscy są powołani i posłani, aby dać prorockie świadectwo o Ewangelii Jezusa Chrystusa, aby sprawować wspólnie liturgię i aby służyć ludziom" („Urząd duchowny w Kościele”, nr 13)⁵²

Ponadto luteranie i katolicy wspólnie uznają, że w obrębie jednego kapłańskiego Ludu Bożego – Kościoła istnieją różne urzędy i posługi, do których należy też urząd publicznego przepowiadania Ewangelii. Obie strony podzielają przekonanie, że „urząd kościelny istnieje zarówno wobec wspólnoty,

⁵⁰ Jak zauważa S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu...*, art. cyt., s. 94-95, niektórzy teologowie katolicki zaangażowani w dialog ekumeniczny podkreślają, że trudno jest uznać luterancki urząd święceń, jeśli sami luteranie nie są zgodni co do tego, jak należałoby go rozumieć.

⁵¹ J. Neumann, *Kościół w perspektywie świętości*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 181-185.

⁵² *Urząd duchowny w Kościele (Das geistliche Amt in der Kirche)* w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 1, 1931-1982*, Paderborn 1991, s. 329-357; *Il ministero pastorale nella chiesa*, w: *Enchiridion Oecumenicum I, Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986, s. 702-742; omówienie dokumentu w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 81-90.

jak i we wspólnocie” (Dokument „Ewangelia i Kościół”, nr 50)⁵³ Oznacza to, że zadaniem tego szczególnego urzędu kościelnego jest głoszenie wspólnocie Ewangelii „w imieniu Chrystusa” (2 Kor 5, 20). Nowina o bezwarunkowej miłości Boga do ludzi nie znajduje się we władaniu wspólnoty, lecz pochodzi od Boga. Dlatego urząd kościelny znajduje się zarówno we wspólnocie, jak i wobec niej, mając za zadanie głoszenie niezależnej od wspólnoty Dobrej Nowiny. Urząd kościelny jest częścią Kościoła, jako że sam przyjmuje Ewangelię i podlega jej obietnicom i wymaganiom. Urząd staje jednak również wobec Kościoła, ponieważ wspólnota musi pozwolić sobie ogłosić obietnice i wymagania Ewangelii. Z tego względu urząd kościelny w pojęciu katolickim i luterzańskim nie jest rodzajem „zawodu” wykonywanego na podstawie delegacji otrzymanej od wspólnoty. Katolicy i luteranie są raczej przekonani, że to „(...) Bóg ustanowił urząd przepowiadania...” (*Wyznanie Augsburskie*, art. 5).

Przekazanie tego urzędu jednemu z członków wspólnoty dokonuje się w akcie modlitwy i nałożenia rąk z przywołaniem Ducha Świętego. Kandydat zostaje publicznie powołany oraz posłany, aby w imieniu Chrystusa i wspólnoty głosić Ewangelię i udzielać wspólnocie sakramentów Chrystusa. Akt ten nosi nazwę „święceń” lub „ordynacji” (z łac. *ordo* – urząd) i ma on charakter niepowtarzalny w obu Kościołach.

Właściwa teologiczna różnica pomiędzy katolickim a reformowanym rozumieniem urzędu polega na uznaniu znaczenia, jakie nadaje się ordynacji i ustanowieniu na urzędzie. Zgodnie z doktryną katolicką chodzi tu o święcenia sakramentalne, które podkreślają, że wyświęcony nie jest zwyczajnym delegatem wspólnoty. Nie sprawiają one jednak, że staje się on lepszym chrześcijaninem. Raczej poprzez akt święceń zostaje obdarowany przez samego Chrystusa szczególnym, urzędowym zadaniem. Natomiast, według ewangelików, ordynowany otrzymuje publiczne powołanie do działalności, którą w istocie, dzięki sakramentowi chrztu, może wykonywać każdy chrześcijanin i każda chrześcijanka. Już sam chrzest daje możliwość pełnienia urzędu, zaś ordynacja dla jakiejś konkretnej wspólnoty „uaktywnia” tylko tę możliwość, ze względu na konieczność zachowania ładu w Kościele.

Jasne staje się teraz, dlaczego ewangelicka teologia, w odróżnieniu od katolickiej i prawosławnej, nie uważa urzędu za jeden ze „znaków szczególnych” bycia Kościołem. W perspektywie teologii ewangelickiej bowiem, to raczej sakramenty Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, obok przepowiadania Ewangelii, budują Kościół w sposób duchowy. Co prawda, urząd jest niezbędny dla przepowiadania Ewangelii i udzielania sakramentów,

⁵³ *Ewangelia i Kościół, czyli tzw. Raport z Malty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 117-139.

ale zgodnie z ewangelickim nauczaniem nie jest on takim samym duchowym „miejszem” działania Boga w Kościele, jak Ewangelia i sakramenty.

Kościół katolicki i prawosławny uczą z kolei, że urząd duchowny ma niebagatelne znaczenie dla życia Kościoła. Nie można jednak powiedzieć, że jest on jakimś niezależnym i samodzielny „miejszem” w Kościele. Dlatego właśnie, że jego zadaniem jest służyć całemu Kościołowi, jest on radykalnie skierowany na przekazywaną wiarę apostołską i na cały Kościół, tzn. na ludzi wierzących. Dotąd mocno akcentowane różnice w spojrzeniu na urząd kościelny były formułowane w taki sposób: katolicy/prawosławni uczą, że tam, gdzie jest biskup, tam jest Kościół. Według ewangelików natomiast Kościół jest tam, gdzie Ewangelia jest przepowiadana we właściwy sposób i gdzie „administrowanie” sakramentami odbywa się zgodnie z ich ustanowieniem.

Dialog ekumeniczny sprawił, że obie strony ubogaciły swoje rozumienie urzędu duchownego w Kościele. Strona katolicka doszła do przekonania, iż nie samo istnienie urzędu biskupa może decydować o eklezjalności jakiegoś wyznania, lecz to, czy dany biskup strzeże we wspólnocie wierzących przekazywanego przez Tradycję depozytu wiary apostołskiej. Dlatego dziś katolicy uznają, że tam, gdzie biskup trwa w apostołskiej jedności ze swoim ludem, przepowiada Ewangelię i sprawuje Eucharystię (sakramenty), tam jest obecny Kościół Chrystusa (por. *Lumen gentium*, nr 26).

Po stronie ewangelickiej natomiast z biegiem czasu uznano, że głoszenie Ewangelii i „administrowanie” sakramentami nieodzownie wiąże się z urzędem przepowiadania. Stąd dziś ewangelicy twierdzą, że tam, gdzie Ewangelia jest we właściwy sposób przepowiadana przez sprawującego urząd, oraz gdzie szafowanie sakramentami odbywa się zgodnie z ich ustanowieniem, tam obecny jest Kościół Chrystusowy.

Nie oznacza to jednak, że w ten sposób zostały usunięte wszelkie różnice w katolickim i luteranckim rozumieniu kapłańskiego i sakramentalnego charakteru urzędu. Obecnie jednak zarysowują się one w innym świetle. Obie strony zwracają uwagę na istotną wzajemną relację, istniejącą pomiędzy urzędem przepowiadania a wspólnotą (Kościołem) wobec Boga.

Z kolei, gdy chodzi o kwestię sukcesji apostołskiej, to można ją rozumieć albo jako nieprzerwane formalne przekazywanie urzędu (katolicy, prawosławni), albo też jako przekaz treści tradycji wiary i życia pierwszych pokoleń wierzących w Chrystusa (luteranie).

Katolicy uważają, że nie można rezygnować z ciągłości misji w urzędzie w formie nałożenia rąk przez biskupa, gdyż dzięki temu może zostać zachowana treściowa ciągłość w wierze (wyjąwszy pojedyncze przypadki). Dla ewangelików wspólnota ochrzczonych jako całość jest odpowiedzialna za zachowanie wiary. Nie istnieje ich zdaniem misja urzędu różna od misji całego Kościoła. Dlatego jest bez znaczenia, czy ów łańcuch (święceń biskupich)

został kiedyś zerwany, czy też nie. Apostolskość Kościoła, tak w jednym, jak i w drugim wypadku, pozostaje nienaruszona. W ten sposób strona ewangelicka bez trudu może utrzymywać, że mimo zerwania następstwa w urzędzie biskupim (co, w interpretacji katolickiej, niewątpliwie dokonało się w okresie Reformacji) została zachowana integralna wiara apostolska. Dla katolików i prawosławnych taka wizja jest nie do przyjęcia⁵⁴

Czy istnieje możliwość rozstrzygnięcia tego problemu?

Według takich teologów, jak Böttigheimer i Voss, konieczne jest spojrzenie na Kościół nie tylko jak na sakrament Chrystusa, ale i Ducha Świętego. Kościół jest instytucją, ale także wydarzeniem lub funkcją Ducha Świętego. To On jest podstawą życia i działania Kościoła, jest obecny i w charyzmatkach, i w strukturach⁵⁵ Jeśli cały Kościół jest sakramentem Ducha Świętego, wtedy także sukcesja apostolska podlega prawom pneumatologii. Tylko dzięki Duchowi staje się ona instrumentem, który buduje komunie kościelną i pozwala trwać Kościołowi w prawdzie ewangelicznej. To Duch Święty, a nie urząd sam z siebie, gwarantuje życiodajne odniesienie Kościoła i jego urzędów do apostolskich początków. Jak podkreśla Böttigheimer, ważność urzędów w Kościołach niekatolickich nie może zależeć od wypełnienia przez te wspólnoty wszystkich instytucjonalnych kryteriów, ale od duchowej wierności pierwotnej wspólnoty apostolskiej. Odpowiedź na pytanie o urząd w dialogu ekumenicznym znajdzie się wówczas, gdy sukcesja w Słowie będzie miała większe znaczenie niż sukcesja w urzędzie, a kwestia sukcesji apostolskiej zostanie umieszczona w ramach eklezjologii pneumatologicznej. Otworzą się wtedy perspektywy uznania urzędu kościelnego w tych wspólnotach i Kościołach, które nie zachowały sukcesji w biskupstwie, ale trwają w pneumatologicznej jedności z Kościołem Apostołów. W zjednoczonym Kościele Chrystusowym jest miejsce na więcej niż jedną formę apostolskiej sukcesji⁵⁶

3. Możliwości interkomunii dziś

Jak zostało powiedziane wyżej, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 844 określa, kiedy i z kim możliwa jest wspólnota eucharystyczna. Podstawą rozeznania jest zbawienie dusz, ponieważ „*salus animarum suprema*

⁵⁴ P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Regensburg 2000, s. 70 nn.; W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 116, gdzie autor wśród trudności w rozumieniu urzędu wylicza także problem ordynacji kobiet w Kościołach i Wspólnotach protestanckich.

⁵⁵ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 200.

⁵⁶ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 201; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 341-342; Skowronek, *Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym*, art. cyt., s. 104.

lex" (por. kan. 1752). Czy w dzisiejszej sytuacji można zgodzić się na pełny udział wiernych z innych Kościołów w Eucharystii sprawowanej w Kościele katolickim? Czy katolickie nauczanie w temacie „*communicatio in sacris*” nie staje na przeszkodzie do pełnej wspólnoty eucharystycznej luterańsko-katolickiej? Z pewnością nie, zasada ta pomaga raczej przygotować grunt teologiczny i prawny na spotkanie przy wspólnym eucharystycznym stole i już dziś otwiera katolików na chrześcijan innych wyznań.

Jaką zasadę w kwestii interkomunii proponuje przyjąć kard. Ch. Schönborn? Korzystając z możliwości, jakie daje ogólnokościelne prawo kanoniczne biskupowi miejsca, arcybiskup Wiednia podaje prostą regułę, gdy chodzi o komunię eucharystyczną niekatolików, zwłaszcza w kontekście małżeństw różnowyznaniowych⁵⁷. Kardynał zaznacza, że choć reguła nie jest jego autorstwa, przytacza jej treść ze względu na jej czytelny i przekonujący wymiar. Zgodnie z nią, każdy ochrzczony może przystąpić do Komunii św., jeśli na koniec Modlitwy Eucharystycznej wraz z całą wspólnotą może z wiarą odpowiedzieć „Amen”, potwierdzając w ten sposób zgodność swojej wiary z wiarą katolicką. Modlitwa Eucharystyczna, mówi kard. Schönborn, „czyni” Eucharystię. To podczas niej dokonuje się Przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Kto może odpowiedzieć „Amen” na Modlitwę Eucharystyczną, ten może powiedzieć „Amen” także przed Komunią eucharystyczną. W Modlitwie Eucharystycznej (np. trzeciej) mowa jest o Mszy św. jako ofierze Chrystusa, którą Bogu przedstawia Kościół. Jest mowa o wspólnocie z Jezusem Chrystusem, ale i o wspólnocie świętych (zwłaszcza o Maryi Pannie), o ich wstawienniczej modlitwie za nas. Modlimy się za cały Kościół, za biskupów, za papieża, za kapłanów i diakonów. Modlimy się za zmarłych o życie wieczne dla nich. Kto np. z ewangelików może odpowiedzieć „Amen” na wszystkie te treści zawarte w Modlitwie Eucharystycznej, ma udział w wierze Kościoła katolickiego i może przyjmować w nim Eucharystię. Kardynał zachęca też, by biskupi Kościołów – katolickiego, ewangelickiego czy prawosławnego, zachęcali swoich wiernych, by ci żyli zgodnie z tym, czego nauczają i co praktykują ich własne Kościoły i nie żądali od chrześcijan z innych wspólnot, by ci łamali reguły obowiązujące w ich Kościołach i wspólnotach. Np., jeśli prawosławni nie chcą, by katolicy przyjmowali u nich Komunię św., nie należy tego czynić, nawet jeżeli mamy odmienny punkt widzenia. Podobnie może brzmieć apel do ewangelików, by nie żądali od katolików łamania ich kościelnych reguł. Wzajemny szacunek polega na

⁵⁷ G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 339; W Kasper, *Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff*, s. 5-6.

uznaniu granic, które wprowadzie dzielą, ale poniekąd i łączą. Tym, który nas jednoczy, jest Chrystus i nie ma niczego ważniejszego od wspólnoty w Nim⁵⁸

⁵⁸ Katecheza Kard. Ch. Schönborna z 11. 07. 2004, *O sacrum convivium in quo Christus sumitur. Uneins im Herrenmahl? Grenzen der Kommuniongemeinschaft*, www.kath.net.