

KS. WOJCIECH HANC

## EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JEDNOŚCI

Prawdą jest, że wszystkie sakramenty stanowią więź łączącą chrześcijan z Chrystusem, z Kościołem i wzajemnie między sobą. Jednak wprost za sakrament jedności należy uważać Eucharystię. Jest to prawda stanowiąca nieprzerwaną tradycję Kościoła od św. Pawła i pierwszych wieków aż po Sobór Watykański II włącznie, który prawie we wszystkich swoich dokumentach wspomina o tej wielkiej jednoczącej tajemnicy<sup>1</sup>. Znalazło to także swoje odbicie w posoborowej myśli teologicznej, która zachęcona wskazaniem Vaticanum II pragnie przez odnowę biblijno-liturgiczną<sup>2</sup> przybliżyć dzień, kiedy wszyscy „jednymi usty i jedną wiarą będą sprawowali tajemnicę Eucharystii, a stawszy się uczestnikami Ciała Chrystusa tworzyli tylko jedno Ciało”<sup>3</sup>. Bo właśnie „w sakramencie eucharystycznego chleba uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie” (KK 3). Ta myśl *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* ma swe oparcie w liście św. Pawła, który mówi: „ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało” (1 Kor 10, 17). Najwcześniejsza tradycja chrześcijańska dostarcza także konkretne po temu dowody. I tak np. czytamy w *Nauce Dwunastu Apostołów*: „jako zaś ten chleb łamany rozsiany był po górach i zebrany, stał się jeden, tak niech się zbiera Twój Kościół z krańców ziemi do Twego Królestwa [...]”<sup>4</sup>. Podobnie wypowiada się bezpośredni prawie świadek tradycji apostoelskiej św. Ignacy Antiocheński († 107): „Używajcie więc jednej Eucharystii, jedno bowiem jest Ciało Pana Naszego Jezusa Chrystusa, jeden kielich w Jedności Krwi Jego, jeden ołtarz, tak jak jeden biskup [...]”<sup>5</sup>. Szczególne znaczenie posiada później świadectwo

<sup>1</sup> O Eucharystii nie wspominają właściwie tylko DSP, DRN i DWR.

<sup>2</sup> Por. H. Küng. *La riforma liturgica del Concilio Vaticano II e la riunione con i cristiani separati*. W: *Specialisti i grandi temi del Concilio*. Roma 1965 s. 103-119; A. Nossol. *Biblijny charakter współczesnej teologii katolickiej*. „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” T. 1:1968 s. 61-74.

<sup>3</sup> Paweł VI. *Mysterium fidei*. AAS T. 57:1965 s. 765. (tłum. polskie: „Kronika Diecezji Włocławskiej” 1966 nr 1-3 s. 15 n.).

<sup>4</sup> *Didache*. EP 9, 1 (tłum. polskie: POK I 33).

<sup>5</sup> *Ad Philadelphos*. EP 56.

św. Augustyna, który ściśle łączy naukę o Eucharystii z ideą jedności Kościoła. Chrystus „chce, aby przez pokarm i napój rozumiano społeczność ciała i jego członków, tj. Kościół święty w jego przeznaczonych i wezwanych, usprawiedliwionych, uwielbionych, świętych i wiernych”<sup>6</sup>. Dlatego to Sobór Watykański II bez wahania prosi, by „wszyscy chrześcijanie skupili się przy jednym sprawowaniu Eucharystii w jedność jednego i jedyne Kościoła” (DE 4). Natomiast *Konstytucja o liturgii świętej* wprost za św. Augustynem sakrament ten nazywa „signum unitatis et vinculum caritatis” (KL 47; por. KL 10; KK 11). Przeto dar Chrystusa z siebie podczas Ostatniej Wieczerzy jest zgodnie z Nowym Testamentem oraz tradycją Kościoła znakiem i źródłem jedności; stanowi jednocześnie podstawę, bez której nie można urzeczywistniać ostatecznego celu ekumenizmu — jedności. To właśnie dzięki ruchowi ekumenicznemu, w którym Sobór widzi działanie Ducha Świętego, powoli i po przełamaniu przeszkód utrudniających doskonałą więź (communio) kościelną, wszyscy chrześcijanie powinni spotkać się przy jednym stole eucharystycznym. To samo stwierdza pap. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* przypominając słowa Soboru Trydenckiego, podane w zakończeniu dekretu o Najświętszej Eucharystii, „by wszyscy chrześcijanie i każdy z osobna zjednoczyli się i zgodzili wreszcie w tym znaku jedności, w tej więzi miłości Jezusa Chrystusa [...]”<sup>7</sup>. Samo już sprawowanie Eucharystii stanowi dla Kościoła konstytutywny znak jego jedności<sup>8</sup>. Zresztą w teologii ekumenicznej ostatnich lat coraz mocniej uznaje się i podkreśla funkcję Eucharystii jako symbolu i zasady kościelnej jedności<sup>9</sup>. W Eucharystii bowiem jednoczymy się ze źródłem jedności, którym jest sam Bóg w Chrystusie.

## 1. EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM JEDNOŚCI Z BOGIEM W CHRYSZTUSIE

Eucharystia jako źródło jedności z Bogiem w Chrystusie swój szczególny wyraz znalazła w VI rozdziale ewangelii św. Jana<sup>10</sup>. Pierwszym nie-

<sup>6</sup> *In Jo Tractatus* 26 c. 6. PL XXXV 1614.

<sup>7</sup> AAS T. 57:1965 s. 765.

<sup>8</sup> K. Rahner, A. Häuser. *Die vielen Messen und das eine Opfer*. Freiburg 1966 s. 44.

<sup>9</sup> P. Bläser. *Die Eucharistie im Neuen Testament und in der Lutherischen Theologie*. „Theologisches Jahrbuch” 1965 s. 196.

<sup>10</sup> Por. A. Bea. *Eucharistie et Unité*. „Verbum Caro” 1966 nr 80 s. 7 n.; D. Stanley. *Ökumenische bedeutsame Aspekte der neutestamentlichen Lehre von der Eucharistie*. „Concilium” 1967 nr 4 s. 287-289 (art. tłum. na język polski „Concilium” 1966/67 nr 1-10 s. 155-159); I. Giblet. *Die Eucharistie im Johannes-evangelium*. Tamże 1968 nr 4 s. 744-748 (art. tłum. tamże 1968 nr 1-10 s. 568-574).

wątpliwie źródłem jedności z Chrystusem i Jego Ojcem, zgodnie z nowotestamentowym porządkiem zbawienia, jest wiara jako dar otrzymany na chrzcie (zob. Gal 3, 26 nn.). Dzięki sakramentowi chrztu, rozpoczęte przez wiarę zjednoczenie karmi się później i udoskonala w Eucharystii według słów Chrystusa: „kto pożywa moje ciało i pije moją krew, trwa we mnie a ja w nim” (J 6, 56). O zjednoczeniu z sobą przez wiarę mówi Jezus w pierwszej części swojej wielkiej mowy do Żydów w Kafarnaum (J 6, 26-50), w drugiej jednak części (J 6, 51-58) — mającej bezpośredni związek z pierwszą — mówi bardzo konkretnie i szczegółowo o spożywaniu Jego Ciała oraz o picciu Jego Krwi jako daru z nieba. W Eucharystii bowiem otrzymujemy dar w postaci „chleba życia”: „chlebem, który ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6, 51).

1° Eucharystia jako dar. Chleb eucharystyczny jest otrzymanym od Chrystusa „niebieskim darem”: „Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił. Jeśli kto pożywa tego chleba, będzie żył na wieki” (J 6, 51). Właśnie w Eucharystii Chrystus daje nam jako dar swoje ciało i swoją krew, co bez wątpienia stanowi szczyt Jego osobistego daru z siebie. W relacjach ludzkich danie siebie innej osobie w swojej cielesności stanowi kulminacyjny punkt osobowego oddania się w miłości. Podobnie i Logos jako wiekuisty Syn Ojca stał się człowiekiem i spotyka się z nami jako człowiek. I to spotkanie z Nim dochodzi do szczytu wtedy, kiedy udziela nam się cielesnie jako dar w Eucharystii, zaś my przyjmujemy Go tak, jak nam się daje, w Jego Ciele i w Jego Krwi<sup>11</sup>. A otrzymać dar do spożycia jako Ciało i Krew Chrystusa znaczy czerpać u samego źródła życia i jedności. Ale Eucharystia to także i pokarm.

2° Eucharystia jako pokarm. Przedstawione w Nowym Testamencie opisy sprawowania Eucharystii wskazują nam na jej podstawowy i zasadniczy aspekt — jest pokarmem. Dzieje Apostolskie mówią wiele razy o Eucharystii jako „łamaniu chleba”. Przy opisie pierwotnej gminy jerozolimskiej wyraźnie powiedziano, że „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2, 42; por. także 2, 46), przy czym Eucharystia była punktem, w którym koncentrowało się ich specyficznie chrześcijańskie życie. To właśnie „łamanie chleba” utrzymywało i pogłębiało ich życie wspólnotowe. Charakter Eucharystii jako pokarmu jeszcze wyraźniej uwydatnia św. Paweł. Opowiadając o swym pobycie w Troadzie wspomina o odprawianiu „łamania chleba” połączonego z wygłoszeniem nauki do wspólnoty (zob. Dz 20, 7-12). Jako zasad-

<sup>11</sup> F. Wetter. *Die Eucharistie das Sakrament der Einheit mit Christus*. W: *Martyria, Leiturgia, Diakonia*. Hrsg. O. Semmelroth, R. Haubst, K. Rahner. Mainz 1968 s. 308 n.

niczy środek przeciwdziałający groźbie rozłamu jedności chrześcijan w Koryncie Paweł mocno zalecał wspólną wieczerzę; podczas której każdy członek Kościoła powinien podzielić się pokarmem z innymi (1 Kor 11, 17 nn.). Ta wspólna wieczerza z kolei miała swój punkt szczytowy osiągnąć w Eucharystii (Dziękczynieniu), która przyjęła nazwę „Wieczerzy Pańskiej” (1 Kor 11, 20; 11, 27-34), bo ostatecznie przyczyna, dla której Nowy Testament przedstawia nam Eucharystię jako pokarm, sprowadza się do Ostatniej Wieczerzy. Świadczenia te nasuwają przeto wniosek, że w epoce apostołowskiej interpretowano zazwyczaj Eucharystię jako pokarm symbolizujący braterstwo chrześcijańskie; wierzono, iż Eucharystia jako pokarm nabrała całkowicie nowego znaczenia — „chleba życia”, o którym mówił Jezus: „chlebem, który Ja dam, jest Ciało moje na życie świata” (J 6, 51). Ta zaś wypowiedź Jana, a także paralelne miejsca u synoptyków, wskazują na zbawczą śmierć Jezusa jako na źródło życiodajnej siły Eucharystii (por. Łk 22, 15-20; Mt 26, 28; Mk 14, 24)<sup>12</sup>.

3° Związek Eucharystii jako pokarmu z ofiarą. Nie można także pominąć łączności eucharystycznego pokarmu z ofiarą, o czym wspomniał już Paweł w liście do Koryntian nawiązując do pokarmów ofiarnych i uczt sakralnych (por. 1 Kor 10, 18-21), tym bardziej że przedtem mówił on o Eucharystii jako uczestnictwie najpierw we Krwi, a potem w Ciele Chrystusa. „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest uczestnictwem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10, 16). Jeszcze wyraźniej uwydatnia się ten związek w świetle opowiadań ewangelijnych o Ostatniej Wieczerzy, podczas której urzeczywistniona została obietnica dana w Kafarnaum: „[...] wziął chleb, dzięki czynił, połamał go i podał im mówiąc: to jest Ciało moje, które za was będzie wydane; czyńcie to na moją pamiątkę”. Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: „Ten kielich, to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22, 19-20). Idąc za A. Bea można w tym ważnym tekście wyróżnić następujące elementy: a) Wyrażenia: „ciało, które za was będzie wydane; krew, która za was będzie wylana” — wskazują dobitnie na ofiarę Kalwarii, zwłaszcza jeśli się zważy, że Ostatnią Wieczerzę odprawił Jezus w przeddzień swojej męki. Relacja Ostatniej Wieczerzy do ofiarnej śmierci wskazana jest przez fakt, że Chrystus osobno oddaje Apostołom swoje ciało i swoją krew, wyrażając symbolicznie przez to oddzielenie krwi od ciała, które było dla Semitów szczególnym symbolem gwałtownej śmierci<sup>13</sup>. b) Wyrażenie:

<sup>12</sup> Por. Stanley, jw. s. 287-289.

<sup>13</sup> Bea, jw. s. 11.

„ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej”<sup>14</sup> przypomina zawarcie dawnego Przymierza na górze Synaj (por. wj 24, 7), biorąc zaś dodatek u Mateusza „o wylaniu krwi za wielu na odpuszczenie grzechów” należy z kolei dostrzec istotną relację między ofiarą Kalwarii i Eucharystią a odpuszczeniem grzechów, czyli ofiarą zadośćuczynną. W ten sposób połączył Jezus to, co uczynił na Ostatniej Wieczerzy, z ofiarowaniem samego siebie na Kalwarii jako zapoczątkowanie „Nowego Przymierza”, zapowiedzianego przez Jeremiasza (31, 31 nn.). Właśnie to połączenie dziękczynienia, krwi i przymierza nadaje odprawianiu Eucharystii znaczenie ofiary<sup>15</sup>, i to ofiary Nowego Przymierza<sup>16</sup>. c) Cały opisany obrzęd ma miejsce podczas uczty paschalnej, którą odbywa Jezus z Apostołami. Zresztą okoliczność Paschy zarówno u Jana, jak i Mateusza podkreślana jest wiele razy, co wskazuje na to, że Chrystus w tych ramach ustanowił Eucharystię, polecając swoim, aby później czynili to samo „na Jego pamiątkę” Przez to wyrażenie wskazał Chrystus bardzo wyraźnie na związek swojej ofiary z ofiarą baranka paschalnego. Dlatego św. Paweł powie: „Paschą naszą jest Chrystus, który został wyniszczony” (1 Kor 5, 7; por. J 1, 29; Mk 10, 45; Łk 22, 37). d) Są tu wreszcie widoczne ramy uczty na pamiątkę jakiegoś ważnego faktu. Jak spożywanie baranka paschalnego było przeznaczone dla upamiętnienia uwolnienia z niewoli i wyjścia z Egiptu, podobnie obrzęd, który ustanowił Chrystus, jest powierzony Apostołom i przeznaczony do przypomnienia naszej paschy, naszego paschalnego Baranka, Chrystusa i Jego wyniszczenia dla nas. To właśnie uczta jest tym elementem, który wiąże Ostatnią Wieczerzę z tym, co Stary Testament nazywa „ofiara zapokojną”, kiedy to spożywanie pokarmu złożonego w ofierze Bogu i w rzeczywistości należącego do Boga — wyrażało zjednoczenie wiernego z Bogiem. W Eucharystii to zjednoczenie, zgodnie ze słowami Jezusa, jest najdoskonalsze, bo „kto pożywa moje Ciało i pije moją Krew, we mnie mieszka, a ja w nim” (J 6, 56)<sup>17</sup>. Można by przeto powiedzieć, że Chrystus chciał, abyśmy czynili to na Jego pamiątkę. A więc Eucharystia jako pokarm, uczta, pamiątka i pascha (przejście) jednoczy nas z ofiarą Golgoty, z zawarciem Nowego Przymierza, które jest źródłem wszystkich dóbr, przebaczenia grzechów i naszego zjednoczenia z Chrystusem, a przez Chrystusa z Bogiem. Byłoby jednak błędem ograniczać tę zbawczą i pośredniczą rolę Eucharystii tylko do ram ziem-

<sup>14</sup> Por. tekst Mk 14, 24: „To jest krew Przymierza, która za wielu będzie wylana”, a także tekst Mt 26, 28, który do pełni formuły dodaje jeszcze „[...] bo to jest krew moja, Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”.

<sup>15</sup> Stanley, jw. s. 288.

<sup>16</sup> Por. A. Penna. „*Eucharistie*” und Messe. „Concilium” 1968 nr 4 s. 752.

<sup>17</sup> Por. Bea, jw. s. 11-13.

skich życia Chrystusa. Jego zbawcza działalność rozpoczyna się w pełni, wymiarach właściwie dopiero wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem, kiedy jako uwielbiony człowiek zasiadł Chrystus po prawicy Ojca zlewając na wszystkich Ducha Świętego<sup>18</sup>. Podobnie ujmuje to zresztą soborowa *Konstytucja o liturgii*, która jakby streszcza powyższe rozważania mówiąc: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania [...]” (Kl 47). Tę samą naukę znajdujemy rozwiniętą w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*: „Uczestnicząc w ofierze eucharystycznej, źródle i szczycie całego życia chrześcijańskiego, (wierni) składają Bogu boską Żertwę ofiarną, a wraz z nią samych siebie; w ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię świętą, wszyscy biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej. Posileni zaś w świętej Komunii Ciałem Chrystusowym, w konkretny sposób przedstawiają jedność Ludu Bożego, której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament” (KK 11). Jeżeli na pamiątkę Chrystusa czynimy to, co On sam uczynił na Ostatniej Wieczerzy, jednoczymy się wtedy z ofiarą Chrystusa, źródłem wszelkiego dobra, szczególnie jedności. Odnosi się to również do jedności chrześcijan, którzy mają swój szczególnie ośrodek i źródło — Eucharystię, skąd cała ekumeniczna działalność otrzymuje siłę i skuteczność<sup>19</sup>.

## 2. WSPÓLNOTOWY ASPEKT EUCHARYSTII

Z ekumenicznego punktu widzenia nie można w Eucharystii nie docenić i tego aspektu, co tak mocno już podkreślał św. Augustyn mówiąc, że w sakramencie tym Chrystus obchodzi swoją własną tajemnicę, która jest symbolem jedności i realną siłą łączącą członków Jego Ciała Mistycznego — Kościoła. W chlebie, który jest z wielu ziarn zboża, i w winie wyciśniętym z Jego gron — Augustyn widzi „znak Chrystusowej wspólnoty”<sup>20</sup>. Sakrament ten buduje najpierw wspólnotę, dla której jest siłą i pokarmem, a potem dopiero wewnątrz tej wspólnoty umacnia jedność<sup>21</sup>. Będzie tu po prostu chodziło o bardziej wyraźne zaakcentowa-

<sup>18</sup> Wetter, jw. s. 314.

<sup>19</sup> Por. *Instrukcję Świętej Kongregacji Obrzędów o Kulcie Tajemnicy Eucharystycznej* z 25 V 1967, a zwłaszcza cz. I nr 8 o tajemnicy eucharystycznej i jedności chrześcijan. AAS T. 59:1967 s. 546 n.

<sup>20</sup> *In Jo Tractatus* 26 c. 17. PL XXXV 1614. Por. J. Willebrands. *Oecumenisme et problèmes actuels*. Paris 1969 s. 135 n.

<sup>21</sup> Por. Willebrands, jw. s. 136.

nie tego tak ważnego wymiaru Eucharystii, który zresztą mocno uwy-puklił Sobór w wielu swoich wypowiedziach.

Już *Dekret o ekumenizmie* lapidarnie stwierdza, że „Chrystus w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła” (DE 2). Odgłosem tego jest w konstytucji *Dei Verbum* stwierdzenie, iż „z ciągłego uczestnictwa w tajemnicy eucharystycznej życie Kościoła doznaje rozkwitu” (KO 26). Aspekt ten doskonale podkreślają także dwie następne konstytucje: *Konstytucja o liturgii świętej* i *Lumen gentium*. W pierwszej czytamy: „Albowiem liturgia, przez którą — szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej — „dokonuje się dzieło naszego odkupienia”, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2). A *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, poza przytaczanymi już urywkami, podkreśla jeszcze, że „ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której «na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus» (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Równocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie” (KK 3). To jest właśnie także powód, dla którego „żadna [...] społeczność chrześcijańska nie mogłaby być zbudowana, gdyby nie miała korzenia i podstawy w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii: od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty” (DK 6). Na biskupów zaś Sobór nakłada obowiązek pracy w tym kierunku, by „wierni coraz głębiej poznawali i przeżywali poprzez Eucharystię tajemnicę paschalną, celem wytworzenia jednego, mocno zwartego Ciała w Chrystusowej jedności i miłości” (DB 15; por. tamże n. 11, a także KL 42; 48).

Dokumenty soborowe nie mogły jednak pominąć rozbieżności, jakie zachodzą między Kościołami chrześcijańskimi odnośnie do rozumienia tajemnicy eucharystycznej. Wyraźnej różnicy pomiędzy Kościołami i kościelnymi wspólnotami dopatruje się *Dekret o ekumenizmie* w braku sakramentu kapłaństwa, na skutek czego niektóre wspólnoty kościelne nie zachowały tajemnicy eucharystycznej, w jej istocie i pełni. Pomimo to podkreśla jednak, iż „sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem [...]” (DE 22)<sup>22</sup>. Chociaż bezsporne jest bogactwo duchowe

---

<sup>22</sup> Por. J. Feiner. *Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*. LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Bd. 2 Freiburg 1967 s. 118 n.; L. Jaeger. *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*. Paderborn 1968 s. 198-203; G. Thils. *Le Décret sur l'œcuménisme*. Paris 1966 s. 171-174. Por. *Deklarację Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan z 7 I 1970 w sprawie wspólnej Eucharystii między chrześcijańskimi różnymi wyznań*. AAS T. 62:1970 s. 184-188.

i wspólnotowe, jakie niesie wszystkim chrześcijanom ważnie udzielony chrzest, to jednak nie powoduje on całego swojego owocu zjednoczenia, całej swojej skuteczności. „Pełna jedność” zakłada „pełną wspólnotę”, wspólnota zaś w chrzcie nie idzie aż tak daleko. I dlatego brak sakramentu kapłaństwa w Kościołach i wspólnotach wywodzących się z reformacji, a także w Kościele anglikańskim<sup>23</sup>, odmawia im władzy ważnego konsekrowania chleba i wina na Ciało i Krew Pana, przez co, zdaniem *Dekretu*, nie stanowią z nami pełnej jedności<sup>24</sup>. Niewątpliwie jednak tajemnica eucharystyczna, gdy się ją rozważa w całej pełni, wychodzi poza fakt przeistoczenia. Urzeczywistnia bowiem wiele, jak to już wyżej podkreślono, religijnych wartości: jest darem, pokarmem, ofiarą Nowego Przymierza, pamiątką śmierci i zmartwychwstania, sakramentem wiary, uczcą wspólnoty chrześcijańskiej, co z kolei powoduje, że można ją nazwać znakiem braterskiej jedności i miłości, a także oczekiwaniem na paruzję Chrystusa<sup>25</sup>. I takie ujęcie w mniejszym lub większym zakresie łączy chrześcijan. Najbardziej wydaje się to widoczne w Kościołach wschodnich, zwłaszcza w prawosławiu, gdzie dzięki sakramentowi kapłaństwa święceni ważnie konsekrują i gdzie liturgia eucharystyczna jest obrzę-

<sup>23</sup> Zob. encyklikę *Apostolicae curae* z 13 IX 1896 r., którą papież określa nieważność święceń anglikańskich. Także Kościoły wywodzące się z reformacji nie zachowują „pierwotnej i pełnej istoty tajemnicy Eucharystii — genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici” (DE 22). Przed 19 XI 1964 wyrażenie to brzmiało: „plenam realitatem Mysterii eucharistici non servasse”. Przez zmianę „plenam” na „genuinam atque integram” i przez słowo „substantiam” chodziło najprawdopodobniej o wyraźniejsze zaakcentowanie faktu, że w protestanckiej Ostatniej Wieczerzy specyficzna sakramentalna obecność Chrystusa tak, jak ją opisuje Kościół rzymskokatolicki w dogmacie o rzeczywistej obecności Chrystusa przez przeistoczenie — nie występuje, przy czym główny powód widzi się w braku sakramentu święceń kapłańskich. Szczegółową dyskusję i głosowanie nad tymi wyrażeniami przedstawia Jaeger (jw. s. 198-203).

<sup>24</sup> Chociaż u chrześcijan wywodzących się z reformacji nie ma przeistoczenia, to jednak ich udziałem jest wiara i miłość, która w tajemnicy eucharystycznej ma podstawowe znaczenie. Dlatego też dekret *Unitatis redintegratio* mówi: „vitam in Christi communione significari profitentur [...]”. Zdanie to jednak trudno jest przetłumaczyć dosłownie. Stąd na spotkaniu ekumenicznym zorganizowanym 30 VII 1965 r. w Kolonii prof. J. Beckmann — przewodniczący ewangelickiego Kościoła w Nadrenii — pytał, czy przez te słowa powyższy Dekret zaprzecza, że w Ostatniej Wieczerzy sprawowanej przez ministrów luterańskich — którzy w oczach katolików nie są kapłanami konsekrowanymi — uczestnictwo w Chrystusie było tylko oznaczone, czy również urzeczywistnione? Wtedy kard. L. Jaeger odpowiedział, że czasownik „significare” użyty w Dekrecie nie oznacza tylko znaku w sensie, jaki temu terminowi nadał Zwingli, ale znak skuteczny, „signum efficax”. Wskazuje w ten sposób ludziom, którzy zatrzymują się często nad zewnętrznymi aspektami, że to, co znak oznacza, jednocześnie dokonuje się rzeczywiście (Jaeger, jw. s. 199 n.; Thils, jw. s. 174).

<sup>25</sup> Por. Thils, jw. s. 172; Feiner, jw. s. 118.



dem, przez który realizuje się zasadniczy, odkupieńczy akt Chrystusa; jest to „ponowne zjednoczenie” z Bogiem upadłej ludzkości i jej „rekapitulacja” w pierwotnej wspólnotcie, teraz przywróconej w Jezusie Chrystusie<sup>26</sup>. W sposób szczególnie wyraźny podkreślony jest w tym Kościele aspekt wspólnotowy. Właśnie w Eucharystii „wypełnia się i przejawia Kościół, i dlatego każdy sakrament jest funkcją Eucharystii i dokonuje się jej mocą, która z kolei jest mocą Kościoła. Kościół zaś jest tam, gdzie sprawowana jest Eucharystia, a członkiem Kościoła jest ten, kto bierze w niej udział, gdyż właśnie w Eucharystii Chrystus «jest z nami aż do skończenia świata»”<sup>27</sup>. Przeto znakiem i źródłem jedności Kościoła nie jest, według prawosławnych, biskup rzymski, lecz właśnie Eucharystia, dzięki której możemy mówić o „identyczności” wszystkich kościołów lokalnych. Wszyscy są bowiem zjednoczeni w rzeczywistości każdej Eucharystii, która czyni wspólnotę danego miejsca — Kościołem Boga<sup>28</sup>.

Na uwagę zasługuje także podkreślenie i dowartościowanie w Eucharystii momentu epiklezy, która w dotychczasowej liturgii Kościoła rzymskiego była bardzo mało widoczna. Wszystkie formy liturgii wschodniej, oprócz anamnezy<sup>29</sup>, zawierają następujące po niej bezpośrednio wezwanie Ducha Świętego<sup>30</sup>. Epikleza wschodnia jest, według teologii prawosławnej, z jednej strony uroczystym głosem, że przywrócenie jedności między Bogiem a człowiekiem jest czynem całej Trójcy Świętej, a z drugiej, że akt eucharystyczny to modlitwa. Dlatego jej obecność w

<sup>26</sup> J. Meyendorff. *Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche*. „Concilium” 1967 nr 4 s. 291.

<sup>27</sup> P. Evdokimov. *Prawosławie*. Warszawa 1964 s. 298.

<sup>28</sup> Meyendorff, jw. s. 293. Por. Evdokimov, jw. 298.

<sup>29</sup> Anamneza (*anamnesis*) jest to opowiadanie o wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy zawierające słowa ustanowienia sakramentu Eucharystii: „To jest ciało moje”, „To jest krew moja”. Jest to formuła sakramentalna, przez którą kapłan działając in persona Christi dokonuje sakramentu. Por. Meyendorff, jw. s. 291; jest obrzędkiem przypominającym mękę Chrystusa Pana. Por. W. Granat. *Sakramenty święte*. Cz. 1. Lublin 1961 s. 173. Zagadnieniem anamnezy zajęła się również Komisja „Wiara i Ustrój” ERK, która w oparciu o sprawozdanie z Montrealu mówi, że „Chrystus ustanowił Eucharystię — sakrament swego Ciała i swojej Krwi skoncentrowany na Krzyżu i Zmartwychwstaniu, jako anamnezę całego Bożego pojednawczego dzieła w Nim. Chrystus ze wszystkim tym, czego dokonał dla nas i dla całego stworzenia, w swoim Wcieleniu, w służbie, w posługiwaniu, w swojej nauce, cierpieniu, ofierze, w swoim zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego jest obecny w tej anamnezie, która jest także przedsmakiem paruzji i dokonaniem Królestwa” (*Foi et Constitution. Conseil Oecuménique des Eglises. Nouveauté dans l'oecuménisme*. Taizé 1968 s. 101 n.).

<sup>30</sup> Dokonuje się to zwykle w formie modlitwy, którą mówi kapłan. Zob. Meyendorff, jw. s. 292.

kanonie eucharystycznym jest czymś więcej aniżeli tylko zwykłym liturgicznym szczegółem. Jest urzeczywistnieniem centralnych pojęć soteriologii, eklezjologii i eschatologii, które ściśle odpowiadają pojmowaniu zbawienia przez całą patrystykę grecką mówiącą, że łaska Boża i uczestnictwo w Bożym życiu są w człowieku przywracane, gdy on do Niego dobrowolnie przychodzi <sup>31</sup>. Należy jeszcze dodać, że w liturgii wschodniej istnieje epikleza przed konsekracją i to jej właśnie teologia wschodnia przypisuje moc sprawczą przemienienia; po konsekracji zaś jest prośbą o zjednoczenie wiernych w Duchu Świętym <sup>32</sup>.

Za dwa przeto istotne aspekty w Eucharystii uznaje się właśnie coraz bardziej anamnezę i epiklezę, czemu dała także wyraz Komisja „Wiara i Ustrój”, która anamnezę Chrystusa uważa za podstawę i źródło każdej modlitwy chrześcijańskiej. To właśnie anamneza według wyjaśnień Komisji prowadzi do epiklezy, ponieważ Chrystus w swoim niebiańskim orędownictwie prosi Ojca, aby zesłał Jego dzieciom swego Ducha. Z tego powodu Kościół żyjąc w Nowym Przymierzu modli się z ufnością, aby otrzymać Ducha Świętego dla uświęcenia i odnowy, by Bóg prowadził i umacniał go w całej prawdzie aż do wypełnienia swego posłannictwa w całym świecie. Dlatego to anamneza i epikleza, jako akty jednoczące, nie mogą być pojmowane niezależnie od komunii <sup>33</sup>. Wydaje się przeto, że pełne dowartościowanie obydwu tak ważnych aspektów w Eucharystii, czemu dał wyraz także i Kościół katolicki w nowej formie liturgii mszalnej (nowe modlitwy eucharystyczne) <sup>34</sup>, przyczyni się nie tylko do lepszego zrozumienia jednoczącego charakteru tego sakramentu, ale także do usunięcia przeszkód na drodze do urzeczywistnienia wspólnego sprawowania Eucharystii, czyli tzw. interkomunii.

Teologia protestancka nie ma wypracowanej jednolitej doktryny o Eucharystii. Współcześni teologowie protestanczy skłaniają się bądź w kierunku dawniejszej teologii liberalnej, nie przypisując Eucharystii żadnego nadprzyrodzonego znaczenia poza zwykłą naturalną pamiątką ustanowioną przez apostołów <sup>35</sup>; bądź w kierunku poglądów Lutera i Kalwina (za którym poszedł anglikański Kościół episkopalny); bądź też w kierunku nauki Kościoła katolickiego. Przykładowo można choćby wspomnieć

<sup>31</sup> Tamże s. 292 n.

<sup>32</sup> Por. J. Klinger. *Geneza sporu o epiklezę*. Warszawa 1969. Przy tej okazji wypada również zaznaczyć, że nowe modlitwy eucharystyczne wprowadzone po Soborze do kanonu mszy św. w Kościele rzymskokatolickim zawierają obydwie epiklezy.

<sup>33</sup> *Foi et Constitution* s. 102.

<sup>34</sup> Por. E. J. Lengeling. *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*. Leipzig 1970.

<sup>35</sup> Ten kierunek na szczęście znajduje coraz mniej zwolenników.

O. Cullmanna. Sądzi on, że w Eucharystii pierwotni chrześcijanie upatrywali łączność z Chrystusem, który ukazywał im się po zmartwychwstaniu właśnie wtedy, kiedy byli zebrani przy posiłku. Początkowo Eucharystia była tylko pamiątką obecności Chrystusa po zmartwychwstaniu i nie miała związku z Jego odkupieńczą śmiercią. Pierwotni chrześcijanie wierzyli w to, że Jezus był obecny podczas ich wspólnych posiłków i że na stałe powróci w swoim mesjanicznym królestwie. To św. Paweł, zdaniem Cullmanna, wprowadził ideę zadośćuczynnej ofiary, podsuwając równocześnie myśl o związku Eucharystii z ciałem i krwią Chrystusa, a przezeń i z całym Kościołem. Realną natomiast obecność Chrystusa w elementach chleba i wina zaczęto dopiero upatrywać później<sup>36</sup>.

Inny znany teolog protestancki F. J. Leenhard — uważając, że początków Eucharystii należy szukać w fakcie ustanowienia podczas Ostatniej Wieczerzy — widzi w Eucharystii coś więcej niż tylko symbol śmierci Chrystusa, nie przyjmuje jednak katolickiej nauki o przeistoczeniu<sup>37</sup>. Zaś I. Jeremias podkreśla wyraźnie paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy, w czasie której Chrystus wskazywał na siebie jako na ofiarną zertwę<sup>38</sup>.

Najbardziej do katolickiej nauki o Eucharystii, uznając w niej realną obecność Chrystusa, zbliża się Wspólnota z Taizé. I tak, np. M. Thurian wyklada naukę o Eucharystii zgodną w istotnych punktach z dogmatem katolickim, w której szczególną uwagę zasługuje wiara w rzeczywistą, substancjalną obecność Chrystusa oraz Jego ofiary we mszy świętej<sup>39</sup>. Eucharystia jest dla niego widomym znakiem i skutecznym sakramentem rzeczywistej obecności i uświęcającego działania Chrystusa w Kościele; najgłębszą zaś podstawą wiary w rzeczywistą i żywą obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii jest fakt, że On sam w czasie Ostatniej Wieczerzy pozostawił nam ten sakrament w słowach: „To jest Ciało moje [...] To jest Krew moja”. Tak zaś pojęta obecność Chrystusa jest obecnością ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa, który swoje dzieło zbawcze prowadzi dalej w Kościele i przez Kościół. Nie jest to więc jakaś obecność statyczna, obecność przedmiotu, lecz obecność żywego Chrystusa, który poprzez tę tajemnicę zbawienia uobecnia swą jednorazową ofiarę Krzyżową, której moc jest zawsze obecna i działa w Kościele. Moment wspólnotowy podkreśla szczególnie wyraźnie wtedy, kiedy mówi,

<sup>36</sup> Por. O. Cullmann. *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*. Paris 1951.

<sup>37</sup> „Ceci est mon corps”. *Explication de ces paroles de Jésus-Christ*. Paris 1955.

<sup>38</sup> *Die Abendmahls Worte Jesu*. Göttingen 1949.

<sup>39</sup> *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Neuchâtel 1959.

że „Eucharystia jest udziałem Kościoła w modlitwie błagalnej Syna do Ojca w Duchu Świętym, ażeby udzielił zbawienia wszystkim ludziom, by Królestwo Boże nadeszło w chwale. Jest darem ofiarnym złożonym Ojcu, który Kościół sobie przyswaja jednocząc się z ofiarą i błaganiem Syna, przez co Kościół dochodzi do najwyższego hołdu i całkowitego uświęcenia w Duchu Świętym [...]” To właśnie w Eucharystii Kościół spotyka Chrystusa, który każdemu udziela zbawienia i pogłębia wspólnotę ludzi z Bogiem. Dla Thuriana, jak zresztą i dla autora artykułu, wspólnota, uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa jest jednocześnie uczestnictwem każdego poszczególnego człowieka w ciele Kościoła. Zjednoczeni w tym samym oddaniu się Kościoła Chrystusowi, wszyscy wierni są nierozzerwalnie ze sobą związani przez współuczestnictwo w Chrystusowym Ciele. Kościół sprawuje Eucharystię, ale i Eucharystia uobecnia i kształtuje Kościół, bo wiąże członków Ciała Chrystusowego między sobą i utrzymuje ich w jedności. Troska natomiast o pogłębienie, rozszerzenie i o doskonałe wypełnienie tej jedności należy do wszystkich wiernych. M. Thurian uważając Eucharystię za znak i podstawę jedności, wiąże z tym problemem jeszcze jeden aspekt. Jest ona sakramentem miłości, bo ją zawiera i pogłębia. W życiu miejscowej wspólnoty kościelnej Eucharystia jest szczególnie miejscem, w którym Kościół się buduje, zspala i pogłębia w miłości. Kościół, który często obchodzi Eucharystię, tak jak Chrystus przeżywa swoją miłość, rozwija swoją jedność i sprawia, że Jego słowo i życie są skuteczne w świecie<sup>40</sup>. Dlatego chrześcijanie nie mogą mieć większego pragnienia jak to, by pewnego dnia się zjednoczyć w tej samej eucharystycznej wierze i w tej samej eucharystycznej wspólnotcie.

Inny przedstawiciel Wspólnoty Taizé, P. Y. Emery, biorąc za podstawę Eucharystię jako ofiarę Chrystusa i Kościoła, daje doskonałą propozycję schematu katechezy, który właśnie powinien stać się ekumeniczną katechezą o Eucharystii<sup>41</sup>.

Zagadnieniem Eucharystii już od dawna zajmuje się także Komisja „Wiara i Ustrój” w łonie ERK. Sprawozdanie czwartej Światowej Konferencji tego kierunku w Montrealu (1963) wyraża odnośnie do Eucharystii pewną zgodność, a mianowicie: „[...] Ostatnia Wieczerza, dar dla swego

<sup>40</sup> M. Thurian. *Gemeinsam Glauben — Gemeinsam Handeln*. Mainz 1967 s. 93-97.

<sup>41</sup> Schemat ujęty jest w 11 punktach. Emery (*L'Eucharistie: sacrifice du Christ de l'Eglise*. „Verbum Caro” 1966 nr 77 s. 65-72) zwraca m. in. szczególną uwagę na to, że Eucharystia jest ofiarą Chrystusa i Kościoła, aktem Boga i aktem dla Boga; że w Nowym Przymierzu jest to jedyna ofiara zawsze aktualna i prawdziwa, że jest sakramentalnym uobecnieniem ofiary krzyża, podczas której Chrystus jest obecny i czynnie zaangażowany jako Pośrednik, tzn. prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek; że jest to czynny i skuteczny dar Boga Najwyższego dla ludzi, który chce być przyjęty w wierze.

Kościół, jest sakramentem obecności Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego, aż do Jego powrotu, oraz środkiem, dzięki któremu ofiara krzyża, którą oznajmiamy, działa w Kościele. W Ostatniej Wieczerzy członki Ciała Chrystusowego utwierdzają się w swojej jedności ze swoją Głową i Zbawicielem, który ofiarował się na krzyżu: przez Niego, z Nim i w Nim, który jest naszym arcykapłanem i pośrednikiem, ofiarujemy Ojcu, przez Ducha Świętego naszą cześć, nasze dziękczynienie i nasze błaganie. Z sercem skruszonym składamy siebie jako ofiarę żywą i świętą, której wyrazem ma być całe nasze codzienne życie. Złączeni w ten sposób z Panem i Kościołem uwielbionym oraz w bratnim związku z całym Kościołem ziemskim odnawiamy przymierze zawarte w Krwi Chrystusa. W czasie tej Wieczerzy uczestniczymy jak gdyby z góry już w uczcie weselnej Baranka w Królestwie Bożym”<sup>42</sup>. Skoro stwierdzono, że jedność Kościoła wyraża się w szczególności w sprawowaniu Eucharystii, dlatego Kościoły zdaniem tej Komisji powinny wciąż na nowo badać sposób znalezienia drogi, która doprowadziłaby ich członków do Stołu Pańskiego. Stąd Zgromadzenie w Aarhus (1964) upoważniło Sekretariat do podjęcia nowych badań. Przy współpracy profesora I. von Allmena z Neuchâtel, mając przede wszystkim na uwadze ekumeniczny aspekt zagadnienia, zredagowano kilka zasadniczych punktów, jakie po przedyskutowaniu przesłano utworzonej teologicznej Komisji, która pierwsze swoje posiedzenie odbyła w 1967 r. w Crêt-Bérard (Szwajcaria). Na podstawie otrzymanych sprawozdań Komisja doszła do wniosku, że dyskusja ekumeniczna powinna iść dalej zwłaszcza co do trzech punktów: a) anamnezy i epiklezy, b) powszechności Eucharystii oraz c) Eucharystii i agape; celem zaś tych trzech punktów ma być wspólne sprawowanie Eucharystii, interkomunia, odnośnie do której dołączono osobny dodatek. Po wprowadzeniu pewnych poprawek dokument zaakceptowała Komisja „Wiara i Ustrój” na plenarnym posiedzeniu w Bristolu w 1967 r.<sup>43</sup> Na szczególne uznanie zasługuje podkreślenie powszechności Eucharystii, z czego wyraźnie i właściwie wprost można stwierdzić podstawowe znaczenie tego sakramentu dla ekumenizmu. Powszechny charakter Eucharystii przejawia się w każdym lokalnym Kościele w czasie jej sprawowania. Dzielenie się tym samym chlebem i tym samym napojem w określonym miejscu objawia jedność komunikujących z Chrystusem i ze wszystkimi wierzącymi we wszystkich czasach i we wszystkich miejscach. Komunikujący ujawniają swoją jedność z Kościołem katolickim, który jest czymś więcej ani-

<sup>42</sup> *Foi et Constitution* s. 101.

<sup>43</sup> J. Lescrauwaet. *Ökumenischer Rat der Kirchen und Liturgiereform*. „Concilium” 1969 nr 2 s. 118.

żeli tylko sumą Kościołów miejscowych i uobecnia się w pełni w każdym Kościele lokalnym. Ten charakter powszechności przejawia się jeszcze i w tym, że w każdym sprawowaniu Eucharystii zbawienie przyobiecane jest całemu światu. Omawianie tego aspektu Eucharystii kończy się wezwaniem, by wszystkie Kościoły jeszcze bardziej uwypuklały katolickość swego życia eucharystycznego w Chrystusie, unikając czynienia czegokolwiek, co mogłoby dać początek nieporozumieniom, sprzyjać podziałom albo pogłębiać rozbieżności. Dałyby one w ten sposób skuteczne świadectwo światu oraz powszechności, którą przypisuje sobie każdy Kościół, a która jest zawarta w ich Eucharystii<sup>44</sup>. Zagadnienie Eucharystii podjęto także w 1968 r. w Uppsali wskazując na jej znaczenie kultyczne. „Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa przelanej dla odpuszczenia grzechów jest wspólną wieczerzą chrześcijańską”<sup>45</sup>.

Z dotychczasowych rozważań niewątpliwie wynika, że tajemnica Eucharystii jest wspólna wszystkim wierzącym w Chrystusa, aczkolwiek istnieją poważne różnice pomiędzy poszczególnymi wyznaniem. Co do jej teologicznego rozważania wszyscy zgadzają się, że jedność ochrzczonych, którzy uczestniczą w tej samej Uczcie, urzeczywistnia się dlatego, że karmią się Ciałem Chrystusowym i piją Jego Krew. Przez to są zjednoczeni z Bogiem w Chrystusie i żyją Jego życiem, łącząc się w wierze i w tej samej wspólnoty między sobą. To zaś stanowi wspólną bazę i źródło do dalszej usilnej pracy dla osiągnięcia jedności chrześcijan<sup>46</sup>. Ale pomimo wszystko rodzi się pytanie, czy już nie nadszedł czas, by wyjść poza dzielące rozbieżności, aby wszyscy chrześcijanie, chociaż należący do różnych Kościołów, mogli wspólnie sprawować Eucharystię?

### 3. PROBLEM „INTERKOMUNII”

Różne aspekty eucharystycznej tajemnicy, a zwłaszcza rozważania nad jej teologicznymi i eklezjologicznymi wymiarami, prowadzą do zagadnienia, które podniósł już Sobór Watykański II w *Dekrecie o ekumenizmie*,

<sup>44</sup> *Foi et Constitution* s. 103-106.

<sup>45</sup> Zgromadzenie to wysunęło także pewne postulaty, które powinny wziąć pod rozwagę wszystkie Kościoły, a mianowicie: a) aby wszystkie Kościoły z powagą rozpatrywały problem zaadoptowania wczesnej tradycji chrześcijańskiej celebracji Eucharystii w każdą niedzielę; b) rozważały możliwości w stosowaniu nowych stylów w kulcie eucharystycznym; c) aby wszyscy chrześcijanie obecni podczas Eucharystii brali udział w komunii świętej; d) każdy Kościół powinien zrewidować obecne przepisy dotyczące uczestnictwa w komunii świętej, pamiętając o modlitwie Chrystusa o jedność i Jego przykazanie o braterskim pojednaniu.

<sup>46</sup> Por. A. B e a. *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil*. Freiburg 1966 s. 204 n.

a mianowicie, do problemu „interkomunii”<sup>47</sup>. Od dwudziestu lat różna pod to słowo podkładano treść, zwłaszcza po stronie chrześcijan z Kościołów reformowanych na Zachodzie. Bardzo wiele bowiem Kościołów należących do ERK nie miało między sobą wspólnoty sakramentów i służby Bożej. Z biegiem jednak czasu doszło do wytworzenia wspólnoty pomiędzy poszczególnymi Kościołami, chociaż różny był stopień jej urzeczywistnienia. Od czasu III Światowej Konferencji „Wiary i Ustroju” w Lund (1952) istnieje na ten temat cała skala pojęć. Najogólniej rzecz ujmując interkomunia jest udziałem i uczestnictwem w Uczcie Eucharystycznej ludzi wierzących w Chrystusa. Najczęściej używa się tu następujących pojęć:

1° *interkomunia sensu stricto* — jest udziałem chrześcijan, którzy przystępują do Stołu Pańskiego po porozumieniu się z hierarchią swoich Kościołów. Taka interkomunia może istnieć tam, gdzie są sakramenty: kapłaństwa i Eucharystii (Kościół rzymskokatolicki, starokatolicki, prawosławny).

2° *intercelebracja* — wspólne sprawowanie Uczty Eucharystycznej i ofiary mszy świętej (a więc dotyczy tylko kapłanów, którzy mają ważne udzielony sakrament kapłaństwa), przy czym w poszczególnych wypadkach należy uzyskać zezwolenie kompetentnych władz kościelnych.

3° *komunia wolna* — wszyscy, nawet nieochrzczeni mają możliwość przystąpienia do Stołu Pańskiego, jeżeli kochają Chrystusa i wiedzą o tym, że jest On obecny pod postaciami chleba i wina.

4° *komunia otwarta* — pod tym wyrażeniem rozumie się chrześcijan różnych wyznań, którzy przystępują do Stołu Pańskiego bez porozumienia z hierarchią (to np. co miało miejsce w lipcu 1968 r. w Uppsali). Komunia ta może z kolei występować w trzech postaciach, jako:

a) *komunia otwarta dla wszystkich (à tous)* — kiedy członkowie innych wyznań dopuszczani są do udziału w Ostatniej Wieczerzy, w komunii, bez specjalnie formalnego pozwolenia danego wyznania, np. Kościoły metodystów, kongregacjonalistów i większość Kościołów reformowanych.

b) *komunia otwarta obustronna (réciproque)*, gdzie dwa Kościoły w zasadzie zapraszają członków z jednej czy drugiej strony, ale są oni wolni odnośnie do przyjęcia takiego zaproszenia.

c) *komunia otwarta z ograniczeniem (limitée)* — dopuszcza członków innych Kościołów, którzy nie mogą uczestniczyć w inter-

---

<sup>47</sup> Por. M. Kaiser. *Interkommunion nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. W: *Eucharistie Zeichen der Einheit*. Hrsg. E. Ch. Suttner. Regensburg 1970 s. 99-112.

komunii czy komunii totalnej, ale tylko w wypadkach naglących i za dyspensą odpowiednich władz kościelnych.

5° komunია zamknięta (fermée), gdzie jeden Kościół ogranicza udział w Eucharystii tylko do własnych członków<sup>48</sup>. Tak było do Vaticanum II w Kościele katolickim, gdzie nie praktykowano (z wyjątkiem święceń kapłańskich) nawet koncelebry<sup>49</sup>.

Zróznicowane pojęcia interkomunii, zdaniem niektórych, musiały zaistnieć dlatego, gdyż „wierni po to przystępują do Komunii, aby posłuchać rozkazu Chrystusa, by żywić się Jego życiem, aby dostąpić przebaczenia, aby wyjść poza to, co ludzi sobie przeciwstawia; aby wyznać, że kochają Chrystusa i tych, dla których On umarł, aby zobowiązać się do świadczenia o Nim przed tymi, z którymi spotykają się i obcuja”<sup>50</sup>. A ważniejszym jeszcze powodem jest to, że władze kościelne zachęcające do ekumenicznego dialogu popełniłyby błąd, gdyby nie dostrzegły, że wysiłki wiernych idące w tym kierunku przeobrażają się w modlitwy, których spełnieniem będzie wspólna Eucharystia<sup>51</sup>.

Problemem interkomunii zajął się Sobór w *Dekrecie o ekumenizmie* omawiając najpierw ogólnie zagadnienie communicatio in sacris, które zachodzi wtedy, gdy ktoś uczestniczy w jakimkolwiek kulcie liturgicznym<sup>52</sup> albo w sakramentach jakiegoś Kościoła lub kościelnej wspólnoty<sup>53</sup>. Dyrektywy ekumeniczne w oparciu o *Dekret* formułują teologiczny fundament dla współdziałania w świętych czynnościach w następujących słowach: „wśród czynników, czyli dóbr, dzięki którym razem wzięty sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite (wartości) mogą istnieć poza widzialnym obrębem Kościoła katolickiego”<sup>54</sup>.

Zagadnienie to od dawna było naglące i wymagało konkretnych postanowień. Dla przywrócenia jedności nie wystarczą gesty kurtuazji i

<sup>48</sup> M. Thurian. *Intercommunio*. „Verbum Caro” 1963 nr 17 s. 119-213; Por. także Chrysostomos Konstantinidis, *Intercommunio aus der Sicht der Orthodoxie*. W: *Eucharistie Zeichen der Einheit* s. 86-98; E. Ch. Suttner. *Intercommunio, eine Lösung des Uniertenproblems?* Tamże s. 113-124.

<sup>49</sup> Por. przykładowo w tym względzie surową praktykę Kościoła katolickiego określoną prawnie w CIC c. 732 § 2 i c. 1258.

<sup>50</sup> J. J. von Allmen. *Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht*. „Concilium” 1969 nr 4 s. 251.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> „Przez kult liturgiczny rozumie się kult uporządkowany wg ksiąg, przepisów lub zwyczajów jakiegoś Kościoła czy wspólnoty, wykonywany przez szafarza lub delegata tegoż Kościoła czy Wspólnoty, pełniącego swą funkcję z urzędu”. Dyr. Ekum. cz. I 31.

<sup>53</sup> Tamże 30.

<sup>54</sup> Tamże nr 25.



wzajemnego szacunku. Jednocześnie należy się zastrzec, i tak czyni to zarówno dekret *Unitatis redintegratio*, jak i Dyrektywy, iż „nie można uznać współdziału w świętych czynnościach za środek, który można by stosować bez zastrzeżeń. Współdział taki powinien zależeć od dwóch rzeczy: od potrzeby zaznaczenia jedności Kościoła i od uczestnictwa w środkach łaski. Względ na zaznaczenie jedności Kościoła częstokroć wzbrania współdziału. Łaska zaś, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym” (DE 8; Dyr. Ekum. cz. I 38).

Swoistym rodzajem uczestnictwa w świętych czynnościach jest interkomunia, której problem należy osobno rozpatrywać, odnośnie do Kościołów Wschodnich i Kościołów Zachodu, na skutek różnej między nimi struktury sakramentalnej i eklezjologicznej. Zasadnicze bowiem różnice dotyczące charakteru sakramentalnego, kościelnego posługiwania i apostołskiej sukcesji są niewątpliwie do interkomunii przeszkodą. I dlatego interkomunia, która by nie wyrażała i nie przedstawiała pełnej wspólnoty wiary, nie byłaby prawdziwą komunią. Odłączenie nie polega na fakcie, iż zamiast zbierać się wszyscy w jednym miejscu, zbierają się w różnych rozproszonych miejscach. Prawdziwy podział jest tam, gdzie jesteśmy rozłączeni w wierze, gdzie wspólnota jednego Kościoła nie jest zjednoczona w całej sakramentalnej pełni życia innego Kościoła, gdzie dane struktury nie wyrażają katolicyzmu i jedności wielu Kościołów miejscowych w jednej organicznej wspólnocie. A ponieważ w Eucharystii wyraża się ta całkowita jedność wiary i życia, dlatego uzasadnione wydaje się być pytanie: czy czasami przedwczesna interkomunia nie odsunęłaby na dalszy plan zasadniczego celu ekumenicznego ruchu, którym jest przywrócenie całkowitej jedności w miłości i wierze? Wydaje się bowiem, że wzajemne uczestnictwo w kulcie należy raczej do ostatniej fazy zjednoczenia, aniżeli do jego stadium przygotowawczego, w którym się znajdujemy<sup>55</sup>. Nie jest jednak interkomunia niemożliwa całkowicie, zwłaszcza jeżeli się weźmie pod uwagę to, że Kościoły Wschodnie złączone są z nami najściślej szymi węzłami wiary, apostołskiej sukcesji i prawdziwości tych samych sakramentów, zwłaszcza kapłaństwa i Eucharystii (por. DE 17). I dlatego, gdy chodzi o konkretne zastosowanie, Sobór odsyła do miejscowego biskupa, z wyjątkiem jakichś przeciwnych decyzji podjętych przez konferencję episkopatu albo przez Stolicę Apostolską (DKW 26-29).

Rodzi się jednak pytanie: jak do problemu „interkomunii” podchodzą inne Kościoły? I tak, *Raport Komisji „Wiara i Ustrój”* z Montrealu (1963) odnośnie do tego zagadnienia przytacza dwa stanowiska: „Nie-

<sup>55</sup> Willebrands, jw. s. 143-145. Należy jednak powiedzieć, że kult ma zasadnicze znaczenie dla jedności chrześcijan; zob. J. J. von Allmen. *Remarques actuelles sur le culte de l'Eglise*. „*Verbum Caro*” 1957 nr 42 s. 117.

którzy chrześcijanie są zdania, że dowody wspólnoty kościelnej danej nam w Ciele Chrystusa przez chrzest i wspólne podstawy naszej wiary, pomimo różnic jakie nas jeszcze dzielą, dają nam bodziec do wspólnego obchodzenia Wieczery Pańskiej i rozszerzania interkomunii między Kościołami. Sam Chrystus obecny w Wieczery Pańskiej zaprasza wszystkich chrześcijan do swego stołu. Ustrojom kościelnym nie wolno hamować tego bezpośredniego zaproszenia Chrystusa. Dlatego obowiązkiem rozdzielonych chrześcijan jest stworzenie wspólnoty jednego stołu, która by pozwoliła zmanifestować, ogarniając wszystkich, widzialną lub organiczną jedność. Stanowisko takie można by nazwać postawą wertykalną, tzn. że pomimo dzielących nas różnic, należy dążyć do stworzenia i zmanifestowania widzialnie wspólnoty jednego stołu. Drugie stanowisko, przeciwne pierwszemu, brzmi: „Inni chrześcijanie sądzą, że wspólnota eucharystyczna, jako wyraz afirmacji całego Chrystusa, zakłada całkowitą jedność w pełni prawdy; nie może być interkomunii między chrześcijanami podzielonymi pod innym względem; wspólnota w sakramentach zakłada koniecznie zgodność w nauce i urzędzie, dlatego nie możemy poprzez interkomunię wyprzedzić jedności w wierze, której jeszcze szukamy”<sup>56</sup>.

Kościół rozdzielone coraz bardziej dochodzą jednak do przekonania, że Eucharystia ma centralne znaczenie dla życia Kościoła i że właśnie ona musi być tą podstawą, dzięki której wspólnoty osiągną pełną jedność, do jakiej dążą. I chociaż nie mogą wspólnie uczestniczyć w sakramencie, to jednak przekonanie powyższe dzielają.

Od czasu, kiedy powyższe sformułowania zostały dokonane, nastąpiły pewne zmiany, które wpłynęły na ponowne podjęcie tego zagadnienia. Komisja Teologiczna w Crêt-Bérard (1967) w dodatku o interkomunii wylicza kilka punktów, które do niej skłaniają, a mianowicie: a) na skutek ekumenicznych kontaktów, wielu chrześcijan coraz boleśniej przeżywa podział przy Stole Pańskim; b) odnowa liturgiczna i eucharystyczna, częściowo — zdaniem tej Komisji — na skutek Vaticanum II, zmusiła wiele Kościołów do przyznania Eucharystii centralnego miejsca w Kościele; c) podejmowanie przez poszczególne Kościoły śmiałych postanowień, co sprawiło, że interkomunia stała się możliwa pomiędzy pewnymi przynajmniej Kościołami szukającymi zjednoczenia; d) różne naciski socjologiczne<sup>57</sup>. Wszystko to sprawia, że zagadnienie interkomunii staje się problemem pierwszoplanowym każdego Kościoła.

Teologów w tym względzie cechuje raczej pewna ostrożność. Nawet

<sup>56</sup> PRE, Komisja Studiów i Dokumentacji. *Materiały studyjne z zakresu działalności Komisji dla spraw Wiary i Ustroju kościelnego SRK*. Warszawa 1969 s. 19 n.

<sup>57</sup> *Foi et Constitution* s. 109-112.

jej zwolennicy nie uważają interkomunii za zwycięstwo nad podziałami, chociaż z drugiej strony podają warunki, w jakich ewentualnie można by się na nią zgodzić<sup>58</sup>. Prawosławni, chociaż zgadzają się z katolikami w tym, że obecność Chrystusa w Jego Kościele jest pełna i rzeczywista, co stanowi bardzo cenny ekumeniczny wkład, uważają jednak, że tragedia schizmy polega na niezgodzie co do zawartości i założeń tej pełni. I jak długo ta niezgodność będzie istniała, wszelka interkomunia będzie albo minimalizmem, albo co gorsza opierać się będzie na założeniach, że pełnia nie jest jeszcze w Kościele dana. Wydaje się, że takie stanowisko wynika z zachowawczego charakteru prawosławnych, którzy uważają, że prawdziwa jedność chrześcijańska jest rzeczywistością, która zależy od Boga, od wspólnego uznania prawdy Chrystusa takiej, jaką z Jego woli powinniśmy uznać, i że to właśnie dzieje się w Eucharystii. Jeżeli byśmy uczestniczyli wszyscy razem w interkomunii, tkwiąc jednocześnie w naszych podziałach, to tym samym bluźnierczo, wbrew woli Bożej, przyjmowalibyśmy je za możliwe, co z kolei byłoby sprzeczne z prawdziwym ekumenizmem<sup>59</sup>. Są jednak teologowie, którzy uważają, że profetyczna konkretyzacja musi znaleźć swój wyraz w interkomunii, a jej pierwszym krokiem jest komunია otwarta; komunii świętej nie może odmówić żaden Kościół ani ksiądz, żadnemu chrześcijaninowi, nawet za cenę przykrych konsekwencji prawnych<sup>60</sup>. Ekumeniczne Dyrektorium Kościoła ewangelickiego w obecnym stadium ruchu ekumenicznego — jak zresztą i inne Kościoły historyczne — odrzucają interkomunię, natomiast Komunię otwartą uznaje się za dopuszczalną w wyjątkowych wypadkach<sup>61</sup>.

Pomimo różnych stanowisk stwierdzić trzeba, że droga w tej kwestii jest otwarta, a potrzeba dialogu wydaje się być wprost konieczna. I chociaż zagadnienia tego w obecnym stadium ruchu ekumenicznego ostatecznie rozwiązać nie można, to niewątpliwie interkomunia sama w sobie na pewno oznacza zarówno trwającą jedność, jak i środek do jej osiągnięcia.

Odnowa ruchu liturgicznego, a zwłaszcza głębsze rozumienie Eucharystii — jako obrzędu upamiętniającego Ostatnią Wieczerzę, jako ucztę, jako wspólny akt czci Bożej składany przez całą wspólnotę lub gminę, która na swój sposób uczestniczy w kapłaństwie; reinterpretacja ustalo-

<sup>58</sup> Von Allmen. *Die Abendmahlsgemeinschaft* s. 251-254.

<sup>59</sup> Meyendorff, jw. s. 293 n.

<sup>60</sup> Z. Michelis. *Droga do jedności*. Warszawa 1970 s. 1 n. (mps).

<sup>61</sup> Tenże. *Ekumeniczne Dyrektorium Kościoła Ewangelickiego*. „Biuletyn Ekumeniczny” 1969 nr 10 s. 9. Komunია wolna i otwarta w Kościele katolickim jest zabroniona, natomiast interkomunia w ścisłym znaczeniu jest możliwa po uprzednim pozwoleniu kompetentnej władzy. Por. Feiner, jw. s. 79 n.

nych dogmatów odnośnie do przeistoczenia i ofiary; pogłębiony i mniej prawniczy wykład nauki Kościoła w tym względzie, a zwłaszcza msza święta koncelebrowana, upamiętniająca Ostatnią Wieczerzę — posiadają niezmiernie doniosłą wartość ekumeniczną<sup>62</sup>.

Z powyższych rozważań wynika, że jedność chrześcijan może być urzeczywistniona na wiele różnych sposobów. Dotyczy to zarówno naszego działania w świecie, jak i tego, gdzie podstawą możliwości nie są siły ludzkie, ale moc Boża tak bardzo widoczna w sakramencie Eucharystii. To prawda, że chrzest czyni nas chrześcijanami, daje nam „esse in Christo”, a więc czyni uczestnikami i członkami Chrystusowego Ciała, stwarzając przez to podstawę jedności moralnej. Ale to również jest prawda, że dopiero Eucharystia doprowadza tę jedność do pełni. Dokonujące się tam odnowienie przymierza Boga z człowiekiem „pociąga i zapala do gorętszej miłości Chrystusa”. To właśnie z Eucharystii „jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią się dokonywa uświęcenie człowieka w Chrystusie”, to jest uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła (KL 10). Skoro samo już sprawowanie Eucharystii jest dla Kościoła, jak wyżej zaznaczono, konstytutywnym znakiem jedności, to pozbawienie Kościoła Eucharystii byłoby równoznaczne ze zniszczeniem jego jedności. Dlatego też Eucharystia stanowi sakramentalne oparcie, bez którego nie może być mowy o pełnym urzeczywistnieniu ekumenicznych poczynań.

## EUCHARISTIE — SACREMENT DE L'UNITE CHRETIENNE

### Résumé

L'article présente le problème de l'Eucharistie dans son aspect oecuménique, en tant que sacrement de l'unité chrétienne. Après l'introduction qui rappelle l'ancienne tradition chrétienne ainsi que les plus récents documents conciliaires, la première partie envisage l'Eucharistie comme sacrement de l'unité avec Dieu dans le Christ. Le problème est étudié à partir du texte du chapitre VI de l'Évangile selon Saint-Jean, de celui des Actes des Apôtres et d'autres livres du Nouveau Testament. L'Eucharistie y apparaît comme un don permettant l'unité avec Dieu, comme la nourriture maintenant et approfondissant cette unité, comme sacrifice enfin rendant présent le mystère pascal du Christ, sacrifice de la „Nouvelle Alliance”. La deuxième partie présente l'aspect communautaire de l'Eucharistie, selon la con-

<sup>62</sup> Por. M. Thurian. *Sobór Watykański II a ekumenizm*. W: *Ekumenizm*. Warszawa 1967 s. 139-141; H. Küng. *Sobór i zjednoczenie*. Kraków 1964 s. 122-127, 224, 227.

ception catholique formulée par les documents du concile Vatican II comme selon d'autres Eglises chrétiennes. Une attention particulière est portée à l'importance d'une révalorisation du moment de l'épiclesse dans le mystère de l'Eucharistie. L'auteur consacre aussi beaucoup de place à l'examen de l'aspect communautaire de l'Eucharistie tel qu'il est pratiqué par la Communauté de Taizé. La troisième partie étudie le problème de l'intercommunion dont elle présente les diverses conceptions: intercommunion *sensu stricto*, intercélébration, communion libre, communion ouverte, communion fermée. L'auteur essaie de montrer comment le problème se pose actuellement aux catholiques, aux orthodoxes, aux protestants; il examine par la suite les divers obstacles que rencontre encore l'intercommunion. La conclusion souligne une fois de plus l'importance de l'Eucharistie en tant que base de toutes les opérations oecuméniques, en tant que source de la puissance divine dans leur réalisation.