

EUCHARYSTIA JAKO SAKRAMENT JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

ks. Krzysztof Wojtkiewicz
WT US Szczecin

„Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, która została podpisana przez wyższych przedstawicieli Kościoła katolickiego i protestanckiego dnia 31 października 1999 w Augsburgu należy niewątpliwie do wielkich osiągnięć ekumenicznych na drodze do jedności chrześcijan. Niektórzy teologowie katolicy i protestanci uznali ten dokument jako przełamujący ostateczną barierę do wspólnego sprawowania Eucharystii¹. Dlatego też w ostatnich latach rosła nadzieja na spotkanie katolików i protestantów przy jednym stole eucharystycznym. Wyznaczano nawet datę tego przełomowego wydarzenia – podczas Ekumenicznych Dni Kościelnych w Berlinie, które odbyły się po raz pierwszy w dniach od 28 maja do 1 czerwca 2003. Do wspólnej celebracji interkonfesyjnej jednak nie doszło, ale nie można było uchronić się przed pewnymi nadużyciami. Należały tu wymienić przystępowanie katolików do tzw. komunii podczas ewangelickiego nabożeństwa Ostatniej Wieczerzy (Abendmahl), które chce być odpowiednikiem katolickiej Eucharystii. Były też przypadki nadużyć ze strony duchownych katolickich, którzy współcelebrowali owe nabożeństwa razem z ewangelickimi pastorami i pastorkami.

Oficjalnie stanowisko Kościoła katolickiego jednak nie uległo zmianie i w mocy pozostają wskazania Soboru Watykańskiego II (UR), jak również Ekumenicznego Dyrektorium Papieskiej Rady do spraw popierania jedności chrześcijan z roku 1993. Tym samym ponownie staje się aktualne pytanie o Eucharystię. Dlaczego nie może być jeszcze wspólnie sprawowanej Eucharystii z protestantami? Czy trzeba kurczowo trzymać się ścisłego związku Eucharystii z przynależnością do danego Kościoła? Co znaczy, że jest ona znakiem jedności Kościoła?

¹ Por. O. H. Pesch. *Gemeinschaft beim Herrenmahl?* W: E. Pulsfort/R. Hanusch (Hg.) *Von der Gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert.* Regensburg 2002, 160.

1. EWANGELICKIE I KATOLICKIE ROZUMIENIE ZWIĄZKU EUCHARYSTII Z KOŚCIOŁEM

W toczących się rozmowach ekumenicznych próbuje się osiągnąć jak największy konsens w rozumieniu Eucharystii. Mimo wielu punktów wspólnych, istnieją jeszcze poważne różnice, które w pojęciu Kościoła katolickiego są zbyt duże, by można było Eucharystię sprawować wspólnie z braćmi odłączonymi. Ale Eucharystia nie jest problemem teologicznym samym w sobie. Z nią wiąże się szereg innych kwestii teologicznych, bez rozwiązania których nie może być mowy o wspólnocie eucharystycznej. Do takich należy jedność Kościoła. Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego wspólnota kościelna, czyli jedność Kościoła jest zasadniczym warunkiem jedności przy stole eucharystycznym. Podstawowym tekstem biblijnym, który stoi u podstaw związku Eucharystii z Kościołem jest 1 Kor 10, 16 nn.: “Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” Stąd Kościół zawsze rozumiał siebie jako jedno, niepodzielone Ciało Chrystusa. Budowa, wzrost i umacnianie więzi z Chrystusem - Głową Kościoła dokonuje się najpełniej i najwyraźniej we wspólnym łamaniu chleba, czyli we wspólnym sprawowaniu Eucharystii. Z drugiej jednak strony wspólnota eucharystyczna zakłada już istniejącą jedność Kościoła. Związek między wspólnym sprawowaniem Eucharystii a przynależnością do jednego Kościoła podkreślał wielokrotnie Sobór Watykański II. We wspólnocie eucharystycznej Kościół jako *communio* odnajduje swe najwyższe urzeczywistnienie, ponieważ w sprawowaniu pamiątki śmierci i zmartwychwstania Chrystusa uobecnia swoją zasadę powstania oraz w sprawowaniu tej tajemnicy jest on nieustannie budowany i doskonalony (por. LG 11; 26). Ostatni Sobór sięgając do starej tradycji Kościoła, odnowił jego eucharystyczne rozumienie, które stale było pielęgnowane w Kościołach prawosławnych² W ten sposób przez soborową *Communio*-eklezjologię Eucharystia stała się dla Kościoła punktem krystalizacyjnym. W eucharystycznej uczcie, która jest źródłem i szczytem całego chrześcijańskiego życia (LG 11), staje się obecna sakramentalna istota Kościoła i tym samym Kościół znajduje w niej swe najwyższe urzeczywistnienie.

² Por. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)* (Das östliche Christentum, N.F: 31), Würzburg 1980; J. Zizoulas, *Ἡ νότις της ἐν τῇ Θεῷ Ἐυχαριστία καὶ Ἐπίσκοπος κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athen 1965, 95; tenże. *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, w: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, (Beiheft z. Ökum. Rundschau 31), Frankfurt 1977, 163-179; A. Rauch, P. Imhof (Hg.), *Die Eucharistie der Einen Kirche (Koinonia 3)* München 1982, 93; T. Nikolaou. *Gemeinschaft beim Herrenmahl?* W: E. Pulsfort/R. Hanusch (Hg.) *Von der gemeinsamen Erklärung*, 181.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele daje temu wyraz, odwołując się do cytowanego przez nas listu św. Pawła: “W sakramencie chleba eucharystycznego uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie” (LG 3). Ścisłej więzi Eucharystii z Kościołem i w jego życiu poświęcił swoją ostatnią encyklikę papież Jan Paweł II. Przypomniał on, że jedność Kościoła, która jest warunkiem sprawowania jednej Eucharystii, wyraża się w pełnej komunii w zakresie wyznania wiary, sakramentów i władzy kościelnej³ Chodzi więc nie tylko o jakąś jedność duchową, niewidzialną, lecz o taką, którą można byłoby rozpoznać empirycznie. Sakramentalna struktura Kościoła, która obejmuje oba wymiary: niewidzialny i widzialny, ma zasadnicze znaczenie na drodze ekumenicznej. Właśnie w rozumieniu Kościoła rozchodzą się drogi Kościołów chrześcijańskich: katolickiego, prawosławnego i protestanckiego. Jedno jednak pozostaje wspólne dla nich, a mianowicie, że przynależność do jednego Kościoła jest podstawą dla wspólnej celebracji Eucharystii i przyjmowania komunii. Przy czym problem nieco się komplikuje w przypadku Kościołów protestanckich. Związek między Eucharystią a członkostwem kościelnym jest znacznie luźniejszy niż to ma miejsce w obu pozostałych Kościołach. Sam Luter mocno obstawał przy zachowaniu ścisłej więzi jedności wiary i Eucharystii. W swoim wielkim wyznaniu wiary na temat Ostatniej Wieczerzy naucza, że nie jest możliwa wspólnota Ostatniej Wieczerzy bez wspólnoty wiary i nauczania⁴ Ostatniej Wieczerzy nie rozumiał, jak wielu jego współczesnych wyznawców, jako środka na drodze do wspólnej wiary, czy środka w utworzeniu wspólnoty między prawdziwym i fałszywym Kościołem, lecz jako wyraz jednej wiary, znak ucieleśnienia prawdziwego Kościoła w historii. W tym sakramencie widział on nie początek, lecz cel zjednoczenia różnych nauczycieli i wierzących. Zespalają się oni w jednym Kościele przez jedność w wierze, przy czym wspólnota kościelna urzeczywistnia się w sprawowaniu Ostatniej Wieczerzy. Innymi słowy: Ostatnia Wieczerza jednoczy tych, którzy

³ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. O Eucharystii w życiu Kościoła, nr 44; por. nr 39.

⁴ W Kościołach pochodzących z Reformacji preferuje się pojęcie “Abendmahl” zamiast “Eucharystia”. Nie wchodząc w dyskusję, które pojęcie jest bardziej odpowiednie, wydaje się, że protestanckie “Abendmahl” oddaje bardziej wymiar historyczny i biblijno-literalny, podczas gdy w “Eucharystii”, którego to pojęcia trzymają się Kościoły katolicki i prawosławny, zawarta jest już teologia wydarzenia Ostatniej Wieczerzy. Niemniej por. na ten temat: E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht*, w: tenże. *Neotestamentica*. Zürich-Stuttgart 1963 s. 344-370; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*. Stuttgart 1972; F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*, w: “*Evangelische Theologie*” 35 (1975) 553-563; H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls (Beiträge der Forschung, Bd. 50)*. Darmstadt 1976, 4-76; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin 2000, 558; W. Kasper. *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, w: tenże. *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz 1987, 301 n.

wyznają tę sama wiarę⁵ Obecne Kościoły pochodzące z reformacji przyznają wprawdzie, że pełna wspólnota na Ostatniej Wieczerzy zakłada pełną wspólnotę Kościoła. Jednocześnie uważają, że pewne formy wspólnoty Ostatniej Wieczerzy (Abendmahlsgemeinschaft), jak “interkomunia” (wzajemne zaproszenie), czy “otwarta komunია” (dopuszczenie wszystkich ochrzczonych do Ostatniej Wieczerzy) są możliwe. Uzasadniają one, że konkretna postać urzędu i kościelnego porządku nie zaliczane są do konstytutywnych elementów wspólnoty Kościoła. Dochodzi tu do głosu charakterystyczne protestanckie rozumienie Kościoła. Dobrze to ujął jeden z ostatnich dokumentów EKD “Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ z roku 2001. Według protestanckiego rozumienia Kościół jest congregatio sanctorum, zgromadzeniem wierzących (CA VII), które jest ukryte (zgodnie z wyrażeniem Lutera: abscondita est Ecclesia, latent sancti, De servo arbitro, 1525, WA 18, 652). Ale ta skrytość nie oznacza prostej niewidzialności, gdyż przepowiadanie Ewangelii w słowie i sakramencie jest dostrzegalne w każdym zgromadzeniu gminy. Dokument precyzuje, że rzeczywistość Ciała Chrystusa w słowie i sakramencie jest dostępna jako wspólnota wierzących tylko w wierze. Wiara człowieka ma rozpoznawać obecność Ciała Chrystusa wszędzie tam, gdzie głoszona jest Ewangelia i stosownie do niej sprawowane sakramenty. Autorzy dokumentu próbują dalej wyjaśnić, że oba wymiary: niewidzialny i widzialny, nie stoją do siebie w opozycji. Oba wymiary spotykają się w Kościele, gdy niewidzialna istota boska ucieleśnia się w postać widzialną właśnie gdy gromadzi się na przepowiadanie Ewangelii w słowie i sakramentach⁶ Tak sformułowane pojęcie Kościoła sugeruje, że jest on rzeczywistością o nietrwałej postaci, lecz jawiącą się jako pewien fenomen. To znaczy jest on widzialny tylko wówczas, gdy wierzący gromadzą się na słuchanie przepowiadanego Słowa i przy udzielaniu sakramentów. Poza tym nie ma on trwałego, widzialnego bytu. Zresztą według protestanckiego rozumienia Kościół nie potrzebuje trwałej widzialnej postaci, wyrażającej się w strukturach i urzędach, ponieważ przydawałoby to niewidzialnemu Ciału Chrystusa (którym jest Kościół) czegoś niestosownego⁷ To protestanckie rozumienie Kościoła ma duży wpływ na związek Kościoła z Eucharystią. Podczas gdy katolickie i prawosławne ujęcie Kościoła ma mocny wymiar eucharystyczny, to nie można tego powiedzieć o eklezjologii ewangelickiej. _____

⁵ Przytoczmy tu decydujące zdanie Lutera z jego pism o Ostatniej Wieczerzy: “Also auch das sacrament des abendmals sol wol etwas furbilden und zeichen, nemlich die einikeit der Christen ynn einem geistlichen leibe Christi durch einerley geist, glauben, liebe und creutz” (Das große Bekenntnis vom Abendmahl 26/411, 19) w: A.-E. Buchrucker, Wort, Kirche und Abendmahl, Bremen 1972, 245.

⁶ Por. “Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, Hannover 2001, EKD Thesen und Texte 69 (2001) I, 2; E. Jüngel. Credere in ecclesiam. Eine ökumenische Besinnung, w: ZThK 99 (2002) 179 n.

⁷ Tamże, I, 2,2.

2. PROBLEM “INTEKOMUNII”

Eucharystia (według protestantów: Abendmahl) jest wyrazem jedności duchowej Kościoła, a nie jedności w jego widzialnych strukturach. Dlatego też protestanci nie widzą problemu sprawowania Ostatniej Wieczerzy wraz z innymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi. Ważne jest jedynie prawdziwe przepowiadanie Ewangelii i udzielanie sakramentów zgodnie z Ewangelią. Różnice w nauce poszczególnych Kościołów nie stanowią, według protestantów, bariery do wspólnoty eucharystycznej. Dlatego też Kościół ewangelicki, szczególnie od czasu podpisania z innymi Kościołami, wywodzącymi się z Reformacji, uzgodnienia, które nosi nazwę “Leuneberger Konkordie” (1973)⁸, preferuje tzw. otwartą komunię. Podstawą tego uzgodnienia było stwierdzenie wspólnego zrozumienia Ewangelii. Ponieważ dla protestantów centrum orędzia ewangelicznego jest nauka o usprawiedliwieniu, stąd też zgoda Kościołów odnośnie do tej nauki była wystarczającą bazą, na której uzgodniono wspólnotę eucharystyczną⁹ Według rozumienia protestanckiego, Eucharystia (Abendmahl) ma być wyrazem duchowej, a nie widzialnej jedności między Kościołami, które podpisały wzajemne uzgodnienie. Zatem widzialna jedność nie jest wymagana. Zresztą taka jedność nie jest celem ekumenicznym Kościołów protestanckich, co dość wyraźnie zostało ujęte w ewangelickim Votum. Stąd też Kościoły protestanckie są świadome tej istotnej różnicy w rozumieniu ostatecznego kształtu zjednoczenia wszystkich Kościołów chrześcijańskich¹⁰ W ramach rozmów ekumenicznych kształt przyszłej jedności Kościołów jest szczególnie ważny dla strony katolickiej i prawosławnej.

⁸ Dokument ów podpisało ponad 100 Kościołów protestanckich: “Zur Leunenberger Kirchengemeinschaft gehören gegenwärtig 103 lutherische, reformierte, unierte, methodistische, hussitische und vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder in ganz Europa (darunter fünf protestantische Kirchen in Südamerika, die sich aus früheren Einwandererkirchen entwickelt haben). U. Hahn, Das 1x1 der Ökumene. Das Wichtigste über den Dialog der Kirchen, Neukirchen-Vluyn 2003, 76. A w roku 1985 EKD uzgodniło z katolickim biskupstwem starokatolików “eucharystyczną gościnność” (eucharistische Gastfreundschaft). Ein Votum, dz. cyt. Anhang I, III,2; por. Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Kirchenamt der EKD (Hg.) Gütersloh 2003, 24-25.

⁹ Tamże II, 2. Oprócz wspólnoty eucharystycznej przedmiotem uzgodnień było także wzajemne uznanie urzędów i możliwość intercelebracji.

¹⁰ W tekstach Votum, gdzie mowa jest o relacjach Kościołów ewangelickich do Kościoła rzymsko-katolickiego, wyraźnie podkreślona została niekompatybilność, sprzeczne rozumienie jedności Kościołów: “Das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft als Ziel der Ökumene und die römisch-katholische Vorstellung von der Einheit der Kirche Christi als Gemeinschaft mit und unter dem Papst stehen sich noch gegenüber” Tamże. Anhang III,1. W trzecim zaś rozdziale znajduje się podobne stwierdzenie: “Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit

W zależności od tego, czy dąży się do widzialnej, czy tylko duchowej jedności Kościołów, ma to duży wpływ na rozumienie Eucharystii. Zgodnie z soborową Konstytucją o liturgii świętej (KK 11), Kościół katolicki widzi w Eucharystii źródło i szczyt, a także środek do budowania jedności Kościoła. Podobnie Eucharystię określiło Dyrektorium Ekumeniczne, wydane w roku 1993 przez Papieską Radę do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Eucharystia jest źródłem jedności chrześcijańskiej wspólnoty i środkiem do jej budowania i to nie stanowi żadnej wątpliwości. Bardziej kontrowersyjne stało się obecnie określenie te środka. Popierana przez Kościoły protestanckie idea tzw. interkomunii, czy otwartej komunii, znalazła niemałe poparcie wśród teologów katolickich. Kościoły protestanckie bowiem rozumieją Eucharystię jako środek do budowania jedności chrześcijan. Choć więc przyznają oni, że wspólnota eucharystyczna jest uwieńczeniem procesu zjednoczeniowego, to jednak już teraz możliwe jest wspólne sprawowanie Eucharystii. Tego samego zdania zdaje się być np. Franz-Josef Nocke, katolicki dogmatyk z Essen¹¹ W obu powyższych dokumentach katolickich widzi on przeciwstawne określenia Eucharystii. Z jednej strony Eucharystia nazwana jest tam znakiem jedności Kościoła, a z drugiej mówi się o niej jako o środku do budowania tej jedności. Nocke szuka rozwiązania w sakramentalnym ujęciu Eucharystii. W sakramentologii przyjęło się bardzo zwarte sformułowanie sakramentów: "Sacramenta efficiunt quod significant" (sakramenty sprawiają to, co oznaczają). W związku z tym Nocke zwraca uwagę na przemieniającą siłę sakramentu Eucharystii. Według niego, podobnie jak i według protestantów, Eucharystia jako sakrament kościelnej jedności, dana jest nie tylko jako cel ekumenicznej drogi, lecz także jako wiatyk ku wzmocnieniu na tej drodze. Ma ona bowiem moc nie tylko wyrażać już istniejącą jedność Kościoła, ale też ją budować¹² Ponieważ Nocke nie jest odosobniony w swoich sądach, w teologowie katolicy szeroko dyskutują się o możliwości wzajemnej komunii (interkomunii) pod hasłem eucharystycznej gościnności (eucharistische Gastfreundschaft). Nie jest to problem nowy, bowiem po zakończeniu Soboru Watykańskiego II debatowano o takiej możliwości, bazując na Dekrecie o ekumenizmie. Niemniej w dobie obecnej, szczególnie po podpisaniu wspólnej deklaracji na temat nauki o usprawiedliwieniu przez Światowy Związek Luterński i Kościół katolicki, możliwość wspólnoty eucharystycznej między protestantami a katolikami stała się najważniejszym tematem ekumenicznym. Ze strony protestanckiej wywierany jest nawet nacisk na Kościół katolicki w Niemczech, by dołożył wszelkich starań o rychłe urzeczywistnienie tego faktu. Ale również ze strony organizacji kościelnych, odczuwa się niecierpliwość, która

dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel. III,2.3.

¹¹ Eucharistie als Sakrament kirchlicher Einheit. Letztes Ziel des ökumenischen Weges oder Stärkung auf dem Weg?, w: T. Söding (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie. Regensburg 2002, 120-140.

¹² Tamże, s. 138.

przeradza się w sądy, że praktyka wspólnej Eucharystii między protestantami a katolikami stanie się coraz bardziej oficjalna bez czekania na zgodę hierarchów kościelnych. Konferencja Episkopatu Niemieckiego, świadoma tych nacisków, przygotowuje w ramach komisji ekumenicznej odpowiedni dokument na temat eucharystycznej gościnności i wspólnoty eucharystycznej (Abendmahlgemeinschaft)¹³

Taka gorąca atmosfera jest niewątpliwie wyrazem pragnienia jedności chrześcijan i Kościoła. Ale z drugiej strony pospieszne wspólne celebrowanie Eucharystii, jak tego sobie życzą Kościoły ewangeliczne, prowadziłyby nieuchronnie do wielkiego zamieszania i tym samym do indyferentyzmu prawd wiary. Eucharystia w przekonaniu Kościoła katolickiego (i prawosławnego) jest szczytem jedności Kościoła i wymaga uprzedniej jedności eklezjalnej i to nie tylko duchowej, ale i widzialnej, o czym przypomniał Ojciec Święty w swojej encyklice o Eucharystii¹⁴ Dlatego jest wielkim nieporozumieniem, a także działaniem szkodliwym na rzecz osiągnięcia pełnej komunii, jeśli praktykuje się tzw. interkomunię i jeśli dochodzi do sporadycznej intercelebracji duchownych katolickich z protestanckimi. Sobór Watykański II w dekrecie o Kościołach katolickich wschodnich naucza, że w przypadku braku jedności Kościoła, współuczestnictwo w rzeczach świętych (communicatio in sacris) jest niedozwolone, czy wręcz zakazane na mocy prawa Bożego (DKW 26). O tej nauce soborowej muszą pamiętać teologowie zaangażowani na rzecz ekumenizmu, a także musi być przypomniana wiernym, którzy reagują z oburzeniem na postawę biskupa, który suspendował duchownego za intercelebrację nabożeństwa Ostatniej Wieczerzy w Kościele protestanckim¹⁵

Praktyki interkomunii, komunii gościnnej, czy gościnności eucharystycznej, które są już powszechne w Kościołach protestanckich, a które próbuje się wprowadzić w Kościele katolickim, sprawiają wrażenie, jakoby przywrócenie jedności Kościoła było dziełem wyłącznie ludzkim. Kardynał Lehmann, oceniając negatywnie upowszechnianie interkomunii, przypomniał, że Kościół nie powstaje z inicjatywy i z zespolenia się swych członków. Ciało Chrystusa nie jest produktem wspólnoty, lecz jest Bożym darem. Stanowi jedno wraz ze swoją Głową – Chrystusem, mocą Jego zbawczej śmierci i zmartwychwstania oraz przez Ducha Świętego. To prawda, że poszczególną wspólnotę tworzą wierni, ale to też jest dziełem samego Chrystusa¹⁶ Dlatego też właściwą drogą ekumenizmu są podejmowane wysiłki ku jedności wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego, a nie prak-

¹³ Por. K. Lehmann, *Einheit der Kirche und die Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft*, w: T. Söding, *Eucharistie*, 142-143.

¹⁴ *Ecclesia de Eucharistia*, Nr 38, 39, 44.

¹⁵ Nadużycia takie miały miejsce w kilku diecezjach niemieckich, właśnie w związku z Ekumenicznym Dniem Kościelnym w Berlinie.

¹⁶ Por. Lehmann, *Einheit der Kirche*, 148.

tyka komunii eucharystycznej, która jest wyrazem widzialnej jedności Kościoła. A taka przecież jeszcze nie istnieje.

Przedmiotem rozmów ekumenicznych jest także sakrament święceń kapłańskich, który, według przekonania katolickiego, wymagany jest do ważnego sprawowania Eucharystii. Święcenia kapłańskie są też znakiem zachowania przez dany Kościół sukcesji apostołskiej. Na tym polu szuka się porozumienia i wspólnego konsensusu.

3. KAPŁAŃSTWO I SUKCESJA APOSTOLSKA

Trzeba powiedzieć otwarcie, że istnieje zasadnicza różnica w rozumieniu sukcesji apostołskiej w Kościele katolickim i w Kościołach protestanckich. W Kościołach protestanckich sukcesję apostołską rozumie się jako sukcesję Ewangelii, wychodząc z zasady *Sola scriptura*, ogranicza się sukcesję apostołską do prawdziwego przepowiadania Słowa i sprawowania sakramentów¹⁷ Innymi słowy Kościół trwa w następstwie apostołów, jeśli głosi przekazaną przez nich nieskażoną Ewangelię i wciąż na nowo powraca do apostołskiego świadectwa¹⁸ Sukcesja apostołska w rozumieniu protestanckim nie obejmuje widzialnego znaku, jakim jest gest nałożenia rąk na wyświęcanego prezbitera¹⁹ Jest to zrozumiałe o tyle, że twórcy reformacji odrzucili sakrament święceń kapłańskich, bazując jedynie na sakramencie chrztu, który miałyby wystarczyć do pełnienia czynności urzędowo-kapłańskich. Poza tym Kościoły protestanckie utrzymują, że nie ma tylko jednej, historycznie wytworzonej formy kościelnego urzędu, lecz że możliwe są różne jego postacie²⁰ Zresztą głosi się tam, że urząd przepowiadania Ewangelii rozumiany ogólnie jest z ustanowienia Bożego, natomiast jego ukształtowanie jest powierzone wspólnocie kościelnej. Przyznanie urzędu ordynacji leży zatem w gestii gminy²¹ Ostatecznie można powiedzieć, że nie ma widzialnego znaku przekazywania sukcesji apostołskiej w Kościołach wywodzących się z reformacji. Czasem wystarczy krótkie określenie sukcesji apostołskiej w Kościele, jak to czyni E. Jüngel:

¹⁷ Por. Ch. Böttigheimer, Eucharistie und Amt aus ökumenischer Sicht, US 54 (1999) 198.

¹⁸ Por. Konfessionskundliches Institut (Hg.), Was eint? Was trennt? Ökumenisches Basiswissen, Göttingen 2002, 55.

¹⁹ Nowy etap w akceptowaniu widzialnego znaku sukcesji apostołskiej w Kościołach ewangelickich rozpoczął się wraz z ukazaniem się deklaracji z Porvoo w 1992 r. Tak zwane "Kościoły Porvoo" postanowiły, aby biskupią sukcesję przez nałożenie rąk przez angielskich biskupów poręczać przy wprowadzaniu w urząd nowych biskupów luterańskich. Uzgodnienie to ma iść po linii oświadczenia z Limy (1982). Coraz więcej Kościołów jest gotowych akceptować biskupią sukcesję jako znak apostołskości życia całego Kościoła. Por. U. Hahn. Das 1x1 der Ökumene, 100.

²⁰ Por. Votum, III, 2.3.

²¹ Por. Härle. Dogmatik, 585-586.

“Istniejący w sukcesji apostoelskiej Kościół jest istniejącym w mocy Ducha Świętego i o tyle prowadzony [przez Niego] w całej prawdzie”²²

Dla Kościoła katolickiego protestanckie rozumienie sukcesji jest nie wystarczające. Wprawdzie do istoty sukcesji apostoelskiej należy wierność przekazu Ewangelii, ale ważny jest także urząd świadka głoszącego orędzie ewangeliczne. Dlatego sukcesja apostoelska ma swój początek w pierwszych świadkach – apostołach. Jej źródłem zaś jest posłanie, które pochodzi od Ojca przez Jezusa i dalej jest przekazywane apostołom. Kryterium zaś urzędu apostoelskiego jest “bycie razem od chrztu Janowego aż do Wniebowstąpienia Jezusa” (por. Dz 1, 15-26). Przy czym sednem jest bycie świadkiem Zmartwychwstania Jezusa (1 Kor 15, 8 nn). Stąd przekaz apostołów jest zasadniczy i normatywny dla całej wiary i nauczania Kościoła. Ponieważ do istoty Kościoła należy jego misyjny charakter, niezbędna jest gwarancja nieskażonego przekazu Ewangelii. Gwarancja ta widziana była od samego początku w kontynuacji urzędu apostoelskiego. Następcami apostołów są biskupi, którzy otrzymują urząd apostoelski przez sakrament święceń. Jest to obrzęd, który zawiera “znak widzialny i wezwanie Boga (epiklesi), by zechciał udzielić wyświęcanemu daru swojego Ducha Świętego wraz z władzami koniecznymi do wypełnienia jego misji. Począwszy od Nowego Testamentu tym znakiem widzialnym jest włożenie rąk”²³

Sakrament święceń jest przedmiotem toczących się rozmów ekumenicznych o wzajemnym uznaniu urzędu święceń. Kościół katolicki widzi w nim zarówno trwanie w sukcesji apostoelskiej, jak i władzę w ważnym sprawowaniu sakramentów. Brak święceń kapłańskich oznacza brak podstawy do wykonywania czynności sakramentalnych. Sobór Watykański II świadomy wagi święceń, naucza, że jest on w tych Kościołach chrześcijańskich, w których zachowana została sukcesja apostoelska i w nich też są ważne sprawowane sakramenty. Według Dekretu o ekumenizmie sukcesja apostoelska ma miejsce w Kościołach wschodnich. W związku z tym na jej mocy posiadają one sakramenty kapłaństwa i Eucharystii (DE 15). W Kościołach pochodzących z reformacji zaś brak jest sukcesji apostoelskiej w rozumieniu katolickim, a więc i brak sakramentu kapłaństwa, a co za tym idzie i ważne sprawowanej Eucharystii (DE 22). Tym samym staje się jasne, jak ściśle wiąże się kapłaństwo z Eucharystią. Każdy kapłan tylko na mocy święceń może uczestniczyć w pełnomocnictwie zleconym przez Jezusa, by sprawować misterium Ostatniej Wieczerzy. Jeżeli więc obecnie jest tak mocna tendencja do wspólnego sprawowania Eucharystii i do przyjmowania komunii w innym Kościele chrześcijańskim, to oprócz tak istotnego problemu, jakim jest widzialna jedność Kościoła, trzeba rozstrzygnąć kwestię wzajemnego uznania ordynacji, czyli święceń.

²² Jünger. *Credere in ecclesiam*, 185.

²³ *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostoelska*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1992*, J. Królikowski (Red.), Kraków 2000, 28.

Urząd w ramach eucharystycznej wspólnoty rozumie się jako “kwalifikowaną posługę”²⁴ Stąd gmina decyduje o tym, komu powierzyć urząd przepowiadania Ewangelii i sprawowania sakramentów. A więc ordynacja rozumiana jest tu funkcjonalnie, do wypełnienia powierzonych w gminie zadań, nie ma i nie chce mieć ona charakteru sakramentalnego²⁵ Na drodze ekumenicznej, mimo powyższego wyraźnego rozróżnienia ordynacji protestanckiej od święceń kapłańskich, toczy się już od dłuższego czasu debata o wzajemne uznanie urzędów²⁶ Ponieważ Kościół katolicki, zgodnie z nauczaniem soborowym (UR 22), nie może uznać ewangelickiej ordynacji jako równoważnej święceń kapłańskim, pozostaje przyjąć, że ordynacja jest pewnym rodzajem posługi w Kościele (chyba coś w rodzaju misji kanonicznej udzielanej osobom świeckim do publicznego głoszenia Bożego Słowa). Walter Kasper pisał o tym 30 lat temu z jednej strony słusznie, że uznanie urzędów jest możliwe wówczas, jeśli Kościoły rozumieją te urzędy w istocie teologicznie w taki sam sposób. Ale z drugiej strony zaznaczył, że wystarczająco zróżnicowane kategorie teologiczne i nie potrzeba zgody w formułach nauczycielskich. A więc jeśli tradycji luteranckiej obce jest mówienie o niezmienny charakterze święceń kapłańskich, to wystarczy, że ordynacja protestancka posiada w swojej niepowtarzalności funkcjonalny ekwiwalent. Podobnie i kwestia sakramentalności święceń miałaby być sprawą teologicznej regulacji, zależnie o definicji pojęcia sakrament. Ale sam Kasper przyznał, że pojęcie sakramentu nie rozciąga się w Kościele protestanckim na ordynację²⁷ Trzeba powiedzieć, że są to słuszne uwagi teologiczne, ale nie wystarczają one do uzasadnienia, by ordynacja posiadała to samo pełnomocnictwo, co sakrament kapłański. Nawet, jeśli ordynacja podobnie jak sakrament święceń wskazują na niedysponowalność zbawienia, to jednak nie pełnią one jednakowej roli w posłudze zbawieniu. Natomiast dość trafnie ocenił Kasper protestancką ordynację, gdy podkreślił jej związek ze statusem bycia Kościołem Kościołów wywodzących się z reformacji: “Die Anerkennung der Ämter geht also Hand in Hand mit der Verständigung im Kirchenverständnis wie mit der Verständigung über Wort und Sakrament, welche beide Kir-

²⁴ Por. P. Bläser, Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie, w: *Catholica* 26 (1972) 89.

²⁵ Por. Akty Generalnego Synodu EKU w Berlinie-Spandau z roku 1969 w: “Gemeinde – Amt – Ordination” Votum des Ausschusses der EKU (F. Viering, Hg.) Gütersloh 1970; Härle, *Dogmatik*, 585-587; o relacji urzędu ordynacji do Eucharystii w Kościele protestanckim por. także W. Pannenberg, *Das Amt in der Kirche*, w: *US* 25 (1970) 107-115.

²⁶ Por. choćby kilka głosów w tej kwestii: W. Beinert, *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, w: *Catholica* 26 (1972) 154-171; W. Averbeck, *Gegenseitige Anerkennung des Amtes?* w: tamże, 172-191; P. Bläser, *Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes*, w: tamże, 86-107. W. Kasper, *Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen*, w: *ThQ* 151 (1971) 97-109

²⁷ Por. W. Kasper, *Zur Frage der Anerkennung der Ämter*, 108-109.

che aufbauen“²⁸ A więc zgodnie z katolicką zasadą należy przyjąć, że na ile kościelne wspólnoty protestanckie są Kościołami, na tyle ich urzędy są urzędami kościelnymi. Innymi słowy oznacza to, że możemy mówić o elementach prawdziwego urzędu, tak jak istnieją elementy prawdziwego Kościoła we wspólnotach reformacyjnych²⁹ Takie “częściowe” tylko uznanie urzędu ordynacji w Kościołach protestanckich ze strony Kościoła nie oznacza wywyższania się nad inne Kościoły. Podobnie jak Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary “Dominus Jesus” nie miała zamiaru wywyższania Kościoła katolickiego nad inne, lecz tylko wobec ogromnie szerzącego się indyferentyzmu religijnego, przypomnienie samorozumienia Kościoła, jakie znajduje się w tekstach soborowych. Dopóki więc w Kościołach protestanckich ordynacja nie będzie rozumiana jako sakrament, dopóty nie może być mowy o pełnym jej uznaniu na równi z sakramentem kapłaństwa. Jednak nie wydaje się to wcale takie proste, jeśli krytyczne nauczanie Lutra o kapłaństwie sakramentalnym będzie obowiązywać. W jednym ze swoich pism Luter podkreśla bardzo mocno wagę chrztu, dewaluując święcenia: “Denn was aus der Tauff krochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nit einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben. Denn weil wir alle gleich Priester sind, darf sich niemand selber hervortun, dessen wir gleiche Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen“³⁰ Oczywiście, znajdują się w jego pismach miejsca, które mają wielką wagę ekumeniczną - gdy pisze on o boskim ustanowieniu urzędu³¹ albo gdy opisuje ordynację za pomocą pojęć wziętych z teologii o sakramentach³² Jednak o samym kapłaństwie w Kościele katolickim, Luter wyraża się negatywnie. Czasem w swych rozważaniach idzie tak daleko, że widzi sprzeczność między kapłaństwem urzędowym a prawdziwą wiarą. Przyjęcie święceń oznaczałoby według niego nawet zdradę tej wiary. Wszelką godność, jaką chrześcijanin może otrzymać od Boga, dana jest już w samym sakramencie chrztu i niczego więcej nie potrzeba. Jeśli zaś, jak uważa Luter, chrześcijanin przyjąłby święcenia od katolickiego biskupa, to przyznałby, że czegoś mu brakuje. A to byłaby zdrada prawdziwej wiary, a nawet herezja³³

Nie chodzi tu tym samym o wywoływanie nastrojów antyekumenicznych, lecz o szczerą konfrontację nauk o urzędzie kościelnym. Otto Hermann Pesch uważa, że skoro Sobór Watykański II uznał Kościoły Reformacji i ewangelicką Ostatnią Wieczerzę jako zgodną ze słowami ustanowienia, to niezrozumiała jest

²⁸ Tenże, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, w: *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 179.

²⁹ Tamże, 178.

³⁰ WA 6, 408.

³¹ Por. CA XXVIII, 20 n; Apologie XIII, 7-13.

³² WA 26, 83.

³³ Por. tamże 12, 180.

trwająca ze strony Rzymu powściągliwość w uznaniu ewangelickiego urzędu³⁴ Należy jednak od razu przypomnieć, że Sobór Watykański II wprowadził nazwę Kościoły wywodzące się z Reformacji Kościołami, ale w sensie analogicznym i na zasadzie partycypacji w jednym Kościele Chrystusowym. A ten Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski i trwa (albo, jak przypomniła deklaracja “Dominus Jesus” – subsystuje) w Kościele katolickim (por. KK 8). Natomiast co do ważności sprawowanej Ostatniej Wieczerzy jako sakramentu, to teksty soborowe nie mówią o równoznaczności Abendmahl z Eucharystią, lecz o sprawowaniu w świętej uczcie pamiętki śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i wyznaniu łączności z nim. W tym samym zdaniu (co prawda pobocznym) oświadcza się, że “nie przechowały one właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium” (UR 22). Wydaje się więc, że pod pojęciem “sprawowania w świętej Uczcie pamiętki śmierci i zmartwychwstania Pańskiego” należy rozumieć nie taką samą Eucharystię (jak to ma miejsce w Kościołach katolickim i prawosławnym), lecz nabożeństwo Ostatniej Wieczerzy, co nie znaczy, że nie przyznaje się jej, przynajmniej implicite, znaczenia zbawczego³⁵ Ponadto jeśli w przekonaniu Kościoła katolickiego Eucharystia ściśle wiąże się z sakramentem kapłańskim, bez którego nie może dokonać się przeistoczenie, to brak sakramentu kapłaństwa w Kościołach protestanckich oznacza, że nie można mówić o “właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium” Taką odpowiedzią kończy też swoje rozważania Walter Kasper: “Was bedeutet es denn, wenn die katholische Kirche behauptet, das Amt in den lutherischen Kirchen könne nicht als gültig anerkannt werden? Dies bedeutet nichts anders als die Behauptung, dass dort nicht wirklich der Leib und das Blut Jesu Christi gegenwärtig ist und dass eine große Zahl getaufter Christen dessen entbehren muß, worauf sie durch ihre Taufe, welche ja als gültig anerkannt wird, hingeordnet sind“³⁶ Można zatem powiedzieć, że w ewangelickiej Ostatniej Wieczerzy dokonuje się jakieś przeżycie tego świętego misterium, że w duchowy sposób łączą się oni z tym wydarzeniem, ale nie ma tam przeistoczenia. Pełnomocnictwo bowiem do tych świętych czynności przekazane zostało w sakramencie kapłaństwa.

³⁴ W związku z tym Pesch ma pewne obiekcje, czy ewangelickich duchownych należałoby wobec tego widzieć jako uzurpatorów urzędu kościelnego, których należy uprzejmie traktować podczas różnych publicznych okoliczności, a poza tym byłiby oni niczym więcej niż hochsztaplerami? Osobiście Pesch jest zwolennikiem uznania urzędu ordynacji, nawet za cenę nowego (tzn. bardziej protestanckiego) rozumienia sukcesji apostołskiej. Por. Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl*, 165 n.

³⁵ Por. G. Koch. *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, w: W. Beinert (Hg.), *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, 238.

³⁶ Kasper, *Zur Frage der Anerkennung der Ämter*, 109.

4. EUCHARYSTIA I CHRZEST

Pozostaje jeszcze jedno bardzo ważne zagadnienie związku Eucharystii z chrztem. W poszukiwaniach ekumenicznych próbuje się widzieć chrzest jako bazę, która umożliwiałaby, jeśli nie wspólną celebrację Eucharystii, to czyniłaby realną tzw. gościnność eucharystyczną, a tym samym otwartą komunię. Przytacza się tu argument wzajemnego uznania sakramentu chrztu przez Kościół katolicki i ewangeliczne wspólnoty kościelne. Zdaniem Lehmana, po podpisaniu wspólnej deklaracji nie istnieją już w zasadniczych prawdach o usprawiedliwieniu żadne przeszkody dzielące Kościoły. A to oznacza, że uznanie chrztu wśród chrześcijan ma wielką wagę, ale ponieważ teologia chrztu nie została do tej pory dostatecznie rozwinięta, stąd też i waga chrztu w ekumenicznych rozmowach nie jest wystarczająco duża³⁷ W historii Kościoła uznanie chrztu miało ogromne znaczenie wobec takich problemów, jak: ekskomunikacje, schizmy, podejrzenia o herezję. Uznanie chrztu oznaczało uznanie bycia chrześcijaninem. Dekret o ekumenizmie nazwał chrzest “sakramentalnym węzłem jedności” (DE 22) wśród wszystkich ochrzczonych. Kardynał Lehmann słusznie wyciąga z tego faktu wniosek, że Kościoły odłączone, także te pochodzące z reformacji, mają udział w rzeczywistości jednego Kościoła Jezusa Chrystusa. Ale chrzest nie oznacza jeszcze pełni życia chrześcijańskiego, czego wyrazem jest właśnie Eucharystia. Stąd w tym samym dekrete soborowym wyraźnie zostało podkreślone, że “chrzest ma prowadzić do pełnego wyznania wiary, do całkowitego wcielenia, zgodnie z wolą Chrystusa, w instytucję zbawienia, a tym samym do pełnego wszczępienia w eucharystyczną wspólnotę” (UR 22). Oczywistym jest wewnętrzne przyporządkowanie obu sakramentów do siebie, jednak, jak słusznie zauważa L. Scheffczyk, nie należy przeceniać argumentu wzajemnego uznania sakramentu chrztu i tym samym widzieć w tym możliwość dopuszczenia także do Eucharystii. Uznanie bowiem ważności chrztu nie oznacza np. jeszcze “wspólnoty chrztu w sensie możliwości, iż chrześcijanie ewangelicy mogliby chrzcić swoje dzieci w Kościele katolickim i na odwrót³⁸ Podobnie jeśli Vaticanum II widzi zbawczą wartość w ewangelickiej Ostatniej Wieczerzy, nie oznacza to automatycznie możliwości dopuszczenia do Eucharystii. Wydaje się jednak, że obecny trend w ekumenizmie, jaki wyływa z protestanckiego rozumienia chrztu jako wyrazu usprawiedliwienia, zatacza coraz szersze kręgi w teologii katolickiej. Jego zwolennicy podzielają pogląd Kościołów protestanckich, że sama wiara chrzcielna wystarcza, by móc wspólnie sprawować i przyjmować Eucharystię. Niemniej teologia katolicka, opierając się na nauce soborowej, uczy, że chrzest jest początkiem, sakramentem inicjacyjnym, który wprowadza do coraz głębszej jedności z Chrystusem, a szczytem tego zjednocze-

³⁷ Por. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl*, 149.

³⁸ Por. L. Scheffczyk, *Dogmatische Erwägungen zur Frage der Grenzen der “offenen Kommunion”*, w: *Cath* 26 (1972) 134.

nia jest Eucharystia. W niej odzwierciedla się podwójny wyraz oddania: Chrystus oddaje siebie za życie świata oraz człowiek oddaje bez reszty siebie samego na wzór Chrystusa. Leo Scheffczyk rozumie chrzest i Eucharystię jako dwa bieguny, między którymi istnieje sakramentalna różnica, którą porównuje do różnicy między narodzinami człowieka a jego dojrzałym dorosłym życiem. Ponadto wydarzenie, w którym życie jest otrzymywane nie jest tożsame z wydarzeniem oddania tego życia³⁹ W rezultacie chodzi o proces wzrastania w wierze i w łasce chrztu, czyli bardziej świadome przeżywanie sakramentów. Zresztą nie tylko chrzest jest ukierunkowany na Eucharystię, ale też inne sakramenty, modlitwa, posługi, dzieła charytatywne znajdują w Eucharystii swoje spełnienie. Eucharystia jako szczyt i zarazem źródło chrześcijańskiego życia, stanowi pokarm dla tego życia, w różnych jego obszarach (por. KL 11). W duchu szczerego ekumenizmu trzeba przyznać, że nie jest ani uprawnione materialne utożsamianie działania chrztu i Eucharystii.

5. ZAGADNIENIE SYTUACJI WYJĄTKOWYCH

Mimo jeszcze wielu zasadniczych różnic w rozumieniu samej Eucharystii i braku pełnej jedności między Kościołami. Kościół katolicki nie zamknął zupełnie możliwości przyjmowania Eucharystii w swojej wspólnotcie pojedynczym chrześcijanom niekatolikom. Szczególnym motywem tego kroku jest zaspokojenie poważnej potrzeby duchowej dla zbawienia wiecznego. O takiej możliwości mówią dwa dekrety: o Kościołach Wschodnich katolickich (DWK) i o ekumenizmie (UR). Jednak ta możliwość jest określona odpowiednimi warunkami (DKW 27). Tym samym nie można jej rozumieć jako tożsamej z interkomunią czy otwartą komunią. Godne uwagi jest to, że w obu Dekretach Sobór ma na uwadze chrześcijan-niekatolików wschodnich. W ich Kościołach bowiem są prawdziwe sakramenty oraz zachowane na mocy sukcesji apostoelskiej kapłaństwo i Eucharystia. Są to ważne punkty węzłowe z Kościołem katolickim. Niemniej brakuje jeszcze wspólnego zrozumienia urzędu Piotrowego, co jest główną przeszkodą w zjednoczeniu. Stąd Sobór, mówiąc o współudziale w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*), wskazuje właśnie na brak jedności jako przyczynę wzbraniającą współudziału (UR 8). Ale z drugiej strony nie chce być przeszkodą do zbawienia dla tych, którzy go pragną, a także ze względu na coraz większe popieranie jedności z Kościołami Wschodnimi (UKW 26), czyni on możliwym “udzielanie chrześcijanom wschodnim sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych – jeśli dobrowolnie o to poproszą i będą mieli należytą dyspozycję” (DKW 27). Nie jest to tylko jednostronne dopuszczenie innych chrześcijan do sakramentów w Kościele katolickim, lecz i podobnej możliwości przystąpienia do sakramentów w innych

³⁹ Tamże s. 135.

Kościółach udziela też swoim członkom. Pod określonymi warunkami mogą oni prosić o te same sakramenty w takim Kościele, w którym sakramenty są ważnie sprawowane (por. DKW 27). Takiej możliwości w dopuszczeniu do sakramentów, szczególnie do Eucharystii, Sobór nie gwarantuje Kościołom pochodzącym z Reformacji. Odnosząc się z szacunkiem do sprawowanej w nich pamiętki Ostatniej Wieczerzy, wskazuje na ekumeniczne zadanie, aby “nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz posługach Kościoła” stanowiły przedmiot dialogu (UR 22). W późniejszych dokumentach kościelnych⁴⁰, aż do papieskich encyklik “Ut unum sint” 1995 i “Ecclesia de Eucharistia” 2003, mówi się już o warunkach dopuszczenia do komunii w Kościele katolickim ogólnie chrześcijan należących do Kościołów lub Wspólnot kościelnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Ponieważ Sobór nie rozwinął dokładnie sformułowania: “Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go (tj. współudział w świętych czynnościach, *communicatio in sacris*) wskazanym” (UR 8). Dokonało się to w wyżej wspomnianych dokumentach ekumenicznych, szczególnie w latach 70 i w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983. Obecnie zaś przedmiotem rozważań teologicznych jest interpretacja duchowej konieczności (*necessitas spiritualis*) wiernych niekatolickich, którzy pragną przyjąć komunię św. w Kościele katolickim⁴¹. Ważny kierunek interpretacji “*necessitas spiritualis*” wyznaczyła Instrukcja o pojedynczych przypadkach dopuszczenia innych chrześcijan do komunii w Kościele katolickim z roku 1972. Chodzi tam o fizycznie trudne sytuacje, które powstały z konkretnych, zagrażających życiu warunkach, szczególnie niebezpieczeństwo śmierci, więzienie i prześladowanie. Ale właśnie te trudne sytuacje odnoszące się do fizycznego stanu wyjątkowego, zostały z biegiem czasu rozszerzone o ogólnie pojętą trudną sytuację duchową (*necessitas spiritualis*). Jednak każde ogólne określenie domaga się refleksji i sprecyzowania, bowiem łatwo jest przekroczyć tak nieściśle zakreśloną granicę. Takie sformułowanie może zawierać np. także sytuację diaspory. K. Lehmann słusznie zwraca uwagę, że dopuszczenie duchowej sytuacji kryzysowej oznacza dodatkowo pewne powołanie się na wewnętrzny trudny stan, przede wszystkim stan sumienia. Z punktu widzenia duszpasterskiego uwzględnienie takiego kryterium ma swój głęboki sens, niemniej nieunikniona wydaje się być tutaj pewna subiektywizacja⁴².

Rozwój interpretacji pojęcia trudnej sytuacji duchowej poszedł niekiedy zbyt daleko i doprowadził do nadużyć. Troska o duchowe dobro poszczególnych chrześcijan przesłoniła sprawę jedności Kościoła (która według nauczania Vatica-

⁴⁰ Chodzi tu o takie dokumenty jak: Ekumeniczne Dyrektorium z roku 1969, następnie instrukcje ekumeniczne z lat 1972 i 1973, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, szczególnie kan, 884 § 3-4. Dyrektorium nt. realizacji zasad i norm ekumenizmu z dnia 25.03.1993 roku.

⁴¹ Por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'Écuménisme*, 122-125; *Ecclesia de Eucharistia*, 45.

⁴² Por. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl*, 160.

num II wzbrania współdziału w czynnościach świętych z chrześcijanami nie będącymi w pełnej jedności kościelnej). Dlatego też już na początku lat 70 Papieska Rada ds. Popierania Chrześcijan musiała zareagować na te nadużycia i jasno im się przeciwstawić, a w końcu przypomnieć o pozostającej w mocy urzędowej interpretacji trudnej sytuacji duchowej. Dotyczy ona trzech przypadków: niebezpieczeństwa śmierci, prześladowania i więzienia. O szczególnych przypadkach trudnej sytuacji duchowej, według Dekretu o ekumenizmie (UR 8) ma zdecydować "miejscowy biskup, chyba że co innego zarządzi Konferencja Episkopatu w oparciu o własne wytyczne, bądź też Stolica Apostolska" W dalszym ciągu pozostaje ważny problem, który do końca nie został rozwiązany, a mianowicie że prawodawca nie jest w stanie dokładnie sprecyzować wszystkich koniecznych kryteriów w tej materii. Niemniej wydaje się, że ważna jest tu pierwotna intencja Soboru, tzn. aby możliwość dopuszczenia do komunii chrześcijan-niekatolików była traktowana jako sprawa wyjątków, a nie jako danie impulsu do nieograniczonego rozszerzania przypadków, co w konsekwencji prowadzi do zatarcia granicy między sytuacją wyjątkową a stanem normalnym. Bardzo łatwo jest w tym rozszerzaniu możliwości dopuszczenia do komunii zapomnieć o kryterium wzbraniającym wspólną Eucharystię, tj. kryterium jedności wiary w odniesieniu do sakramentów (por. KPK kan. 844 § 1)⁴³ Właśnie to kryterium wydaje się być bagatelizowane albo przynajmniej nie brane pod uwagę, gdy próbuje się stworzyć możliwość przyjęcia komunii w Kościele katolickim przez chrześcijan należących do Kościołów protestanckich. Jako przykład można tu podać za K. Lehmannem odnośną regulację uchwaloną przez kanadyjską Konferencję Episkopatu oraz reguły znajdujące się w urzędowym piśmie biskupów brytyjskich i irlandzkich nt. Eucharystii: "Jeden chleb – jedno Ciało"⁴⁴ Mimo pewnych różnic pomiędzy obydwoimi piśmami, wymienia się w nich dwa zasadnicze typy sytuacji wyjątkowej. Pierwszy dotyczy jednorazowej okazji niepowtarzalnego wydarzenia, jak chrzest, bierzmowanie, pierwsza komunie, zawarcie związku małżeńskiego, ordynacja (święcenie), msza pogrzebowa. Wszystkie te sytuacje są rozumiane przez biskupa diecezjalnego jako ciężka sytuacja. Kanadyjska regulacja idzie jeszcze o krok dalej, gdy nazywa taki wyjątkowy stan dłuższe zamieszkiwanie przez chrześcijan niekatolików katolickich instytucji, jak zakłady opiekuńcze, czy domy starców, w których nie ma duchownego własnego wyznania.

Drugi krąg takich sytuacji, to sytuacja różnokonfesyjnych małżeństw. Według biskupów kanadyjskich wystarczającą motywacją jest przedłożenie szczerzej duchowej potrzeby. Do okazji, w których możliwa byłaby taka wyjątkowa komunie, należą: jubileusze, pogrzeby, duże święta - Boże Narodzenie, Wielkanoc oraz inne okoliczności. W sytuacji zawarcia związku małżeńskiego pary o różnych wyznaniach, biskupi angielscy i brytyjscy kładą nacisk, aby do komunii był dopusz-

⁴³ Por. Scheffczyk, *Dogmatische Erwägungen*, 136-138.

⁴⁴ Por. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl*, 160.

czony tylko niekatolicki partner zawieranego małżeństwa, natomiast nie najbliższa rodzina i goście. Podobne ograniczenia stosują do wspomnianych uroczystości sakramentalnych i pogrzebów. Lehmann podaje jeszcze szczególnie zliberalizowane Dyrektorium ekumeniczne dla Południowej Afryki. Do komunii w Kościele katolickim mógłby przystępować spontanicznie każdy niekatolicki chrześcijanin przy okazjnym uczestnictwie we Mszy św., oczywiście pod warunkiem, że uprzednio uzyskał on zgodę miejscowego ordynariusza. Również taki rodzaj regulacji miałby zaliczać się do tzw. sytuacji wyjątkowych.

Jeżeli weźmie się pod uwagę jeszcze wiele innych, wyraźnie nie określonych prawem sytuacji, to zachodzi pytanie, czym się właściwie różni sytuacja wyjątkowa od sytuacji normalnej. Można przecież tak wiele sytuacji określić jako wyjątkowych, jak to uczynili biskupi kanadyjscy, że staną się one w zupełności wystarczające dla niekatolików, by bez żadnego skrępowania móc przystąpić do stołu eucharystycznego. W takim kontekście należy postawić pytanie o Eucharystię jako znak jedności Kościoła lub tylko środek do niej prowadzący. Czy praktyka eucharystyczna (eucharystyczna gościnność, interkomunia, otwarta komunია) nie dewaluuje wysiłków zmierzających do jedności chrześcijan? Jeżeli możliwa stała się interkomunia, choć oficjalnie mówi się o dopuszczeniu do niej pod pewnymi warunkami, to każdy chrześcijanin pozostanie w swojej wspólnocie kościelnej i obojętna mu będzie sprawa dążenia do jedności Kościoła. A może chodzi o realizację protestanckiej koncepcji Kościoła jako "Wspólnoty Kościołów" (Kirchengemeinschaft)? Byłaby to jedność duchowa wszystkich Kościołów chrześcijańskich, w której każdy trzymałby się swojej tradycji (zgodnie z hasłem: "Versöhnte Verschiedenheit"). Jednakże te różne tradycje Kościołów zawierają różną interpretację prawd objawionych, co w konsekwencji oznacza istnienie różnic doktrynalnych między Kościołami, a więc brak jedności wiary. Na taki kształt jedności przyszłego Kościoła nie może się zgodzić ani Kościół katolicki, ani prawosławny.

6. JEDEN KOŚCIÓŁ I JEDNA EUCHARYSTIA

Wydaje się słuszne przypuszczenie Leo Scheffczyka, że obecna teologia katolicka, chociażby co do ekumenicznego problemu Eucharystii, znajduje się pod dużym wpływem teologii protestanckiej⁴⁵ Na drodze szczerego ekumenizmu musi panować zasada tożsamości kościelnej i wierność nauce swojego Kościoła. W odniesieniu do Eucharystii papież Jan Paweł II przypomniał w swojej ostatniej encyklice o ścisłym związku jedności Kościoła i Eucharystii oraz o kryteriach jedności kościelnej: "Ponieważ właśnie jedność Kościoła, którą Eucharystia urzeczywistnia

⁴⁵ Scheffczyk, *Dogmatische Erwägungen*, 143; tenże. "Unversöhnte Verschiedenheit", w: "Forum Katholische Theologie" 18 (2002) 49.

przez ofiarę i komunię z Ciałem i Krwią Pana, koniecznie domaga się pełnej komunii w zakresie wyznania wiary, sakramentów i władzy kościelnej, nie jest możliwe koncelebrowanie tej samej liturgii eucharystycznej, dopóki nie będzie na nowo przywrócona ta więź”⁴⁶

Nie można też przyjąć protestanckiej dewizy gościnności eucharystycznej, jakoby wystarczyło zaproszenie na ucztę eucharystyczną samego Jezusa, z pominięciem znaczenia Kościoła. Według katolickiego rozumienia nie można dokonywać takiego rozróżnienia, a nawet rozdziału Jezusa od Kościoła. Jeżeli Jezus jest Głową Kościoła, a Kościół Jego Ciałem, to musi być zgodność woli pomiędzy nimi. Poza tym przeciw protestanckiej tezie Jezusa jako eucharystycznego Gospodacza przemawiają dwa fakty. Po pierwsze Nowy Testament w odniesieniu do powielkanocnej Eucharystii nie zna takiej odosobnionej od gminy roli gospodarza Jezusa Chrystusa i takiego zasadniczego ukierunkowania misjonarskiego⁴⁷ I po drugie: Eucharystia jest darem i testamentalnym dziedzictwem Jezusa Chrystusa powierzonym swemu Kościołowi. Nawet jeśli po zmartwychwstaniu jest On wywyższonym Panem, to nie utracił On relacji do swego Kościoła i jest w nim obecny. Kościół ze swej strony, w swoim życiu i praktyce, kieruje się natchnieniem Ducha Świętego w rozpoznawaniu woli swej Głowy. W każdym razie w rozmowach ekumenicznych musi być podjęta głębsza refleksja nad relacją Jezusa Chrystusa do swego Kościoła⁴⁸ W związku z tym trzeba też rozważyć problem, czy Jezus rzeczywiście nie stawia żadnych kryteriów wobec zaproszonych na swą ucztę. Eucharystia bowiem nie jest znakiem zwykłego posiłku, jaki Jezus spożywał z ludźmi z różnych grup społecznych⁴⁹

Wobec tak licznych problemów, a tym samym różnic, nie jest słuszną drogą, na której próbuje się uczynić z Eucharystii środek do przywrócenia jedności Kościoła. W nauce Kościoła Eucharystia jest i pozostanie znakiem nie tylko duchowej, ale i widzialnej jedności Kościoła. Eucharystyczna wspólnota zakłada jedność Kościoła. Rozdzielanie Kościoła od Eucharystii jest z gruntu niekatolicką postawą. I w duchu ekumenicznym niezrozumiałe jest protestanckie dążenie do wspólnej Eucharystii, podczas gdy nieistotne pozostaje dla nich wspólne rozumienie jedności Kościoła. Kościół katolicki nie może przyjąć takiego stanowiska⁵⁰ Rozumienie Eucharystii musi być zgodne ze zrozumieniem Kościoła. Ze względu na dobro duchowe innych chrześcijan, którzy znajdują się w trudnej sytuacji, Kościół nie zamyka przed nimi możliwości przystąpienia do stołu eucharystycznego.

⁴⁶ Ecclesia de Eucharistia, 44.

⁴⁷ Por. Lehmann, Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl, 150-151.

⁴⁸ Por. tamże, 170.

⁴⁹ Por. W. Kasper, Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff, w: ThRv 98 (2002) 5.

⁵⁰ Tenze, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft, w: E. Pulsfort/R. Hanusch (Hg.) Von der gemeinsamen Erklärung, 231; Tenze, Kirchengemeinschaft, 5.

Stawia im jednak warunki, które odpowiadają prawdzie o jedności Kościoła. Wraz z prośbą powinni oni przejawiać wiarę, jaką Kościół katolicki wyznaje w sakramencie Eucharystii (czy też innych sakramentach, jak pokuta i namaszczenie chorych). Przy badaniu dyspozycji danego chrześcijanina duchowny katolicki musi mieć pewność, że ów chrześcijanin przyjmuje prawdę o kapłaństwie służebnym. Tylko przy spełnieniu tych warunków może być on dopuszczony do przyjęcia Eucharystii⁵¹ Kardynał W. Kasper powołuje się na wiedeńskiego arcybiskupa, kardynała Ch. Schönborna, który ukazał poprawne rozumienie dopuszczenia każdego chrześcijanina do komunii. Schönborn wymaga od danego chrześcijanina-niekatolika, chcącego przyjąć komunię św. w Kościele katolickim, by ten z przekonaniem wiary mógł na końcu eucharystycznej modlitwy wraz z całą zgromadzoną wspólnotą odpowiedzieć amen, które będzie odnosiło się do modlitwy eucharystycznej. A przecież w modlitwie eucharystycznej zawarte są podstawowe prawdy wiary: w obecność Ciała i Krwi Chrystusa, we wspólnotę z Chrystusem i ze wszystkimi świętymi, szczególnie z Maryją, a także w widzialną wspólnotę Kościoła wraz z papieżem i miejscowym biskupem jako znakami Kościoła powszechnego i lokalnego. Właśnie w takiej wspólnotcie, niebieskiej i jednocześnie ziemskiej, sprawowana jest każda Eucharystia w Kościele. Ten więc kto akceptuje w wierze taką wspólnotę i swoim amen ją potwierdza, znajduje się według swego wewnętrznego przekonania w kościelnej wspólnotcie. Wymaganie powyższej dyspozycyjności do przyjęcia komunii nie różni się w zasadzie od wymagań, jakie Kościół stawia swoim członkom⁵² Na tej drodze bowiem można sprostać dwom kryteriom stawianym przez Sobór: zachowanie jedności Kościoła i zabieganie o łaskę (por. UR 8). Tym samym staje się zrozumiałe, co zawiera katolickie rozumienie *communio* – w jednej wierze, w sakramentach i chrześcijańskim życiu w konkretniej wspólnotcie Kościoła ziemskiego i niebieskiego (LG 14; UR 3)⁵³

Przedstawiona ocena związku Eucharystii z Kościołem może w dobie zaawansowanego ekumenizmu sprawiać wrażenie postawy powściągliwej, a może i nawet hamującej dążenia do międzywyznaniowego konsensusu. W odpowiedzi na taką reakcję powołałam się na wypowiedź kardynała Waltera Kaspera o obecnej sytuacji ekumenizmu. Na zmieniającą się sytuację w ruchu ekumenicznym wpływają zasadniczo dwa elementy. Po pierwsze, od czasu ostatniego Soboru dojrzało pokolenie, które nie przeżywało atmosfery entuzjazmu, jaka miała miejsce podczas Soboru Watykańskiego II i po nim. Po drugie, po przezwyciężeniu wielu nieporozumień stoimy teraz przed ważnym problemem, mianowicie kwestią istoty i posłania Kościoła oraz jego urzędów. Z powyższymi elementami związane jest też pytanie o własną tożsamość, które pojawia się wewnątrz chrześcijaństwa, ale i w różnych re-

⁵¹ Por. *Ecclesia de Eucharistia*, 46.

⁵² Por. Kasper, *Kirchengemeinschaft*, 5-6; Scheffczyk, *Dogmatische Erwägungen*, 141-142.

⁵³ Por. tamże.

ligiach, kulturach i nacjach⁵⁴ Nowy etap w ekumenizmie, którego mocne akcenty zostały postawione w katolickim dokumencie Kongregacji Wiary “Dominus Jesus”, jak też w ewangelickim wotum na temat kościelnej wspólnoty w ewangelickim rozumieniu, nie powinny być postrzegane jako znaki dławiące ekumeniczny zapał, lecz jako znaki kontrowersji. Innymi słowy zaznacza się koniec dotychczasowej ekumenii konsensusu, a żąda się ekumenii kontrowersji⁵⁵ Chodzi o to, aby na nowym etapie rozmów ekumenicznych unikać relatywizmu, ale też fundamentalistycznego konfesjonalizmu. Wspólne poszukiwania ekumeniczne muszą być naznaczone pragnieniem prawdy. Dojście do prawdy jednakże powinno dokonywać się na drodze miłości, tzn. w otwarciu na pytania, intencje, wezwania innych. Jeśli w dialogu poważnie traktuje się odmiennosc drugiej strony, to nie ma zubożenia, lecz do wzajemnego ubogacenia⁵⁶ Takie też wskazania muszą być podjęte w rozmowach o Eucharystii. Jednak nie tylko same kryteria rozmów ekumenicznych są ważne, lecz także duchowość ekumeniczna, a nade wszystko pobożność eucharystyczna. Jest to rodzaj reformy możliwy zarówno dla teologa, jak i prostego chrześcijanina. Ducha Świętego powinniśmy nie tylko wzywać w momencie epiklezy, ale także by przemieniał nas w ludzi eucharystycznych. W ten sposób możemy nie tylko nauczać się rozprawiać o Eucharystii, ale i świadczyć o jej jako sakramentalnym znaku jedności Kościoła. Ponieważ przywrócenie jedności Kościoła, jak i jedności przy stole eucharystycznym nie jest dziełem ludzkim, lecz Bożego Ducha.

Zusammenfassung

Auf der ökumenischen Ebene wurde heutzutage die Eucharistie zum akuten Problem. Dazu haben zwei großen Ereignisse beigetragen: auf der einen Seite war es die Unterzeichnung der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche im Jahr 1999, auf der anderen Seite – Der 1. Ökumenische Kirchentag, der Ende Mai 2003 in Berlin stattgefunden hat. Viele Theologen, sowohl evangelisch als auch katholisch, waren der Meinung, dass die oben genannte Erklärung das wichtigste Hindernis auf dem Weg zur gemeinsamen Eucharistie zwischen Katholiken und Protestanten beseitigt hat. Den ökumenischen Kirchentag haben sie als den besten Anlass betrachtet, gemeinsame eucharistische Feier zu halten beginnen. Während die evangelische Kirche seit ein paar Jahrzehnten so genannte eucharistische Gastfreundschaft prak-

⁵⁴ W. Kasper, Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene, w: Stimmen der Zeit 220 (2002) 653.

⁵⁵ Por. tamże, 651.

⁵⁶ Kasper, Kirchengemeinschaft, 3; Lehmann, Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl, 172.

tiziert, nach der jeder Christ zur Abendmahlfeier eingeladen ist, hat sich die katholische Kirche zu diesem Schritt geweigert. Nach ihrer Auffassung gehören die Einheit der Kirche und die Eucharistie zusammen. Fehlt diese Einheit, so ist die gemeinsame Feier der Eucharistie nicht berechtigt. An diesen Glaubenssatz hat der gegenwärtige Papst in seiner Enzyklika "Ecclesia de Eucharistia" erinnert.

Der Verfasser dieses Artikels greift das Problem der Eucharistie in ökumenischer Hinsicht auf. Er erwägt das Verständnis der Eucharistie in katholischer und evangelischer Kirche sowie den Zusammenhang der Eucharistie mit der Einheit der Kirche in beiden Konfessionen. Dabei schien es notwendig, andere theologische Fragen anzuschneiden, die sich unmittelbar auf die Eucharistie beziehen. Es waren dies: das Amt in der Kirche, apostolische Sukzession, die Taufe, aber auch die Frage der "Interkommunion" und der "Notlage". Letztendlich plädiert der Verfasser in seinem Aufsatz für das Festhalten an der Untrennbarkeit der Eucharistie mit der wirklichen, sichtbaren Einheit der Kirche.