PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

ks. Jacek Froniewski

NAUKA O EUCHARYSTII W DIALOGU KATOLICKO - LUTERAŃSKIM W ŚWIETLE DOKUMENTÓW UZGODNIEŃ EKUMENICZNYCH ORAZ JEJ IMPLIKACJE PASTORALNE

Praca licencjacka
napisana na seminarium naukowym
z teologii dogmatycznej pod kierunkiem
ks. prof. dra hab. Romana Rogowskiego

Wrocław 2005

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów V

Bibliografia VII

Wstęp 1

I. Zarys katolickiej nauki o Eucharystii. 8

1. Eucharystia jako sakrament 8

1.1. Określenia sakramentu Eucharystii 8

1.2. Ustanowienie Eucharystii - testament Jezusa 11

1.3. Istotne elementy Eucharystii jako znaku sakramentalnego 13

2. Sakrament – Ofiara 15

2.1. Eucharystia pamiątką (anamnezą) ofiary Chrystusa 15

2.2. Msza święta jako ofiara 18

3. Sakrament – Obecność 21

3.1. Obecność eucharystyczna Chrystusa - vere, realiter, substantialiter 21

3.2. Nauka o przeistoczeniu 25

3.3. Trwałość obecności i kult eucharystyczny 29

4. Sakrament – Komunia 31

4.1. Eucharystia Ucztą Paschalną Chrystusa 31

4.2. Komunia święta - częstość, sposób przyjmowania i jej owoce oraz dopuszczalność interkomunii 32

II. Problem ministra Eucharystii w dialogu katolicko – luterańskim. 38

1. Katolickie rozumienie posługi kapłana jako ministra Eucharystii 39

1.1. Minister Eucharystii w świetle orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z podkreśleniem aspektów ekumenicznych 39

1.2. Wyznaczniki katolickiego nauczania o kapłaństwie 44

1.2.1 Kapłaństwo urzędowe (hierarchiczne) w relacji do kapłaństwa powszechnego wiernych 44

1.2.2. Sakramentalność święceń kapłańskich 46

1.2.3. Sukcesja apostolska 47

1.2.4. Funkcje kapłana 49
2. Zagadnienie ministra Eucharystii w dialogu katolicko - luterańskim według dokumentów uzgodnień ekumenicznych 51
2.1. Stan osiągnięć uzgodnień ekumenicznych 51
2.1.1. „Eucharystia a posługiwanie” - ustalenia grupy dialogu katolicko - luterańskiego w USA 51
2.1.2. Uzgodnienia Grupy z Dombes 53
2.1.3. Dokumenty dialogu katolicko - luterańskiego na forum światowym..55
2.1.4. Ustalenia dokumentów Komisji „Wiara i Ustrój” 61
2.2. Próba oceny stanu zbliżenia katolicko - luterańskiego w kwestii ministra Eucharystii 64
III. Osiągnięcia katolicko - luterańskiego dialogu o Eucharystii. 68
1. Wieczerza Pańska - sakramentalna pamiątka Chrystusa 69
1.1. Wieczerza Pańska - misterium sakramentalne ustanowione przez Chrystusa 69
1.2. Anamnetyczny charakter celebracji eucharystycznej 71
1.3. Pneumahagijny wymiar misterium eucharystycznego 73
2. Obecność eucharystyczna 76
2.1. Formuła vere, realiter, substantialiter 76
2.2. Przemiana eucharystyczna 79
2.3. Trwanie obecności sakramentalnej - zagadnienie „praesentia in usu”...82
3. Ofiara eucharystyczna 86
3.1. Eucharystia jako sakrament ofiary Chrystusa 86
3.2. Eucharystia ofiarą Kościoła 91
4. Komunia eucharystyczna 94
4.1. Istota, cel i praktyka komunii w celebracji eucharystycznej 94
4.2. Problem interkomunii 98
IV. Implikacje pastoralne doktrynalnych uzgodnień dialogu katolicko-luterańskiego o Eucharystii. 102
1. Recepcja uzgodnień ekumenicznych jako zadanie duszpasterskie ..102
1.1. Pojęcie recepcji 102

1.2. Recepcja w życiu Kościoła lokalnego 106
2. Aspekty praktyczno – duszpasterskie 112
2.1 Możliwości i perspektywy „communicatio in sacris” 112
2.2. Osiągnięcia i problemy praktyki duszpasterskiej. 122
Zakończenie 130

Wykaz skrótów

AK - Ateneum Kapłańskie

Akra E - Dokument z Akry część o Eucharystii

Akra M -Dokument z Akry część o posługiwaniu

BEM - Dokument z Limy (jako całość)

BF - Breviarium fidei

CT - Collectanea Theologica

DE - Dekret o ekumenizmie Vaticanum II

DK - Dekret o posłudze i życiu kapłanów Vaticanum II

Dombes(71) - dokument Grupy z Dombes (1971 r.) „Ku tej samej wierze eucharystycznej”

Dombes(72) - dokument Grupy z Dombes (1972 r.) „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań”

Dombes(79) - dokument Grupy z Dombes (1979 r.) „L’Esprit Saint, l’Église et les Sacrements”

Drogi do wspólnoty - dokument KWRz-k/Ew-l z 1980 r.

DS - Denzinger - Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (editio XXXVI)

EE – encyklika „Ecclesia de Eucharistia“ Jana Pawła II

EK - Encyklopedia Katolicka, Lublin, od 1973

Jedność przed nami - dokument KWRz-k/Ew-l z 1984 r.

KK - Konstytucja dogmatyczna o Kościele Vaticanum II

KKK - Katechizm Kościoła Katolickiego

KL - Konstytucja o liturgii Vaticanum II

KWRz-k/Ew-l - Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska (Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska)

Kościół i usprawiedliwienie - dokument KWRz-k/Ew-l z 1993 r.

KPK - Kodeks Prawa Kanonicznego

Lima E - Dokument z Limy część o Eucharystii

Lima M - Dokument z Limy część o posługiwaniu

Malta -„Raport z Malty” dokument KWRz-k/Ew-l z 1972 r.

MR - Mszał Rzymski (wyd. polskie 1986 r.)

Nowe Dyr. Ekumen.- Dyrektorium ekumeniczne z 1993 r.

OWMR - Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego

RH - encyklika „Redemptor hominis” Jana Pawła II

RT - Roczniki Teologiczne KUL (od 1993 r. ; do 1992 r. - RTK)

RTK - Roczniki Teologiczno - Kanoniczne KUL (do 1992 r. ; od 1993 r. - RT)

S.Th. - Suma teologiczna św. Tomasza z Akwinu

SiDE - Studia i Dokumenty Ekumeniczne

STB - Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour

Urząd duchowny w Kościele - dokument KWRz-k/Ew-l z 1981 r.

USA(67) - „The Eucharist”; dokument z USA (1967 r.)

USA(70) - „Eucharist and Ministry”; dokument z USA (1970 r.)

WP - „Wieczerza Pańska” - dokument KWRz-k/Ew-l z 1978 r.

Wszyscy pod jednym Chrystusem - dokument KWRz-k/Ew-l z 1980 r.

ŻiM - Życie i Myśl

BIBLIOGRAFIA

Źródła :

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, Poznań - Warszawa 1980[3].

I. Dokumenty doktrynalne Kościoła katolickiego:

1. Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S.Głowa, I.Bieda, Poznań 1989.
2. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum , definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (editio XXXVI), Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Romae 1976.
3. Jan Paweł II, Adhortacja „Pastores dabo vobis”, Watykan 1992.
4. Jan Paweł II, Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”, Watykan 2003.
5. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, Watykan 1979.
6. Jan Paweł II, Encyklika „Ut unum sint”, Watykan 1995.
7. Jan Paweł II, List apostolski „Mane nobiscum Domine” na Rok Eucharystii, Watykan 2004.
8. Jan Paweł II, List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, w: Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1997, s. 444 – 448.
9. Jan Paweł II, List o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae coenae”, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła, opr. J.Miazek, Warszawa 1987, s. 241-267.
10. Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. II, poprawione, Poznań 2002.
11. Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.
12. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów, Watykan 1994.
13. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja „Redemptionis sacramentum”, Poznań 2004.

14.Kongregacja Nauki Wiary, List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii „Sacerdotium ministeriale”, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994, Tarnów 1995, s. 202-207.

15.Kongregacja Obrzędów, Instrukcja „Eucharisticum mysterium”, w: Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX, Londyn 1987, s. 137-165.

16.Mszał Rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.

17.Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego - Rzym 2002, Poznań 2004.

18.Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993r.), w: Communio 2/1994, s.3-93.

19.Paweł VI, Encyklika „Mysterium fidei”, w: Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX wieku, Londyn 1987, s.69-89.

20.Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu, w: Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, red. S.C.Napiórkowski, Lublin 1982, s.112-130.

21.Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, Instrukcja o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii św. w Kościele katolickim, w: Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, red. S.C.Napiórkowski, Lublin 1982, s. 194-200.

22.Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1986[3].

II. Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego (*Corpus Doctrinae*):

1. Apologia Konfesji Augsburskiej, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.159-343.

2. Artykuły Szmalkaldzkie, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.352-381.
3. Duży Katechizm Marcina Lutra, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.43-125.
4. Formuła zgody, w: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego, Bielsko–Biała 1999, s.371-528.
5. Konfesja Augsburska, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.137-158.
6. Mały Katechizm Marcina Lutra, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.30-42.
7. Traktat o władzy i prymacie papieża, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.383-398.

III. Dokumenty uzgodnień ekumenicznych:

1. Gemeinsame römisch - katholische / evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M., 1978.
2. Groupe des Dombes, L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements, Taizé 1979.
3. Groupe des Dombes, Pour une réconcilation des ministéres, Taizé 1973.
4. Grupa z Dombes, Ku pojednaniu w sprawie posługiwań, w: S.C.Napiórkowski, Kapłaństwo w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes pt. „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań". Wprowadzenie i przekład, Częstochowskie Studia Teologiczne IV/1976, s.48-57.
5. Grupa z Dombes, Ku tej samej wierze eucharystycznej? Uzgodnienie doktrynalne o Eucharystii, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.148-154 (tłum.K.Strzelecka OSU).
6. Komisja „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy"(1982), w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.15-63 (tłum. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, P.Jaskóła, S.J.Koza).

7. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Jeden chrzest, jedna Eucharystia i wzajemnie uznane posługiwanie. Dokument Komisji „Wiara i Ustrój”, Akra 1974, ŻiM 1/1981, s.82-107 (tłum. K.Doroszewski).
8. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Drogi do wspólnoty, w: S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, s.169-198(tłum. S.C.Napiórkowski).
9. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Ewangelia a Kościół czyli tzw. Raport z Malty, w: S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, s.117-139 (tłum.I.Druski).
10. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluterańskiej(1984), SiDE 2/93, s.31-78.(tłum.K.Karski).
11. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko - Rzymskokatolickiego (1993), SiDE 2/95, s.41-138 (tłum.K.Karski).
12. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluterańskiej(1981), SiDE 1/87 , s.40-69 (tłum. S.C.Napiórkowski).
13. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Wieczerza Pańska, w: S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, s.141-167(tłum. S.C.Napiórkowski).
14. Komisja Wspólna Rzymskokatolicko - Ewangelickoluterańska, Wszyscy pod jednym Chrystusem, w: S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem.

Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, s.199-205(tłum. S.C.Napiórkowski).

15.Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and Catholic Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, Eucharist and Ministry: A Lutheran - Roman Catholic Statement, w: Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry, Washington 1970, s.7-33.

16.Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and Catholic Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, The Eucharist : A Lutheran - Roman Catholic Statement, w: Lutherans and Catholics in Dialogue I-III, cz.III, The Eucharist as Sacrifice, ed.P.C.Empie, T.A.Murphy, Minneapolis 1967, s.187-197.

Opracowania :

1. Ambaum J., Funkcja Kapłana w ofierze eucharystycznej: „in persona Christi” i „in persona Ecclesiae”, w: Kapłaństwo- Kolekcja Communio, Poznań - Warszawa 1988, s.257-276.
2. Anchimiuk J., Chrzest, Eucharystia, kapłaństwo w dialogu ekumenicznym, ŻiM, 1/1981, s. 73-81.
3. Arthur J., The eucharistic dialogue after Vatican II from catholic and ecumenical perspective, Rome 1992.
4. Balthasar von H. U., Od Ostatniej Wieczerzy do ofiary Kościoła, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, Poznań - Warszawa 1986, s. 175-188.
5. Baumann U., „Gedenken” und „Erinnern” - über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlgeschprächs, Theologisch-praktische Quartalschrift, 1/1992, s.3-19.
6. Bomba W., Kult eucharystyczny poza Mszą Świętą, w: Msza Święta, red. W. Świerzawski, Kraków 1993, s.325-347.
7. Borowiec J., Eucharystia w dialogu ekumenicznym, w: Eucharystia źródłem życia, red. S.Grzybek, Kraków 1987, s.159-167.

8. Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P., Znaki zbawienia, Historia dogmatów t.III, red. B. Sesboüé, Kraków 2001.
9. Cantalamessa R., Eucharystia nasze uświęcenie, Warszawa 1994.
10. Casel O., Chrześcijańskie mysterium kultyczne, Oleśnica 1992.
11. Chapelle A., Posługa przewodniczenia, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, Poznań-Warszawa 1986, s.275-282.
12. Chwastek D., Wieczerza Pańska – perspektywa luterańska, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.100-117.
13. Cichy S., Ekumeniczna liturgia eucharystyczna. Tzw. liturgia z Limy, CT 56(1986) fasc.III, s.57-66 i 57(1987) fasc.II, s.85-89.
14. Cichy S., Teologia Eucharystii, w: Msza święta, red. Świerzawski W., Kraków 1992, s. 63-97.
15. Durrwell F-X., Eucharystia sakrament paschalny, Warszawa 1987.
16. Gajek J.S., Ekumeniczne poszukiwania wspólnych tekstów eucharystycznych, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.133-144.
17. Gerken A., Teologia Eucharystii, Warszawa 1977.
18. Goczoł R., Anamneza, EK, t.I, Lublin 1985, k. 511n.
19. Górka L., Napiórkowski S.C., Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu, Warszawa 1995.
20. Granat W., Dogmatyka katolicka, t.VII, Sakramenty, cz.I , Sakramenty w ogólności. Eucharystia, Lublin 1961.
21. Grün A., Eucharystia. Przemiana i zjednoczenie, Kraków 2004.
22. Hanc W., Interkomunia, EK, t.VII, Lublin 1997, k. 379-381.
23. Hanc W., Interkomunia - możliwości i perspektywy, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.104-123.
24. Hanc W., Interkomunia - możliwości i perspektywy, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.614 – 635.
25. Hanc W., Obecność Chrystusa w Eucharystii, AK 447 (1983), s. 213-230.

26.Hause J., Na drodze do wzajemnego uznania urzędu duchownego. Kilka uwag luteranina na temat „Dokumentu z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.125-128.

27.Hoła K., Sens przemiany eucharystycznej w świetle nowszych teorii teologicznych, w:: Eucharystia źródłem życia, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s.73-90.

28.Hryniewicz W., Chrzest łączy, Eucharystia dzieli? Refleksje na marginesie „Dokumentu z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.89-112.

29.Hryniewicz W., Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.220-255.

30.Hryniewicz W., Ku jedności w wierze. Sens recepcji „Dokumentu z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s.171-194.

31.Hryniewicz W., Nasza Pascha z Chrystusem, Lublin 1987.

32.Hryniewicz W., Problem recepcji dialogu, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.568-576.

33.Hryniewicz W., Recepcja jako problem ekumeniczny, w: Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 9-36.

34.Iserloh E., Die Abendmahlslehre der Confessio Augustiana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie, Catholica 1/1980, s.15-35.

35.Jezierski J., Sakrament ołtarza w Katechizmach Marcina Lutra, Studia Warmińskie 26(1989), s.249-254.

36.Kantyka P., Gościnność eucharystyczna według dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.191-201.

37.Kasper W., Jedność Eucharystii i wielość jej aspektów, w: Eucharystia-Kolekcja Communio, Poznań-Warszawa 1986, s.19-40.
38.Kasper W., Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół, Kielce 2005.
39.Kasper W., Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego, Biuletyn Ekumeniczny 3-4/123-124/2002, s.5-22.
40.Kiernikowski Z., Eucharystia i jedność, Częstochowa 2000.
41.Kijas Z.J., Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm, Kraków 2004.
42.Kijas Z.J., Spory eucharystyczne, PostScriptum 2(9)/2000, s.18-30.
43.Koch G., Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty. Podręcznik teologii dogmatycznej– traktat X, red. W. Beinert, Kraków 1999.
44.Krakowiak Cz., Komunia święta, EK, t.IX, Lublin 2002, k.494-502.
45.Kudasiewicz J., Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii, Znak 604(9/2005), s.15-32.
46.Kwiecień T., Krótki przewodnik po Mszy świętej, Kraków 1999.
47.Laurentin R., Jezus Chrystus prawdziwie obecny. Eucharystia - Kościół – jedność, Kraków 1998.
48.Langkammer H., Teologia Eucharystii. Wymowa tekstów biblijnych, Kłodzko 1997.
49.Läpple A., Eucharystia. Ustanowienie, historia, uczestnictwo, Kraków 1997.
50.Lessing E., Abendmahl, Őkumenische Studienhefte 1, Göttingen 1993.
51.Liégé P.A., Zrozumieć Eucharystię, Kraków 1996.
52.Lustiger J.-M., Msza, Kraków 1993.
53.Luter M., Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej, Bielsko-Biała 1999.
54.Martelet G., Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek, Warszawa 1976.
55.McSorley H.J., The Roman Catholic Doctrine of the Competent Minister of the Eucharist in Ecumenical Perspective, w: Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry, Washington 1970, s. 120-137.
56.McSorley H.J., Trent and the Question: Can Protestant Ministers Consecrate the Eucharist?, w: Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry, Washington 1970, s. 283-299.

57.Meyer H., Die Eucharistie als Gemeinschaftsmahl. Das Problem der Messen ohne Beteiligung des Volkes („Privatmessen”) und die Frage des Laienkelches, w: Gemeinsame römisch - katholische\ evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s. 105-108.
58.Meyer H., Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu o ekumenizmie z ewangelickiego punktu widzenia, w: Święta tajemnica jedności, red. W.Hryniewicz, P.Jaskóła, Lublin 1988, s.89-99.
59.Meyer H., Eucharistie - Wort - Verkündigung, w: Gemeinsame römisch - katholische \ evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M., 1978, s.90-92.
60.Meyer H., Pfnür V., Die Gegenwart Christi in der Eucharistie, w: Gemeinsame römisch - katholische \ evangelisch - lutheranische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.85-90.
61.Nagy S., Kościół na drogach jedności, Wrocław 1985.
62.Napierała S., Obecność Chrystusa w Eucharystii, w: II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno - duszpasterskie dla parafii, red. S.Napierała, Poznań 1987, s.150-157.
63.Napiórkowski S.C., Chrzest i Eucharystia według „Dokumentu z Limy”. W poszukiwaniu oceny katolickiej, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.113-117.
64.Napiórkowski S.C., Duch Święty a Eucharystia według katolicko - protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii, Znak 277-278 (1977), s. 794-801.
65.Napiórkowski S.C., Eucharystia - doktryna protestancka, EK, t.IV, Lublin 1985, k.1260-1264.
66.Napiórkowski S.C., Eucharystia - w dialogu ekumenicznym, EK, t.IV, Lublin 1985, k.1264n.
67.Napiórkowski S.C., Eucharystia w dialogu. Uzgodnienia Grupy z Dombes, RTK 24(1977) z.2, s.29-39.

68.Napiórkowski S.C., Gościnność eucharystyczna, EK, t.V, Lublin 1989, k.1337n.

69.Napiórkowski S.C., Grupa z Dombes. Doktrynalne i duszpasterskie uzgodnienie na temat Eucharystii, RT 43(1996) z.2, s.321-329.

70.Napiórkowski S.C., Kapłaństwo – w dialogach międzykościelnych, EK, t.VIII, Lublin 2000, k.724-729.

71.Napiórkowski S.C., Kapłaństwo w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes pt. „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań". Wprowadzenie i przekład, Częstochowskie Studia Teologiczne IV/1976, s.43-57.

72.Napiórkowski S.C., Podstawowe osiągnięcia dialogów międzywyznaniowych, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.542-556.

73.Napiórkowski S.C., Posługiwania kościelne. Stan i perspektywy dialogu, CT 48(1978) fasc.II, s.5-36.

74.Napiórkowski S.C., Protestancka interpretacja misterium Eucharystii, AK 448(1983), s.381-390.

75.Napiórkowski S.C., Wieczerza Pańska w dialogu katolicko - protestanckim, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.84-103.

76.Napiórkowski S.C., Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985.

77.Napiórkowski S.C., Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej, Niepokalanów 1995.

78.Nossol A., Ku eklezjalnej wspólnocie eucharystycznej-aspekt ekumeniczny, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.11-29.

79.Osuch T., Urząd kościelny na tle dialogu ekumenicznego - „Zwiastun" 1974-1976, w: Studia ekumeniczne t.III ATK, Warszawa 1987, s.251-299.

80.Ozorowski E., Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego, Poznań 1990.

81.Ozorowski E., Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, AK 447(1983), s.197-212.

82.Pfnür V., Die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene ex opere operato, w: Gemeinsame römisch - katholische / evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.101-105.

83.Pfnür V., Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato w: Gemeinsame römisch - katholische/ evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.93-100.

84.Pfnür V., Eucharistie - Mahl der Sünder?, w: Gemeinsame römisch - katholische \ evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.109-114.

85.Pracki R., Kapłaństwo – w kościołach protestanckich, EK, t.VIII, Lublin 2000, k. 723n.

86.Pracki R., Sakrament Ołtarza w Kościele ewangelicko-augsburskim, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.118-128.

87.Ratzinger J., Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”, w: Kapłaństwo - Kolekcja Communio, Poznań - Warszawa 1988, s.65-76.

88.Ratzinger J., Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, Poznań-Warszawa 1986, s.162-174.

89.Rogowski R, Eucharystia i kapłan w aspekcie dogmatycznym, w: Eucharystia źródłem życia, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s.127-134.

90.Rogowski R., Transsubstancjacja paschalna, w: tenże, Światłość i tajemnica, Katowice 1986, s.316-326.

91.Rogowski R., Kapłaństwo w służbie Eucharystii, w: tenże, Wicher i myśl, Katowice 1999, s.204-211.

92.Romaniuk K., Eucharystia w przekazach biblijnych, AK 447(1983), s.159-178.

93.Romaniuk K., Jankowski A., Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, Kraków 1994.

94.Schillebeeckx E., The Eucharist, London 1988[4] .

95.Schneider T., Znaki bliskości Boga, Wrocław 1990.
96.Skowronek A., Drogi i bezdroża ekumenii, Kraków 1993.
97.Skowronek A., Ekumenia u kresu podziałów, ŻiM 1/1981,s.61 -72.
98.Skowronek A., Eucharystia – rozdroże czy pomost między Kościołami?, Wrocławski Przegląd Teologiczny 5(1997) nr 1, s.111-119.
99.Skowronek A., Eucharystia - Sakrament wielkanocny, Włocławek 1998.
100.Skowronek A., Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym, CT 43(1973) fasc. II, s. 35-49.
101.Skowronek A., Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji, Włocławek 1996.
102.Skowronek A., Nauka Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej, CT 43(1973) fasc.I, s.29-37.
103.Skowronek A., Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie, Włocławek 1995.
104.Skowronek A., Tak zwana „interkomunia”, czyli eucharystyczna gościnność, w: Nauka - Kościół - Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu B. Trandzie, red. K. Karski, Warszawa 1994, s. 35-41.
105.Skowronek A., Wokół urzędu w Kościele. Refleksje nad „Dokumentem z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze., red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989., s. 119-124.
106.Staniecki K., Epikleza, EK, t.IV, Lublin 1985, k. 1028-1031.
107.Stinissen W., Chleb, który łamiemy, Poznań 1995.
108.Testa B., Sakramenty Kościoła, Poznań 1998.
109.Thurian M., Aux surces de l`Eglise. Tradition et renouveau dans l`Esprit, Taizé 1977.
110.Thurian M., Ekumeniczna celebracja Eucharystii. Wprowadzenie do eucharystycznej liturgii z Limy, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze., red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.195-206.
111.Thurian M., O Eucharystii i modlitwie, Kraków 1987.

112.Thurian M., The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication, w: Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, ed. M.Thurian, Geneva 1985[3], s.90-103.
113.Thurian M., Tożsamość kapłana, Kraków 1996.
114.Tillard J.M.R., The Eucharist, Gift of God, w: Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, ed. M.Thurian, Geneva 1985[3], s.104-117.
115.Tomasz z Akwinu św., Suma teologiczna, t.28, Eucharystia, Londyn 1974.
116.Tyrawa J., Duchowość eucharystyczna, w: Eucharystia, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 97- 122.
117.Uglorz M., Marcin Luter Ojciec Reformacji, Bielsko – Biała 1995.
118.Vercruysse J.E., Wprowadzenie do teologii ekumenicznej, Kraków 2001.
119.Węcławski T., Kapłan w ofierze eucharystycznej - in persona Christi - in persona Ecclesiae, w: II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie dla parafii, red. S.Napierała, Poznań 1987, s.218-225.
120.Wojak T., Chrzest, Sakrament Ołtarza i urząd kościelny w świetle nauki Kościoła ewangelicko-augsburskiego, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.607-614.
121.Zuberbier A., O obecności Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii, PostScriptum 2(9)/2000, s.10-17.
122.Zuberbier A., Eucharystia - obecność Chrystusa w Kościele, w: Eucharystia, red. J.Krucina, Wrocław 1987, s.55-67.

Literatura pomocnicza:

1. Bartnik Cz., Pozadoktrynalne uwarunkowania postawy ekumenicznej, RT 42(1995) z. 2, s. 41-52.
2. Birmelé A., What Is Reception?, w: Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P.Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s.61-66.

3. Chaunu P., Czas reform, Warszawa 1989.
4. Clément O., Taizé. Szukanie sensu życia, Poznań 1999.
5. Cereti G., Ekumenizm, w: Encyklopedia chrześcijaństwa, Kielce 2000, s.198-202.
6. Congar Y., Wierzę w Ducha Świętego t.III, Warszawa 1996.
7. Czajkowski M., Biblia w służbie jedności, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.586-597.
8. Czerwik S., Liturgia – działanie boskie i ludzkie, Znak 546(11/2000), s.76-92.
9. Częsz B., Eucharystia w nauczaniu świętego Ireneusza, w: Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 57-61.
10. Dorosz K., Co to jest protestantyzm?, Znak 446(7/1992), s.5-29.
11. Eucharystia pierwszych chrześcijan, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987.
12. Figura M., Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga, Communio 2(116) 2000, s.38-58.
13. Friedenthal R., Marcin Luter. Jego życie i czasy, Warszawa 1991.
14. Gnot I., Melanchton jako dogmatyk, SiDE 2/97, s.9-16.
15. Grabner-Haider A./red./, Praktyczny słownik biblijny, Warszawa 1994.
16. Granat W., Dogmatyka katolicka, t.IX, Synteza , Lublin 1964.
17. Gross J., Uglorz M., Kościoły luterańskie, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.162-171.
18. Grześkowiak J., Liturgia a ekumenizm. Ekumeniczny aspekt odnowy liturgii, CT 50(1980) fasc. I, s.92-99.
19. Houtepen A., Reception, tradition, communion, w: Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, ed. M.Thurian, Geneva 1985[3], s.140-160.
20. Hryniewicz W., Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia, Kraków 2004.
21. Hryniewicz W., Uczę się ciebie, ekumenio, Tygodnik Powszechny 4/1998, s. 1 i 10.

22.Ich Europa jest jedna. Europejskie Spotkanie Młodych Taizé – Wrocław 1989/90, opr. A.Borkowska, A.Madej, br.Marek, Wrocław 1990.
23.Jan Paweł II, Adhortacja „Familiaris consortio”, Watykan 1981.
24.Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, Watykan 1987.
25.Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millenio adveniente”, Watykan 1994.
26.Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1995.
27.Jaskóła P., Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.129-155.
28.Karski K., Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie, Warszawa 1986.
29.Karski K., Ekumeniczne znaczenie Filipa Melanchtona, SiDE 2/97, s.25-34.
30.Karski K., Jedność Kościoła – doktryna protestancka, EK, t.VII, Lublin 1997, k.1149n.
31.Karski K., Konkordia Leuenberska z perspektywy 20 lat, w: Nauka - Kościół - Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu B. Trandzie, red. K. Karski, Warszawa 1994, s.7-14.
32.Kongregacja Nauki Wiary, List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia „Communionis notio”, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994, Tarnów 1995, s. 390-401.
33.Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne, praca zbiorowa Wspólnoty z Bose, Częstochowa 2004.
34.Kucza G., Ekumeniczny wymiar eklezjologii komunii, Wrocławski Przegląd Teologiczny 12(2004) nr 1, s.43-60.
35.Kunzler M., Liturgia Kościoła, Poznań 1999.
36.Kusz G., Ekumeniczna orientacja duszpasterstwa, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.783-791.
37.Leon-Dufour X./red./, Słownik teologii biblijnej, Poznań 1990.
38.Lipnik J.M., Reinterpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny, Wrocławski Przegląd Teologiczny 12(2004) nr 1, s.61-71.

39.Lubac H.de, Medytacje o Kościele, Kraków 1997.
40.Majewski J., Teologia na rozdrożach, Kraków 2005.
41.Meyer H., Kościół i usprawiedliwienie. Uwagi do Raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko - luterańskiego (wrzesień 1993), SiDE 1/95, s.9-20.
42.Młotek A., Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów, w: Eucharystia, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s.179-198.
43.Nadolski B., Komunia święta „na rękę”, Kraków 2005.
44.Nadolski B., Liturgika, t.IV, Eucharystia, Poznań 1992.
45.Nagy S., Chrystus w Kościele, Wrocław 1982.
46.Nagy S., Dialog doktrynalny we współczesnym ekumenizmie, Zeszyty Naukowe KUL 17:1974 nr 3, s.3-11.
47.Nagy S., Katolickie zasady ekumenizmu, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.447-462.
48.Napiórkowski S.C., Cautelae, czyli rękojmie, w: Nauka - Kościół - Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu B. Trandzie, red. K. Karski, Warszawa 1994, s.49-58.
49.Napiórkowski S.C., Deklaracja anglikańsko - katolicka na temat Eucharystii (Windsor 1971), Zeszyty Naukowe KUL 22:1979 nr 4, s.55-65.
50.Napiórkowski S.C., Historia ruchu ekumenicznego, Lublin 1972.
51.Napiórkowski S.C., Obiektywne i życzliwe poznanie innych Kościołów. Kwestia podręczników teologii i katechizmów, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.772-782.
52.Nørgaard-Højen P., What Does Still Divide Lutherans from Catholics?, w: Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P.Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s.102-120.
53.Pasierbek W., Duchowa spuścizna Marcina Lutra, Życie Duchowe 14(5) 1998, s.107-124.

54.Pinho J.B. de, Kościół katolicki w dialogu teologicznym z innymi Kościołami, Communio 2(80) 1994, s.94-111.
55.Popowski R., Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, Warszawa 1995.
56.Pracki R., Liturgia – we wspólnotach protestanckich, EK, t.X, Lublin 2004, k.1206n.
57.Przekop E., Małżeństwa mieszane. Prawo Kościoła rzymskokatolickiego, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.635-650.
58.Raem H.A., La troisiéme phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993), Istina XL (1995), s. 164-182.
59.Rahner K., Sakramenty Kościoła, Kraków 1997.
60.Rahner K.,Vorgrimler H., Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987.
61.Ratzinger J., Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia, Kraków 2002.
62.Ratzinger J., Duch liturgii, Poznań 2002.
63.Ratzinger J., Luter a jedność Kościołów, w: J. Ratzinger, Kościół - Ekumenizm - Polityka, Kolekcja Communio, Poznań - Warszawa 1990, s.129-158.
64.Ratzinger J., Reception as Result of Dialogue, w: Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P.Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s.78-84.
65.Ratzinger J., Tajemnica Jezusa Chrystusa, Kielce 2005.
66.Roger Brat z Taizé, U źródeł radości. List 2004,Taizé 2004.
67.Rogowski R., Perspektywy rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.443-446.
68.Rogowski R., „Ut unum sint” w świetle współczesnej kultury dialogu, w: tenże, Wicher i myśl, Katowice 1999, s.143-151.
69.Rosato Ph.J, Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów, Kraków 1998.

70.Skowronek A., Deklaracja o usprawiedliwieniu – i co dalej? – sens, piękno i pełnia nadziei deklaracji, Zwiastun Ewangelicki 3/2000, s.6-10.
71.Skowronek A., Marcin Luter – ani kacerz, ani święty. Posłowie, w: Todd J.M., Marcin Luter, Warszawa 1998, s.294-308.
72.Skowronek A., Odkrywanie jedności, Warszawa 1988.
73.Skowronek A., Światła ekumenii, Warszawa 1984.
74.Skowronek A., Z ekumenią w XXI wiek, Życie Duchowe 10(4)1997, s.13-30.
75.Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991, Wrocław 1995.
76.Świderkówna A., Od Paschy Pierwszego Przymierza do Eucharystii, Wrocławski Przegląd Teologiczny 5(1997) nr 1, s.129-136.
77.Todd J.M., Marcin Luter, Warszawa 1998.
78.Todd J.M., Reformacja, Warszawa 1974.
79.Tranda B., Małżeństwa mieszane. Punkt widzenia innych chrześcijan, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.650-656.
80.Turnau J., Działalność ekumeniczna na płaszczyźnie krajowej i lokalnej. Mnożenie znaków jedności, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.730-735.
81.Urban W., W sprawie Komunii świętej pod dwiema postaciami w diecezji wrocławskiej, CT 39 (1969), fasc. II, s.77-83.
82.Vischer L., Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym, w: Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 37-48.
83.Waldenfels H., O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj, Katowice 1993.

Wstęp.

„W ciągu ostatnich lat zmniejszył się znacząco dystans oddzielający od siebie Kościoły i Wspólnoty kościelne. Ale ciągle jest to dystans zbyt duży! Nie tak chciał Chrystus! Musimy uczynić wszystko, aby odzyskać pełnię komunii.” - te słowa wypowiedziane przez Jana Pawła II we Wrocławiu w 1997 roku podczas nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej mogą być chyba najlepszym punktem odniesienia dla treści, jak również celu tej pracy. Żyjemy czasach, gdy po wiekach podziałów, a nawet wrogości, ekumenizm stał się jedną z priorytetowych wytycznych w życiu Kościoła katolickiego. Przełomowym punktem był tu oczywiście Sobór Watykański II, który już w zamyśle Jana XXIII miał być istotnie ekumenicznym, by zaradzić palącej ranie zgorszenia wywoływanego brakiem jedności uczniów Chrystusa. Jan Paweł II kontynuując i rozwijając intuicję swoich poprzedników, nieustannie, nie tylko poprzez deklaracje, ale także poprzez konkretne gesty zaświadczał, że pojednanie chrześcijan wpisał w samo serce swojej posługi i jest ono nieodwołalną drogą Kościoła. Uważał on wręcz, że jest to kluczowy problem dla ewangelicznego świadectwa w świecie. Ekumenizm w jego wizji jest drogą Kościoła, na której poprzez modlitwę i dialog chcemy odkrywać istniejącą już komunię między Wspólnotami chrześcijańskimi, by wzrastać do upragnionej pełni *communio*.[1] Dlatego nie dziwi fakt, że postawa ekumeniczna jest współcześnie uważana za postawę najgłębiej chrześcijańską, a nawet za drogę ku pełnej dojrzałości osobowej.[2]

W tym nurcie wielkiej ekumenicznej rzeki, która coraz bardziej obejmuje życie całego posoborowego Kościoła, jawi się ta oto praca. Stawia sobie ona za cel przedstawienie istotnego wycinka dokonań na drodze ekumenicznego zbliżenia. Chce ona konkretnie zaprezentować stan i owoce dialogu katolicko-

---

[1] Por. Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millenio adveniente”, 16, 34, tenże, Encyklika „Ut unum sint” 1,3,14,77.
[2] Por. Cz. Bartnik, Pozadoktrynalne uwarunkowania postawy ekumenicznej, RT 42(1995) z. 2, s. 41-52.

luterańskiego dotyczącego Eucharystii w jego najistotniejszych aspektach, z zaznaczeniem osiągniętych konwergencji i rysujących się dalszych perspektyw, jak również płynących z nich implikacji pastoralnych. Dla uwidocznienia drogi przebytej w procesie pojednania i wyników osiągniętych w dialogu ekumenicznym będzie się ona odwoływać do kluczowych, historycznych dokumentów doktrynalnych obu Kościołów. Sam zaś dzisiejszy stan zbliżenia w wierze katolików i luteranów zaprezentowany zostanie na bazie uzgodnień ekumenicznych. Dialog katolicko-luterański to dialog dwóch Kościołów i dlatego miernikiem jego postępów nie są prywatne opinie teologów, ale konkretne dokumenty wypracowane przez komisje wspólne powołane specjalnie do tego celu przez oba Kościoły. Stąd też w świetle tych dokumentów, jako najbardziej aktualnie miarodajnych starano się przedstawić postawione zagadnienie.

Podjęcie prezentowanego tematu wydaje się bardzo aktualne z kilku względów. Z jednej strony zagadnienia związane z Eucharystią, z racji ogłoszonego przez papieża Jana Pawła II Roku Eucharystii, stoją aktualnie w samym centrum życia Kościoła katolickiego, dla którego ten czas ma być „cenną okazją do uświadomienia sobie na nowo tego, jak niezrównany skarb Chrystus powierzył swojemu Kościołowi.”[3] Ponadto dla samych rozmów ekumenicznych Eucharystia jest jednym z najważniejszych i najczulszych tematów. Im bardziej Kościoły szukają dróg zbliżenia, tym mocniej zauważają właśnie różnice w rozumieniu misterium eucharystycznego i tym głębiej przeżywają ból podziałów, gdyż przecież to Eucharystia z natury jest znakiem jedności.[4] Dlatego ukazanie postępów w odkrywaniu wspólnej wiary co do Wieczerzy Pańskiej wydaje się być jednym z najlepszych wskaźników rzeczywistego zbliżenia Kościołów do pełnej wspólnoty. Z drugiej strony skoncentrowanie się na dialogu katolicko-luterańskim wynika z tego, że jest to forum o najdłuższej historii rozmów na poziomie ogólnokościelnym i najbogatsze w dokumenty o dużej wadze teologicznej, które zaskakują niejednokrotnie osiągniętymi zbliżeniami po ponad

[3] Jan Paweł II, „Mane nobiscum Domine” List na Rok Eucharystii, Watykan 2004, 29.

450 latach głębokiego podziału.[5] Również Jan Paweł II w swoich wypowiedziach, ekumenicznych gestach i spotkaniach wskazywał, że ten właśnie dialog bilateralny ma, obok rozmów z prawosławiem, priorytet i daje wielkie nadzieje.[6] Wydaje się nawet, że tempo tego właśnie dialogu, w sensie postępów usuwania przeszkód na drodze ku jedności w wierze jest tu chyba największe. W kontekście oryginalnej interpretacji istoty katolickiego przełomu ekumenicznego dokonanej przez ks. prof. S.Nagy'ego, który analizując pierwszy rozdział Dekretu o ekumenizmie wskazał, że istotą ruchu ekumenicznego w rozumieniu tego dokumentu jest jedność chrześcijan polegająca na usunięciu przeszkód ku jedności w wierze i dopiero po tym etapie będzie mógł nastąpić etap drugi - jedność Kościoła[7], można stwierdzić, że katolicy i luteranie poczynili naprawdę ogromne kroki, by przygotować się do rzeczywistej jedności eklezjalnej, której wyrazem będzie jedność w Eucharystii. Analiza dokumentów ekumenicznych uzgodnień doktrynalnych wydaje się więc w tym aspekcie bardzo aktualna, bo choć trzeba pamiętać, że te uzgodnienia nie oznaczają oficjalnych deklaracji władz Kościołów, to na płaszczyźnie czysto teologicznej są one forpocztą torującą drogę ku prawdziwej jedności w wierze. Dokumenty te spełnią jednak swoje zadanie dopiero wówczas, gdy nastąpi ich recepcja w Kościołach. Jest to wszak długi proces będący sprawdzianem ekumenicznego zaangażowania i wymagający włączenia weń nie tylko wąskich grup specjalistów, ale szerokich rzesz wiernych.[8] To jest także zadanie dla takiej właśnie pracy, jak niniejsza. Chce ona być odpowiedzią na stale aktualny apel Jana Pawła II, zawarty w jego encyklice poświęconej ekumenizmowi, aby

---

[4] Por. EE 43.

[5] Por. S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, s. 25-110, tenże, Podstawowe osiągnięcia dialogów międzywyznaniowych, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s. 546-548, 551-556, H.A.Raem, La troisiéme phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993), Istina XL (1995), s. 164-182, K.Karski, Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie, Warszawa 1986, s.283-286.

[6] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 72.

[7] Por. S.Nagy, Kościół na drogach jedności, Wrocław 1985, s. 192-198, S.Nagy, Katolickie zasady ekumenizmu, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.453n.

[8] Por. W.Hryniewicz, Problem recepcji dialogu, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.571-576.

rezultaty dialogu nie pozostały jedynie deklaracjami dwustronnych komisji, lecz by stały się dziedzictwem wszystkich.[9]

Podstawą tego opracowania są dokumenty uzgodnień ekumenicznych, tych w których uczestniczą katolicy i luteranie. Są to przede wszystkim dokumenty Komisji Wspólnej Rzymskokatolicko-Ewangelickoluterańskiej ukonstytuowanej przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federacją Luterańską. Spośród nich centralnym uzgodnieniem będzie tu *Wieczerza Pańska* z 1978 roku, która prezentuje istotę katolicko-luterańskiego zbliżenia w zagadnieniu Eucharystii.[10] Inne dokumenty tej komisji są ważne szczególnie przy omawianiu tematu urzędu - ministra Eucharystii.

Praca świadomie jednak wychodzić będzie w analizie poza zbiór uzgodnień tego zasadniczego forum dialogu katolicko - luterańskiego. Wynika to przede wszystkim z założeń metodologicznych działania tej komisji, która przy opracowywaniu swoich dokumentów szeroko czerpie z tego, co już osiągnęli inni.[11] Chodzi tu przede wszystkim o dwie grupy dialogu, o bogatym stażu, w których pracują katolicy z ewangelikami: komisję teologiczną katolicko - luterańską z USA i Grupę z Dombes[12]. Obie wypracowały na forum lokalnym prekursorskie dokumenty na temat Eucharystii i urzędu, z których komisja ogólnokościelna, nawet dosłownie, przytacza osiągnięte zbliżenia w swoich ustaleniach. Włączone zostaną w te rozważania także dwa doniosłe teksty Komisji „Wiara i Ustrój": Dokument z Akry i Dokument z Limy. Głównie dlatego, że od 1968 roku w pracach tej komisji uczestniczą także teologowie katoliccy. Owszem, trzeba pamiętać, że jest to forum multilateralne, obejmujące nie tylko katolików i luteranów, ale łączy ono w swoich pracach osiągnięcia ustaleń bilateralnych. Można powiedzieć, że nawet zachodzi tu swoiste

---

[9] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 80.

[10] Nt. wartości tego tekstu w kontekście całego dialogu katolicko - luterańskiego zob. J.B. de Pinho, Kościół katolicki w dialogu teologicznym z innymi Kościołami, Communio 2(80) 1994, s.100-104, S.C. Napiórkowski, Wieczerza Pańska w dialogu katolicko - protestanckim, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.93.

[11] Por. nt. tego założenia: WP 3, S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem, dz.cyt., s.17n; zob. także S.C.Napiórkowski, Eucharystia - w dialogu ekumenicznym, EK, t.IV, Lublin 1985, k.1264n.

[12] Zob. J.E.Vercruysse, Wprowadzenie do teologii ekumenicznej, Kraków 2001, s.79, 126, E.Lessing, Abendmahl, Őkumenische Studienhefte 1, Göttingen 1993, s.44-47.

sprzężenie zwrotne: z jednej strony dokumenty te są swoistym podsumowaniem dialogów dwustronnych, z drugiej twórczo wpływają na prace nad nowymi uzgodnieniami. Dokument z Akry nie raz jest miejscem, do którego odwołują się autorzy *Wieczerzy Pańskiej*. Dokument z Limy, jakkolwiek późniejszy od *Wieczerzy Pańskiej*, ma kapitalne znaczenie dla rozwoju i ukierunkowania całego ruchu ekumenicznego[13], stąd nie mogło go zabraknąć, zwłaszcza w pracy poświęconej Eucharystii, przede wszystkim jako punktu odniesienia dla dalszych poszukiwań zbliżenia katolicko - luterańskiego.

Materiałem źródłowym będą także dokumenty doktrynalne Kościoła katolickiego, a szczególnie Katechizm Kościoła Katolickiego. Bez nich nie można zaprezentować katolickiej nauki o Eucharystii. Praca będzie także czerpać z Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (*Corpus Doctrinae*), które stanowią obowiązującą wykładnię zasad wiary dla luteranów.[14] Jest to konieczne, by móc zaprezentować doktryny obu Kościołów i poszukiwania drogi do zbliżenia.

Dokonanie analizy tak obszernego materiału źródłowego wymaga korzystania z licznych opracowań, które w tym przypadku objąć muszą nie tylko zagadnienia ekumeniczne, ale najpierw temat Eucharystii i kapłaństwa w ujęciu katolickim. Trzeba zaznaczyć szczupłość polskiej literatury w zakresie szczegółowych problemów ekumenicznych. Dlatego wiele opracowań zostało zaczerpniętych przede wszystkim z publikacji zachodnich komentujących dokumenty uzgodnień. Konieczna będzie także literatura pomocnicza, która

---

[13] Odnośnie wartości i znaczenia Dokumentu z Limy zob. W.Hryniewicz, Ku jedności w wierze. Sens recepcji „Dokumentu z Limy", w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s.171-194. Autor podkreśla tu, że BEM jest innego typu dokumentem niż „Wieczerza Pańska". BEM określa pole zbliżenia wielu Kościołów, „Wieczerza Pańska" jest konkretnym ustaleniem między przedstawicielami dwóch konkretnych Kościołów. Konsekwencją tego jest różna recepcja tych dokumentów przez Kościoły. Szczególnie wobec BEM-u powściągliwi są protestanci. Natomiast dokument ten bardzo dobrze przyjęty został przez katolików. Wystarczy stwierdzić, że papież Jan Paweł II w swojej encyklice „Ut unum sint" do żadnego innego uzgodnienia nie odnosi się (w przypisach) tak często (4 razy). Jest to też jedyny dokument cytowany przez papieża w oficjalnym przemówieniu (III pielgrzymka do Polski - Warszawa 08.06.1987), czego nigdy wcześniej nie czynił, a co mogłoby być rozumiane jako pośrednia aprobata - por. L.Górka, S.C.Napiórkowski, Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu, Warszawa 1995, s.240.

[14] Por. D.Chwastek, Wieczerza Pańska – perspektywa luterańska, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.100.

wprowadzi zarówno w szerokie tło, jak i pewne kwestie szczegółowe problematyki ekumenicznej, a także w kontekst historyczny i liturgiczny.

W opracowaniu tego całego materiału zostanie wykorzystana metoda analizy, która obejmie przede wszystkim wypowiedzi doktrynalne Kościołów, by rozwinąć się w szczegółowej pracy nad tekstami dokumentów uzgodnień. W niektórych momentach znajdzie zastosowanie podejście krytyczne, by uwypuklić osiągnięcia, a jednocześnie wskazać istniejące jeszcze różnice i możliwości ich przezwyciężenia. Taką metodologię pracy nad rezultatami dialogu ekumenicznego zalecał Jan Paweł II, uwydatniając proces krytyczny w kontekście analizy zgodności z Tradycją wiary. Z drugiej strony warto przypomnieć, także za papieżem Janem Pawłem II, że od Jana XXIII podstawowa zasada metodologiczna w procesie ekumenicznego zbliżenia opiera się na rozróżnieniu między depozytem wiary a formułami, które go wyrażają.[15] Ponadto ważnym jest zalecenie soborowe, by początkiem dialogu był jasny wykład wiary katolickiej[16], co w pracy tej przyjmuje się za podstawę jej konstrukcji. W dalszej jednak analizie nie wolno zapominać, że najpierw trzeba, poprzez zrozumienie doktryny braci odłączonych, odkryć tę jedność, która de facto już istnieje, a dopiero potem szukać dalszych dróg zbliżenia.[17]

Praca ma konstrukcję opartą na czterech rozdziałach. Rozdział pierwszy da szerokie tło zagadnienia prezentując najważniejsze elementy katolickiej doktryny o Eucharystii. Podstawą do budowy szkieletu tego rozdziału będzie wypowiedź Jana Pawła II w numerze 20 encykliki „Redemptor hominis”. Zasadnicza wykładnia teologii Eucharystii opierać się będzie o Katechizm Kościoła Katolickiego.

Drugi rozdział obejmie ważne, aczkolwiek odrębne i trudniejsze do rozwiązania na polu ekumenicznym od tematu Eucharystii, zagadnienie ministra Eucharystii. Problem ten jest istotowo zjednoczony z tematem pracy i nie można znaleźć tu ostatecznych rozwiązań bez rozstrzygnięć w zakresie urzędu, dlatego

---

[15] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 80-81.
[16] Por. DE 11.
[17] Por. DE 3,9, Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1995, s.123n.

tematyka ta musi znaleźć się w pracy, ale jako uzupełniająca zagadnienie. Ze względu na obszerność i trudność tworzy ona osobny rozdział, który ma konstrukcję dwuczłonową. Pierwsza część obejmie wykładnię katolicką, druga osiągnięcia w zbliżeniu ekumenicznym.

Rozdział trzeci będzie główną analizą postawionego w temacie zagadnienia. Zaprezentuje, w kontekście polemik czasu Reformacji, osiągnięty postęp, wyniki i perspektywy uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii, do jakich doszli wspólnie katolicy i luteranie. Ponieważ jądro tej analizy dotyczyć będzie dokumentu *Wieczerza Pańska*, stąd zrąb konstrukcji rozdziału opiera się na zasadniczym układzie tematyki tego ustalenia.

W końcu czwarty rozdział zajmie się analizą pastoralnych implikacji osiągniętych ustaleń doktrynalnych. Podejmie on zasadniczo prezentację dwóch kluczowych zagadnień: po pierwsze sprawę recepcji dokumentów ekumenicznych na płaszczyźnie duszpasterskiej, po drugie problemów i perspektyw związanych w szerokim znaczeniu z „communicatio in sacris” w zakresie Eucharystii, ze szczególnym uwzględnieniem duszpasterstwa małżeństw mieszanych.

I. Zarys katolickiej nauki o Eucharystii.

Prezentacja osiągnięć dialogu katolicko-luterańskiego dotyczącego Eucharystii wymaga na początku, by mieć dobre tło do takiego przeglądu, przedstawienia w sposób zwięzły katolickiej nauki o Eucharystii. Konstrukcja elementarnej syntezy tak obszernego zagadnienia wydaje się być bardzo trudna, dlatego inspiracją stały się tu najnowsze dokumenty zwyczajnego nauczania Kościoła na temat Eucharystii, a mianowicie: encykliki „Redemptor hominis" i „Ecclesia de Eucharystia", List o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae coenae" i List apostolski „Mane nobiscum Domine" na Rok Eucharystii Jana Pawła II oraz Katechizm Kościoła Katolickiego. Spośród wymienionych dokumentów najkrótszy rys nauki o Eucharystii znajdujemy w 20 numerze programowej encykliki Jana Pawła II. Papież wskazuje w niej trzy wymiary Eucharystii jako sakramentu, podkreślając ich równe znaczenie i nazywając ją: „Sakramentem - Ofiarą i Sakramentem - Komunią i Sakramentem – Obecnością".[1] W oparciu o ten trójaspektowy szkielet przedstawione zostaną najistotniejsze dla tych rozważań elementy katolickiej doktryny o Eucharystii, przy czym punktem wyjścia będzie, podobnie jak w Katechizmie, samo pojęcia Eucharystii jako sakramentu.

1. Eucharystia jako sakrament.

1.1. Określenia sakramentu Eucharystii.

Klasyczna dogmatyka definiowała następująco sakrament Eucharystii: „są to postacie chleba i wina zawierające ciało i krew Chrystusa ku pożywieniu

[1] RH 20. Potwierdzenie tego schematu w kolejności Ofiara – Obecność – Komunia znajdujemy w EE 12-16 i 61. Jan Paweł II wraca do tego schematu także w Liście „Mane nobiscum Domine" pisząc m.in.: „Jak podkreśliłem w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, ważne jest, aby żaden wymiar Najświętszego Sakramentu nie był pominięty." – zob. dz.cyt., 14; por. tamże, 15-16.

naszych dusz albo jest to Chrystus pod postaciami chleba i wina obecny jako pokarm dla dusz ludzkich”.[2] Jednak współcześnie rzadko sięga się do tak lapidarnych sformułowań. Wynika to chyba z tego, co tak mocno uświadomił nam Sobór Watykański II, że Eucharystia „zawiera całe duchowe dobro Kościoła”[3] i stanowi „źródło i zarazem szczyt całego życia chrześcijańskiego”.[4] Jest ona sakramentem szczególnym, rozumianym dziś szerzej niż same postacie eucharystyczne, który stanowi streszczenie i podsumowanie całej naszej wiary - co wyraził już w II wieku św. Ireneusz słowami: „Nasz sposób myślenia zgadza się z Eucharystią, a Eucharystia ze swej strony potwierdza nasz sposób myślenia”.[5] Dlatego w Katechizmie Kościoła Katolickiego, zamiast jednego określenia, przytaczanych jest kilkanaście nazw określających ten sakrament, z których każda wyraża jakiś aspekt tej niewyczerpanej tajemnicy. Sakrament ten znajduje tam następujące określenie: Eucharystia, Wieczerza Pańska, łamanie chleba, zgromadzenie eucharystyczne (synaxis), pamiątka Męki i Zmartwychwstania Pana, najświętsza Ofiara, ofiara mszy św., ofiara pochwalna, ofiara duchowa, ofiara czysta, ofiara święta, święta i Boska liturgia, święte Misteria, Najświętszy Sakrament, komunia, rzeczy święte, chleb aniołów, chleb z nieba, lekarstwo nieśmiertelności, wiatyk, msza święta.[6]

Zatrzymajmy się nad najistotniejszymi z tych określeń, aby wyakcentować najważniejsze znaczeniowo aspekty tego sakramentu. Nazwa Eucharystia związana jest z dwoma greckimi wyrazami *eucharistein* i *eulogein*, które występują w opisach biblijnych ustanowienia tego sakramentu. Etymologicznie oznaczają one w tych tekstach czynność błogosławieństwa (eulogein) i dziękczynienia (eucharistein) przy łamaniu chleba[7], co wiąże je z

---

[2] W. Granat, Dogmatyka katolicka, t. IX, Synteza, Lublin 1964, s.378.
[3] DK 5.
[4] KK 11.
[5] KKK 1327.
[6] Por. KKK 1328 - 1332, por. także św.Tomasz z Akwinu, S.Th.III, q.73,a.4. i q.80, a.2, ad 1;oraz W.Granat, Dogmatyka katolicka, t.VII, Sakramenty, cz.I, Sakramenty w ogólności. Eucharystia, Lublin 1961, s.158-160; P.A.Liégé, Zrozumieć Eucharystię, Kraków 1996, s.25-35; G.Koch, Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty, Kraków 1999, s.196-198.
[7] Por. R.Popowski, Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, Warszawa 1995, s.242-243, 247, por. także K.Rahner, H.Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987, s.113, szerzej o relacji

żydowskimi obrzędami błogosławieństwa - wychwalania dzieł Bożych podczas uroczystego posiłku.[8] Już od końca I wieku termin ten stał się technicznym określeniem centralnej modlitwy dziękczynnej podczas zgromadzenia liturgicznego chrześcijan, a potem całego tego obrzędu. Świadczą o tym najstarsze świadectwa, takie jak: Didache, listy św. Ignacego Antiocheńskiego, Apologia św. Justyna.[9] Również współczesne dokumenty liturgiczne, a przede wszystkim same teksty liturgiczne, bardzo akcentują ten termin.[10]

Termin Wieczerza Pańska jest ważny z dwóch względów. Po pierwsze jest to określenie biblijne stosowane już w pierwszych gminach chrześcijańskich, czego świadectwem jest użycie go przez św. Pawła (1Kor 11,20). Po drugie jest to nazwa stosowana najczęściej na oznaczenie Eucharystii w Kościołach powstałych w wyniku Reformacji (szczególnie w niemieckim obszarze językowym - *das Herrenmahl* lub *das Abendmahl*).[11] Również terminem biblijnym jest określenie „łamanie chleba" - znajdujemy je w Łk 24,35 i Dz 2,42, a także w świadectwach z II wieku.[12] Termin ten, poprzez związek z charakterystycznym dla posiłku żydowskiego obrzędem, ukazuje wewnętrzną jedność pomiędzy ustanowieniem Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy a jej sprawowaniem w zgromadzeniu wiernych.[13] Określenie „pamiątka Pana" jest ważne dla późniejszych rozważań, gdyż greckie słowo *anamnesis* (pamiątka) jest

---

słów eulogein i eucharistein por. Słownik teologii biblijnej(STB), red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 265, także zob. Praktyczny słownik biblijny, red.A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s.329-331 .

[8] Por. KKK 1328.

[9] Por. S. Cichy, Teologia Eucharystii ,w: Msza święta, red. W. Świerzawski, Kraków 1992, s.64.

[10] Zob. Np. OWMR 13,20,oraz szerzej S. Cichy, dz.cyt.,s.64, B.Testa, Sakramenty Kościoła, Poznań 1998, s.179-181.

[11] Por. S.C.Napiórkowski, Eucharystia - doktryna protestancka, EK, t.IV, Lublin 1985, k.1260-1264, oraz Praktyczny słownik biblijny, dz.cyt.,s.1396. Warto zwrócić uwagę, że określenie to nie było używane od czasów św. Pawła do Lutra - rozpowszechniła je Reformacja - por. J. Ratzinger, Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, Poznań-Warszawa 1986, s. 164; P.A.Liégé , dz. cyt., s. 26 - autor akcentuje eschatologiczną perspektywę tego sformułowania w NT, co zagubili Reformatorzy. Warto jednak zauważyć, że pojawia się ono w OWMR 17. Luteranie używają również określeń: Stół Pański, Sakrament Ołtarza – por. D.Chwastek, art.cyt.,s.101.

[12] Por. S. Cichy, dz. cyt., s. 63. Szerzej w kontekście biblijnym zob. J.Kudasiewicz, Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii, Znak 604(9/2005), s.30.

[13] Por. KKK 1329, także OWMR 83 oraz tekst V Modlitwy Eucharystycznej: „podobnie jak uczniom w Emaus wyjaśnia nam Pisma i łamie dla nas chleb"- MR 338*; Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt., 3. Zob. także A.Grün, Eucharystia. Przemiana i zjednoczenie, Kraków 2004, s.46-48.

kluczowym dla rozwiązania problemu uobecnienia ofiary Chrystusa.[14] Termin ten znajdujemy już u św. Jana Chryzostoma oraz w licznych modlitwach liturgicznych na przestrzeni wieków. Odnajdujemy go także w formularzach mszalnych Mszału Rzymskiego Pawła VI.[15] Również termin ofiara (sacrificium), wykazujący także liczne konotacje biblijne,[16] ma zasadnicze znaczenie w teologii Eucharystii, a zarazem jest jednym z centralnych punktów dialogu katolicko - protestanckiego dotyczącego Eucharystii. W końcu ostatnim terminem, który trzeba tu zaakcentować, jest msza św., która najpowszechniej przyjęła się jako katolickie określenie sprawowania liturgii Eucharystii, już od czasów Leona Wielkiego.[17]

1.2. Ustanowienie Eucharystii - testament Jezusa.

Wejście w tajemnicę Eucharystii wymaga przede wszystkim wskazania na jej źródło, na jej związek z Jezusem Chrystusem. Eucharystia pojawia się w historii wraz z Kościołem od Zesłania Ducha Świętego. To właśnie w historii pierwotnego Kościoła - Dziejach Apostolskich - odnajdujemy pierwsze relacje o „łamaniu chleba" (Dz 2,42.46; 20,7). Jednak ta istniejąca od samego początku Kościoła praktyka eucharystyczna ma swe korzenie w doświadczeniu Dwunastu podczas Ostatniej Wieczerzy. Aczkolwiek można mówić o niejako trzech stopniach ustanowienia Eucharystii przez Chrystusa (przygotowanie przez wspólnotę ziemskich posiłków Jezusa z uczniami, akt Ostatniej Wieczerzy, posiłki uczniów ze Zmartwychwstałym)[18], to jednak bezpośredni przekaz dają nam cztery teksty Nowego Testamentu odwołujące się do wydarzenia Ostatniej Wieczerzy: Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Łk 22,14-20; 1Kor 11,23-26.[19]

---

[14] Por. W. Kasper, Jedność Eucharystii i wielość jej aspektów, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, Poznań-Warszawa, 1986, s. 24.
[15] Zob. MR 128,243, oraz por. S.Cichy, dz.cyt., s.65.
[16] Zob. Hbr 13,15; 1P 2,5; Ml 1,11.
[17] Por. szerzej S.Cichy, dz.cyt., s.65-66; co do znaczenia etymologicznego i sensu teologicznego też por. KKK 1332.
[18] Por. T. Schneider, Znaki bliskości Boga, Wrocław 1990, s.159.
[19] Por. szerzej o źródłach biblijnych: K. Romaniuk, Eucharystia w przekazach biblijnych, AK 447 (1983), s. 159-178, H. Langkammer, Teologia Eucharystii. Wymowa tekstów biblijnych, Kłodzko 1997, s.17-39.

Mimo wielu prób kwestionowania związku Ostatniej Wieczerzy z rozumieniem Eucharystii praktykowanej przez Kościół,[20] jest sprawą niezaprzeczalną, że Ostatnia Wieczerza Jezusa nie ma żadnej analogii, jest wydarzeniem wyjątkowym, przekazanym Dwunastu jako testament przez ich Mistrza[21] i jako taka znajduje się w centrum przekazu najistotniejszej tradycji Kościoła.[22] Te cztery relacje o ustanowieniu Eucharystii nie są jednobrzmiące, chociaż różnice, co zaskakuje, gdy popatrzy się na czas i miejsce spisania tych tekstów, są bardzo niewielkie.[23] Egzegeza grupuje te teksty w dwie tzw. tradycje: antiocheńską (św. Paweł - 1Kor i św. Łukasz) i jerozolimską (św. Marek i św. Mateusz).[24] Wszystkie te relacje, mimo subtelnych różnic, mają zasadniczo te same elementy: chleb i wino, błogosławieństwo - dziękczynienie, podawanie uczniom przez Jezusa chleba i kielicha, proklamację Przymierza. Kwestią sporną pozostaje, który z przekazów jest najstarszy, niejako najbliższy brzmienia oryginalnych słów Jezusa. Można jednak przypuszczać, że przekazane w Nowym Testamencie relacje sięgają nawet połowy lat trzydziestych,[25] a minimalne różnice przekazu traktować jako formę ubogacenia, zebrania wszystkich elementów misterium. Sięgałoby się tym samym do żywego świadectwa celebracji Ostatniej Wieczerzy będącej antycypacją przejścia Jezusa do Ojca przez śmierć i zmartwychwstanie. Ta nowa Pascha celebrowana jest w każdej Eucharystii przez Apostołów i ich następców jako pamiątka Chrystusa - Jego życia, śmierci i zmartwychwstania, aż nastąpi ostateczna Pascha Kościoła.[26] Pomijamy tu szersze zagadnienie relacji Ostatniej Wieczerzy do Paschy żydowskiej w sensie inspiracji obrządku i chronologii,[27] co wykracza poza

---

[20] Szeroko omawia to W. Granat, Dogmatyka t.VII, dz. cyt., s. 161-171; por. także J. Ratzinger, Ostatnia Wieczerza..., art.cyt., s.166-174.
[21] Por. W.Kasper, Jedność Eucharystii...,art.cyt., s. 19-21; tutaj także na s.22 szerzej o różnicy między katolickim pojęciem „testamentum” a jego rozumieniem u Lutra.
[22] Znamienne są tu słowa św. Pawła z 1Kor 11,23, gdzie stwierdza ten fakt przekazu.
[23] Por. T. Schneider, dz.cyt., s.160-162.
[24] Szerzej zob. STB s.266, por. G.Koch, dz.cyt., s.205-213, J.Kudasiewicz, art.cyt, s.16-20.
[25] Por. T. Schneider, dz. cyt., s.163.
[26] Por. KKK 1337 - 1341.
[27] Por. STB s.267, J.-M.Lustiger, Msza, Kraków 1993, s.21-27, S.Czerwik, Liturgia – działanie boskie i ludzkie, Znak 546(11/2000), s.76-78, A.Läpple, Eucharystia. Ustanowienie, historia, uczestnictwo, Kraków 1997, s.12-16, B.Testa, dz.cyt., s.171-174, a szczególnie A. Gerken, Teologia Eucharystii, Warszawa 1977, s. 31-38 i Z.Kiernikowski, Eucharystia i jedność, Częstochowa 2000, s.93-111.

zakres naszego krótkiego opracowania, aczkolwiek nieuchronnie będzie to w jakiś sposób powracać. Również tylko wspomnieć trzeba o Janowym ujęciu nauczania Jezusa o Eucharystii w mowie eucharystycznej (J 6,22-71), będącej zapowiedzią ustanowienia tego sakramentu.[28]

1.3. Istotne elementy Eucharystii jako znaku sakramentalnego.

Współczesna sakramentologia przeszła długą drogę refleksji nad historycznym przeniesieniem akcentów w rozumieniu sakramentów,[29] od utwierdzonego przez Sobór Trydencki spojrzenia bardziej reistycznego po zaakcentowane przez Vaticanum II personalistyczne ujęcie sakramentów.[30] Świadczy o tym różnica w sposobie ujmowania zagadnienia między teologią potrydencką, gdzie wychodzono przy omawianiu Eucharystii od problemu realnej obecności i na nim się koncentrowano, a współczesnym ujęciem wychodzącym od idei sakramentu,[31] która łączy w całość wszystkie zagadnienia i jednocześnie podkreśla relacje osobowe, wskazując na istotę tego sakramentu leżącą w komunii człowieka z Bogiem.[32] Nie będzie się tutaj omawiać głębokiego rozumienia sakramentu w kontekście Eucharystii, jakkolwiek do tego zagadnienia trzeba niezbędnie powracać odwołując się do szerokich opracowań w literaturze.[33] Tutaj skupiono się tylko na istotnych elementach znaku sakramentalnego: materii i formie.[34] Pojęcia te funkcjonują w teologii od XII wieku i przejęte zostały z hylemorficznej teorii bytu, ale mają tu własne znaczenie: „materią w znaku sakramentalnym nazywa się to, co samo z siebie

---

[28] Por. K. Romaniuk, art.cyt., s.166n.
[29] W kontekście Eucharystii najlepiej obrazuje to A. Gerken w II i III rozdziale wspomnianej pracy „Teologia Eucharystii”, a także bardzo ciekawe ujęcie przez F-X. Durrwell, Eucharystia sakrament paschalny, Warszawa 1987, s.9-35.
[30] Por. szczególnie KL 102, KK 7.
[31] Wystarczy porównać ujęcie Granata w Dogmatyce t. VII i w KKK.
[32] Por. KKK 1324-1326.
[33] Patrz: T. Schneider, dz.cyt., s.7-68, E. Ozorowski, Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego, Poznań 1990, s.197-226, S.C. Napiórkowski, Z Chrystusem w znakach, Niepokalanów 1995, s.53-90.
[34] E. Ozorowski, Eucharystia ..., dz.cyt., s.197, podaje, że pojęcie sakramentu zawiera następujące treści: ustanowienie (już omówiono), materia i forma, szafarz, podmiot i skutki (te trzy ostatnie będą omówione osobno później).

nie określa dokładnie swego sakramentalnego znaczenia, formą zaś to, co determinuje sens materialnego znaku”.[35]

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi: „Istotnymi znakami sakramentu Eucharystii są pszenny chleb i wino gronowe, nad którymi wzywa się błogosławieństwa Ducha Świętego i kapłan wypowiada słowa konsekracji, będące słowami Jezusa z Ostatniej Wieczerzy: *To jest Ciało moje za was wydane... To jest kielich Krwi mojej*”.[36] W dokumentach dogmatycznych Kościoła stwierdzenie o materii Eucharystii znajdujemy w Dekrecie dla Ormian Soboru Florenckiego.[37] Tenże sobór w Dekrecie dla Greków orzeka, że zarówno chleb przaśny, jak i kwaszony jest ważną materią Eucharystii.[38] Aż do czasu wielkiej schizmy nie było na tym tle kontrowersji między Wschodem a Zachodem.[39] Przepisy Kościoła łacińskiego nakazują trzymanie się „starożytnej tradycji” używania chleba przaśnego.[40] Również z prawa kościelnego pochodzi nakaz dodania wody do wina, co ma swoje symboliczne znaczenie.[41]

Naukę Kościoła o formie sakramentu Eucharystii definiują jako pierwsze dekrety Soboru Florenckiego.[42] Kościół nigdy uroczyście nie określił słów stanowiących wyłączną formę konsekracji, ale za naukę bliską uroczystego orzeczenia uznaje się, że konsekrują wyłącznie słowa Chrystusa: „To jest bowiem ciało moje ... To jest bowiem kielich krwi mojej ...”.[43] Tutaj przez długie wieki istniała kontrowersja między tradycją zachodnią a wschodnią: czy konsekrują wyłącznie słowa Chrystusa, czy też koniecznym elementem formy jest także epikleza.[44] Obecnie, po reformie liturgicznej Soboru Watykańskiego II, sprawa nie jest stawiana tak ostro, a właściwe widziana jest w teologii

---

[35] S.C. Napiórkowski, Z Chrystusem ..., dz.cyt., s.66.
[36] KKK 1412, zob. także szerzej OWMR 319-322 i Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja „Redemptionis sacramentum”, Poznań 2004, 48-49.
[37] Zob. BF VII 284.
[38] Zob. DS 1303, por. Y.Congar, Wierzę w Ducha Świętego t.III, Warszawa 1996, s.288-290.
[39] Por. W. Granat, t. VII, dz. cyt., s. 274, zob. także T. Kwiecień, Krótki przewodnik po Mszy świętej, Kraków 1999, s.49-51.
[40] Zob. KPK c.926, OWMR 320, por. też św. Tomasz, S.Th. III, q 74, a 4, ad 1.
[41] Por. W. Granat, t. VII, dz. cyt., s. 276, T. Kwiecień, dz.cyt., s.51-52, także św. Tomasz, S.Th. III, q 74, a 6-7; a w dokumentach - Sobór Florencki, Dekret dla Ormian, BF VII 284; Sobór Trydencki, Sesja XXII, Nauka o najświętszej ofierze, BF VII 326; OWMR 319.
[42] Zob. Dekret dla Ormian-BF VII 285 i Dekret dla jakobitów-BF VII 287.
[43] Por. W. Granat, t.VII, dz.cyt., s.277.

zachodniej w dużo szerszym kontekście.[45] Jak pisze W. Kasper:„epikleza jest poniekąd wewnętrzną duszą Eucharystii" i cała Eucharystia jest w pewien sposób epiklezą - „jest błaganiem o zesłanie Ducha, aby On udoskonalił czyny zbawcze, które powinna uobecnić anamneza"[46], dzięki czemu Eucharystia jest chroniona przed jakimś swoistym automatyzmem.[47] Wprowadzenie do Mszału Pawła VI wyraźnie wskazuje na epiklezę jako stały element modlitwy eucharystycznej.[48] Również Katechizm Kościoła Katolickiego omawiając sakrament Eucharystii w wielu punktach wyraźnie stwierdza, że chleb i wino stają Ciałem i Krwią Chrystusa „przez słowa Chrystusa i wezwanie Ducha Świętego".[49] Zagadnienia epiklezy jeszcze powrócą w dalszych rozważaniach.

2. Sakrament - Ofiara.

2.1. Eucharystia pamiątką (anamnezą) ofiary Chrystusa.

Kluczem do dalszych rozważań stanie się biblijna kategoria pamiątki (*zikkaron, anamnesis, memoria*). Ta pamiątka to coś więcej niż wspominanie, ta pamiątka uobecnia, aktualizuje, więcej jeszcze - zakłada, że teraźniejsze uobecnianie przeszłości znajduje swe pełne eschatologiczne wypełnienie. I w

---

[44] Szeroko na ten temat pisze W.Granat, tamże, s.279-286, por. także św.Tomasz, S.Th.III,q.78, a.4,ad 1.
[45] Por. E.Ozorowski, Eucharystia..., dz.cyt., s.354 - 355, J.-M.Lustiger, dz.cyt., s.117, 147-150, Y.Congar, dz.cyt., s.267-300, G.Martelet, Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek, Warszawa 1976, s.160-168, R.Laurentin, Jezus Chrystus prawdziwie obecny. Eucharystia - Kościół – jedność, Kraków 1998, s.87-92, też zob. z uwzględnieniem zmian w praktyce liturgicznej Wschodu i Zachodu B.Testa, dz.cyt., s.209-211.
[46]W.Kasper, Jedność Eucharystii..., art.cyt., s.31.
[47] Por. W.Kasper, Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół, Kielce 2005, s.96.
[48] OWMR 79c, por. także strukturę celebracji eucharystycznej prezentowaną przez KKK 1352-1355 a szczególnie 1353. Wszystkie tzw. nowe modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego zawierają epiklezę (w formie zestawienia prezentuje to M. Thurian, O Eucharystii i modlitwie [cz.I. Tajemnica Eucharystii. Spojrzenie ekumeniczne.], Kraków 1987, s. 88n). Natomiast kontrowersję wobec braku wyraźnej epiklezy w Kanonie Rzymskim, co wywołało wielki spór ze Wschodem, dobrze tłumaczy W. Kasper, Jedność Eucharystii..., art. cyt., s.31n, wskazując, że rolę epiklezy spełnia tu prośba o błogosławieństwo darów przed słowami ustanowienia. Tym śladem idzie również KKK 1353. R.Laurentin, dz.cyt., s.137n, akcentuje tu gest wyciągnięcia dłoni nad darami i modlitwę po konsekracji *Pokornie błagamy*. Szerokie wyjaśnienie zob. K. Staniecki, Epikleza, EK, t.IV, Lublin 1985, k. 1028-1031.Warto zauważyć, że w polskim tłumaczeniu Mszału z 1986 r. dodano w Kanonie Rzymskim werbalne wezwanie do Ducha Świętego, czego nie ma w tekście łacińskim – zob. szerzej na ten temat B.Testa, dz.cyt., s.210, przypis 27.
[49] KKK 1333 – warto zwrócić uwagę, że takie stwierdzenie znajdujemy już wyznaniu wiary dla waldensów z 1208 r.- zob. BF VII 281. Zob. także KKK 1353, 1375, 1412, oraz 1105, 1106, 1109. Por. T. Kwiecień, dz.cyt., s.80-82.

takim kontekście trzeba rozumieć słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1Kor 11,24-25). To biblijne rozumienie pamiątki odkrywamy przede wszystkim w żydowskim święcie Paschy, które jest przecież ramą wydarzenia Ostatniej Wieczerzy antycypującej Paschę Chrystusa.[50] Zastosowanie kategorii pamiątki - anamnezy do Eucharystii ma kapitalne znaczenie, gdyż nadaje wewnętrzną jedność różnym aspektom Eucharystii.[51] O ile w myśli patrystycznej, poprzez typologię biblijną i platońską ideę realnego symbolu, Eucharystia naturalnie pojmowana była wieloaspektowo jako ofiara, prawdziwa obecność i uczta,[52] i jeszcze dla św. Tomasza Eucharystia, jak każdy sakrament, jest signum rememorativum jednorazowego czynu zbawczego, to już późniejsza myśl średniowieczna, nie mogąc pojąć symbolu jako rzeczy oznaczającej realnie, prawdziwie wyrażaną rzeczywistość, dokonała pewnego rozdzielenia sakramentu i ofiary.[53] Stało się to w imię obrony gwarancji realności obecności Jezusa w Eucharystii. Prawda o rzeczywistej obecności wydawała się nie do pogodzenia, ze względu na niebezpieczeństwo błędu,[54] z symbolicznym uobecnieniem ofiary krzyża.[55] Tym samym jednak problemem stawała się relacja ofiary krzyża do ofiarniczego charakteru Eucharystii. Tu leżał początek kontrowersji wybuchłych w czasie Reformacji wokół ofiarniczego charakteru mszy. Sobór Trydencki umocnił to rozdzielenie.[56] Świadczy o tym już choćby to, że osobno omawiano zagadnienie rzeczywistej obecności (sesja XIII) i dopiero po 11 latach problem ofiary mszy św. (sesja XXII). Taki podział - wypracowany jeszcze przez św. Tomasza - utrzymał się aż do Vaticanum II. Powodował on statyczne ujmowanie Eucharystii. Przeniesienie

---

[50] Zob. A.Świderkówna, Od Paschy Pierwszego Przymierza do Eucharystii, Wrocławski Przegląd Teologiczny 5(1997) nr 1, s.129-136, także por. A.Grün, dz.cyt., s.14-16.
[51] Por. W.Kasper, Jedność Eucharystii..., art.cyt., s.23-27, M.Thurian, O Eucharystii... , dz.cyt., s.20-27.
[52] Por. A.Młotek, Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów, w: Eucharystia, red. J.Krucina, Wrocław 1987, s.179-198, a szczególnie s.185-188.
[53] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.87n.
[54] Spory zaczęły się już w IX w., a najbardziej znana była sprawa Berengariusza w XI w., por. BF VII 279 i G.Koch, dz.cyt. s.220.
[55] Por. A.Gerken, dz.cyt., s.64nn, 103nn.
[56] Por. G.Koch, dz.cyt. s.223n.

akcentu, zgodnie z przekazem biblijnym, na ofiarę zostało zapoczątkowane oficjalnie w encyklice „Mediator Dei” z 1947 r.[57]

To ruch biblijny, liturgiczny i patrystyczny w XX wieku stworzył nową sytuację. Kategoria *anamnesis* zyskała obywatelstwo potwierdzone przez Sobór.[58] Szczególną rolę w tym procesie odegrały prace O. Casela i jego teologia misteryjna o realno-symbolicznym uobecnieniu czynu zbawczego, który wydarzył się raz na zawsze.[59] Duże znaczenie ma tu również pełne, odnowione rozumienie symbolu w stosunku do sakramentów,[60] zastosowanie kategorii historiozbawczych (tu odnośnie Eucharystii szczególnie w kontekście Paschy żydowskiej)[61] oraz ujęcie Eucharystii jako sakramentu paschalnego.[62]

Już List do Hebrajczyków wyraźnie wskazuje na takie rozumienie ofiary w Nowym Testamencie. Jezus Chrystus najwyższy kapłan, o kapłaństwie nieprzemijającym, jest też zarazem ofiarą niepowtarzalną, jest Tym, który to „uczynił raz na zawsze ofiarując samego siebie” (Hbr 7,27).[63] Eucharystia jest więc ofiarą, gdyż jest pamiątką Paschy Chrystusa i uobecnia (czyni obecną) ofiarę krzyża. Ta ofiara Chrystusa jest zawsze aktualna, jest jedyną ofiarą i jako taka nie jest powtarzana, lecz aktualizowana w ofierze Eucharystii.[64] Fakt ten podkreślony jest w liturgii eucharystycznej przez modlitwę zwaną właśnie

---

[57] Por. J. Tyrawa, Duchowość eucharystyczna, w: Eucharystia, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s.101, S.Napierała, Obecność Chrystusa w Eucharystii, w: II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno - duszpasterskie dla parafii, red. S.Napierała, Poznań 1987, s.157.

[58] Por. KL 6, 47; szerzej R. Goczoł, Anamneza, EK, t.I, Lublin 1985, k. 511n.

[59] Szerzej zob. O. Casel, Chrześcijańskie misterium kultyczne, Oleśnica 1992, s. 34-41, 88-90, por. E.Lessing, dz.cyt., s.42.

[60] Por. Symbol, w: Mały słownik teologiczny, dz.cyt., s.440, oraz A.Gerken, dz.cyt., s 71,178n, F-X. Durrwell, dz.cyt., s.53n., G.Martelet, dz.cyt., s.11-39, P.A.Liégé, dz.cyt., s.43-59 - tu autor szczególnie celnie ukazuje pozorność napięcia między tym co „rzeczywiste” a „symboliczne”, zob. także R.Laurentin, dz.cyt., s.83.

[61] Por. A.Gerken, dz.cyt., s.186-188; F-X.Durrwell, dz.cyt., s.25n. Obaj autorzy wskazują tutaj na kluczowe znaczenie pracy M.Thuriana, L’Eucharistie. Mémorial du Seigneur, Neuchâtel 1959 - ma ona spore znaczenie także dla wprowadzenia kategorii anamnezy (mémorial) do myśli teologicznej protestanckiej i katolickiej, co zaowocowało w dokumentach ekumenicznych.

[62] Patrz szczególnie F-X.Durrwell, dz.cyt., 36-42; W.Hryniewicz, Nasza Pascha z Chrystusem, Lublin 1987, s.387-405.

[63] Por. Hbr 7,24-26, oraz tekst Soboru Trydenckiego nawiązujący do tej myśli zob. BF VII 319, zob. także STB s.613-615.

[64] Por. EE 12, KKK 1364-1367, Jan Paweł II, List o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae coenae”, 9, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła, opr. J Miazek, Warszawa 1987, s.254, Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt.,15. Zob. także K.Rahner, Sakramenty Kościoła, Kraków 1997, s.48-50, T. Kwiecień, dz.cyt., s.74-79.

anamnezą, która we wszystkich modlitwach eucharystycznych znajduje się po słowach ustanowienia. Słowne, aktywne upamiętnienie osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, realizujące się sakramentalnie w Eucharystii uobecniającej śmierć i zmartwychwstanie - Paschę Chrystusa na fundamencie faktu i słów ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy sprawia, że obecność uwielbionego Pana pod postaciami chleba i wina łączy w sobie wymiar ofiary i uczty, będącej darem dla Kościoła, który odpowiada uwielbieniem i dziękczynieniem.[65]

2.2. Msza święta jako ofiara.

Nowotestamentalne teksty opisujące Ostatnią Wieczerzę posługują się wyraźnie terminologią ofiary i dlatego Eucharystia, mająca swe źródło w doświadczeniu Wieczernika, nie była kwestionowana w jej ofiarniczym charakterze.[66] Problem ofiarniczego charakteru mszy św. pojawił się z mocą dopiero wraz z Reformacją. Luter (*De captivitate Babylonica ecclesiae* - 1520) w ostrej formie odrzucił możliwość aktywnego urzeczywistniania ofiary Chrystusa.[67] Sobór Trydencki całą XXII sesję (1562) poświęcił tej właśnie sprawie.[68] W dekrecie z tej sesji podkreślono, że wolą Jezusa Chrystusa było pozostawienie Kościołowi ofiary widzialnej, która uobecniałaby krwawą ofiarę raz dokonaną na krzyżu, aż do końca świata, i była jej „trwałą pamiątką". Pan sam także ustanowił kapłanów Nowego Przymierza i polecił im składać ofiarę słowami: «To czyńcie na moją pamiątkę». Ta ofiara jest prawdziwą ofiarą przebłagalną, bo „jedna przecież i ta sama jest Hostia, jeden i ten sam poprzez posługę kapłanów Składający ofiarę, który wówczas ofiarował samego siebie na krzyżu, tylko sposób ofiarowania jest inny".[69] Sobór potwierdza tutaj tradycyjną wiarę Kościoła. Jest tu wyraźna zdrowa intuicja jedności ofiary krzyża i ofiary eucharystycznej, aczkolwiek niektóre sformułowania mają pewien odcień

[65] Por. KKK 1359-1361.
[66] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.125-127.
[67] Por. W.Kasper, Jedność Eucharystii..., art. cyt., s.22n.
[68] Szerzej zob. H.Bourgeois, B.Sesboüé, P.Tihon, Znaki zbawienia, Historia dogmatów t.III, red. B.Sesboüé, Kraków 2001,s.147-150.

rozumienia mszy św. jako powtarzania ofiary Chrystusa. To powodowało przez tyle stuleci brak możliwości zrozumienia ze strony protestantów. Ale też teologia potrydencka poszła właśnie głównie w tym kierunku, skupiając się na idei ofiary i udowadniając ofiarniczy charakter mszy św. wychodząc od proroctwa Malachiasza (Ml 1,10-11) - jako centralnego argumentu biblijnego na nową „ofiarę czystą" - oraz od faktu przeistoczenia, który sprawia, że liturgia eucharystyczna jest widzialną ofiarą, w której ofiarowywane są Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Powstało na ten temat wiele teorii próbujących wskazać czynnik immolacji we mszy św.[70] Ofiara mszalna widziana jest nie przez pryzmat anamnezy, ale w tym, że liturgia eucharystyczna jest ofiarą samą w sobie i dzięki temu może uobecniać ofiarę krzyża. Jest więc tutaj msza św. postrzegana raczej jako nowe ofiarowanie Chrystusa przez kapłana „ofiarnika" w sposób bezkrwawy, aczkolwiek tego samego, który sam ofiarował się na krzyżu.[71] Obrona realizmu sakramentu i ofiary wyrażana w kategoriach reistycznych nie dopuszczała takich pojęć jak symbol i pamiątka, które w ówczesnych konwencjach mogłyby sugerować, że chodzi tu tylko o znak i subiektywne przypominanie.[72]

Dopiero Sobór Watykański II sprawił, akceptując opisane wcześniej dokonania teologiczne dotyczące anamnezy i misteriologii, że w teologii katolickiej nie mówi się już o „ponawianiu" czy „powtarzaniu" ofiary krzyżowej, ale ofiarniczy charakter mszy św. opiera się już na samej tylko podstawie uobecnienia ofiary krzyża, co ma także ogromne znaczenie w dialogu ekumenicznym.[73] Bardzo ważne okazało się tu również przełamanie podziału pomiędzy Eucharystią a mszą św., tzn. pokazanie, że właśnie msza św. jest Eucharystią, podczas gdy wcześniej ograniczano pojęcie Eucharystii jedynie do

---

[69] BF VII 319, 321, por. też Kanony o Najśw. ofierze Mszy św.. BF VII 329-337.
[70] Zob. szeroko u W.Granat, t.VII, dz.cyt., s.322-332 i 382-396. Por. św. Tomasz S.Th. III, q.83, a.1 - Akwinata odwołuje się do św. Ambrożego, gdzie ewidentnie mamy typowe myślenie patrystyczne, które on jednak ujmuje w kategoriach scholastycznych.
[71] Zob. R.Laurentin, dz.cyt., s.85, gdzie podane są przykłady XIX-wiecznej literatury katolickiej udowadniającej, że słowa konsekracji niejako zabijają Chrystusa.
[72] Por. J.Tyrawa, art.cyt., s.102, E.Ozorowski, Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, AK 447(1983), s.206n.
[73] Por. A.Gerken, dz.cyt., s.180n.

konsekrowanych postaci.[74] Tym samym jasnym się staje ofiarniczy charakter mszy św. w sensie uobecnienia ofiary krzyża - zbawczego czynu Chrystusa.

Pozostaje jednak do rozważenia problem na ile Eucharystia, jak to definiuje Sobór Trydencki[75], jest także ofiarą nie tylko Chrystusa, ale i Kościoła. O ile bowiem w teologii potrydenckiej sprawa ta nie była tak istotna, gdyż msza św. jako taka traktowana była jako czynność ofiarnicza Kościoła, który poprzez kapłanów składał bezkrwawą ofiarę Ciała i Krwi Chrystusa, to współczesne położenie akcentu na anamnezę, uobecnienie ofiary Chrystusa postawiło pytanie, co Kościół niejako „dodaje" do tej jedynej ofiary swojego Pana.[76]

Katechizm Kościoła Katolickiego jasno jednak stwierdza, że „Eucharystia jest również ofiarą Kościoła"[77] i wychodząc od obrazu Kościoła jako Ciała Chrystusa wskazuje, że właśnie w ten sposób Kościół uczestniczy w swoich członkach w ofierze swojej Głowy - Chrystusa, gdyż życie wiernych - ich cierpienie, modlitwy, uwielbienie - łączą się tu z ostateczną ofiarą życia Chrystusa. W ten sposób Kościół ofiarowuje Ojcu w Duchu św. nie tylko „niepokalaną Hostię", ale uczy wiernych składać samych siebie w ofierze, aby za pośrednictwem Chrystusa „Bóg był wszystkim we wszystkich".[78] W tym kontekście znamienny jest tekst III Modlitwy Eucharystycznej: „Wejrzyj, prosimy, na dar Twojego Kościoła i przyjmij Ofiarę, przez którą nas pojednałeś ze sobą. Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie. Niech On nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie ..."[79] To właśnie Duch św. (owo „Niech On" odnosi się do Ducha Św.)[80] uczy i uzdalnia wiernych do współofiarowania

---

[74] Por. J.Tyrawa, art.cyt., s.104, także zob. KKK 1103 - 1104 - cała celebracja liturgiczna jest anamnezą - „przypomnieniem" przez Ducha św. zbawczego działania Chrystusa.
[75] Zob. BF VII 319 - 320, 329.
[76] Por. H.U. von Balthasar, Od Ostatniej Wieczerzy do ofiary Kościoła, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, s. 175 – 188, W.Kasper, Jedność Eucharystii..., art.cyt., s.29n.
[77] KKK 1368.
[78] Zob. OWMR 79f . Także ciekawe ujęcie wskazujące na łączenie się Kościoła z ofiarą Chrystusa przez komunię zob. F.-X. Durrwell, dz.cyt., s.129-133, a szczególnie przypis 37. Por. także Jan Paweł II, Sollicitudo rei socialis, 48.
[79] MR 324* n.
[80] Por. B. Nadolski, Liturgika, t.IV, Eucharystia, Poznań 1992, s. 225n. Jest to epikleza komunijna, podobnie epikleza komunijna IV Modlitwy Eucharystycznej wyraża tę myśl o współofiarowaniu wiernych

się z Chrystusem. Również papież Jan Paweł II, we wspominanym już „Liście o tajemnicy i kulcie Eucharystii”, mocno podkreśla ten aspekt ofiary mszy św., wskazując, że wszyscy uczestnicy Eucharystii składają ofiarę z kapłanem na mocy kapłaństwa powszechnego wiernych, czego wyrazem jest gest ofiarowania chleba i wina będący symbolem wszystkiego, co wierni od siebie chcą złożyć w ofierze Bogu.[81] Tę interpretację współofiarowania wiernych poszerza spojrzenie na ofiarę Chrystusa w świetle tekstu z Listu do Hebrajczyków (10,5-10), który istotę ofiary Chrystusa poszerza poza sam akt ofiary krzyża na samoofiarowanie się Chrystusa w posłuszeństwie Bogu - Ojcu w całym Jego ziemskim życiu. Uczestnictwo w Eucharystii nadaje życiu chrześcijanina nowy kierunek, którym jest właśnie naśladowanie Chrystusa poprzez dar z siebie.[82]

3. Sakrament - Obecność.

3.1. Obecność eucharystyczna Chrystusa - vere, realiter, substantialiter.

Chrystus uobecnia się w swoim Kościele na wiele sposobów, które wyrażają jedną i niepodzielną obecność Pana w Jego Ciele Mistycznym.[83] Jednak szczególnie aktualizuje się ona w czynnościach liturgicznych Kościoła: głoszeniu Słowa Bożego, modlitwie Liturgią Godzin, sprawowaniu sakramentów. Uprzywilejowane miejsce ma ofiara mszy św., gdzie obecność Chrystusa jest wyrażana przez osobę celebransa, ale przede wszystkim realizuje się ona w sposób najdobitniejszy pod postaciami eucharystycznymi.[84] Tej

---

dzięki działaniu Ducha św. Zob. także R.Cantalamessa, Eucharystia nasze uświęcenie, Warszawa 1994, s.36, W.Kasper, dz.cyt., s.96.

[81] Zob. Jan Paweł II, Dominicae coenae, 9, dz.cyt., s.254 – 257, por. EE 13. KK 10 mówi: „wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii”.

[82] Por. J. Tyrawa, art.cyt., s.106 - 114, W.Stinissen, Chleb, który łamiemy, Poznań 1995, s.38-41, A.Grün, dz.cyt., s.42n, A.Skowronek, Eucharystia - Sakrament wielkanocny, Włocławek 1998, s.64n.

[83] Por. KKK 1373; szerzej o różnych sposobach obecności Chrystusa w Kościele zob. Paweł VI, Encyklika „Mysterium fidei”, w: Eucharystia w wystąpieniach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX wieku, Londyn 1987, s.78n., oraz por. A. Zuberbier, Eucharystia - obecność Chrystusa w Kościele, w: Eucharystia, red. J.Krucina, Wrocław 1987, s. 55-56, 66, W. Hanc, Obecność Chrystusa w Eucharystii, AK 447(1983), s.213-215.

[84] Zob. KL 7.

obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina nie można porównywać z żadnym innym sposobem trwania Chrystusa w Kościele. Jest to wymiar specyficzny i stawia Eucharystię w wyjątkowym miejscu życia Kościoła, ponad wszystkimi sakramentami.[85] Ta nadzwyczajność opiera się na powiązaniu omawianego wymiaru sakramentu Eucharystii jako Ofiary właśnie z wymiarem Obecności. „Eucharystia jest Obecnością dlatego, że jest sakramentem ofiary”.[86] Ale tajemnica Eucharystii ma i odwrotny kierunek: obecność pozwala przeżywać zbawcze wydarzenie ofiary. Tych dwóch wymiarów nie można rozdzielać, a ich sprzężenie zwrotne podkreśla bardziej również dynamiczny charakter obecności, która otwiera Kościół na Paschę Chrystusa. Jan Paweł II podkreśla nawet, że „obecność nadaje innym wymiarom – uczty, pamiątki Paschy, antycypacji eschatologicznej – znaczenie, które daleko wykracza poza samą tylko symbolikę”.[87]

Ta wyjątkowość obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, gdzie obecny jest On cały - „Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem”, zdefiniowana została na Soborze Trydenckim przez trzy specjalne terminy: „prawdziwie (vere), rzeczywiście (realiter), substancjalnie (substantialiter)”.[88] Jest to dogmat wiary orzeczony uroczyście (de fide divina catholica definita). Jego ogłoszenie związane było szczególnie z pojawieniem się aktualnych błędów Reformacji. Jednak jego proklamacja ma związek z wcześniejszymi orzeczeniami Urzędu Nauczycielskiego, a mianowicie wspomnianą już przysięgą Berengariusza, listem papieża Innocentego III przeciwko zwolennikom symbolizmu i jego wyznaniem wiary dla waldensów,[89] które podkreślały przede wszystkim prawdziwość, a także substancjalność obecności. Prawdziwość i rzeczywistość - realność obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi ma bardzo mocne poparcie argumentów biblijnych: fragmentów o ustanowieniu, mowy eucharystycznej z Ewangelii Janowej (J 6,22-71) i tekstów św. Pawła z

[85] Por. KKK 1374, EE 15.
[86] F-X. Durrwell, dz.cyt., s.65.
[87] Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt.,16.
[88] BF VII 298.
[89] Por. BF VII 279 - 281.

Pierwszego Listu do Koryntian (1Kor 10,14-21; 11,23-29).[90] Taka też była wiara Kościoła od pierwszych wieków, potwierdzana zresztą przez liczne świadectwa Ojców Kościoła.[91]

Orzeczenie o obecności prawdziwej (vere) odwołuje się do biblijnej zawartości prawdy - prawdomówności i wiarygodności Chrystusa, któremu ufamy powtarzając Jego słowa w chwili konsekracji: „To jest Ciało moje...”.[92] Obecność prawdziwa oznacza, że nie ma tu cienia pozoru czy fikcji, nie chodzi o sam znak, obraz, metaforę, figurę czy moc. Określenie realiter - rzeczywiście, realnie uzupełnia vere. Akcentuje ono nie tylko realność Ciała i Krwi Chrystusa, ale całej rzeczywistości, którą one zawierają. Owo „rzeczywiście” broni obecność eucharystyczną przed subiektywizmem opartym tylko na odczuciu, indywidualnym przeżywaniu wiary, ale trzeba też pamiętać, że nie oznacza obecności fizycznej w sensie, jaki wyrażała pierwsza wersja wyznania wiary dla Berengariusza[93], lecz sakramentalną, w takim znaczeniu jak wcześniej opisano.[94] Bardzo mocno podkreślał ten aspekt św. Tomasz z Akwinu, któremu obcy był surowy, przesadny realizm z czasów XI - wiecznych sporów z Berengariuszem. Akwinata wskazując, że Ciało Chrystusa nie jest obecne „na modłę bryły w przestrzeni”, ale w sposób szczególny, „właściwy tylko temu sakramentowi”, bronił jednocześnie naukę katolicką przed błędem pojmowania Eucharystii tylko jako znaku.[95]

Ten sakramentalny aspekt specyfiki obecności eucharystycznej podkreśla trzeci termin - substantialiter. Tak jak realiter uzupełnia vere, tak substantialiter precyzuje realiter.[96] Wymiar substancjalny obecności broni dogmat eucharystyczny przed błędem, jakiemu ulegli słuchacze mowy eucharystycznej

---

[90] Zob. szeroka analiza u W.Granata, t.VII, dz.cyt., s.199 - 213.
[91] Por. tamże, s.213 -224.
[92] Por. E.Ozorowski, Eucharystia..., dz.cyt., s.248n.
[93] Por. DS 690, św.Tomasz, S.Th. III, q.77, a.7, ad 3.
[94] Por. R.Cantalamessa , dz.cyt., s.119.
[95] Zob. św. Tomasz, S.Th. III, q 75, a.1; por. E.Schillebeeckx, The Eucharist, London 1988[4], s.12-15, zob. także R.Laurentin, dz.cyt., s.67-71,82, który wskazuje, że tutaj św. Tomasz swoim nauczaniem wyprzedzał czasy i został na nowo odkryty w tym względzie dopiero w XX w.
[96] Paweł VI w encyklice „Misterium fidei”, dz.cyt, s.79, pisze: „Ta obecność wszakże nazywa się ‘rzeczywistą’ nie w sensie wyłączności, jakby inne nie były ‘rzeczywiste’, ale przez szczególną doskonałość, bo jest substancjalna.”

Jezusa w Kafarnaum (J 6,48-52). Zastosowanie terminu ‘substancja’ pozwoliło znaleźć pomost między istnieniem materialnym chleba i wina a istnieniem duchowym Ciała i Krwi Chrystusa – to, co duchowe, uchwytne staje się dla zmysłów.[97] Substancja, jako pojęcie z kręgu metafizyki, weszła do teologii Eucharystii w XI w. w czasie sporu z Berengariuszem.[98] Jednak inne to było rozumienie substancji niż w zastosowanej potem przez św. Tomasza filozofii Arystotelesa. Berengariusz rozumiał substancję w sposób sensualistyczny.[99] Powoli wszakże pojęcie to utorowało sobie miejsce w nauce o Eucharystii i dzięki zastosowaniu rozróżnienia między substancją a postaciami, czy substancją a przypadłościami, pozwoliło na otwarcie drogi do późniejszej nauki o transsubstancjacji.[100] Ostatecznie pojęcie to było powszechnie używane w doktrynie eucharystycznej od czasów św. Tomasza, który w swojej „Sumie teologicznej” głęboko rozpracował zagadnienie przemiany i obecności eucharystycznej w oparciu o kategorie metafizyczne i metodę scholastyczną. Św.Tomasz mocno podkreślał, że „Ciało Chrystusa jest w tym sakramencie na modłę substancji, nie na modłę ilości”.[101] Obecność substancjalna oznacza, że Chrystus jest obecny w Eucharystii swoją rzeczywistością najgłębszą, istotą swego bytu, która choć nie należy do świata fizyki, ale można jej dotknąć wiarą i daje pewność obecności obiektywnej.[102] Obecność substancjalna tłumaczy również to, że Chrystus znajduje się w Eucharystii pod każdą z obu postaci i w każdej jej cząsteczce.[103] Konsekwencją tego jest również trwanie obecności tak długo, jak trwają postacie chleba i wina.[104]

Współcześnie sugeruje się także czwarte określenie - personaliter, które należałoby dodać do vere, realiter, substantialiter Soboru Trydenckiego. W ten

---

[97] Por. E. Ozorowski, Eucharystia..., dz.cyt., s.249n, W.Kasper, dz.cyt., s.49.
[98] Por. Wyznanie wiary dla Berengariusza - BF VII 279, zob. G. Martelet , dz.cyt., s.146-150.
[99] Por. A. Gerken, dz.cyt., s.120 – 123, Z.J.Kijas, Spory eucharystyczne, PostScriptum 2(9)/2000, s.21n.
[100] Por. A. Gerken, dz.cyt., s.126n., M.Thurian, O Eucharystii... , dz.cyt., s.54-56.
[101] Św. Tomasz, S.Th. III, q.76, a.1, ad 3.
[102] Por. R.Cantalamessa, dz.cyt., s.119n, J.Ratzinger, Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia, Kraków 2002, s.94-96.
[103] Por. BF VII 291. Jest to nauka o tzw. konkomitancji – zob. B.Testa, dz.cyt., s.189.
[104] Por. BF VII 300, KKK 1377, św. Tomasz, S.Th. III, q. 76, a. 2, 3 i 6.

sposób chce się zwrócić uwagę na osobowy charakter relacji, jaką niesie między Bogiem a człowiekiem rzeczywistość eucharystyczna Ciała i Krwi Pańskiej.[105]

3.2. Nauka o przeistoczeniu.

Orzeczenie dogmatyczne o przeistoczeniu (*transsubstantiatio*) znajdujemy w kanonie 2. XIII sesji Soboru Trydenckiego.[106] Kanon ten wydaje się być naturalnym rozwinięciem omówionego powyżej dogmatu o realnej obecności. Biorąc pod uwagę polemiczny w stosunku do Reformacji kontekst obrad trydenckich trzeba zauważyć, że o ile kanon 1. XIII sesji był skierowany głównie przeciwko zwolennikom Zwinglego, to kanon 2. miał odnosić się do krytykowanej przez Lutra transsubstancjacji i sugerowanej przez niego konsubstancjacji.[107] O ile prawda zawarta w kanonie 1. wynika bezpośrednio z danych biblijnych, to nauka o przeistoczeniu jest teologicznym wnioskiem wypływającym ze spekulacji rozumowej prowadzonej na bazie dogmatu o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Jednak ten dogmat eucharystyczny nie jest jakąś tezą filozoficzną, aczkolwiek użycie nazwy transsubstancjacja wynika z korzystania z aparatu pojęciowego arystotelesowskiej metafizyki, która w dobie formowania tego dogmatu była w powszechnym użyciu. Mimo iż termin transsubstancjacja jest pojęciem relatywnie młodym i niebiblijnym, to jednak wyraża on wiarę Kościoła, której świadectwa mamy od samych jego początków, jakkolwiek innych używano wtedy nazw, z reguły mniej precyzyjnych, gdyż prawda ta wydawała się oczywistością. Starożytne teksty liturgiczne za Ojcami Wschodu i Zachodu używały następujących pojęć oddających treść tej radykalnej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Pańską: transformare, transfigurare, transfundere,

---

[105] Por. E. Ozorowski, Eucharystia..., dz.cyt., s.250, R. Cantalamessa, dz.cyt., s.120, T.Schneider , dz.cyt., s.175-177, J.Ratzinger, Bóg jest blisko nas., dz.cyt., s.88-94. Taki ślad można znaleźć także u św. Tomasza, S.Th. III, q.76, a.5.

[106] Por. BF VII 299.

[107] Zob. szeroką analizę kształtowania się tych kanonów podczas obrad Soboru Trydenckiego - E.Schillebeeckx, dz. cyt., s.29-39 oraz s.41, gdzie szczególnie wskazuje na kontekst historyczny pojęcia „transsubstancjacja", którego używanie było wyróżnikiem katolickości w ferworze konfliktu z Lutrem.

transmutare, czy greckie metapoieisthai, metaballesthai, metarythmizesthai, metastoichenousthai.[108] XI-wieczne wyznanie wiary dla Berengariusza mówi o „substantialiter converti”[109] - to pierwszy ślad w dokumentach dogmatycznych Kościoła. List papieża Innocentego III z 1202 roku w sprawie Eucharystii zawiera już słowo „transsubstantiari”[110], a późniejsze o 13 lat orzeczenie przeciw albigensom i katarom Soboru Laterańskiego IV mówi wprost o „transsubstantiatio”[111]. Sam jednak termin „transsubstantiatio” po raz pierwszy został użyty przez Rolanda Bandinelli - późniejszego papieża Aleksandra III - w połowie XII wieku, a pod koniec tego stulecia był już w powszechnym użyciu wśród teologów.[112] Dopiero jednak św. Tomasz z Akwinu w XIII w. rozwinął i udoskonalił naukę o przeistoczeniu opierając się na aparacie pojęciowym gruntownie przyswojonej metafizyki Arystotelesa. Przemianie eucharystycznej Akwinata poświęcił całe zagadnienie 75 III części Sumy Teologicznej. Słowo transsubstancjacja - przeistoczenie pojawia się tam tylko raz (q.74,a.4). Najczęściej mówi on o przemianie eucharystycznej, przemianie substancji (conversio substantiae) czy przemianie bytu (conversio totius entis).[113] Od XIII wieku, mimo iż nauka o transsubstancjacji nie była uważana za zdefiniowaną i ciągle trwały dyskusje i spory teologiczne, ujęcie tomaszowe zaczęło dominować.

Cały ten krótki szkic historyczny jest potrzebny, by wykazać, że mimo iż pojęcia do wyrażenia tego dogmatu zaczerpnięte są z konkretnej filozofii, to jednak Kościół nie traktuje tych terminów w ich scholastycznym znaczeniu i tym samym orzekając, że cała substancja chleba i wina zamienia się w Ciało i Krew Chrystusa, nie zmusza do przyjmowania wiarą takich kategorii jak materia, forma czy przypadłości. Zresztą, co znamienne, słowo *accidentia* - przypadłość

---

[108] Por. Eucharystia pierwszych chrześcijan, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987, Wstęp, s.20n, oraz E.Schillebeeckx, dz.cyt., s.65n, R.Laurentin, dz.cyt., s.129.
[109] Zob. DS 700, por. BF VII 279.
[110] Zob. DS 784.
[111] Zob. DS 802, por. BF II 11.
[112] Zob. E.Schillebeeckx, dz.cyt., s.71 przypis 77, W.Granat, t.VII, dz.cyt., s.233, R.Laurentin, dz.cyt., s.130.
[113] Zob. np. św.Tomasz, S.Th., q.75,a.2. i a.4. Szerzej o tomaszowym rozumieniu transsubstancjacji w kategoriach scholastycznych zob. W. Granat, t.VII, dz.cyt., s.232n.

nie pojawiło się w żadnym oficjalnym dokumencie trydenckim. Ojcowie tego soboru zdecydowali się używać słowa *species* - postacie znaczącego to samo, ale posiadającego bardziej kontekst teologiczny niż filozoficzny, gdyż było ono używane przez wcześniejsze sobory.[114] Zresztą sama zmiana substancjalna, o jakiej mówi rozdział IV Dekretu o Najśw. Sakramencie Soboru Trydenckiego, ma tu znaczenie wykraczające poza rozumowanie hylemorfizmu, bo obejmuje nie tylko formę, ale całą substancję (totius substantiae).[115]

W sumie do istoty trydenckiego dogmatu o przeistoczeniu należą zasadniczo następujące prawdy:

- w Eucharystii znajduje się prawdziwe Ciało Chrystusa przebywające obecnie w niebie w stanie chwalebnym,
- po przeistoczeniu obok Ciała i Krwi Chrystusa nie pozostaje nic z substancji chleba i wina poza ich postaciami zewnętrznymi, co jest skutkiem pozytywnej przemiany całej substancji chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa.[116]

Sobór mocno podkreślił, że nazwa przeistoczenie (*transsubstantiatio*) jest „trafna i właściwa”.[117]

Nauczanie to zostało najdobitniej potwierdzone w ostatnich czasach przez papieża Pawła VI w encyklice „Mysterium fidei”, gdzie prawda o przeistoczeniu pokazana jest w szerokim kontekście wiary Kościoła od źródeł patrystycznych poprzez omawiane tutaj orzeczenia dogmatyczne po Vaticanum II potwierdzające naukę uroczyście określoną na Soborze Trydenckim.[118] Sobór Watykański II nie tyle zajął się Eucharystią od strony dogmatycznej, co dokonał radykalnej reformy liturgii. Natomiast właśnie wspomniana encyklika Pawła VI z 1965 roku jest pierwszym posoborowym głosem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wobec intensywnych nowatorskich poszukiwań, ale i błędów wynikłych w pierwszych latach reformy liturgicznej.

---

[114] Zob. IV Sobór Laterański - DS 802, Sobór Florencki - BF VII 285 (DS 1321), por. E. Schillebeeckx, dz.cyt., s.54-56, R.Laurentin, dz.cyt., s.73-75.
[115] Zob. BF VII 292 (DS 1642).
[116] Por. W.Granat, t.VII , dz.cyt., s.234, A.Zuberbier, O obecności Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii, PostScriptum 2(9)/2000, s.12n.
[117] Zob. BF VII 292 i 299 - „najwłaściwsza”.
[118] Por. Paweł VI, Mysterium fidei, dz.cyt., s.81-83.

W interesującej nas kwestii przeistoczenia encyklika zajmuje stanowisko wobec nowych interpretacji tajemnicy przemiany eucharystycznej: transsignifikacji (transsignificatio) i transfinalizacji (transfinalisatio).[119] Obie te koncepcje próbują w nurcie współczesnej ontologii osobowej i relacjonalnej, bliższej dzisiejszemu sposobowi myślenia o świecie niż średniowieczna filozofia przyrody i myślenie reistyczne, na nowo, w nowych, zrozumiałych aktualnie kategoriach pojęciowych eksponujących osobę i relację - jako cechę zasadniczą bytu oraz znak realizujący - symbol, wyrazić dogmat o przeistoczeniu.[120] Te nowe podejścia wydają się otwierać szersze możliwości w dialogu ekumenicznym, a encyklika „Mysterium fidei" nie odrzuca ich, aczkolwiek uważa za niewystarczające, czy uzupełniające wobec głębi tradycyjnej nauki o transsubstancjacji.[121] W tym samym nurcie należy umieścić bardziej jeszcze obecnie promowane w teologii próby reinterpretacji dogmatu o przeistoczeniu wychodzące ze wschodniej teologii paschalnej. Kładą one akcent na eschatologiczny wymiar i źródło przemiany eucharystycznej. Konsekracja chleba i wina jest tu rozumiana jako ich Pascha ku pełni w Pełni Chrystusa. Ontologia relacyjna - fundamentalna dla wcześniej wspomnianych interpretacji, zostaje umieszczona w kontekście eschatologicznym, gdzie istnienie rzeczy jest oparte właśnie na relacji do Pełni Bytu - Chrystusa Zmartwychwstałego.[122] Owo

---

[119] Zob. tamże s.72 i 81.

[120] Por. W. Hryniewicz, Nasza Pascha... , dz.cyt., s. 469n i 482-487, A. Gerken , dz.cyt., s.188-224, T.Schneider, dz.cyt., s.177-179, a szczególnie E. Schillebeeckx, dz.cyt., s.84-101, gdzie przedstawia nowy antropologiczny punkt wyjścia reinterpretacji dogmatu oraz źródła napięcia między interpretacją metafizyczną a sakramentalną, co prowadzi autora do rozwinięcia teorii transsignifikacji opisanej na s.126-151 a szczególnie na s. 148-150, gdzie ujmuje relacje tej teorii do transsubstancjacji - w Eucharystii transsubstancjacja i transsignifikacja są ze sobą związane, ale nie identyczne. Transsubstancjacja jako conversio entis jest dziełem Boga i ma wymiar obiektywnej przemiany ontologicznej, a transsignifikacja opiera się na niej - jest ustanowieniem sensu chleba i wina przez Kościół i wiernych w nim; zob. także A.Skowronek, Eucharystia...,dz.cyt. s.72-77, R.Laurentin, dz.cyt., s. 72n.

[121]Por. EE 15, zob. także szersze interpretacje: K. Hoła , Sens przemiany eucharystycznej w świetle nowszych teorii teologicznych, w: Eucharystia źródłem życia, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s.73-90, W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.485n. i A.Gerken, dz.cyt., s.192n. Także w ujęciu krytycznym por. W.Hanc, Obecność Chrystusa..., art.cyt., s.222-228, B.Testa, dz.cyt., s.193n oraz J.Ratzinger, Bóg jest blisko nas., dz.cyt., s.96-99.

[122] Por. F.-X.Durrwell, dz.cyt., s.83-86 i 91-110, szczególnie przypis 55 na s.102, gdzie autor podkreśla, że dopiero w układzie wychylającym się ku eschatologii, gdzie Chrystus jest Bytem – darem, byt może utożsamiać się z relacją, co jest niemożliwe w rzeczywistości czysto ziemskiej, w której relacja jest słabą jakością ontologiczną. Także por. W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.476-478, tenże, Eucharystia - sakrament paschalny, AK 447(1983), s.231-248, H.Bourgeois,B.Sesboüé,P.Tihon, dz.cyt., s.274-276.

rozumienie przemiany eucharystycznej jako transsubstancjacji paschalnej ukazuje Eucharystię w wielkiej syntezie tajemnicy stworzenia i odkupienia mocno osadzonej w wymiarach osobowych, a jednocześnie nadaje jej aspekt kosmiczny.[123] Ten sposób myślenia odnajdujemy także u współczesnych autorów akcentujących tradycyjną naukę o przeistoczeniu. Pozwala on na jaśniejsze uwypuklenie prawdy, że mamy tu do czynienia z przemianą, a nie odrzuconym przez Kościół unicestwieniem (annihilatio) - chleb (jego substancja) nie przestaje istnieć, lecz staje się „chlebem z nieba" (J 6, 32).[124]

Wszystkie te poszukiwania są ważne, o ile ta dociekliwość teologów pozostaje w wierności misterium eucharystycznemu, gdyż pozwalają ciągle na nowo odkrywać zdumiewającą treść owej tajemnicy, wobec której jednak nauczanie Kościoła „stale zatrzymuje się niejako na jej progu, niezdolne w całej pełni ogarnąć i wypowiedzieć wszystkiego, co w niej się wyraża i dokonuje".[125]

3.3 Trwałość obecności i kult eucharystyczny.

Logiczną konsekwencją nauki o przeistoczeniu jest orzeczenie o trwałości przemiany konsekrowanego chleba i wina. Taką linią poszedł Sobór Trydencki, który w Dekrecie o Najświętszym Sakramencie zaraz po kanonie o transsubstancjacji umieścił kanony wyrażające wiarę w trwałość obecności Chrystusa eucharystycznego i o kulcie eucharystycznym. Orzeka się tutaj, że cały Chrystus zawiera się w każdej z postaci eucharystycznych i w każdej jej cząstce (kan. 3) od chwili konsekracji, tak długo jak trwają postacie (kan. 4), stąd należy je przechowywać szczególnie dla chorych (kan. 7) i wielbić w nich Chrystusa najwyższym kultem adoracji - latria (kan. 6).[126] Kanony te nie są tylko odpowiedzią na błędy reformatorów, szczególnie luterańską formułę „in usu"[127]

---

[123] Por. R.Rogowski, Transsubstancjacja paschalna, w: tenże, Światłość i tajemnica, Katowice 1986, s.316-327, G.Martelet, dz.cyt., s.189-207.
[124] Por. E.Ozorowski, Eucharystia..., dz.cyt., s.245, W.Stinissen, dz.cyt., s.46-48, św.Tomasz, S.Th. III q.75,a.3.
[125] RH 20.
[126] Zob. BF VII 300, 301, 303, 304 oraz por. BF VII 293-294, a także KKK 1377.
[127] Por. DS 1654 - oryginalna łacińska wersja kan. 4 (BF VII 301) zawiera wprost to stwierdzenie.

przeczącą obecności Chrystusa poza sprawowaniem Wieczerzy Pańskiej, ale są przede wszystkim wyrazem najdawniejszej wiary i praktyki Kościoła, która przybrała konkretne formy kultu i pobożności eucharystycznej.[128] Pierwotnym wyrazem tej wiary w trwałą obecność Chrystusa pod postaciami konsekrowanymi był „święty zapas”[129] przechowywany dla chorych i nieobecnych na mszy św.[130] To stąd dopiero wytworzył się zwyczaj adoracji, a następnie, szczególnie w średniowieczu, bogate formy kultu eucharystycznego poza mszą św.[131] Rozwój tych form spowodował jednak w pewnym momencie wyeksponowanie adoracji ponad komunię św. Dopiero po Vaticanum II kult Eucharystii poza mszą św. bardzo mocno powiązano z ofiarą eucharystyczną wskazując, że to właśnie Ofiara jest źródłem czczonej Obecności, a ta zmierza do Komunii.[132] Przypominano, że pierwotnym celem przechowywania świętych postaci jest przede wszystkim Wiatyk, a dopiero potem adoracja, która powinna wypływać z przeżywania pamiątki Pańskiej i jednocześnie prowadzić do częstego przyjmowania Chrystusa w sakramentalnej komunii.[133] Nie oznacza to żadnego pomniejszenia szeroko pojętego kultu eucharystycznego, wręcz przeciwnie, jak podkreśla Jan Paweł II: „Ożywienie i pogłębienie kultu eucharystycznego jest sprawdzianem prawdziwej odnowy - tej, którą Sobór postawił sobie za cel”.[134]

---

[128] Por. zestawienie świadectw w: Paweł VI, enc. „Misterium fidei”, dz.cyt., s.83n, zob. także J.Ratzinger, Bóg jest blisko nas., dz.cyt. s.100n, tenże, Duch liturgii, Poznań 2002, s.78-83.
[129] Zob. KKK 1379.
[130] Szerzej w kontekście historycznego rozwoju form komunii św. poza mszą zob. M.Kunzler, Liturgia Kościoła, Poznań 1999, s.437-440.
[131] Por. KKK 1379-1380; Instrukcja Kongregacji Obrzędów „Eucharisticum mysterium” 49-50,57, w: Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX, w: Londyn 1987, s. 156n, 159-162. M.Thurian wskazuje, że pierwsze zewnętrzne praktyki czci eucharystycznej wprowadzono dopiero w XI w. opactwie Cluny i jemu podległych klasztorach - O Eucharystii..., dz.cyt., s.62n, zob. także M.Kunzler, dz.cyt., s.440-444.
[132] Por. EE 25, J.Tyrawa, art.cyt., s.121n.
[133] Zob. Eucharisticum misterium, 50 , dz.cyt., s.157. Szerzej o współcześnie praktykowanych formach kultu eucharystycznego poza mszą św. zob. W. Bomba, Kult eucharystyczny poza Mszą Świętą, w: Msza Święta, red. W. Świerzawski, Kraków 1993, s.325-341.
[134] Jan Paweł II, Dominicae coenae, 3, dz.cyt., s.245, por. tenże, Mane nobiscum Domine, dz.cyt.,18.

4. Sakrament - Komunia.

4.1. Eucharystia Ucztą Paschalną Chrystusa.

Od średniowiecza, a szczególnie w okresie potrydenckim, wyakcentowanie ofiarniczego charakteru Eucharystii przysłoniło jej wymiar jako posiłku, jako uczty. Dopiero odnowa związana z Vaticanum II przypomniała, że msza św. jest nie tylko ofiarą, ale i ucztą - ucztą ofiarną.[135] Mocno podkreślił to Katechizm wskazując, że celebracja eucharystyczna jest całkowicie nastawiona na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię.[136]

Wydawać by się mogło to oczywistym, jeśli przypomnimy sobie, że Eucharystia ustanowiona została na Ostatniej Wieczerzy, a jej sprawowanie odbywa się na ołtarzu, który jest przecież stołem Pana, co szczególnie uwydatniła posoborowa reforma liturgiczna umieszczając ołtarz w centrum i gromadząc wiernych wokół niego jak wokół stołu.[137] Jednak zmagania o obronę rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi i ofiarniczego charakteru mszy św. zaburzyły tę pierwotną organiczną relację Ofiara - Obecność - Komunia.[138] Mówienie o Eucharystii jako uczcie paschalnej odwołuje się do dwóch jej aspektów: posiłku jako znaku religijnego ustanowionego w kontekście Paschy żydowskiej i jej eschatologicznego wypełnienia w Passze Chrystusa.[139] Obecności Chrystusa w Eucharystii nie można izolować rozpatrując ją samą w sobie. Teksty biblijne wyraźnie ukazują ją przede wszystkim jako obecność Gospodarza uczty obdarowującego sobą i tworzącego przez ten dar wspólnotę. Eklezjologia ostatniego Soboru mocno

---

[135] Por. W.Stinissen, dz.cyt., s.20n, zob. OWMR 80.
[136] Zob. KKK 1382, por. EE 16, Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt.,15.
[137] Por. KKK 1383.
[138] Por. S.Napierała, art.cyt., s.157. Zob. R.Laurentin, dz.cyt., s.61n, gdzie autor przytacza przykłady jeszcze z XX w., kiedy komunię wiernym udzielano zazwyczaj po mszy św.

podkreśla ten wspólnotowy wymiar spotkania z Chrystusem eucharystycznym, gdzie słowem kluczowym staje się communio.[140]

Istnieje tu jednak inne zagrożenie - spotykane na fali źle pojętej odnowy liturgicznej - traktowania mszy św. tylko jako uczty, jako braterskiej agapy, przed czym przestrzega papież Jan Paweł II.[141] Było to już jasne dla pierwszych chrześcijan, którzy obrządek eucharystyczny przeżywali w połączeniu z braterską ucztą.[142] Samo zresztą ustanowienie przez Jezusa Eucharystii w kontekście Ostatniej Wieczerzy nie oznaczało przecież powtarzania niejako literalnie pożegnalnego posiłku z apostołami, lecz intencją Jezusa było ukonstytuowanie wiecznego trwania wydarzenia Nowej Paschy w jej celebracji w całokształcie gestów i słów nad chlebem i winem.[143] Słowa samego Jezusa z relacji o ustanowieniu „Bierzcie i jedzcie...” (Mt 26,26) oraz z mowy eucharystycznej „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53) same przez się bronią tego wymiaru uczty - komunii w Eucharystii, stawiając go jednocześnie w adekwatnej relacji do aspektu ofiarniczego (ofiara i przymierze zawsze powiązane są z ucztą) i postawy adoracji wobec rzeczywistej obecności (obecność Chrystusa jest zawsze darem nakierowanym na zjednoczenie).

4.2. Komunia święta - częstość i sposób przyjmowania, jej owoce oraz dopuszczalność interkomunii.

Kościół na Soborze Watykańskim II przypomniał, że komunia św. jest integralną częścią uczestniczenia w ofierze eucharystycznej i zalecił wiernym „ów doskonalszy sposób uczestniczenia we Mszy św., który polega na tym, że

---

[139] Por. STB s. 268-271 i 613,716-719; także T.Schneider, dz.cyt., s.19n - posiłek jako „sakrament naturalny”, oraz w szerszym kontekście znaczenia uczty jako posiłku sakralnego zob. Ph.J.Rosato, Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów, Kraków 1998, s.73-81.
[140] Por. J.Tyrawa , art.cyt., s.114-121. T.Schneider uważa, że nieporozumieniem jest twierdzenie, że szczytowym punktem Eucharystii jest „przeistoczenie”, lecz tym punktem docelowym, sensem, jest koinonia - zjednoczenie Chrystusa - Głowy i członków w Nim – zob. dz.cyt., s.186., por. EE 34.
[141] Zob. Jan Paweł II, Dominicae coenae, 11, dz.cyt., s.260n, EE 10, 48.
[142] Por. 1Kor 11,20-34 oraz W.Kasper, Jedność Eucharystii..., art.cyt., s.33n.
[143] Por. P.A.Liégé, dz.cyt., s.18n.

po komunii kapłana wierni przyjmują Ciało Pańskie z tej samej ofiary".[144] W ciągu wieków częstość przyjmowania komunii św. ulegała dużym zmianom. Są świadectwa, że już w starożytnym Kościele praktykowano codzienną komunię, a normą było przyjmowanie jej co niedziela.[145] Średniowiecze przyniosło jednak praktykę bardzo rzadkiej komunii [146], przez co Sobór Laterański IV wprowadził w 1215 r. obowiązujące do dziś przykazanie kościelne, nakazujące komunię minimalnie raz w roku, najlepiej w Okresie Wielkanocnym.[147] Przełomu ku częstszej praktyce komunikowania dokonał dopiero na początku XX w. papież św. Pius X.[148]

Kościół wymaga od wiernych starannego przygotowania do owocnego przyjęcia Chrystusa eucharystycznego. Odwołując się do słów św. Pawła (1Kor 11,27-29), nakazuje się przystąpienie do sakramentu pokuty tym, którzy chcą spożyć Ciało Pańskie, a są obciążeni grzechem ciężkim, gdyż ma być to także znakiem pełnej komunii z Kościołem.[149] Wymagany jest także post eucharystyczny, który ma służyć godnemu przygotowaniu do przyjęcia Najświętszego Sakramentu.[150]

Osobnym zagadnieniem jest sprawa przyjmowania Eucharystii pod dwiema postaciami. Komunia pod postaciami chleba i wina była zwyczajną praktyką w Kościele do XII wieku. Dopiero wówczas, głównie ze względów praktycznych, zaczęto w poszczególnych Kościołach lokalnych odchodzić od

---

[144] KL 55, por. KKK 1388 oraz 1389, gdzie zaleca się nawet codzienną komunię św. Zob. także Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt.,83.
[145] Por. np. św. Bazyli Wielki, List 93, w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz.cyt., s.404n, św. Jan Chryzostom, List 3, w: tamże, s.396n; świadectwa św. Ambrożego i św. Augustyna - zob. F.-X.Durrwell, dz.cyt., s.142. Trzeba zauważyć, że także św. Tomasz w XIII w. uznawał możliwość codziennej Komunii św. - por. S.Th. III q. 80. a. 10.
[146] Szersze tło historyczne tego procesu zob. E. Ozorowski, Eucharystia..., dz.cyt., s.125.
[147] Zob. BF VII 435 oraz BF 306 (potwierdzenie trydenckie), KPK c. 920, KKK 1389. Leon XIII w enc. „Mirae caritatis" z 1902 r. stwierdził jednak, „że to postanowienie zostało wydane z wielką przykrością i zastosowane jako środek ostateczny. Albowiem zawsze było pragnieniem Kościoła, aby wierni przy każdej ofierze przystępowali do Stołu Pańskiego.", w: Eucharystia w wypowiedziach papieży...,dz.cyt., s.25.
[148] Zob. Dekret o codziennej Komunii eucharystycznej z 1905 r. - DS 3375 -3383 a szczególnie 3379 oraz Dekret o Komunii św. dzieci z 1910 r. - DS 3530-3536, a szczególnie 3534, gdzie zezwala się nawet na codzienną komunię dzieci.
[149] Zob. BF VII 308, KKK 1385, 1395, szerzej Jan Paweł II, Dominicae coenae,7,11, dz.cyt., s.250, 260n, EE 36-37, Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt.,20-21.
[150] Zob. KPK c.919, KKK 1387.

tego zwyczaju, czego świadectwo znajdujemy już u św. Tomasza z Akwinu.[151] On także podał teologiczne uzasadnienie tej praktyki.[152] Wystąpienie braci czeskich, a potem reformatorów głoszących, że komunia pod dwiema postaciami jest z nakazu Bożego i jest konieczna do zbawienia, spowodowało wydanie rozstrzygnięcia dogmatycznego odrzucającego te twierdzenia przez Sobory w Konstancji i Trydencie.[153] Aczkolwiek orzeczenia te nie zabraniały komunii pod dwiema postaciami, to prawo do jej stosowania ze względu na niebezpieczeństwo błędów było bardzo rzadko udzielane,[154] co doprowadziło do tego, że do XX wieku praktycznie świeccy nie mieli do niej dostępu. Sobór Watykański II przywrócił taką możliwość szczególnie przy specjalnych okazjach.[155] Nowe Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego wyraźnie poszerza zakres możliwości udzielania komunii pod dwiema postaciami, dając nawet biskupom diecezjalnym możliwość ustalania zasad w swoich diecezjach.[156] Trzeba pamiętać także, że jest to zwyczajna forma przyjmowania komunii św. w katolickich obrządkach wschodnich. Dokumenty Kościoła wyraźnie podkreślają, że komunia pod dwiema postaciami pełniej wyraża znak uczty eucharystycznej i jej powiązanie z ucztą eschatologiczną w Królestwie Ojca, jaśniej też przedstawia prawdę, że Nowe Przymierze zawarte zostało we Krwi Jezusa Chrystusa.[157] Drugorzędnym tutaj zagadnieniem jest kwestia przyjmowania komunii św. do ust czy na rękę. Komunia na rękę była ogólnie

---

[151] Zob. św. Tomasz, S.Th. III q. 80 a. 12. Szerzej o przyczynach tego procesu zob. B.Nadolski, Komunia święta „na rękę", Kraków 2005, s.24-26.
[152] Por. tenże, S.Th. III q. 76 a. 2 (obecność całego Chrystusa pod każdą postacią) oraz a. 3 (obecność w każdej odrobinie chleba i wina).
[153] Zob. BF VII 282, 310 - 312, 314 - 316.
[154] Np. na Soborze w Bazylei w 1437 r. udzielono pozwolenia na komunię św. pod dwiema postaciami dla świeckich na terenie Czech. W 1462 r. Pius II odwołał to zarządzenie. Na XXII sesji Soboru Trydenckiego żywo dyskutowano na ten temat, pozostawiono to jednak decyzji papieża. Pius IV na prośbę cesarza Ferdynanda I zezwolił na komunię „sub utraque specie" (tzw. „indult kielicha" z 16.04.1564r.) na terenie Niemiec, Austrii, Węgier i Czech (w tym Śląska). W katedrze wrocławskiej korzystano z tego prawa do 1597 r., a w niektórych kościołach na Śląsku do 1628 r., kiedy to odwołano wspomniany indult dla diec. wrocławskiej (wcześniej odwołano go w Bawarii - 1571, Austrii -1584, na Węgrzech - 1604, w Czechach - 1621). Por. W. Urban, W sprawie Komunii świętej pod dwiema postaciami w diecezji wrocławskiej, CT 39 (1969), fasc. II, s.77-80.
[155] Zob. KL 55.
[156] Zob. OWMR 283 – biskup może np. zezwolić kapłanowi udzielać komunii pod obiema postaciami ilekroć uzna to za słuszne dla swojej wspólnoty; zob. także Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt.,100-104, por. R. Cantalamessa, dz.cyt., s.58-63, B.Nadolski, Komunia...,dz.cyt., s.31-37.
[157] Zob. Eucharisticum misterium, 32, dz.cyt., s.151, OWMR 14, 281, KKK 1390.

przyjęta do wczesnego średniowiecza.[158] Obecnie, po Vaticanum II, sprawa ta została pozostawiona w gestii poszczególnych episkopatów.[159]

Owocem przyjęcia komunii św. jest przede wszystkim wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem. Pan przychodzi do naszego wnętrza, a my wchodzimy w Jego rzeczywistość i wypełniają się słowa: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie a Ja w nim" (J 6,56).[160] Sobór Florencki dał nawet taką analogię skutków spożywania Ciała i Krwi Pańskiej do skutków przyjmowania pokarmu codziennego, że podobnie jak pokarm w życiu cielesnym utrzymuje, wzmacnia, regeneruje i daje radość, tak ten sakrament dokonuje tego w stosunku do życia duchowego.[161] Tym samym Eucharystia wzmacnia w nas miłość, a przez to gładzi grzechy powszednie i chroni od przyszłych grzechów śmiertelnych.[162] Zarazem otrzymujemy w komunii św. zadatek szczęścia w niebie, rękojmię zmartwychwstania i przyszłej nieśmiertelności.[163]

Eucharystia oznacza i owocuje nie tylko zjednoczeniem poszczególnych wiernych z Chrystusem, ale zarazem sprawia i oznacza jedność wszystkich wiernych - jedność Kościoła w Chrystusie. Owo personalne i eklezjalne communio jawi się jako cel i uwieńczenie celebracji eucharystycznej. Spożywanie eucharystycznego Ciała Chrystusa łączy chrześcijan w jedno Ciało Chrystusa, którym jest Kościół.[164] Bardzo mocno brzmi tu zdanie św.

---

[158] Wymowne jest tu świadectwo św. Cyryla Jerozolimskiego - Katecheza mistagogiczna 5, zob. w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz.cyt., s.265, por. Cz.Krakowiak, Komunia święta, EK, t.IX, Lublin 2002, k.498, B.Nadolski, Komunia...,dz.cyt., s.16-23.

[159] Zob. Jan Paweł II, Dominicae coenae, 11, dz.cyt., s.262; Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt., 92.

[160] Por. KKK 1391, R.Cantalamessa, dz.cyt., s.43-47. Szerzej o skutkach przyjmowania sakramentu Eucharystii zob. W.Granat, t. IX , dz.cyt., s.378.

[161] Por. BF VII 286, KKK 1392.

[162] Por. KKK 1393-1395, BF VII 290.

[163] Por. J 6, 54, KL 47, KKK 1402-1405, także św. Tomasz, S.Th. III q.80, a.2, ad.1. B.Częsz zwraca uwagę, jak silnie był akcentowany ten wymiar komunii św. już od początków chrześcijaństwa – por. Eucharystia w nauczaniu świętego Ireneusza, w: Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s.57-61. Zob. także EE 18-19 i Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt.,19.

[164] Por. 1 Kor 10,17, św. Tomasz, S.Th. III q.80, a.4. A.Gerken powołując się na H. de Lubaca pokazuje historyczną ewolucję rozumienia tej relacji między Eucharystią jako Ciałem Pańskim a Kościołem jako Ciałem Chrystusa - dz.cyt., s.130-133. T. Schneider odwołując się do tego samego autora zauważa, że do średniowiecza corpus reale nazywano Kościół a corpus mysticum Eucharystię - dz.cyt., s.185, przypis 48, por. J.Ratzinger, Duch liturgii, dz.cyt.,s.79n.

Augustyna: „przyjmujcie sakrament, którym jesteście wy sami”.[165] Komunia św. odnawia i umacnia wszczepienie w Kościół, stąd Jan Paweł II uznaje za prawdę zasadniczą - w sensie doktrynalnym i egzystencjalnym - stwierdzenie, że Eucharystia tworzy, buduje Kościół.[166]

Taka perspektywa uwidacznia, że wspólny stół eucharystyczny jest wyrazem jedności Kościoła, która wyraża się w sposób pełny na zewnątrz przede wszystkim wspólnotą z każdorazowym biskupem lokalnym i Biskupem Rzymu.[167] W tym szerokim kontekście staje problem urzędu szafarzy, co ukazane zostanie szczegółowo w następnym rozdziale. Tutaj natomiast trzeba jeszcze powiedzieć o zakresie dopuszczanej przez Kościół katolicki interkomunii. Ponieważ komunia eucharystyczna wiąże się nierozdzielnie z pełną komunią eklezjalną, Kościół katolicki w sposób ogólny dopuszcza do komunii św. tych, którzy pozostają z nim w jedności wiary, kultu i życia eklezjalnego. Jednak w pewnych okolicznościach, w sposób wyjątkowy i pod pewnymi warunkami zgadza się, a nawet zaleca dopuszczanie do sakramentów chrześcijan innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych.[168] W interesującym nas zakresie relacji do Wspólnot wywodzących się z Reformacji, interkomunia ze strony wiernych Kościoła katolickiego nie jest możliwa, gdyż Wspólnoty te „nie przechowały właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa”.[169] Natomiast wiernym tychże Wspólnot protestanckich szafarz katolicki może udzielić sakramentu Eucharystii, jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci lub inna konieczność uznana przez biskupa diecezjalnego, o ile nie mogą się udać do własnego szafarza. Muszą oni dobrowolnie prosić o ten sakrament, być odpowiednio przygotowani i wyrażać wiarę katolicką odnośnie prawdy o nim.[170] W tych

---

[165] Sermones, 272, za KKK 1396; por. także nawiązanie w EE 40.
[166] RH 20, EE 21-23, zob. także Jan Paweł II, Dominicae coenae, 4, dz.cyt., s.245 - papież odwołuje się tu w źródłach do H. de Lubaca, który przypomniał współczesnej teologii to stwierdzenie – zob.H. de Lubac, Medytacje o Kościele, Kraków 1997, s.129-136; por. KK 11, KKK 1398.
[167] Por. EE 35, 38-39.
[168] Zob. DE 8, KPK c. 844, Nowe Dyr. Ekumen.129.
[169] DE 22, por. Nowe Dyr. Ekumen. 132, także EE 30.
[170] Zob. KPK c. 844 § 4 i 5, Nowe Dyr. Ekumen. 130-131, KKK 1401 oraz Jan Paweł II, Dominicae coenae, 12, dz.cyt., s.263n, EE 38,45-46.

trudnych sytuacjach zaleca się sumienne rozważenie aspektu Eucharystii właśnie jako znaku pełnej wspólnoty z Kościołem, a jednocześnie jako środka zbawiennego dla poszczególnego chrześcijanina. Trzeba tu uważać na wszelkie możliwości zgorszenia i nie traktować interkomunii jako formy skrótu na drodze do prawdziwej jedności przy Stole Pańskim. Brak tej wspólnoty wśród ochrzczonych jest rzeczywistym zgorszeniem i bólem, ale Eucharystia nie jest naszą własnością, jest testamentem Pana i zakłada wspólnotę wiary, dlatego potrzebny jest wysiłek dialogu i wspólnych poszukiwań, których osiągnięcia omawiane są w III rozdziale tej pracy.

II. Problem ministra Eucharystii w dialogu katolicko-luterańskim.

Wewnętrzna logika dialogu ekumenicznego o Eucharystii prowadzi nieuchronnie do pytania o kapłaństwo. Nie da się tych kwestii rozpatrywać odrębnie. Problem kapłaństwa sakramentalnego i jego związku z Eucharystią jest uważany za „węzeł gordyjski" dialogu katolicko - protestanckiego.[1] Z tego też względu należy go najpierw krótko nakreślić w tle bezpośredniej debaty katolicko - luterańskiej w zakresie Eucharystii, która sama w sobie doszła do istotnych zbliżeń, znacznie wyprzedzających osiągnięcia w zakresie porozumień dotyczących posługiwania kościelnego. Zagadnienie to mieści się w szerszym kontekście dyskusji nad urzędem kościelnym, który to temat ogniskuje w sobie cały kompleks najtrudniejszych kontrowersji ekumenicznych. Dlatego już na początku trzeba zaznaczyć, że ta część pracy obejmować będzie kwestie związane tylko z zagadnieniem urzędu w relacji do Eucharystii, natomiast wyłączony zostanie z rozważań temat episkopatu i papiestwa.

W tym krótkim wprowadzeniu należy jeszcze zaznaczyć problem nazewnictwa. W polskich przekładach dokumentów i publikacjach odnoszących się do tego zagadnienia znajduje się całą gamę terminów (kapłaństwo, ministerium, urząd, posługiwanie duchowne, posługiwanie kościelne, posługiwanie na mocy ordynacji - święceń, posługiwanie szczególne), które wyrażają to, co zawierają używane w dokumentach uzgodnień terminy: ministry (ang.), ministére (fr.), Amt, Dienst czy Dienstamt (niem.). Tutaj będą wyeksponowane określenia „posługiwanie" (szczególnie w sensie całościowym urzędu wynikającego z ordynacji) i „minister" - sługa (w odniesieniu węższym

[1] Punktem odniesienia jest tutaj stwierdzenie DE 22 o braku (defectus) sakramentu kapłaństwa we Wspólnotach poreformacyjnych - por. S. C. Napiórkowski, Wieczerza Pańska w dialogu katolicko - protestanckim, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 100. Zob. także J.E.Vercruysse, dz.cyt., s.128n, W.Kasper, dz.cyt., s.100n.

do szafarza, sługi Eucharystii), które są najczęściej używane w tłumaczeniach najważniejszych dokumentów ekumenicznych.

Najpierw omówione zostanie katolickie nauczanie dotyczące kapłaństwa i jego odniesienia do Eucharystii. Następnie, na tym tle zaprezentowane zostaną osiągnięcia poszczególnych grup dialogu, w których uczestniczą katolicy i luteranie, ze szczególnym uwzględnieniem dokumentów Komisji Wspólnej Katolicko - Luterańskiej. Taki sposób prezentacji osiągnięć dialogu wynika z różnorodności osiągniętej zbieżności w każdej z grup.

1. Katolickie rozumienie posługi kapłana jako ministra Eucharystii.

1.1. Minister Eucharystii w świetle orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z podkreśleniem aspektów ekumenicznych.

Kościół katolicki przez całe wieki trzyma się jednoznacznie Tradycji opartej o świadków z czasów apostolskich, która uważa „za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci”.[2] Pierwszą średniowieczną oficjalną wypowiedź papieską na ten temat znajdujemy w wyznaniu wiary dla waldensów Innocentego III z 1208 r. Papież orzeka tam, że Eucharystię może sprawować tylko prezbiter wyświęcony przez biskupa.[3] W tym samym duchu wypowiedział się siedem lat później Sobór Laterański IV, również w kontekście panujących herezji, głównie albigensów, gdzie mówi, że Eucharystii nie może sprawować „nikt oprócz kapłana, który został należycie wyświęcony”.[4]

Kolejne wypowiedzi Magisterium związane są z próbami unijnymi odnośnie Ormian. W liście „Super quibusdam” Klemensa VI do katolikosa armeńskiego z 1351 roku znajdujemy proste stwierdzenie, że „nikt, nawet

---

[2] Św. Ignacy Antiocheński, List do Smyrnian, w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz.cyt., s.76.
[3] Zob. DS 794: „...non potest nec debet Eucharistiam consecrare nec altaris Sacrificium conficere, nisi sit presbyter a visibili et tangibili episcopo regulariter ordinatus”.
[4] BF VII 11, DS 802.

święty, nie może konsekrować Ciała Chrystusa, jak tylko kapłan”.[5] Sobór Florencki w Dekrecie dla Ormian nie mówi wprost o ministrze Eucharystii, ale daje pewną wypowiedź mogącą być jakąś furtką w dialogu katolicko - protestanckim. Stwierdza mianowicie, że zwyczajnym szafarzem sakramentu święceń jest biskup.[6] Ponieważ dokument ten wskazuje nadzwyczajnych szafarzy chrztu i bierzmowania, to implicite można doszukiwać się możliwości nadzwyczajnego szafarza święceń, tym bardziej że Sobór nigdzie nie daje aluzji, że takie nadzwyczajne szafarstwo byłoby zarezerwowane, tak jak uważał św. Tomasz, tylko do święceń niższych.[7] Chodzi tu o ważną kwestię w dialogu z luteranami na temat urzędu, co do istnienia sukcesji nie tylko na poziomie episkopalnym, ale przekazywanej przez prezbiterów.[8]

Sobór Trydencki nie wypowiada się wprost na temat ministra Eucharystii, natomiast w toku obrony przed poglądami reformatorów zdefiniował, często na sposób polemiczny w formie antytez wobec myśli Lutra, wiele spraw odnośnie sakramentu święceń, co pośrednio w dużej mierze odnosi się do interesującego nas zagadnienia.[9] Sesja VII z 1547 roku promulgowała kanony (bez typowego dla innych sesji wprowadzenia doktrynalnego) odnoszące się do sakramentów w ogólności. Kanon 9 określa, że chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo (ordo) wyciskają na duszy charakter, to jest jakiś duchowy i nieusuwalny znak i przez to nie mogą być powtarzane.[10] Sobór Florencki zajmował się już tym zagadnieniem, ale nie rozstrzygnął go definitywnie.[11]

Ważny w konsekwencje jest kanon 10. Uważa on za błędny pogląd, że „wszyscy chrześcijanie mają władzę w stosunku do słowa Bożego i udzielania

---

[5] DS 1084.
[6] Zob. BF VII 540 - nie jest to jednak orzeczenie definitywne, ale nauczanie ogólne Kościoła por. Wstęp do Dekretu dla Ormian BF s. 472.
[7] Por. św.Tomasz, S.Th. III q. 72, a. 11 ad. 1.
[8] Por. H.J.McSorley, The Roman Catholic Doctrine of the Competent Minister of the Eucharist in Ecumenical Perspective, w: Lutherans and Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry, Washington 1970, s.128n.
[9] Por. tenże, Trent and the Question: Can Protestant Ministers Consecrate the Eucharist?, w: Lutherans and Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry, Washington 1970, s.283-299.
[10] Zob. BF VII 217, por. DS 1609.
[11] Por. BF VII 207.

wszystkich sakramentów”.[12] Był to błąd przypisywany Lutrowi na podstawie jego pisma „O niewoli babilońskiej Kościoła”. Przy czym oryginalne ustalenie mówiło, że błędem Lutra jest twierdzenie, iż wszyscy chrześcijanie mają równą (*parem*) władzę w posłudze słowa i sakramentów.[13] Powstaje problem, co dokładniej wyraża ów kanon 10. Wydaje się, że w sposób jasny nie zawiera on nic więcej ponad to, co należy bezdyskusyjnie do trwałej Tradycji Kościoła, a mianowicie, że nie wszyscy chrześcijanie posiadają władzę czy moc do szafowania wszystkimi - co nie oznacza, że żadnymi - sakramentami. Można by tu postawić dalej idące pytanie: jakie z tego mogą wynikać konsekwencje w dialogu dotyczącym kompetentnego ministra Eucharystii?

Najważniejsze odnośnie Eucharystii dekrety o Najświętszym Sakramencie (sesja XIII) i o Najświętszej ofierze Mszy św. (sesja XXII) właściwie nie zajmują się sprawą ministra tego sakramentu. Jedynie w kanonie 2 sesji XXII znajdujemy stwierdzenie broniące ustanowienia kapłaństwa na Ostatniej Wieczerzy przypominające, że kapłani z nakazu Chrystusa mają sprawować świętą ofiarę.[14] Natomiast ważne orzeczenia w tej kwestii znajdujemy w „Nauce o sakramencie kapłaństwa” i związanych z nią kanonach z sesji XXIII (1563 r.). Trzeba tu podkreślić kanon 1, który mówi, że z Nowym Przymierzem związane jest „widzialne i zewnętrzne” kapłaństwo oraz władza konsekrowania i ofiarowania Ciała i Krwi Pana, jak również, że nie można sprowadzić tegoż kapłaństwa tylko do funkcji czy urzędu głoszenia Słowa.[15] Kanon 2 stwierdza istnienie stopni święceń[16], a kanon 3 sakramentalność „kapłaństwa tzn. święceń” („...ordinem sive sacram ordinationem...”)[17]. Warto zwrócić uwagę na kanon 7. Mowa tu jest o tym, że biskupi mają władzę bierzmowania i udzielania święceń. Kanon ten ma więc szerszy zakres niż wspomniany Dekret dla Ormian Soboru Florenckiego i nie precyzuje wprost, że biskup jest szafarzem zwyczajnym

---

[12] BF VII 218.
[13] Por. H.J.McSorley, The Roman Catholic..., art.cyt., s.130.
[14] Por. BF VII 330.
[15] Por. BF VII 546; szerzej zob. J.Ratzinger, Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”, w: Kapłaństwo - Kolekcja Communio, Poznań - Warszawa 1988, s.73n.
[16] Por. BF VII 547.
[17] BF VII 548, DS 1773.

sakramentu święceń.[18] Także ostatnia część tego kanonu daje pewne możliwości reinterpretacji. Sobór orzeka tu, że nie jest uprawnionym (*legitimus*) szafarzem sakramentów ten, kto nie został wyświęcony i posłany przez władzę kościelną i kanoniczną.[19] Trzeba zauważyć, że określenie nieuprawomocniony ma mniejszy ciężar niż nieważny.

Następnym dokumentem, na który należy zwrócić uwagę, jest encyklika „Mediator Dei" Piusa XII (1947r.). Papież mocno akcentuje tutaj różnicę między kapłaństwem powszechnym wiernych a kapłaństwem sakramentalnym, szczególnie właśnie odnośnie uczestnictwa i sprawowania Eucharystii. Wyraża to najmocniej dwukrotne podkreślenie, że wierni nie posiadają „władzy kapłańskiej".[20] Również Pius XII wydał konstytucję „Sacramentum ordinis" (1947r.) rozstrzygającą sprawę materii i formy święceń wyższych. Jest ona tu o tyle ważna, że na nowo potwierdza ważność święceń w obrządku greckim, mimo różnorodności rytów.[21]

Sobór Watykański II najważniejsze wypowiedzi odnośnie kapłaństwa podaje w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele. W rozdziale II, poświęconym Ludowi Bożemu, znajdujemy pierwszy raz w dokumentach oficjalnego nauczania Kościoła tak bogaty wykład na temat powszechnego kapłaństwa wiernych przy zaznaczeniu jego relacji do kapłaństwa urzędowego - hierarchicznego. Kapłaństwo hierarchiczne różni się od powszechnego nie tylko stopniem, ale też istotą. W celebrowaniu mszy św. *Lumen gentium* określa tę różnicę, wyraźnie wskazując, że wierni na mocy „królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii", ale to „kapłan urzędowy mianowicie, dzięki władzy świętej (sacra potestas) [...], sprawuje w zastępstwie Chrystusa (in persona Christi) Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego

---

[18] Por. BF VII 552. H.J.McSorley zwraca uwagę, że Trydent w innym miejscu wyraźnie doprecyzował, że zwyczajnym szafarzem bierzmowania jest tylko biskup (zob. BF VII 267) natomiast nie uczynił tego odnośnie święceń - The Roman Catholic..., art.cyt., s.131.
[19] Por. BF VII 552 i DS 1777.
[20] Por. BF VII 578 -579: tu ważne jest też określenie, że jest to prawda wiary.
[21] Por. BF VII 582 - 586, a szczególnie 583. J.Ratzinger daje tu szersze ujęcie podkreślając, że dokument ten w sensie teologicznym przywrócił pierwotną, pneumatologiczną, deprekatywną formę święceń – zob. Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis", art.cyt., s.65-68.

ludu...”.[22] Warto zaznaczyć, że owa „sacra potestas” nigdzie w tej konstytucji nie jest formalnie zdefiniowana, nawet w III rozdziale, który o niej znów wspomina i szerzej mówi o kapłaństwie hierarchicznym.[23]

Drugim ważnym dokumentem Vaticanum II w obrębie tego zagadnienia jest Dekret o posłudze i życiu kapłanów, który jednak w sensie doktrynalnym nie wykracza poza treść *Lumen gentium*.[24] Konstytucja dogmatyczna o Kościele, kreśląc szeroką wizję kręgów przynależności do Kościoła jako Ludu Bożego, nie odnosi się do Eucharystii celebrowanej przez Kościoły protestanckie. Sobór uczynił to w Dekrecie o ekumenizmie, gdzie nie stwierdza się wprost, że Uczta Pańska sprawowana przez te wspólnoty jest nieważna, lecz mówi się, że brak jej „właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak (*defectus*) sakramentu kapłaństwa”.[25] Podkreśla się jednak, że jest ona dla nich pamiątką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz znakiem żywej łączności z Nim. Dekret wyraźnie zaleca dialog w tej kwestii.

Z dokumentów posoborowych należy wspomnieć motu proprio „Ministeria quaedam” Pawła VI (1972 r.), którym zlikwidował on święcenia niższe, jako pochodzące z ustanowienia kościelnego.[26] W nauczaniu papieża Jana Pawła II za najważniejszy w omawianej sprawie należy uznać List apostolski „Ordinatio Sacerdotalis” (22.05.1994) rozstrzygający ostatecznie negatywnie możliwość udzielania święceń kapłańskich kobietom.[27] Adhortacja *Pastores dabo vobis* daje wizję prezbiteratu w oparciu o treści Vaticanum II.[28] Również encykliki *Ut unum sint* i *Ecclesia de Eucharistia* w tej problematyce w zasadzie powtarzają nauczane Dekretu o ekumenizmie.[29] Pontyfikat Jana Pawła II przyniósł także dwa bardzo ważne dokumenty będące dopełnieniem odnowy

---

[22] KK 10.
[23] Por. KK 18-21. J.Ratzinger daje szerszy komentarz akcentując centralność urzędu biskupiego w sakramencie święceń – zob. Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”, art.cyt., s.68-71.
[24] Por. DK 1-9.
[25] DE 22, por. EE 30.
[26] Por. BF VII 587, odnośnie zmian historycznych w podejściu do stopni święceń zob. B.Testa, dz.cyt., s. 302, przypis 21.
[27] Zob. Jan Paweł II, List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, w: Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1997, s.444 – 448.
[28] Por. Jan Paweł II, Pastores dabo vobis, 15-17.
[29] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 67,69, EE 29-30.

soborowej: nowy Kodeks Prawa Kanonicznego i Katechizm Kościoła Katolickiego. Katechizm daje syntezę na temat sakramentu święceń głęboko osadzoną w Tradycji.[30]

1.2. Wyznaczniki katolickiego nauczania o kapłaństwie.

1.2.1. Kapłaństwo urzędowe (hierarchiczne) w relacji do kapłaństwa powszechnego wiernych.

Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* dał, jak już wyżej wspomniano, jasny wykład o powszechnym kapłaństwie wiernych. Jego źródłem jest chrzest, który wprowadza chrześcijanina w „święte kapłaństwo" polegające na składaniu siebie w ofierze Bogu i głoszeniu Jego chwały.[31] Nauczanie to oparte jest głęboko na rozumieniu kapłaństwa przez Nowy Testament, który słowo „kapłański" odnosi właśnie do egzystencji chrześcijańskiej jako daru z siebie.[32] Kapłaństwo Ludu Bożego jest uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Do III - IV wieku to właśnie chrzest rozumiany jest jako konsekracja kapłańska.[33]

A jednak partycypacja w tym powszechnym kapłaństwie ochrzczonych nie daje zdolności przewodniczenia zgromadzeniu eucharystycznemu, gdyż nie oznacza ona, że każdy może wszystko czynić - wręcz przeciwnie, każdy w Ludzie Bożym ma swoją funkcję.[34] Nowy Testament wyróżnia specjalne funkcje zwierzchników (episkope), starszych (presbiter) i sług (diakone), których nigdy nie określa tytułem *hierus* -kapłan, by odciąć się od obcych kultów, choć urząd

---

[30] Zob. KKK 1536 - 1600 oraz 1411, gdzie stwierdza się wyraźnie, że ministrem Eucharystii może być tylko kapłan ważnie wyświęcony - to samo KPK c.900.
[31] Por. KK 10.
[32] Por. 1 P 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6.
[33] Por. P.A.Liégé, dz.cyt., s.82, 94n.
[34] Por. Kongregacja Nauki Wiary, List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii „Sacerdotium ministeriale", 1.1, 2.1-4, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994, Tarnów 1995, s.202-204; zob. także EE 32.

ten polegał na szafarstwie i przewodniczeniu wspólnotom.[35] O ile w czasach apostolskich ta trójstopniowa struktura się dopiero kształtuje, to na początku II wieku mamy już świadectwa jej stabilizacji. Trzeba sobie zdawać sprawę, że to pierwotne rozumienie kapłaństwa urzędowego nie polegało na sprowadzaniu go do kultu i funkcji sakralnych. Misja biskupa, prezbitera nie bierze swej specjalnej roli z przewodniczenia celebracji eucharystycznej, ale z uobecnienia przez sakrament świeceń całą swą posługą Chrystusa - Głowy w Jego Ciele - Kościele, co najpełniej wyraża się właśnie w sprawowaniu Eucharystii.[36] To tam, stając wobec Ludu Bożego, który cały jest kapłański, kapłan wyświęcony reprezentuje Chrystusa, pomaga zgromadzeniu odkryć, że jest ono odmienne od Chrystusa, który zbiera swój lud i obdarza go Sobą - Słowem i Ciałem. Lud, zgromadzenie samo sobie nie daje Eucharystii, ona jest darem Pana, którego znakiem jest kapłan z urzędu.[37] Jak w zgromadzeniu eucharystycznym, tak i w całym życiu Kościoła, kapłaństwo powszechne i służebne - urzędowe są komplementarne, sobie nawzajem niezbędne. Sama liturgia eucharystyczna mocno to pokazuje, gdzie, jak mówi Konstytucja o liturgii, każdy ma swoją funkcję i „powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy”[38]. Celem kapłaństwa sakramentalnego, urzędowego jest służba kapłaństwu powszechnemu, wspólnemu, aby każdy wierny mógł rozwijać łaskę wypływającą z chrztu i swój udział w posłaniu Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla, wypełniając swoje własne powołanie na chwałę Boga.[39] Kapłaństwo hierarchiczne daje świętą władzę (gr. hierarchia = święte panowanie) będącą władzą jedynie Chrystusa, który daje w niej udział, by umocnić diakonię - posługę względem swego ludu. Dzieje się to przez sakrament święceń, który sprawia, że choć wszyscy ochrzczeni mają udział w jednym kapłaństwie

---

[35] Por. K.Romaniuk, A.Jankowski, Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, Kraków 1994, s.304 – 313, H.Langkammer, dz.cyt.,s.103-106, M. Thurian, Tożsamość kapłana, Kraków 1996, s.19n, 24-32 tu szczególnie ważne odniesienie do tekstu św. Pawła (Rz 15,16), gdzie swoją posługę apostoł określa jako leitourgos i hierougouta - pełniący funkcję kultyczną. Autor podkreśla rolę Tradycji w pełnej interpretacji świadectw NT.
[36] Por. T.Schneider, dz.cyt., s.268n., 277n.
[37] Por. P.A.Liégé, dz.cyt., s.96n., KKK 1142.
[38] KL 28.
[39] Por. KKK 1546 -1547, OWMR 5.

Chrystusa, to ci, którzy są wyświęceni uczestniczą w nim w sposób inny nie tylko co do stopnia, ale i istoty.[40]

1.2.2. Sakramentalność świeceń kapłańskich.

Katechizm Kościoła Katolickiego, systematyzując na nowo nauczanie o sakramencie święceń[41], mocno podkreślił, że mamy tu do czynienia właśnie ze święceniami (ordinatio) jako aktem sakramentalnym[42], co jest pojęciem szerszym niż dawne, zwyczajowe ujęcie kapłaństwa jako sakramentu. Święcenia jako sakrament, dzięki któremu posłanie powierzone przez Chrystusa apostołom jest ciągle spełniane w Kościele, obejmują trzy stopnie: episkopat, prezbiterat, diakonat. Diakonat jest „stopniem służby", natomiast episkopat i prezbiterat to dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa (tylko do nich odnosi się termin kapłan - sacerdos).[43] Konsekracja biskupia daje pełnię sakramentu święceń.[44] Prezbiterzy są współpracownikami biskupów i jako tacy mają zlecone ich obowiązki „w stopniu podporządkowanym", tym samym w wykonywaniu swej posługi są od nich zależni.[45]

Sakrament święceń udzielany jest przez włożenie rąk, któremu towarzyszy uroczysta modlitwa konsekracyjna będąca prośbą o udzielenie łask Ducha Świętego potrzebnych do posługi. Obrzęd ten ma głębokie biblijne korzenie.[46] Sakramentu tego we wszystkich stopniach udziela biskup.[47]

Święcenia, podobnie jak chrzest i bierzmowanie, wyciskają niezatarty charakter - znamię (*character indelebilis*).[48] Oznacza to, że sakrament ten nie może być powtarzany, ani udzielany na pewien czas. Ma to też inne znaczenie, a mianowicie, że kapłan pozostaje narzędziem Boga, nawet jeśli jest grzesznikiem.

---

[40] Por. KK 10, KKK 1551 i 1120.
[41] Katechizm opiera się tutaj na nauczaniu Vaticanum II, odnośnie relacji tego nauczania do trydenckiego por. T.Schneider, dz.cyt., s.281-287.
[42] Por. KKK 1537 - 1538, 1593.
[43] Por. KKK 1554.
[44] Por. KKK 1555 - 1561, KK 21.
[45] Por. KKK 1562 -1565, DK 2.
[46] Zob. Dz 6,6; 13,2-3; 1 Tm 4,13-14. Szerzej por. T.Schneider, dz.cyt., s.279-281.
[47] Por. KPK c.1012, KKK 1600.

Jego funkcja nie zależy od osobistej świętości, bo urząd ten nie jest dla niego, ale dla wspólnoty. Z drugiej strony jest to wyraz niezłomnej wierności Boga, który związał się ze swoim Kościołem. Sługa urzędu kapłańskiego reprezentuje Chrystusa, jest Jego sakramentem, nie tylko w wymiarze moralnym, ale przede wszystkim ontycznym. Nauczanie o niezatartym kapłańskim znamieniu przypomina, że podstawą ministerium jest sam Chrystus, a kapłan jest znakiem, który wskazuje poza siebie i uobecnia Pana. Nie chodzi tu o identyfikację (nie *alter Christus*, bo Chrystus jest jeden), ale sakramentalną reprezentację (*in persona Christi*) obiektywizującą się przez *character indelebilis*, którego zasadą konstytuującą jest Duch Święty wzywany w akcie święceń.[49] Dzięki owemu „charakterowi sakramentalnemu" kapłan, celebrując liturgię, pozostaje zawsze w komunii z Duchem Świętym, przez którego moc Chrystus działa w sakramentach.[50] To sakramentalne znamię upodabnia kapłana do Chrystusa w taki sposób, że gdy wypowiada słowa konsekracji, działa na zlecenie samego Pana, więcej jeszcze - *in persona Christi*, to jest „w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swoistej Ofiary".[51] To dlatego władza konsekracji Eucharystii jest powierzona tylko szafarzom sakramentalnie wyświęconym - biskupom i prezbiterom.[52] Nie można zapominać, że Eucharystia w momencie jej ustanowienia została powierzona do sprawowania apostołom. Ta władza i zadanie apostolskie są przekazywane w sakramencie świeceń poprzez sukcesję apostolską.

1.2.3. Sukcesja apostolska.

Istotą sukcesji apostolskiej jest uprawomocnienie urzędu przez ważne pochodzenie od apostołów, których urząd i pełnomocnictwo wiążą się

---

[48] Por. BF VII 544, 549; KKK 1121, 1582.
[49] Por. R.Rogowski, Eucharystia i kapłan w aspekcie dogmatycznym, w: Eucharystia źródłem życia, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s.127-129; tenże, Kapłaństwo w służbie Eucharystii, w: tenże, Wicher i myśl, Katowice 1999, s.204-211.
[50] Por. Kongregacja ds. duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów, 8-11, Watykan 1994.
[51] Jan Paweł II, Dominicae coenae, 8, dz.cyt., s.252, EE 29.
[52] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Sacerdotium ministeriale, 3.4, dz.cyt., s.205.

bezpośrednio z wolą Jezusa jako założyciela Kościoła i z Duchem Świętym. Sukcesję można podzielić na materialną i formalną. Najczęściej tutaj, tak jak w dokumentach dialogu ekumenicznego[53], za pierwszą (treściową) przyjmować się będzie apostolskie pochodzenie nauki wiary, a za drugą sukcesję w urzędzie. Istnieje też inny podział wynikający z katolickiego rozumienia podwójnego charakteru władzy (sakramentalny i zwierzchni), gdzie pierwsza jest sukcesją sakramentalnego poświęcenia (włożenia rąk) przez prawomocnie wyświęconych biskupów, którzy mogą wykazać swą łączność z apostołami jako ich następcy, a druga oznacza przynależność sprawującego urząd do społeczności Kościoła Chrystusowego, co wyraża się przez podporządkowanie papieżowi jako prawowitemu następcy głowy kolegium apostolskiego.[54] Świadectwa biblijne i patrystyczne świadczą o tym, że zasada przekazywania posłannictwa apostolskiego „z ręki do ręki" jest ustanowiona przez Chrystusa i wprowadzona w życie przez apostołów jako obowiązujące prawo kontynuacji ich zadań i władzy.[55] Następcami apostołów są biskupi tworzący kolegium z papieżem. Stąd też kompetentnym ministrem sakramentu święceń i przekazania drogą sakramentalną związanych z nim prerogatyw do posługi kapłańskiej (zatem i ministerium Eucharystii) może być biskup posiadający autentyczną sukcesję apostolską.[56] Gest, rytuał włożenia rąk, połączony ze specjalnym wezwaniem Ducha Świętego, co stanowi obrzęd sakramentu święceń, wskazuje na nieprzerwaną ciągłość, identyczność kościelnej Tradycji ożywianej przez działanie Ducha.

Aspekt formalny i materialny sukcesji nie mogą być rozdzielane, bo nałożenie rąk może się dokonać tylko w Kościele - jest wyrazem jedności zakorzenionym w jego sakramentalnej naturze, a treści apostolskiego świadectwa nie można oderwać od posługi świadka uprawomocnionego,

---

[53] Zob. np. Malta 52,57.
[54] Por. K.Rahner, H.Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, dz.cyt., k.437n.- hasło: Successio apostolica.
[55] Por. KK 20, S.Nagy, Chrystus w Kościele, Wrocław 1982, s.192-211.
[56] Por. KKK 1087, 1576, także 860-862, EE 28.

uwierzytelnionego aktem włączenia w następstwo apostolskie.[57] Kościół katolicki poza swoim obrębem uznaje więc za ważne kapłaństwo i konsekwentnie Eucharystię tylko tam, gdzie zachowana jest sukcesja apostolska.[58]

1.2.4. Funkcje kapłana.

Kapłani (prezbiterzy) jako współpracownicy biskupów partycypują w ich zadaniach i na mocy otrzymanych święceń do ich funkcji należy głoszenie Ewangelii, pasterzowanie powierzonej wspólnocie i sprawowanie kultu Bożego.[59] Sobór Watykański II w sposób wyraźny przepowiadanie Ewangelii wysunął na pierwsze miejsce wśród funkcji przekazywanych przez sakramentalne włożenie rąk. Trydent postawił akcent na kult, a przede wszystkim na powiązanie sacerdotium i sacrificium. Wynikało to przede wszystkim z potrzeby obrony dogmatu o ofiarniczym charakterze mszy św., a więc i pośrednio z sakramentalności kapłaństwa jako istotnego warunku sprawowania Eucharystii. Z drugiej strony, wobec protestanckiej wizji posługi wynikającej z ordynacji koncentrującej się jednostronnie na kaznodziejstwie, Trydent broniąc tego, co najistotniejsze w posłudze kapłańskiej - celebracji Eucharystii, pozostawił w cieniu to, co podkreślał ruch reformacyjny.[60] Vaticanum II nie deprecjonuje funkcji kultycznej kapłana, ale uwypuklając tak mocno i na pierwszym miejscu obowiązek głoszenia Ewangelii stara się przywrócić pewną równowagę wynikającą z samej struktury celebracji eucharystycznej, w której swoje miejsce ma stół Słowa Bożego i Ciała Pańskiego, a która to organiczna równowaga została zaburzona w toku polemik reformacyjnych. Głoszenie Słowa postawiono na pierwszym miejscu nie dlatego, by teraz jakoś umniejszyć zadania uświęcające kapłana, ale z racji naturalnej

[57] Por. J.Ratzinger, Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis", art.cyt., s.71-73, T.Schneider, dz.cyt., s.271-273, KKK 815.
[58] Por. DE 15.
[59] Por. KK 28.
[60] Por. J.Ratzinger, Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis", art.cyt., s.74, T.Schneider, dz.cyt., s.286n.

konsekwencji, gdyż przepowiadanie musi być pierwsze, by mogła rodzić się wiara, która prowadzi do życia sakramentalnego.[61] Także Jan Paweł II podkreślając szczególną relację kapłana do Eucharystii, gdyż jest on „z Niej" i „dla Niej", uważa, że urzędy posługi (biskupstwo, prezbiterat, diakonat) „normalnie rozpoczynają się od głoszenia Ewangelii".[62]

Trzeba tu jeszcze zwrócić uwagę na jeden fakt już wspomniany, że kapłan wypełniając swoje funkcje, a szczególnie sprawując Eucharystię, działa *in persona Christi*, co oznacza, że istotę tego, co się dokonuje, stanowi działanie samego Chrystusa. Z drugiej strony, jako szczególny reprezentant przewodniczący wspólnocie, kapłan działa *in persona Ecclesiae*, gdyż w ramach porządku nadanego Kościołowi przez Chrystusa spełnia zadania, które wykraczają poza jego osobistą rolę w zgromadzeniu. Tę dwuaspektowość funkcji kapłana najmocniej można odczytać właśnie w kontekście ofiary eucharystycznej, gdzie uobecnia on w specjalny sposób Chrystusa i Kościół.[63]

---

[61] Por. DK 4, także M.Thurian, Tożsamość kapłana, dz.cyt., s.12-14, 16n. Autor odnosząc się tutaj do *Presbyterorum ordinis* wskazuje, że co prawda dekret ustalił równowagę między funkcjami kapłańskimi, to jednak jego wyakcentowanie posługi Słowa spowodowało w interpretacji posoborowej pewne zaciemnienie wymiaru sakramentalnego w kapłaństwie, co miało także odbicie w dialogu ekumenicznym. Por. także A.Chapelle, Posługa przewodniczenia, w: Eucharystia - Kolekcja Communio, Poznań-Warszawa 1986, s.275-282.

[62] Zob. Jan Paweł II, Dominicae coenae, 2, dz.cyt., s.242n.

[63] Por. T.Węcławski, Kapłan w ofierze eucharystycznej - in persona Christi - in persona Ecclesiae, w: II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie dla parafii, red. S.Napierała, Poznań 1987, s.218-225, J.Ambaum, Funkcja Kapłana w ofierze eucharystycznej: „in persona Christi" i „in persona Ecclesiae", w: Kapłaństwo- Kolekcja Communio, Poznań - Warszawa 1988, s.257-276, Pius XII, enc. „Mystici Corporis Christi", 71, w: Eucharystia w wypowiedziach papieży, dz.cyt., s.46.

2. Zagadnienie ministra Eucharystii w dialogu katolicko - luterańskim według dokumentów uzgodnień ekumenicznych.

2.1. Stan osiągnięć uzgodnień ekumenicznych.

2.1.1. „Eucharystia a posługiwanie" - ustalenia grupy dialogu katolicko - luterańskiego w USA.

Ustalenia amerykańskiej grupy mieszanej katolicko - luterańskiej mają duże znaczenie, gdyż, choć wypracowane na gruncie lokalnym, to miały charakter oficjalny i znaczenie prekursorskie dla późniejszych dokumentów. Z drugiej strony, uzgodnienie tej grupy, zatytułowane „Eucharist and Ministry" odnosi się bardzo konkretnie do interesującego nas zagadnienia ministra Eucharystii, a nie - w szerszym kontekście - do urzędu kościelnego jako takiego.

Dokument umieszcza urząd kościelny w perspektywie posługiwania - kapłaństwa całego Ludu Bożego i w centrum dyskusji stawia jego apostolskość (sukcesję), ordynację (sakramentalność) i „charakter". Punktem wyjścia jest ustalenie co do tego, że objęcie urzędu kościelnego jako nadanego przez Boga odbywa się przez ordynację, która dokonuje się w Kościele. Nikt nie może sam sobie nadać tego urzędu. Istnieje także zgoda, że ordynacja zobowiązuje do służby na całe życie i jest niepowtarzalna.[64]

Co do sakramentalności, choć luteranie nie zwykli nazywać ordynacji sakramentem, to w świetle *Apologii Konfesji Augsburskiej* oraz praktyki, można odkryć przekonanie o sakramentalnej rzeczywistości ordynacji. Jest to więc w dużej mierze sprawa terminologii.[65] Ordynacja luterańska polega na włożeniu

---

[64] Por. USA(70) 9,18.

[65] Zob. USA(70) 16,50, Apologia Konfesji Augsburskiej XIII 9-13, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.262n. Szczególnie należy zwrócić uwagę na nr 11, gdzie Melanchton pisze: „Jeśliby zaś kapłaństwo czy urząd kapłański rozumiano jako służbę Słowa, bez trudności nazwalibyśmy ten urząd kapłański sakramentem..." i nr 12 „Jeżeliby urząd kapłański w ten sposób pojmowano, to nie zawahalibyśmy się i nakładania rąk [wyświęcania - święceń kapłańskich] nazwać sakramentem."; szerszy kontekst daje tu nr 9, gdzie pisze on, że kapłani „są powoływani do nauczania Ewangelii i podawania ludowi sakramentów." Por. R.Pracki, Kapłaństwo – w kościołach protestanckich, EK, t.VIII, Lublin 2000, k.723. Trzeba tu jednak przyznać, że poglądy Lutra, zwłaszcza z

rąk i modlitwie o dary Ducha Świętego dla specjalnej posługi w Kościele. Wyrażenie „charakter” nie jest rozumiane metafizycznie, ale jako opisanie aspektu trwałego daru, charyzmatu.[66]

Jeśli idzie o sukcesję apostolską, to wyraża się przekonanie, że - mimo historycznie zmiennych elementów - w Kościele trwa nieprzerwana ciągłość i wspólnota z apostolskimi początkami. Za Nowym Testamentem eksponuje się sukcesję apostolskiej nauki (sukcesję materialną) i w tym rozumieniu Kościół posiada jako całość sukcesję apostolską. Dopiero w obrębie tak rozumianej sukcesji wiary należy wyróżnić sukcesję formalną.[67] W tym kontekście podniesiony jest problem sukcesji prezbiteriańskiej (kapłańskiej).[68] A idąc dalej tym śladem postawiono problem stosunku biskupa do prezbitera i kwestię, czy różnica między nimi wynika z ustanowienia Bożego czy kościelnego.[69]

W zakresie funkcji związanych z posługą istnieje zgoda, że istotne jest tu przepowiadanie Ewangelii i sprawowanie sakramentów, a w konsekwencji troska o wspólnotę wiernych.[70] Podkreślenie funkcji przepowiadania uznane zostało przez luteranów za duże zbliżenie. Ze strony katolickiej podkreślono, że wiele orzeczeń Trydentu potępiało protestantyzm XVI-wieczny, a dziś po Vaticanum II mamy zupełnie inną sytuację i należy to uwzględnić w interpretacji tekstów trydenckich.[71]

---

lat 1519-1521 były inne, choć nie znalazły one odbicia w Księgach wyznaniowych Kościoła luterańskiego – zob. A.Skowronek, Marcin Luter – ani kacerz, ani święty. Posłowie, w: J.M.Todd, Marcin Luter, Warszawa 1998, s.307-308, tenże, Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji, Włocławek 1996, s.217-219. Por. także T.Schneider, dz.cyt., s.51.

[66] Por. USA(70) 17.

[67] Por. S.C.Napiórkowski, Posługiwania kościelne, CT 48(1978) fasc.II, s.10.

[68] W dokumencie luteranie podkreślają, że z ich punktu widzenia ordynacja pastorów w sukcesji prezbiteriańskiej kwalifikuje ich jako ministrów Eucharystii, która winna być w katolickich normach uznana za ważną - por. USA(70) 21. Przypomina się tutaj udokumentowane XV-wieczne przypadki święcenia księży przez księży - por. USA(70) 20, zob. DS 1145-1146, 1290, B.Testa, dz.cyt., s.313, przypis 38. Katolicy jednak mimo kontekstu historycznego niemożności utrzymania sukcesji episkopalnej w XVI wieku uznają jej brak za istotną przeszkodę w akceptacji luterańskiej posługi eucharystycznej - por. USA(70) 36. Por. także W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.236-245.

[69] Por. USA(70) 40 - wskazuje się, że Trydent nie rozstrzygnął definitywnie tej kwestii, a to otwierałoby furtkę do uznania faktu, że nie tylko biskup może ustanawiać ministra Eucharystii.

[70] Por. USA(70) 11-12.

[71] Por. S.C.Napiórkowski, Posługiwania kościelne, art.cyt., s.11-15.

2.1.2. Uzgodnienia Grupy z Dombes.

Uzgodnienia Grupy z Dombes, choć mają charakter prywatny, to, ze względu na najdłuższą historię dialogu doktrynalnego między katolikami a protestantami, mają duże znaczenie i oddziałują na inne fora dialogu.

Już dokument z 1971 roku dotyczący Eucharystii krótko porusza sprawę przewodniczenia Wieczerzy Pańskiej. Stwierdza on, że to sam Chrystus przewodniczy celebracji eucharystycznej i znakiem Jego działania jest minister, którego posłannictwo ma źródło w misji apostołów przekazywanej w Kościele przez wkładanie rąk i wzywanie Ducha Świętego. Ten sposób przekazywania zakłada ciągłość posługiwania w wierności nauce apostolskiej. Minister jest znakiem, że Eucharystia nie jest dziełem zgromadzenia, a także znakiem więzi wspólnoty lokalnej z innymi wspólnotami Kościoła powszechnego. Również relacja zgromadzenia do ministra jako znaku Chrystusa - Kapłana umożliwia Ludowi Bożemu przeżywanie swego królewskiego kapłaństwa.[72]

Dokument „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań" jest owocem 15 lat spotkań i powstał jako logiczne następstwo uzgodnienia na temat Eucharystii, gdyż centralnym problemem po tamtym uzgodnieniu stała się w istocie posługa ministra, zaledwie tam zarysowana. Dokument na pierwszym miejscu, jako zagadnienie wyjściowe, stawia apostolskość Kościoła[73], a w istocie najtrudniejszą kwestię - sukcesję apostolską. Tak jak w wypadku amerykańskim, mówi się o podwójnej sukcesji: sukcesji apostolskiej całego Kościoła oraz sukcesji w posługiwaniu ustanowionym przez Chrystusa. Pierwsza obejmuje drugą, ale się w niej nie wyczerpuje.[74] Strona katolicka, wskazując na owocność w zakresie przepowiadania i sakramentów posługiwania protestanckiego oraz podnosząc argument pewnej ciągłości sukcesji na poziomie prezbiteratu, postuluje możliwość uprawomocnienia posługi pastorów przez

---

[72] Por. Dombes(71) 32-35.
[73] Por. Groupe de Dombes, Pour une réconcilation des ministéres, Taizé 1973, s.38 i 40, gdzie w komentarzu wyjaśnia się, że tę apostolskość rozumie się tu podwójnie: jako apostolskość całego Kościoła oraz apostolskość posługi w Kościele i obie uważa się za esencjalne dla życia eklezjalnego.
[74] Por. Dombes(72) 9-13.

związanie znakiem sukcesji biskupiej, co jest konieczne w świetle doktryny katolickiej.[75] Protestanci przyznają, że w toku rozłamu w XVI wieku zostali pozbawieni „pełni znaku" sukcesji i uważają go za konieczny, ze względu na jedność Kościoła. Wskazują także jako konieczne we własnych Kościołach zaprzestanie praktyki przepowiadania i sprawowania Wieczerzy Pańskiej przez tych, którzy nie są ordynowani.[76]

Drugim ważnym stwierdzeniem jest uznanie ordynacji za znak sakramentalny. Najpierw, mówiąc już o funkcjach posługującego, stwierdza się, że przy sprawowaniu sakramentów jest on znakiem Chrystusa, który udziela im przyrzeczonej skuteczności.[77] Ale najmocniejsze jest tutaj odwołanie się w przypisie do tekstu Kalwina przemawiającego za sakramentalnością święceń.[78] Posługiwanie wynikające ze święceń uważa się za definitywne, jakkolwiek przyjmuje się za możliwe przerwanie posługi i powrót do niej po jakimś czasie, bez powtarzania święceń.[79] W zakończeniu uzgodnienie podaje propozycję pojednania posługiwań w formie wzajemnego włożenia rąk przez posługujących oficjalnie kwalifikowanych.[80]

Dokument z 1979 roku „L'Esprit Saint, l'Eglise et les Sacrements" rozwija głębiej sprawę sakramentalności ordynacji. Wspomniana jest tu znów, jako pewien punkt zbieżności, przytaczana wypowiedź Kalwina oraz odwołanie do *Apologii Konfesji Augsburskiej* Melanchtona, do której nawiązywało ustalenie amerykańskie.[81] Jeśli idzie o problem terminologii, to proponuje się, za ustaleniem anglikańsko - katolickim z Salisbury, aby używać nazwy sakrament dla chrztu i Eucharystii, natomiast pozostałe pięć celebracji nazwać aktami

---

[75] Por. tamże, 40.
[76] Por. tamże, 43, 45.
[77] Por. tamże, 27.
[78] Por. tamże, 35, przypis 3. Odwołanie do Kalwina (Institution chrétienne, IV, XIX, 28) nie jest przypadkowe, bo po stronie protestanckiej w grupie większość to reformowani. Kalwin pisze tam m.in.: „Co do włożenia rąk, którego dokonuje się po to, by wprowadzić prawdziwych kapłanów i sługi Kościoła w ich stan, bynajmniej nie występuję przeciwko przyjmowaniu go jako sakramentu." Zob. także S.C.Napiórkowski, Kapłaństwo – w dialogach międzykościelnych, EK, t.VIII, Lublin 2000, k.726.
[79] Por. Dombes(72), 36.
[80] Por. tamże, 46.
[81] Por. Dombes(79), 30.

sakramentalnymi.[82] Ważnym w tym uzgodnieniu jest fragment, który właściwie, choć nie werbalnie, przyjmuje formułę *ex opere operato*. Wychodząc od tego, że sakrament nie jest aktem osobistym ministra, ale aktem Chrystusa, stwierdza się, że minister jest „autorem" widzialnym sakramentu, w wierze i posłuszeństwie według ustanowienia Chrystusa, jako sługa dla Kościoła. Stąd skuteczność sakramentu nie zależy od osobistej świętości ministra, choć jako celebrans znaków świętych powinien dać życiem przykład świętości, ale, o ile akt jest spełniany, nawet przez niegodnego pasterza, w intencji jaką ma tutaj Kościół, zachowany jest transcendentny wymiar aktu Chrystusa.[83]

Zagadnienie sakramentalności święceń powraca w części poświęconej roli Ducha Świętego w liturgii sakramentalnej. Służba Słowa i sakramentów widziana tu jest jako dar Ducha Świętego, co podkreśla oparty na źródłach nowotestamentowych ryt ordynacji, w którym po obu stronach istotną jest epikleza. Dlatego posługa ministra, poprzez sukcesję, jest znakiem i gwarantem tego, co konstytutywne dla Kościoła, trwałości jego wspólnoty i posługiwania.[84] Potwierdzenie tego poglądu znajdujemy w tezach końcowych dokumentu, gdzie teza VII określa posługiwanie kościelne jako nieredukowalne do organizacji ludzkiej czy eklezjalnej, ale jako dar Ducha signifikowany i realizowany przez sakramentalny akt ordynacji.[85]

2.1.3. Dokumenty dialogu katolicko - luterańskiego na forum światowym.

Dialog pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterańską należy do najbardziej owocnych w dokumenty. Prawie wszystkie uzgodnienia odnoszą się w jakiś sposób do sprawy urzędu kościelnego, stąd, by

---

[82] Por. tamże, 32 oraz przypis 24: dokument Komisji Mieszanej Anglikańsko - Katolickiej „Doktryna o Eucharystii, Posługiwaniu kościelnym i święceniach" z 1979 roku mówi w numerze 13 o sakramentach pierwszorzędnych koniecznych do zbawienia - chrzest i Eucharystia oraz innych „rytach sakramentalnych". Jest to pewne odniesienie do orzeczeń Trydentu por. BF VII 211, a także do Tomasza z Akwinu, S.Th. III q.62, a.5. Tę ideę sacramenta maiora można odczytać też w KK 7. Do tej myśli odwołują się dokumenty katolicko - luterańskie np. Jedność przed nami 84. Zob. także A. Skowronek, Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie, Włocławek 1995, s.72-74.
[83] Por. Dombes(79) 107-110.
[84] Por. tamże, 118-123.

nie rozbudowywać zbytnio tej partii pracy, omawiane będzie tylko to, co w tych materiałach odnosi się bezpośrednio do ministra Eucharystii lub kwestii kardynalnych rzutujących na tę posługę.

Już fundamentalny dokument, jakim był *Raport z Malty*, bardzo mocno akcentuje sprawę urzędu kościelnego. Wskazuje się na historyczne źródło urzędów poświadczone przez Nowy Testament i osadzenie ich na fundamencie Apostołów, w tym sensie, że przekazują one i aktualizują ich świadectwo.[86] W interesującym tu zakresie najważniejsze są stwierdzenia o sukcesji apostolskiej. Nie wykraczają one poza ustalenia z USA. Tak jak tam, przypomina się pojedyncze przypadki święcenia kapłanów przez kapłanów i stawia kwestię sukcesji prezbiteriańskiej. Gdy idzie o sakramentalność, to podkreśla się, że mimo różnic natury terminologicznej, co do istoty rzeczy jest jedność.[87] Jako problem stawia się nauczanie o „kapłańskim charakterze" rozumiane zbyt metafizycznie. Możliwość zbliżenia widzi się przy odwołaniu do rozumienia bardziej funkcjonalnego w ujęciu Augustyna. Zaznacza się, że odniesieniem jest tu luterańska praktyka nie powtarzania święceń.[88] Pod względem funkcji kapłana z zadowoleniem przyjęto historyczne przesunięcia ku pewnej równowadze u obu stron: u katolików z aspektu sakramentalnego na głoszenie Słowa, u luteranów silniejsze włączenie sakramentów w posługę traktowaną nazbyt jednostronnie jako głoszenie Ewangelii.[89]

Dokument *Wieczerza Pańska* wspomina bezpośrednio eucharystyczny urząd posługiwania. Wyraża zasadnicze przekonanie, że przewodniczenie Eucharystii należy do sług ustanowionych specjalnie w tym celu przez Kościół.[90] Przypomina się stanowisko katolickie co do ministra Eucharystii oraz opinię z Dekretu o ekumenizmie o sprawowaniu Eucharystii we Wspólnotach poreformacyjnych. Luteranie uznają, że eucharystyczna służba Boża ma być sprawowana przez ordynowanego pastora i choć według nich urząd kościelny

---

[85] Por. tamże, 133.
[86] Por. Malta 47-56.
[87] Por. tamże, 57-59.
[88] Por. tamże, 60.
[89] Por. tamże, 61.

jest z ustanowienia Bożego, to na ogół nie nazywają ordynacji sakramentem. Podkreśla się zgodność co do genezy, funkcji i sposobu przekazywania urzędu.[91]

Dokument z 1980 roku *Drogi do wspólnoty* również podjął temat posługiwania. Tu ważne jest stwierdzenie dotyczące sakramentalności ordynacji. Zasadniczo nie odrzuca się ze strony luterańskiej nazwy „sakrament" dla ordynacji, choć nie uważa się jej za sakrament w pełnym znaczeniu, aczkolwiek przyjmuje się, że jest to obdarzające łaską działanie Pana.[92] Uzgodnienie bardziej zajmuje się rolą i potrzebą struktury episkopalnej, której przywrócenie luteranie akceptują jako istotne dla jedności Kościoła.

Tekst *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, będący wspólnym stanowiskiem wobec Konfesji Augsburskiej, mówi, że szczególny urząd posługiwania przekazywany przez ordynację jest „elementem konstytutywnym Kościoła".[93]

Najważniejszy jednak dokument na temat urzędu w Kościele przyniósł rok 1981. *Urząd duchowny w Kościele* szeroko omawia to, co zaznaczono przy okazji innych tematów uzgodnień. Wspólnym punktem wyjścia jest nauka o powszechnym kapłaństwie ochrzczonych.[94] Razem uznaje się również, że według Nowego Testamentu szczególne posługiwanie zostało ustanowione przez Jezusa Chrystusa, czego wyrazem było powołanie i misja apostołów, oraz że pozostaje ono w każdych okolicznościach konstytutywne dla Kościoła, jakkolwiek może się urzeczywistniać w konkretnych formach.[95] W Kościele luterańskim nie używa się nazwy kapłan, by nie zacierać różnicy między jedynym kapłaństwem Chrystusa a służbą posługującego, który jednak otrzymuje udział i aktualizuje kapłaństwo Chrystusa. Wyraża się to najbardziej w celebracji eucharystycznej, gdy posługujący mówi: „To jest Ciało moje", „To jest Krew moja" - to sam Jezus mówi i działa przez niego.[96]

---

[90] Por. WP 65.
[91] Por. tamże, 66-68, z odpowiednimi odniesieniami do wcześniejszych ustaleń: USA(70) 16 i Malta 59.
[92] Por. Drogi do wspólnoty 19 i 69 z odwołaniem do Apologii Konfesji Augsburskiej XIII 3-17, dz.cyt., s.262n i do Malty 59.
[93] Wszyscy pod jednym Chrystusem 18.
[94] Por. Urząd duchowny w Kościele 12-15.
[95] Por. tamże, 16-20; w odniesieniu do Akra M 13-14.
[96] Por. Urząd duchowny w Kościele 21.

Mimo historycznych kontrowersji wokół funkcji posługującego omówionych już wcześniej, dzisiaj oba Kościoły rozumieją je wspólnie. Szerzej niż w innych dokumentach traktuje się tutaj znaczenie posługiwania dla celebracji Wieczerzy Pańskiej. Katolicką naukę o konstytutywnym znaczeniu urzędu posługiwania dla celebracji eucharystycznej proponuje się rozpatrywać w szerszym kontekście znaczenia urzędu dla jedności Kościoła, gdyż Eucharystia jest przecież sakramentem jedności, a w niej ten urząd najbardziej się spełnia. Luteranie uważają w swoim nauczaniu o Wieczerzy Pańskiej, że dla jej ważności jest wymagana jedynie akcja liturgiczna zgodna z ustanowieniem Pana. Jednak na podstawie Wyznania Augsburskiego przyjmują, że sprawowanie sakramentów wymaga urzędu i to związanego z ordynacją.[97] Aktu ordynacji – święceń, dokonującego się przez nałożenie rąk i epiklezę, tradycja luterańska nie nazywa sakramentem, ale (co jest istotnym tutaj stwierdzeniem) „nie odrzuca w sposób zasadniczy posługiwania się pojęciem sakramentu w odniesieniu do urzędu”.[98] Ordynacja w związku z tym nigdy nie jest zwykłą nominacją czy wprowadzeniem na urząd. Co do szafarza święceń, to przekazanie urzędu dokonuje się przez już wyświęconych. Wyraża się przez to także przekonanie, że urząd jest służbą na rzecz jedności tylko we wspólnocie z innymi posługującymi. Tradycja luterańska, na podstawie doświadczeń XVI wieku, przyjmuje, że w warunkach ekstremalnych wspólnota sama może powierzyć urząd swojemu członkowi.[99] W praktyce jednak stosuje się ordynację.[100] Stanowisko obu Kościołów jest zgodne co do jednorazowości i niepowtarzalności święceń. W tradycji luterańskiej nie używa się pojęcia *character indelebilis* ze względu na jego implikacje ontologiczne, które grożą pewnym urzeczowieniem, ale istnieją

---

[97] Por. tamże, 26-30; z odwołaniem do art. V i XIV Konfesji Augsburskiej, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.138 i 140.
[98] Por. Urząd duchowny w Kościele 33.
[99] Por. Artykuły Szmalkaldzkie X, 3 (z przypisami), w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.373. Przypis 58 informuje, że dla Lutra rozstrzygającym momentem było powołanie przez zbór. Por. także Traktat o władzy i prymacie papieża 66-72, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.391.
[100] Por. Urząd duchowny w Kościele 35.

tutaj zbieżności, gdy pojmuje się ten termin w powiązaniu z Bożą obietnicą i misją.[101]

Osobną, szeroką kwestię stanowi relacja biskup - prezbiter. W Kościołach luterańskich, ze względów historycznych, praktycznie urząd proboszcza przejmował funkcje duchowne biskupa, jakkolwiek tam, gdzie to było możliwe zachowała się historyczna ciągłość urzędu biskupiego. Istnieje jednak duża zbieżność rzeczowa w kościelnej praxis co do funkcji urzędów regionalnych - odpowiadających biskupom. Tradycja luterańska uznaje rozróżnienie między biskupem a pastorem, ale jako pochodzące z prawa ludzkiego.[102]

Jednak za najważniejszą kwestię na drodze wzajemnego uznana urzędów przyjmuje się sprawę sukcesji apostolskiej. Za punkt wyjścia wzięto za *Raportem z Malty* apostolskość Kościoła w jej znaczeniu wewnętrznym, tzn. apostolskość w wierze - co luteranie nazywają „succesio verbi" (sukcesja wiary apostolskiej, czyli słowa albo sukcesja treściowa)[103]. Tu istnieje daleko idąca jednomyślność. Natomiast co do sukcesji w znaczeniu sukcesji w urzędzie, także za *Raportem Maltańskim*, wychodzi się od stwierdzenia, że Kościół jako *ecclesia apostolica* trwa w tej sukcesji. Dla katolików sukcesja ta urzeczywistnia się w sukcesji urzędu biskupiego, z którym związana jest pełnia urzędu opierającego się na sakramencie święceń. Luteranie twierdzą, że zostali pozbawieni sukcesji w urzędzie w XVI wieku w wyniku niezgodności poglądów z ówczesnym episkopatem[104], jednak sukcesja w sensie treściowym trwa w ich Kościele. Zachowano także ordynację pastora poprzez pastora. Luterańska Reformacja znała także intencję, co potwierdzają jej Pisma Symboliczne[105], podtrzymania historycznej ciągłości ustroju Kościoła. Wszystko to według luteranów daje przesłanki do przywrócenia jedności z urzędem biskupim w jego historycznej

---

[101] Por. tamże, 37-38.
[102] Por. tamże, 40-49, także DS 1776, gdzie Sobór Trydencki orzeka, że rozróżnienie urzędów jest z „divina ordinatione". Także por. Traktat o władzy i prymacie papieża 63-65, dz.cyt., s.391 - tutaj luteranie powołując się na św. Hieronima wskazują, że rozróżnienie między biskupem a prezbiterem wywodzi się z ustanowienia ludzkiego i stąd ordynacja dokonana przez prezbitera jest prawomocna.
[103] S.C.Napiórkowski, Kapłaństwo – w dialogach międzykościelnych, art.cyt., k.724n.
[104] Por. Apologia Konfesji Augsburskiej XIV, 1-2, 5, dz.cyt., s.264n, Artykuły Szmalkaldzkie X, dz.cyt., s.372n.

formie. Dopiero takie uznanie urzędów, dające pełną wspólnotę kościelną, będzie otwarciem zgody na wspólnotę eucharystyczną.[106]

Wątek ten rozwija szerzej dokument z 1984 roku „Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko - luterańskiej wspólnoty kościelnej". Stwierdza on, że wspólnota w urzędzie kościelnym daje zasadniczy element wspólnoty eklezjalnej. Odnosi się to głównie do struktur episkopalnych.[107] Problemem jest tu stwierdzenie Vaticanum II o *defectus sacramenti ordinis* w Kościołach wyrosłych z Reformacji, bo brak tu ze strony katolickiej określenia, czy jest to usterka, czy całkowity brak, oraz w jakiej mierze to stwierdzenie odnosi się konkretnie do poszczególnych Wspólnot protestanckich, które przecież znaczne się między sobą różnią. Luteranie wyrażają pogląd, że rozwiązanie tego problemu leży nie w jakimś akcie prawnokościelnym, co w zawarciu wspólnoty w urzędzie kościelnym, a to w ostateczności oznacza wspólnotę w urzędzie biskupim z sukcesją apostolską.[108]

Dokument dialogu katolicko – luterańskiego z 1993 roku *Kościół i usprawiedliwienie* w interesującej tu tematyce powtarza osiągnięcia wcześniejszych ustaleń umieszczając je w kontekście wykładu eklezjologicznego.[109] Szerzej zaznacza się tu kluczowy problem różnicy w teologicznej i eklezjologicznej ocenie urzędu biskupiego znajdującego się w historycznej sukcesji. Znalezienie porozumienia na tym polu wydaje się być zadaniem zasadniczym w rozmowach katolicko - luterańskich. W konsekwencji otworzy to możliwość pełnej wspólnoty w urzędzie, a tym samym uznanie luterańskiej posługi eucharystycznej.[110]

---

[105] Por. głównie Konfesja Augsburska VII i XIV, dz.cyt., s.138, 140, Apologia Konfesji Augsburskiej VII, VIII, XIV, dz.cyt., s.223-232, 264.
[106] Por. Urząd duchowny w Kościele 59-66, 82-83.
[107] Por. Jedność przed nami 92-93, 97, 99-101, 104-113.
[108] Por. DE 22, Urząd duchowny w Kościele 75-77, Jedność przed nami 94 i 98 oraz 120-145, gdzie podaje się szczegółowe propozycje takiego procesu.
[109] Por. Kościół i usprawiedliwienie 182-190.
[110] Por. tamże 191-204; H.Meyer, Kościół i usprawiedliwienie. Uwagi do Raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko - luterańskiego (wrzesień 1993), SiDE 1/95, s. 17.

2.1.4. Ustalenia dokumentów Komisji „Wiara i Ustrój”.

Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w swoich dwóch, tutaj uwzględnianych dokumentach (Akra, Lima) odniosła się do posługiwania kościelnego. Ich wartość leży w tym, że są to opracowania multilateralne[111] i odzwierciedlają w jakieś mierze osiągnięcia uzgodnień bilateralnych, w tym dialogu katolicko - luterańskiego. Są to więc dokumenty, szczególnie *Dokument z Limy* (BEM), odbierane na bardzo szerokim forum. Z drugiej strony może stanowić to, jak twierdzą niektórzy, ich słabość, ponieważ siłą rzeczy trudno jest uszczegółowić w takiej sytuacji, przy tak wielu tradycjach, w tak skomplikowanej sprawie, zakres i sposób rozwiązania problemów.[112] Przejawia się to w *Dokumencie z Limy* w części dotyczącej urzędu w tym, że bardzo wiele kwestii pozostawia on otwartych, stawiając często wiele pytań na przyszłość. BEM w tej części ma historię 20 lat pracy „Wiary i Ustroju”. Jest on bezpośrednim rozwinięciem *Dokumentu z Akry*, poszerzonym jednak o ośmioletni czas jego recepcji w Kościołach. Dlatego generalnie będziemy się tu odwoływać do *Dokumentu z Limy*, w tle tylko nawiązując do tego, co najistotniejsze w *Dokumencie z Akry*.

Punktem wyjścia jest ogólny zarys natury Kościoła i posługiwanie całego Ludu Bożego. W tym kontekście umieszcza się posługiwanie wynikające ze święceń.[113] Dokument dokonuje również istotnych rozróżnień między charyzmatem, posługiwaniem, posługiwaniem wynikającym ze święceń i kapłaństwem.[114] Posługiwanie urzędu kościelnego nie jest rozumiane ani w sensie sprawowania władzy, ani w wymiarze kapłaństwa ofiarniczego, ale jest

---

[111] Por. H.Waldenfels, O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj, Katowice 1993, s.380n.
[112] Por. J.Hause, Na drodze do wzajemnego uznania urzędu duchownego. Kilka uwag luteranina na temat „Dokumentu z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.125-128.
[113] Por. Akra M 1-16, Lima M 1-6.
[114] Por. Lima M 7 i 17. To zagadnienie w świetle Dokumentu z Akry por. J.Anchimiuk, Chrzest, Eucharystia, kapłaństwo w dialogu ekumenicznym, ŻiM, 1/1981, s.79n. Odnośnie do Limy cenne uwagi o interpretacjach biblijnych urzędu por. A.Skowronek, Wokół urzędu w Kościele. Refleksje nad

zakorzenione w posługiwaniu Jezusa Chrystusa przekazanym Apostołom i polega na pasterzowaniu przez Słowo i sakrament dla wzmocnienia kapłaństwa Ludu Bożego, od którego jest różne. Sporna pozostaje tu kwestia, na czym polega ta różnica: czy leży ona tylko w funkcji, czy w istocie, stopniu. Tym samym dokument pozostawia otwartym sakramentalność ordynacji, aczkolwiek sama jej forma rozumiana jest wspólnie jako epikleza z nałożeniem rąk i nazwana znakiem sakramentalnym. Uznaje się również niepowtarzalność święceń. [115]

Podkreśla się mocno, tak jak w części BEM-u dotyczącej Eucharystii, że szczególnym miejscem, w którym prezentuje się sens i rola posługującego z ordynacji w kontekście jego relacji do Chrystusa - Kapłana gromadzącego swój Kościół, jest celebracja eucharystyczna, w której przewodnicząc jest on znakiem reprezentującym inicjatywę Boga wobec wspólnoty. Przewodniczący celebracji jest także znakiem powiązania wspólnoty lokalnej z innymi wspólnotami w Kościele powszechnym.[116]

Uznaje się tu trójstopniowy model posługiwania (biskup, prezbiter, diakon) jako istotny dla budowania jedności, ze względu na jego korzenie w Kościele pierwszych wieków. Szczególnie podkreśla się rolę biskupa (episkopé) dla wyrażania i zachowania jedności Kościoła jako Ciała Chrystusa wyposażonego w różne dary i posługiwania. Wskazuje się, że ciągle nierozwiązanym problemem o dalekosiężnym znaczeniu ekumenicznym jest ustalenie relacji i stopnia uczestnictwa prezbiterów w posługiwaniu biskupim, ale jasnym jest, że funkcja prezbitera polega przede wszystkim na pasterskim posługiwaniu Słowa i sakramentów w lokalnej wspólnocie eucharystycznej.[117]

W szczególnie kluczowej kwestii sukcesji apostolskiej, za fundamentalne przyjmuje się rozróżnienie pomiędzy Tradycją apostolską, obejmującą cały

---

„Dokumentem z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze., red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.120.

[115] Odnośnie ustaleń z Akry zob. A.Skowronek, Ekumenia u kresu podziałów, ŻiM 1/1981, s.68, por. Lima M 8-13, 15-17, 39-50.

[116] Por. Lima E 29, Lima M 14.

Kościół i rozumianą jako ciągłość w zachowaniu charakterystycznych cech Kościoła apostołów a sukcesją posługiwania apostolskiego. Ta ostatnia traktowana jest jako wyraz trwałości i ciągłości misji samego Chrystusa. Wyraża to funkcja ordynowanego jako stróża wiary. Tutaj szczególnie podkreśla się miejsce posługiwania biskupiego, poprzez które przekazuje się sukcesję. Wówczas biskup wyraźniej jest znakiem (ale nie gwarancją) jedności i ciągłości Kościoła. Z drugiej strony zaznacza się, że w wielu Kościołach, choć nie ma historycznej formy posługiwania episkopalnego, to została zachowana jego funkcja i rzeczywistość, co wyraża np. fakt, że ordynacja jest tam udzielana tylko przez osoby mające kościelny mandat dalszego przekazywania posługiwania.[118] Jako rozwiązanie ku zbliżeniu wskazuje się dalsze położenie akcentu na treść sukcesji w Kościołach utrzymujących sukcesję oraz uświadomienie sobie wartości sukcesji nałożenia rąk przez biskupów w Kościołach podkreślających istotność Tradycji apostolskiej.[119]

W kontekście opracowywanego tu tematu i wcześniejszych omówień należy stwierdzić, że *Dokument z Limy* nie wykracza poza osiągnięcia dialogu bilateralnego katolicko - luterańskiego. Raczej w niektórych kwestiach, ze względu na wielość partnerów dialogu, pozostawia otwartymi problemy, w których katolicy i luteranie doszli do większej zbieżności.[120] BEM ma tutaj duże znaczenie ogólne, podsumowuje, formułuje i klaruje wiele zagadnień fundamentalnych i kreśli pewne kierunki poszukiwań, ale w wyznaczonym tu zakresie posługi ministra Eucharystii nie wnosi formalnie niczego nowego w kontekście poszukiwań wspólnoty eucharystycznej między katolikami i luteranami.

---

[117] Por. Lima M 19-24, 30, Akra M 24-26 oraz M.Thurian, Tożsamość kapłana, dz.cyt., s.14-17, gdzie autor uważa, odwołując się do ustaleń Grupy z Dombes i BEM-u, że w tekstach ekumenicznych, w imię szukania zbieżności nieco zatarto funkcję kapłańską - kultyczną ordynowanego ministra.
[118] Por. Lima M 34-38, Akra M 27-30; także por. A.Skowronek, Wokół urzędu w Kościele, art.cyt., s.121.
[119] Zob. Lima M 53.

2.2. Próba oceny stanu zbliżenia katolicko-luterańskiego w kwestii ministra Eucharystii.

Punktem wyjścia prezentowanych tu rozważań była soborowa wypowiedź z Dekretu o ekumenizmie stwierdzająca „defectus" sakramentu święceń w Kościołach wyrosłych z Reformacji. Co ciekawe, było to pierwsze oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego odnośnie ważności święceń w Kościele luterańskim, choć tradycyjnie przyjmowano ich nieważność.[121] Wydaje się jednak, że to określenie Vaticanum II w swoich intencjach należy rozumieć raczej jako wskazanie koniecznego „przedmiotu dialogu"[122] niż jako definitywne stanowisko lub wprost deklarację nieważności. Posoborowe komentarze i dialogi ekumeniczne nadały owemu „defectus" taki kierunek interpretacji, w którym rozumie się go bardziej jako defekt - usterkę niż całkowity brak, co umożliwia postrzeganie urzędu w Kościołach luterańskich jako pełniącego istotne funkcje.[123] W dialogu katolicko - luterańskim *defectus sacramenti ordinis* to już nie „brak sakramentu kapłaństwa", ale mówi się raczej tutaj o tym „w sensie usterki w integralności kościelnego urzędu".[124] Ma się tu na myśli przede wszystkim brak trwania w historycznej sukcesji, która stanowi element pełnej formy urzędu biskupiego - co nie wyklucza jednak istnienia w Kościele luterańskim posługiwania duchownego z sakramentalnej ordynacji spełniającego istotne funkcje urzędu ustanowionego przez Jezusa Chrystusa.[125]

Okazało się więc, że w ciągu ćwierćwiecza można przejść drogę, która poprzez 400 lat rozłamu była tak „zagruzowana" wzajemną niechęcią i niezrozumieniem, iż osiągnięty stopień zbliżenia wydaje się budzić duże nadzieje na pojednanie. Osobną sprawą jest recepcja przez Kościoły i wiernych

---

[120] Por. A.Skowronek, Wokół urzędu w Kościele, art.cyt., s.122n.
[121] Por. Urząd duchowny w Kościele 75.
[122] DE 22.
[123] Por. H.Meyer, Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu o ekumenizmie z ewangelickiego punktu widzenia, w: Święta tajemnica jedności, red. W.Hryniewicz, P.Jaskóła, Lublin 1988, s.94n, S.C.Napiórkowski, Kapłaństwo – w dialogach międzykościelnych, art.cyt., k.724-726.
[124] Urząd duchowny w Kościele 77.

tych uzgodnień ekumenicznych i zejście z poziomu teologicznych dysput do wzajemnego poznania i rozumienia. Przebieg dialogu świadczy o tym, że część problemów wynikała z nieporozumień i braku klarowności w terminologii.[126]

W świetle przedstawionych dokumentów można stwierdzić, iż między katolikami a luteranami istnieje zgoda, że „kościelne posługiwanie wynikające z ordynacji, które jako ustanowienie (institutio) przez Jezusa Chrystusa jest ponad i wewnątrz wspólnoty, ma istotne znaczenie dla Kościoła”.[127] Wspólnie rozumie się jego relację do kapłaństwa powszechnego wiernych oraz funkcje związane z posługą ordynowanego, aczkolwiek inaczej rozkłada się akcenty w znaczeniu urzędu w traktacie eklezjologicznym. Strona luterańska stwierdza, że ministrem eucharystycznej służby Bożej ma być ordynowany pastor[128], a także, co jest fundamentalnym krokiem, „iż chociaż nie zalicza ordynacji do sakramentów w ścisłym sensie, to jednak nie odrzuca w sposób zasadniczy posługiwania się pojęciem sakramentu w odniesieniu do ordynacji.”[129] W ostateczności jedynym zasadniczym problemem w kwestii *defectus sacramenti ordinis* w Kościołach luterańskich pozostaje sprawa sukcesji apostolskiej, której rozwiązanie widzi się w zawarciu wspólnoty w urzędzie biskupim znajdującym się w apostolskiej sukcesji.[130]

Generalnie dokumenty dialogu katolicko - luterańskiego wskazują, że decydującym krokiem do przełamania podziału przy Stole Pańskim, a wręcz aktem identyfikującym się ze zgodą na wspólnotę eucharystyczną, jest wzajemne uznanie urzędów. Taki akt prowadziłby do pełnej wspólnoty kościelnej, która oznacza jednomyślność w wyznawaniu wiary obejmującą także wspólne rozumienie sakramentów. Tym samym widocznym znakiem tej pełnej jedności ma być wspólna celebracja Wieczerzy Pańskiej jako sakramentu jedności.

---

[125] Por. tamże, gdzie dokument odnosi się do Dombes(72) 40 oraz zob. Kościół i usprawiedliwienie 204.
[126] Szeroki zestaw przykładów daje tu praca T.Osuch, Urząd kościelny na tle dialogu ekumenicznego - „Zwiastun” 1974-1976, w: Studia ekumeniczne t.III ATK, Warszawa 1987, s.254-289.
[127] Jedność przed nami 96, por. Urząd duchowny w Kościele 20.
[128] Por. WP 67.
[129] Jedność przed nami 78.
[130] Por. tamże 95, 98 oraz Urząd duchowny w Kościele 81-85.

Z drugiej jednak strony interesującym dla naszych rozważań wątkiem jest możliwość uznania ważności luterańskiej Wieczerzy Pańskiej przed pełnym uznaniem urzędów[131], czy też uznanie ważności urzędów bez pełnej jedności, dające pewne możliwości interkomunii, jak to ma miejsce w przypadku prawosławia.[132] Ważnym śladem w tej kwestii jest punkt 203 dokumentu dialogu katolicko - luterańskiego *Kościół i usprawiedliwienie*. Strona luterańska stawia tu trudne pytanie, czy w kontekście wypowiedzi Dekretu o ekumenizmie o nieprzechowaniu istoty Eucharystii przez Kościoły poreformacyjne z powodu braku (defectus) sakramentu kapłaństwa, Kościół katolicki nie uważa pośrednio urzędu biskupiego z historyczną sukcesją jako przekazywaniem urzędu ordynowanego za czynnik konieczny do zbawienia. Tutaj pojawia się znacząca uwaga strony katolickiej, że nawet trzymając się eklezjologii opartej na koncepcji sukcesji, katolicy nie muszą negować „zbawczej obecności Pana" w Eucharystii celebrowanej przez ministrów luterańskich.[133]

Jeszcze dalej w tym kierunku, zmieniając zupełnie tok poszukiwań w stosunku do rozwiązań dialogu katolicko - protestanckiego, idzie W. Hryniewicz, który na marginesie *Dokumentu z Limy* uważa, że akcent należy położyć na eucharystycznym modelu rozumienia Kościoła, który to model pozwoli przezwyciężyć ciasne, jurydyczne rozumienie ważności święceń. Kościół jest tam, gdzie jest Eucharystia, a w niej najistotniejsza jest wiara w realną obecność Chrystusa. Obecność eucharystyczna jest darem samego Chrystusa i staje się w Kościele przez Ducha Świętego, stąd istnieją powody - uważa Hryniewicz - do wiary, że cud obecności urzeczywistnia się w każdej celebracji, która w pełni respektuje symbolizm eucharystyczny. Brak formalnej sukcesji nie pozbawia danej wspólnoty rzeczywistej obecności eucharystycznej. Ponieważ BEM wykazuje, że wiara w realną obecność Chrystusa w Eucharystii jest wspólną dla

---

[131] Por. K.Rahner, H.Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, dz.cyt., k.519-522 – hasło: Uznanie urzędów.
[132] Por. pewne odniesienia w Urząd duchowny w Kościele 78.
[133] Por. Kościół i usprawiedliwienie 203. Zob. także A.Skowronek, Małżeństwo i kapłaństwo...,dz.cyt., s.213-215.

Kościołów, dlatego należałoby w nowej perspektywie postawić kwestię „ważności” Eucharystii i „ważności” ministra Eucharystii.[134]

W tym momencie można pośrednio odkryć wartość uzgodnień wielostronnych, a szczególnie *Dokumentu z Limy*, która polega może w głównej mierze, jak wskazują na to refleksje Hryniewicza, na wzajemnym ubogaceniu się i odświeżeniu innymi nurtami tradycji teologicznej. W tym zagadnieniu myślenie wywodzące się ze wschodniej teologii paschalnej i eklezjologii eucharystycznej[135] wydaje się wnosić wiele nowych, zaskakujących możliwości wobec typowo zachodniego sposobu myślenia, który znajdujemy w uzgodnieniach katolicko - luterańskich. Być może rzeczywiście postawienie w centrum wspólnej wiary w Eucharystię, w czym, jak wykaże następny rozdział, osiągnięto naprawdę głębokie zbliżenie, wskaże nowe drogi dla rozwiązania problemu ważności urzędów, a przede wszystkim ważności posługi ministra celebracji eucharystycznej.[136]

---

[134] Por. W.Hryniewicz, Chrzest łączy, Eucharystia dzieli? Refleksje na marginesie „Dokumentu z Limy”, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.104-108, tenże, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt., s.248-252. Szerzej nt. ważności święceń i Eucharystii por. tenże, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.360-370. Nie należy zapominać, że relacja Eucharystia - Kościół ma także odwrotny, równie konstytutywny kierunek. Z katolickiego punktu widzenia Eucharystia jako sakrament jedności zakłada pełną wspólnotę kościelną wyrażającą się przez wspólnotę z każdorazowym biskupem lokalnym i Biskupem Rzymu, którego urząd jest posługą jedności Kościoła - por. W.Kasper, Jedność Eucharystii..., art.cyt., s.36n.

[135] Wpływ eklezjologii eucharystycznej na refleksję ekumeniczną por. W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.494-497.

[136] Por. S.C.Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem, Lublin 1985, s.65-67. Autor omawiając kulisy powstawania dokumentów dialogu katolicko - luterańskiego przytacza fragment dyskusji w Komisji Mieszanej, gdzie w projektach dokumentów chciano poszerzyć temat interkomunii - „eucharystycznej gościnności” w wypadkach szczególnych. Chodzi tu w istocie o możliwość przystępowania katolików do luterańskiej komunii, której strona katolicka nie chce uznać ze względu na brak przeistoczenia z powodu nieważności święceń bez sukcesji apostolskiej. Jako drogę rozwiązania wskazywano właśnie związek Eucharystii z Kościołem i pytano: skoro katolicyzm uznał kościelność wspólnot luterańskich, to dlaczego nie może uznać ich Eucharystii?

III. Osiągnięcia katolicko - luterańskiego dialogu o Eucharystii.

Najważniejszym dokumentem, odzwierciedlającym najdalej idące osiągnięcia dialogu katolicko - luterańskiego na temat Eucharystii, jest *Wieczerza Pańska*. Dlatego to uzgodnienie będzie tutaj centralnym punktem odniesienia. Dokument ten wprost, poprzez wiele nawet bezpośrednich cytatów, nawiązuje do wcześniejszych tekstów uzgodnień (USA, Dombes, Malta, Akra)[1], natomiast późniejsze dokumenty dialogu katolicko - luterańskiego raczej nie wykraczają poza consensus tutaj osiągnięty odnośnie Eucharystii, a jedynie odwołują się do tego tekstu.[2] Konieczne będą także odwołania do *Dokumentu z Limy*, szczególnie tam, gdzie wykracza on poza uzgodnienia z Akry uwzględnione w *Wieczerzy Pańskiej*, oraz tam, gdzie jego sformułowania wnoszą nowe, ważne i klarowne wątki.

Układ tego rozdziału pracy generalnie oparty został o schemat treści *Wieczerzy Pańskiej*, która stawia w centrum najpierw temat obecności, a potem ofiary eucharystycznej. Stąd, w przeciwieństwie do rozdziału I, zagadnienie obecności będzie omówione przed tematem ofiary. Schemat ten (sakrament - obecność - ofiara - komunia) jest odbiciem jeszcze XVI-wiecznego sporu Soboru Trydenckiego z Reformacją, którego rozwiązania szuka się właściwie dopiero teraz w dialogu ekumenicznym.[3]

---

[1] Por. WP 3, gdzie mówi się o tym jako założeniu metodologicznym dla szerszego oddziaływania ekumenicznego.

[2] Zob. Drogi do wspólnoty 17, 68; Wszyscy pod jednym Chrystusem 18; Urząd duchowny w Kościele 29; Jedność przed nami 76; Kościół i usprawiedliwienie 25, 282.

[3] Por. M.Thurian, Aux surces de l`Eglise. Tradition et renouveau dans l`Esprit, Taizé 1977, s.141-147. Autor wskazuje, że ten schemat stosowany jest we wszystkich ważniejszych ekumenicznych tekstach uzgodnień doktrynalnych o Eucharystii (komisja anglikańsko - katolicka, Grupa z Dombes, Komisja „Wiara i Ustrój”) i podaje jego uzasadnienie i rozwinięcie. Jest to o tyle znaczące, że autor był członkiem Grupy z Dombes i Komisji „Wiara i Ustrój”, a niektóre tutaj zastosowane elementy rozwinięcia tego schematu można odnaleźć prawie dosłownie w Dokumencie z Limy.

1. Wieczerza Pańska - sakramentalna pamiątka Chrystusa.

1.1. Wieczerza Pańska - misterium sakramentalne ustanowione przez Chrystusa.

Eucharystia - Wieczerza Pańska jako sakrament nigdy nie była kwestionowana przez luteranów. Świadczą o tym Pisma Symboliczne Kościoła luterańskiego.[4] Dla Lutra i klasycznego luteranizmu sakrament to ustanowione przez Chrystusa zjednoczenie słowa obietnicy i zewnętrznego znaku, przy czym akcent leży na słowie, i to Słowie Bożym.[5] Stąd ten testament Jezusa w nowej wieczerzy paschalnej, tak głęboko osadzony w świadectwie Słowa Bożego, nie mógł być odrzucony, a przeciwnie traktowany był zawsze z wielką czcią. Luter w Dużym Katechizmie wręcz uważał, że każdy chrześcijanin, każdy przystępujący do tego sakramentu powinien znać słowa ustanowienia pozostawione przez Chrystusa apostołom.

Dokument *Wieczerza Pańska* stwierdza, że zawsze, gdy chrześcijanie wszystkich czasów zgodnie z wolą Chrystusa sprawują Eucharystię na Jego pamiątkę, stają się uczestnikami tej jedynej wspólnoty Boga z ludźmi, w której Pan obdarowuje sobą i daje udział w swoim życiu.[6] Uczestnictwo w tym misterium ustanowionym na Ostatniej Wieczerzy dokonuje się w liturgii eucharystycznej, która poprzez użycie słów i gestów symbolicznych zakorzenionych w paschalnym posiłku uczniów z Jezusem, za pomocą znaków widzialnych wprowadza w najgłębszą rzeczywistość Uczty Pańskiej. Dlatego to ustalenie katolicko - luterańskie przyznaje liturgii szczególniejsze miejsce, jako oddającej rzeczywistość eucharystycznej nauki i życia, pobożności i praktyki.[7]

---

[4] Por. Mały i Duży Katechizm Marcina Lutra, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, Warszawa 1980, s.39, 114, Apologia Konfesji Augsburskiej XIII, 2-4, dz.cyt., s.262.
[5] Por. S.C.Napiórkowski, Z Chrystusem..., dz.cyt., s.75, także zob. M.Luter, Duży Katechizm, dz.cyt., s.114n, gdzie Lutrowi wydaje się najlepszą definicją sakramentu określenie św. Augustyna: „Gdy Słowo dołącza się do zewnętrznej rzeczy, powstaje sakrament”. Por. D.Chwastek, art.cyt., s.101-104, zob. także W.Pasierbek, Duchowa spuścizna Marcina Lutra, Życie Duchowe 14(5) 1998, s.116n.
[6] Por. WP 6, także Dombes(71) 4-6.
[7] Por. WP 3, 74. Ponadto w oryginalnym niemieckim wydaniu dokumentu dołączono cały zestaw tekstów liturgii eucharystycznych rzymskokatolickich i różnych Kościołów luterańskich - zob. Gemeinsame

Świadectwo liturgii stanowi, wedle zasady lex orandi - lex credendi, punkt wyjścia w dyskusji o wierze.[8] To właśnie liturgia, a szczególnie modlitwy eucharystyczne obu Kościołów, wyrażają Eucharystię jako wielką doksologię, błogosławieństwo (*berakah*), przez które Kościół czyni dziękczynienie Bogu.[9] Jednocześnie odnajdujemy tam wielką modlitwę wstawienniczą za wszystkich ludzi, Kościół i świat.[10]

Eucharystia przeżywana w liturgii jest wyrazem wszystkich najistotniejszych prawd wiary. Misterium liturgiczne wprowadza w samo centrum tajemnicy wiary, prowadzi nas od przypomnienia faktu stworzenia, poprzez realizm grzechu i obietnicę odkupienia zawartą w Słowie Bożym, po zjednoczenie z Panem będące zapowiedzią i początkiem przyszłego spełnienia.[11] Tym samym cała Eucharystia, a nie tylko czytanie Słowa Bożego i jego wyjaśnienie w kazaniu, jest wielkim zwiastowaniem Bożego miłosierdzia, co jest ważne w kontekście protestanckiego akcentowania przepowiadania.[12] Dlatego każdy element liturgii ma tu swoje znaczenie. Wyznanie grzechów jest publiczną zgodą na Boże działanie odkupieńcze. Lektura i komentarz Pisma św. pozwalają Słowu Bożemu skutecznie działać. Z nich też rodzi się wyznanie wiary, które odmawiane w jednej z wczesnochrześcijańskich form jest wyrazem związku z Kościołem apostolskim i wszystkimi Kościołami, które je akceptują. Akt ofiarowania chleba i wina jest wymownym gestem przypominającym podtrzymujące w istnieniu działanie stwórcze Boga. W końcu posiłek eucharystyczny jest żywym świadectwem nieustającej miłości Boga - Ojca do ludzi, za których Jego Syn wydał się na krzyżu. Wobec tego zakłada się, że przy całym bogactwie możliwości, celebracja eucharystyczna zawierać powinna

---

römisch - katholische / evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M., 1978, s.48-84. Także por. J.Grześkowiak, Liturgia a ekumenizm. Ekumeniczny aspekt odnowy liturgii, CT 50(1980) fasc. I, s.92-99.

[8] Por. KKK 1124, 1126 - ważne tutaj podkreślenie, że liturgia jest elementem konstytutywnym Tradycji.

[9] Por. WP 12, 31, 33, oraz Dombes(71) 7-8, Akra E 6, Lima E 3-4, a także M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.27-29.

[10] Por. WP 32.

[11] Por. tamże, 7-10.

[12] Por. H.Meyer, Eucharistie - Wort - Verkündigung, w: Gemeinsame römisch - katholische \ evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M., 1978, s.90-92. Znamienne jest określenie z Akra E 8, że anamneza jest „skutecznym głoszeniem przez Kościół wielkich czynów Boga”.

zawsze pewne istotne dla niej elementy: przepowiadanie Słowa Bożego, dziękczynienie za dzieło stworzenia i odkupienia ze wspominaniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, słowa ustanowienia wg Nowego Testamentu, przyzywanie Ducha Świętego nad chlebem, winem i wspólnotą, modlitwę wstawienniczą za Kościół i świat, modlitwę Pańską, spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej.[13]

Jakkolwiek przegląd tekstów eucharystycznych obu Kościołów uwidacznia ogromną zbieżność w praktyce liturgicznej, to obie strony stawiają sobie tutaj wzajemnie pewne postulaty. Strona luterańska uważa, że katolicy powinni: unikać odprawiania mszy bez udziału ludu, lepiej zadbać o przepowiadanie Słowa Bożego podczas każdej celebracji, udzielać komunii pod dwiema postaciami. Katolicy uważają, że luteranie powinni: częściej sprawować Wieczerzę Pańską - minimum co niedziela, dbać o większy udział wszystkich członków wspólnoty w Eucharystii, ściślej wiązać liturgię słowa z liturgią sakramentu.[14]

1.2. Anamnetyczny charakter celebracji eucharystycznej.

Biblijno-teologiczna kategoria anamnezy stała się kluczem do przezwyciężenia polemiki w dialogu katolicko-protestanckim o Eucharystii, a szczególnie w jej rozumieniu jako ofiary. Przejęcie przez teologów obu stron

---

[13] Por. WP 30, 76. Jeszcze bardziej szczegółowo, z założeniem różnego porządku i doniosłości zob. Lima E 27. Ponadto BEM w załączniku przedstawia konkretną propozycję teologicznie bardzo udanej liturgii eucharystycznej „Święto Życia" opracowanej przez M.Thuriana i będącej praktycznym odbiciem ustaleń dokumentu. Celebrowano ją w Limie (1982 r.) podczas posiedzenia komisji „Wiara i Ustrój" - zob. Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie Duchowne, dz.cyt., s.207-217, oraz M.Thurian, Ekumeniczna celebracja Eucharystii. Wprowadzenie do eucharystycznej liturgii z Limy, tamże, s.195-206, jednak żaden Kościół mimo podpisania dokumentu nie zalecił je do używania u siebie – zob. A.Skowronek, Drogi i bezdroża ekumenii, Kraków 1993, s.19, a także S.Cichy, Ekumeniczna liturgia eucharystyczna. Tzw. liturgia z Limy, CT 56(1986) fasc.III, s.57-66 i 57(1987) fasc.II, s.85-89 - tu szczególnie cenne opinie protestanckie i katolickie nt. tej liturgii. Por. także J.S.Gajek, Ekumeniczne poszukiwania wspólnych tekstów eucharystycznych, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.133-144.

[14] Por. WP 76, a także Lima E 30-31 ze szczególnym akcentem na sprawowanie Eucharystii w każdą niedzielę, zob. Drogi do wspólnoty 68. Kościół katolicki ostatnio bardzo dowartościowuje Liturgię Słowa – zob. np. Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt., 12-13. Odnośnie praktyki liturgicznej w luteranizmie zob. R.Pracki, Liturgia – we wspólnotach protestanckich, EK, t.X, Lublin 2004, k.1206n.

kategorii „pamiątki” (*anamnesis*) ze słów ustanowienia, umieszczonych w kontekście starotestamentowego rozumienia odniesionego do wieczerzy paschalnej, której spożywanie było nie tylko przypominaniem, ale uobecnianiem i więcej jeszcze zapowiedzią pełnego eschatologicznego spełnienia Paschy[15], przez głębokie osadzenie biblijne, było możliwym do przyjęcia rozwiązaniem szybko zaakceptowanym w nauczaniu Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich. W świetle tej odkrywczej dla najgłębszego znaczenia Wieczerzy Pańskiej biblijnej doktryny Kościoły odczytują niejako na nowo swoją wiarę w Eucharystię[16], która okazuje się mieć w tym kontekście bardzo wiele elementów wspólnych. Idea anamnezy jest jakby ogniskową, w której zbiegają się wszystkie główne linie misterium eucharystycznego, dlatego stoi ona w centrum rozważań o Eucharystii *Dokumentu z Limy*, gdyż każda tradycja chrześcijańska mogła się tutaj odnaleźć.[17]

Również *Wieczerza Pańska* wielorako ukazuje anamnetyczny charakter celebracji eucharystycznej, by osiągnąć wzajemne zrozumienie w najtrudniejszych kwestiach dzielących dotąd bezkompromisowo katolików i luteranów w rozumieniu Eucharystii. Punktem wyjścia jest tu idea pojmowania Uczty Pańskiej w aspekcie wspólnie przyjętej myśli z doksologii: przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Tak więc Eucharystia dokonuje się tylko przez Jezusa Chrystusa, który polecił ją sprawować na swoją pamiątkę i dzięki temu przez Niego możemy to czynić z Nim, a to znaczy mocą Jego łaski doświadczać cudu Jego obecności spełniającego się w spożywaniu Jego Ciała i Krwi, co sprawia, że stajemy się „jednym ciałem” w Nim.[18] Kluczowe wypowiedzi na temat roli anamnezy odnajdujemy w punkcie 17 i 36 dokumentu.

---

[15] Por. M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.20-22, 24n, gdzie autor przytacza świadectwa żydowskich modlitw paschalnych, oraz tenże, The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication, w: Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, ed. M.Thurian, Geneva 1985[3], s.90-95, gdzie rozwija temat pamiątki w źródłach biblijnych i odnosi elementy żydowskiej modlitwy paschalnej do struktury modlitwy eucharystycznej.

[16] Por. KL 47 oraz komentarz do tego - M.Thurian, Aux sources..., dz.cyt., s.148-150.

[17] Zob. Lima E 5-9. Por. J.M.R.Tillard, The Eucharist, Gift of God, w: Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, ed. M.Thurian, Geneva 1985[3], s.104-106 - autor prezentuje główne idee myślenia o Eucharystii w BEM w kontekście różnych tradycji; także por. W.Hryniewicz, Eucharystia - sakrament paschalny, art.cyt., s.235-238 - autor nakreśla różne interpretacje słów Jezusa „to czyńcie na moją pamiątkę” jako pamiątki (anamnezy) i pokazuje ich odbicie w BEM-ie i „Wieczerzy Pańskiej”.

W większości ich treść została tu zaczerpnięta z uzgodnienia anglikańsko - katolickiego (Windsor ‘71 nr 5) i z *Dokumentu z Akry*.[19] Mówi się tutaj, że Chrystus ustanowił sakrament swego Ciała i Krwi właśnie jako wspomnienie, pamiątkę (anamnezę), w której jest On obecny w całym swoim dziele: wcieleniu, posługiwaniu, ofierze, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego oraz daje przedsmak (antycypację) paruzji i pełni swego Królestwa.[20] Tak więc, co najważniejsze, kiedy Kościół każdorazowo wypełnia wolę Chrystusa zawartą w poleceniu „To czyńcie na moją pamiątkę” wchodzi na nowo w kontakt z jedyną ofiarą Chrystusa. Tu leży kapitalne znaczenie pojęcia pamiątki (anamnezy), które otwarło wspólną drogę do ujmowania związku między ofiarą Chrystusa a Eucharystią. Dla obu stron jest jednoznaczne, że ta pamiątka to nie wspominanie przez pamięć i wyobraźnię, ale twórcza akcja Pana, który stale aktualizuje swoje zbawcze działanie przyjmując uczestników pamiątki eucharystycznej w swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie.[21]

1.3. Pneumahagijny wymiar misterium eucharystycznego.

Rola Ducha Świętego w celebracji eucharystycznej to coś dużo więcej niż problem miejsca i funkcji epiklezy w stosunku do słów ustanowienia i konsekracji chleba i wina. Cała akcja eucharystyczna, tak jak jest anamnezą, tak ma charakter epikletyczny, gdyż anamneza prowadzi do epiklezy - to Duch Święty sprawia żywą obecność Chrystusa w pamiątce eucharystycznej.[22] Działanie eucharystyczne to nie tylko epikleza - przyzywanie Ducha Świętego, ale także doświadczenie Jego mocy.[23] To prawda, że centralnym zagadnieniem jest tu jednak rola epiklezy w modlitwie eucharystycznej, której odkrycie na

---

[18] Por. WP 13-14, 19-20.
[19] Zob. Akra 8-10.
[20] Por. WP 17 i to samo Lima E 6.
[21] Por. WP 36, zob. Lima E 5.
[22] Por. Akra E 14, 16-17, Lima E 14-16, Dombes(71) 19. Odnośnie tego ostatniego i zawartego w nim epiklezyjnego rozumienia przemiany eucharystycznej por. S.C.Napiórkowski, Eucharystia w dialogu. Uzgodnienia Grupy z Dombes, RTK 24(1977) z.2, s.37, tenże, Grupa z Dombes. Doktrynalne i duszpasterskie uzgodnienie na temat Eucharystii, RT 43(1996) z.2, s.323.
[23] Por. EE 17.

nowo przywróciło Kościołom wielu tradycji głębszy sens rzeczywistej obecności Chrystusa, ale - jak podkreśla Hryniewicz - uzgodnienia ekumeniczne na ogół nie wychodzą poza stwierdzenia ogólne i nie wiążą szerzej sakramentologii z pneumatologią. Jedynie Grupa z Dombes w dokumencie „Duch Święty, Kościół, sakramenty" z 1979 roku uważa, że to właśnie dzięki Duchowi Świętemu każda czynność sakramentalna Kościoła urzeczywistnia odkupieńcze dzieło Chrystusa.[24] Jednak bez wątpienia rozwój kontaktów ekumenicznych, głównie z prawosławiem, doprowadził do rewaloryzacji roli Ducha Świętego w liturgii zachodniego chrześcijaństwa. Z drugiej strony w dialogu katolicko-protestanckim przyczyniło się do tego sięganie do źródeł wczesnochrześcijańskich wspólnych wszystkim Kościołom.[25] Odnowa epiklezy w liturgii katolickiej została omówiona w rozdziale I. Tu warto zwrócić uwagę, że również w liturgiach luterańskich nastąpiło dowartościowanie epiklezy w modlitwach eucharystycznych pod wpływem kontaktów ekumenicznych.[26]

Za Napiórkowskim można wyróżnić pięć aspektów działania Ducha Świętego w Eucharystii podnoszonych w uzgodnieniach katolicko-protestanckich.[27] Wszystkie te momenty możemy wyraźnie odczytać również w *Wieczerzy Pańskiej*. Po pierwsze to właśnie dzięki Duchowi Świętemu w Eucharystii uobecniają się zbawcze tajemnice Chrystusa. Taki pogląd jest wynikiem pogłębionej teologii anamnezy eucharystycznej, gdyż to Duch Święty jest sprawcą wiecznej aktualności upamiętnianych wydarzeń Paschy Chrystusa. Stwierdzenie to podkreśla szczególnie uzgodnienie z USA i *Wieczerza Pańska*.[28] Jak już zaznaczono to wspólne porozumienie w tym punkcie pozwoliło wyjaśnić

---

[24] Por. W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.274, Dombes(79) 99 oraz 113-119, gdzie szczegółowo odnosi się do epiklezy w sakramentach głównie w chrzcie i Eucharystii.

[25] Konsekwentnie nawiązuje do pierwotnej tradycji Kościoła Dokument z Limy (np. zob. komentarz do Lima E 14) podkreślając w ten sposób nieprzemijającą aktualność teologii Kościoła sprzed podziałów. Szerzej całe zagadnienie rewaloryzacji epiklezy w liturgiach zachodnich i odbicie tego procesu w kontaktach ekumenicznych - zob. W.Hryniewicz, Nasza Pascha, dz.cyt., s.455-461. Wpływ prawosławia na dialog katolicko - protestancki poprzez udział teologów prawosławnych w pracach „Wiary i Ustroju" oraz Grupy z Dombes (tu P.Evdokimov) - por. S.C.Napiórkowski, Duch Święty a Eucharystia według katolicko - protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii, Znak 277-278 (1977), s.798n.

[26] Por. M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.91-94, gdzie daje przegląd epiklez z liturgii Kościołów luterańskich i pokazuje ich rozwój w czasie pod wpływem uzgodnień ekumenicznych.

[27] Por. S.C.Napiórkowski, Duch Święty..., art.cyt., s.796-798. Autor dołączył również przegląd tekstów o roli Ducha Świętego w Eucharystii z uzgodnień ekumenicznych z lat 1967-77.

w sposób możliwy do przyjęcia przez luteranów katolicką naukę o mszy św. jako ofierze. Po drugie wydarzenie eucharystyczne dokonuje się ‘w’ lub ‘przez’ Ducha Świętego, to znaczy, że ono całe ogarnięte jest działaniem Ducha.[29] Następnie podkreśla się, że to Duchowi Świętemu zawdzięczamy przemianę eucharystyczną. Uzgodnienie *Wieczerza Pańska* stwierdza wprost, że „mocą Ducha Świętego chleb i wino, dzięki stwórczemu dynamizmowi słowa, stają się ciałem i krwią Chrystusa”.[30] Tu warto zaznaczyć, że w tekstach uzgodnień idea epiklezy łączy się z eksponowanym w tradycji protestanckiej znaczeniem wiary. Wszystkie dokumenty wyjaśniają, że czynnikiem sprawczym obecności Chrystusa nie jest wiara uczestników celebracji, ale moc Ducha Świętego.[31] Wiara jednak jest warunkiem owocności przyjmowanego daru eucharystycznego. Epikleza wszak ma szersze znaczenie i jest także modlitwą o żywą wiarę, którą Duch Święty ubogaca człowieka.[32] Dokument katolicko-luterańskiej Komisji Wspólnej stwierdza nawet, że „wszystko, co Pan nam daje, i wszystko, co nas uzdalnia do przyjęcia tego, otrzymujemy przez Ducha Świętego”.[33] Owo działanie na rzecz owocności Eucharystii w wiernych to czwarty aspekt pneumatologiczny wyróżniany przez Napiórkowskiego. W końcu podkreśla on rolę Ducha Świętego w prowadzeniu poprzez Eucharystię do eschatycznej pełni. Epikleza jest w pewnym sensie prośbą o „wtargnięcie świata przyszłego” w naszą rzeczywistość, gdyż „w owocach Ducha Świętego udzielanych w szczególny sposób w Eucharystii [...] dokonuje się antycypacja końcowego spełnienia”.[34]

Okazało się więc, że dzięki nowemu, ożywczemu prądowi pneumatologicznemu, tak marginalnemu w katolickiej teologii potrydenckiej i

---

[28] Por. USA(67) I, 2a, WP 11.
[29] Por. WP 21, W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.434-436.
[30] WP 22.
[31] Por. USA(67) II, 1d, z odniesieniem do Dużego Katechizmu, dz.cyt., s.115, gdzie Luter stwierdza, że obecność Chrystusa jest niezależna od wiary. Również „późny” Luter jeszcze mocniej akcentował, że wiara uczestników Wieczerzy Pańskiej nie jest czynnikiem konstytutywnym tego sakramentu, lecz wyraża gotowość przyjęcia daru eucharystycznego - por. A.Skowronek, Nauka Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej, CT 43(1973) fasc.I, s.35. Por. także Dombes(71) 18, Lima E 13.
[32] Por. WP 23.
[33] WP 21.
[34] WP 24.

klasycznej sakramentologii protestanckiej, nastąpiło głębokie zbliżenie w wyrażaniu wiary eucharystycznej poprzez wspólne dowartościowanie i szerokie rozumienie wymiaru pneumahagijnego w misterium Uczty Pańskiej.

2. Obecność eucharystyczna.

2.1. Formuła vere, realiter, substantialiter.

Trydenckie orzeczenie dogmatyczne o prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii było obroną przed wszelkimi błędami w tej materii, jakie przyniosły wielorakie odmiany myśli reformacyjnej. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że Luter nigdy nie odrzucał prawdziwej i rzeczywistej obecności eucharystycznej.[35] Wręcz przeciwnie, z wielką determinacją jej bronił, uważając za mniejsze zło rozłam w protestantyzmie niż zanegowanie tego poglądu na rzecz zwolenników obecności tylko symbolicznej. Najbardziej okazał to w rozmowach z Zwinglim w 1529 roku w Marburgu, gdzie nie odstąpił od swojego stanowiska.[36] Także w praktyce nie dopuszczał w Wittenberdze sakramentarzy nie uznających rzeczywistej obecności do wspólnej komunii świętej argumentując, że wspólny akt liturgiczny musi być wyrazem zgody w doktrynie. Bardziej jeszcze, Luter potrafił wyznać, że z największą przyjemnością odrzuciłby naukę o obecności Chrystusa w Eucharystii, by zadać najboleśniejszy cios Rzymowi, ale jednoznaczność słów ustanowienia nie pozwala mu na to. Słowa te rozumiał jako synekdochę - figurę stylistyczną zastępującą część całością. „To jest ciało moje” znaczy dla niego „tu jest ciało moje”.[37]

---

[35] M. Uglorz, Marcin Luter Ojciec Reformacji, Bielsko – Biała 1995, s. 158n, Z.J.Kijas, art.cyt.,s.25.
[36] Szeroki wykład tego stanowiska Luter przedstawił w napisanym w 1528 r. dziele „Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej” – zob. M.Luter, Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej, Bielsko-Biała 1999. Por. także P.Jaskóła, Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.147-152.
[37] Por. S.C.Napiórkowski, Protestancka interpretacja misterium Eucharystii, AK 448(1983), s.382n, J.Jezierski, Sakrament ołtarza w Katechizmach Marcina Lutra, Studia Warmińskie 26 (1989), s.251, zob. także A.Läpple, dz.cyt. s.116n, gdzie autor podaje następującą wypowiedź Lutra: „Nim będę chciał mieć z gromadami marne wino, tak raczej będę chciał trzymać z papieżem marnej krwi.”

Z drugiej strony należy stwierdzić, że nie istnieje u Lutra jednolita nauka o Wieczerzy Pańskiej. A.Skowronek uważa, że periodycznie w rozwoju doktryny eucharystycznej u Lutra można wyodrębnić następujące fazy: koncentracja nad nauką katolicką i początki radykalizacji (do 1518), polemika ze stanowiskiem katolickim (1518-25), walka ze spirytualistami (1523-25, 1526-29), konsolidacja doktryny (1530-46). W fazie pierwszej Luter, nie będąc nastawiony antyrzymsko, za św. Augustynem podkreślał wymiar communio - jedność serc w Eucharystii. Stąd w kwestii obecności akcentował obecność osobową Chrystusa. W drugim okresie w centrum stoi dar zbawczy - Eucharystia jest środkiem łaski, a w trzecim, w starciu z zwinglianami, Luter jednoznacznie bronił rzeczywistej obecności z uwydatnieniem aspektu rzeczowego - w znaku zewnętrznym, pod postaciami chleba i wina, w oparciu o *verba testamenti* obecne są na sposób niewidzialny Ciało i Krew Chrystusa. Luter, nieufny wobec Arystotelesa, bardzo rzadko używał pojęcia substantialiter. W ostatnim okresie Luter rozbudował swoje dotychczasowe poglądy na Wieczerzę Pańską, podkreślając przede wszystkim obiektywność zachodzącego w niej wydarzenia, zagwarantowaną dla naszej wiary przez Boga w słowach ustanowienia. Znamienny jest fakt podawany przez Skowronka, że gdy będąc już starcem, Luter przy mszy rozlał przez niedołężność Krew Pańską, wyssał ją z obrusu.[38]

Prześledźmy jeszcze wypowiedzi na temat obecności eucharystycznej, zawarte w Księgach Symbolicznych luteranizmu, które do dziś stanowią autentyczny thesaurus fidei dla Kościołów luterańskich. W *Małym Katechizmie*, będącym pierwszym i najprostszym kompendium wiary luterańskiej, Luter pisze, że sakrament ołtarza to „prawdziwe ciało i prawdziwa krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem”.[39] To samo twierdzenie daje Luter także w *Dużym Katechizmie* i *Artykułach Szmalkaldzkich*.[40]

Również Księgi Symboliczne, które wyszły spod pióra Filipa Melanchtona pozostają wierne stanowisku ojca Reformacji, a nawet w

[38] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art.cyt., s.30-35.
[39] Por. Mały Katechizm, dz.cyt., s.39.
[40] Por. Duży Katechizm, dz.cyt., s.114, Artykuły Szmalkaldzkie VI, 1, dz.cyt., s.370.

niektórych miejscach idą dalej.[41] W *Konfesji Augsburskiej* pisał on, że „ciało i krew Chrystusa są prawdziwie obecne" w Wieczerzy Pańskiej.[42] Natomiast w *Apologii Konfesji Augsburskiej*, rozwijając artykuł X Konfesji poprzez nawiązanie do wspólnej Tradycji Kościoła rzymskiego i greckiego opartej na świadectwach patrystycznych, Melanchton stwierdził wprost: „w Wieczerzy Pańskiej prawdziwie i substancjalnie (vere et substantialiter) są obecne ciało i krew Chrystusa".[43]

Zasadniczo można sformułować tezę, że co do najgłębszej istoty określenia obecności Chrystusa w sakramencie Wieczerzy Pańskiej nie ma różnicy między nauczaniem w tradycji luterańskiej i katolickiej (różnica dotyczy sposobu realizacji rzeczywistej obecności i jej trwania, co zostanie omówione dalej): w Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus jest prawdziwie obecny w swoim Ciele i Krwi pod postaciami chleba i wina, a obecność ta dokonuje się mocą Ducha Świętego przez słowa ustanowienia.[44] Zrozumiałym staje się tu fakt, że ustalenia katolicko - luterańskie przyjmują formułę vere, realiter, substantialiter. Uzgodnienie *Wieczerza Pańska*, cytując dosłownie wcześniejsze porozumienie amerykańskie mówi, że dokumenty doktrynalne obu wyznań „świadczą, że Jezus Chrystus jest obecny w tym sakramencie 'rzeczywiście', 'prawdziwie' i 'substancjalnie'".[45] Zaznacza się, że obecność eucharystyczna jako rzeczywistość oryginalna, trudna do wyrażenia słowami określana była też jako 'sakramentalna', 'nadprzyrodzona' i 'duchowa', ale choć różne było rozumienie tych terminów w obu tradycjach, w istocie odnosiło się do zaprzeczenia

---

[41] Por. S.C.Napiórkowski, Protestancka interpretacja..., art.cyt., s.382n. Zob. K.Karski, Ekumeniczne znaczenie Filipa Melanchtona, SiDE 2/97, s.28-30 – autor zwraca uwagę, że teksty Melanchtona były bardzo pojednawcze wobec Kościoła rzymskiego i odwoływały się do wspólnego dziedzictwa.
[42] Por. Konfesja Augsburska X, dz.cyt., s.139.
[43] Apologia Konfesji Augsburskiej X, 1 i 4, dz.cyt., s.233. Por. S.C.Napiórkowski, Protestancka interpretacja..., art.cyt., s.385n - podaje, że również sporządzone po śmierci Lutra Księgi Symboliczne luteranizmu potwierdzały naukę o prawdziwej substancjalnej obecności, zob. np. Formuła zgody, cz.1, VII,2,6, w: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego, Bielsko–Biała 1999, s.411-412.
[44] Por. H.Meyer, V.Pfnür, Die Gegenwart Christi in der Eucharistie, w: Gemeinsame römisch - katholische \ evangelisch - lutheranische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.85, D.Chwastek, art.cyt., s.104-106.
[45] WP 16, USA(67) II, 1c.

przestrzennemu, naturalistycznemu czy figuratywnemu sposobowi jej ujmowania.[46]

2.2. Przemiana eucharystyczna.

O ile katolicy i luteranie wspólnie wyznają prawdziwą i rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, to różne są ich teologiczne sformułowania dotyczące jej sposobu (*modus praesentiae*).[47] Luter we wczesnym okresie milcząco przyjmował transsubstancjację, a potem, mimo iż ją zasadniczo odrzucał, to pozwalał w nią wierzyć, gdyż spór o nią uważał za mało istotny wobec większych błędów Rzymu.[48] Jednak w *Artykułach Szmalkaldzkich* z 1537 roku znajduje się już otwarte odrzucenie transsubstancjacji. Tam też pośrednio potwierdzono oficjalne przyjęcie konsubstancjacji („chleb jest obecny i nim pozostaje”)[49], choć trzeba pamiętać, że jeszcze w Dużym Katechizmie Luter mówił, że Ciało i Krew Chrystusa są „w chlebie i winie i pod postacią chleba i wina”[50], ale nie z chlebem i winem („cum”), co jest istotne w tej teorii obecności eucharystycznej.

Ewolucja i krystalizacja poglądów Lutra odnośnie przemiany eucharystycznej była niejako wymuszona naporem zwolenników Zwinglego. Odrzucając transsubstancjację jako „sofistyczny wymysł” - teorię zbytnio

---

[46] Por. USA(67) II, 1c. - przypis 19 wyjaśnia, że określenie ‘duchowy’ w kontekście Formuły Zgody rozumiane jest nie w opozycji do ‘rzeczywisty’- por. Formuła zgody, cz.1,VII,15;cz.2,VII,61-63,a szczególnie104-105,dz.cyt., s.412, 485, 490-491. Warto zauważyć, że pozostałe uwzględnione dokumenty ekumeniczne obejmujące też inne Kościoły nie idą tak daleko w przyjęciu tradycyjnej formuły trydenckiej określenia obecności eucharystycznej i stosują następujące terminy: Dombes(71) 17 - realna, żywa, działająca; Akra E 14-15 - rzeczywista; Lima E 13 - rzeczywista, jedyna w swoim rodzaju, realna, żywa i działająca. Por. także S.C.Napiórkowski, Chrzest i Eucharystia według „Dokumentu z Limy”. W poszukiwaniu oceny katolickiej, w: Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W.Hryniewicz, S.J.Koza, Lublin 1989, s.116 - autor zwraca uwagę, że Dokument z Limy mówi raczej ogólnie o rzeczywistej obecności Chrystusa niż o rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa.

[47] Por. WP 48.

[48] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art.cyt., s.31n, S.C.Napiórkowski, Protestancka interpretacja..., art.cyt., s.385. W „De captivitate Babylonica ecclesiae” Luter występuje przeciw transsubstancjacji po raz pierwszy - por. H.Meyer, V.Pfnür, art.cyt., s.85n.

[49] Zob. Artykuły Szmalkaldzkie VI, 5, dz.cyt., s.370.

[50] Duży Katechizm, dz.cyt., s.114. Dziś jednak luteranie interpretują to wyrażenie w duchu konsubstancjacji – zob. M.Uglorz, dz.cyt. s.159.

racjonalizującą obecność Chrystusa w Eucharystii, musiał się zdecydować na coś, co obroni realną obecność przed interpretacją symboliczną sakramentarzy.[51] Wybrał konsubstancjację, którą przejął po Ockhamie, na którego filozofii nominalistycznej był wychowany. Konsubstancjacja dla wielu teologów późnej scholastyki wydawała się prostsza filozoficznie. Nie zauważali oni, podobnie jak potem Luter, że ontologiczne zespolenie znaku i tego, co oznaczane, jako rzeczowa podstawa sakramentalności, przemawia bardziej za transsubstancjacją, a przeciw konsubstancjacji, która stwierdzała tylko ontologicznie istnienie obok siebie chleba i Ciała Chrystusa.[52]

Luter uzasadniał swój pogląd, który nazywał także impanacją, przez analogię z unią hipostatyczną - substancja chleba, nie tracąc swej tożsamości, współistnieje z Ciałem Chrystusa, jak bóstwo i człowieczeństwo w Jego Wcieleniu. Owszem, nauka o Eucharystii może być rozumiana w perspektywie Wcielenia, ale tylko pojętego jako znak wejścia Boga w rzeczywistość ziemską. Eucharystia nie jest powtórzeniem Wcielenia - skutkiem nowej unii, lecz jego przedłużeniem, sakramentalnym sposobem istnienia jednego i tego samego Chrystusa i to zmartwychwstałego.[53]

Słabym punktem koncepcji Lutra było także przyjęcie przymiotu wszechobecności (*ubiquitas*) jako gwarancji obecności Ciała i Krwi Chrystusa tam, gdzie jest chleb i wino. Rodzi się wówczas wątpliwość, czym miałaby się wyrażać specyfika obecności eucharystycznej Chrystusa. Luter mówił tu dość mgliście o szczególnej wszechobecności.[54] Opierał ją o udział zmartwychwstałego ciała Pana w nieograniczoności Boga. Stosował przy tym kategorie przestrzenne, które są nieporozumieniem w relacjach eschatycznych.

---

[51] Luter odrzucał wszelkie koncepcje zarówno symbolistyczne, jak i w jego rozumieniu „scholastyczne", które próbowały tłumaczyć racjonalnie, to co dla niego było po prostu tajemnicą pojmowaną dosłownie - por. M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.42n, 57n.

[52] Od Soboru Laterańskiego IV (1215) nauka o konsubstancjacji była uważana za niekościelną, ale jednocześnie nie uważano transsubstancjacji za ostatecznie zdefiniowaną. Stąd ta pierwsza ciągle powracała - por. A.Gerken, dz.cyt., s.134-140,143.

[53] Por. W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.411n, F.-X.Durrwell, dz.cyt., s.107-110, G.Martelet, dz.cyt., s.154-156.

[54] Por. S.C.Napiórkowski, Protestancka interpretacja..., art.cyt., s.385, A.Gerken, dz.cyt., s.141, przypis 57 - autor zwraca uwagę, że to ujęcie Lutra krytykowane było przez teologię katolicką i reformowaną jako trącące monofizytyzmem, gdyż niedostatecznie odróżniał on tu człowieczeństwo i bóstwo Chrystusa.

Takie jednak były uwarunkowania myślenia w tej epoce, które zwalczał, a jednocześnie nie mógł ich przekroczyć.[55]

W takim kontekście nie dziwi fakt, że we wspólnym uzgodnieniu *Wieczerza Pańska* katolicy i luteranie prezentują osobno swoje stanowiska. Strona katolicka powtarza naukę o przeistoczeniu orzeczoną przez Trydent. Luteranie przytaczają tutaj swój powszechny sąd, że taka terminologia jest zbyt racjonalistyczna wobec tajemnicy obecności Chrystusa w tym sakramencie. Zarzucają też, że tak przedstawiana zaciera osobowy wymiar i prowadzi do naturalistycznych nieporozumień.[56] Z drugiej strony katolicy uważają, że luterańska koncepcja impanacji (*in, cum et sub pane*), wyrażająca jedność sakramentalną między Ciałem a chlebem przez analogię do Wcielenia, jest nieprzekonywująca wobec siły słów „To jest ciało moje".[57]

Mimo tych różnic dokument stwierdza możliwość zbliżenia, gdyż obie tradycje przyjmują, że „konsekrowane elementy nie pozostają nadal po prostu chlebem i winem", ale „są dane jako ciało i krew Chrystusa". W tym sensie można „zupełnie poprawnie mówić o jakieś 'przemianie' ", rozumianej w świetle tradycji greckiej. Także transsubstancjacja (przeistoczenie), rozumiana bardziej jako sposób wyrażania charakteru tajemnicy w rzeczywistości eucharystycznej niż definitywne rozwikłanie „jak dokonuje się ta przemiana", wydaje się być możliwa do zaakceptowania przez luteranów.[58]

Ten ostatni wątek podkreśla M.Thurian, który uważa, że dla Lutra najistotniejszy był wymiar tajemnicy rzeczywistej obecności, której właściwie nie należy tłumaczyć i same pojęcia nie były dla niego tutaj tak ważne.[59] W tym

---

[55] Por. W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s. 423n, B.Testa, dz.cyt., s.37-39.
[56] Por. WP 49.
[57] Por. WP 50.
[58] Por. WP 51 - bazę stanowił tu USA(67) II, 2c. Natomiast nawiązanie do tradycji greckiej znajdujemy już w Apologii Konfesji Augsburskiej X, 2, dz.cyt., s.233 - nie mówi ona wprost o przeistoczeniu, ale ogólnie stwierdza, że trzyma się takiej samej wiary co do obecności i przemiany eucharystycznej jak Kościół grecki i rzymski. Odnośnie „Wieczerzy Pańskiej" por. S.Napierała, art.cyt., s.151n, odnośnie BEM-u por. S.C.Napiórkowski, Chrzest i Eucharystia..., art.cyt., s.116. Inne uzgodnienia nie wchodziły w problem transsubstancjacji, ale będąc także pod wpływem tradycji wschodniej przyjęły ogólne stwierdzenie o przemianie - opierając ją o działanie Ducha Świętego i słowa ustanowienia: por. Dombes(71) 14, Akra E 14, Lima E 15.
[59] Por. M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.57n, E.Iserloh, Die Abendmahlslehre der Confessio Augustiana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie, Catholica 1/1980, s.19.

kontekście zwraca się uwagę na ostrożność w rozumieniu „substancji” u Lutra.[60] Przytacza się nawet opinię, że jeśliby konsubstancjację rozumiano jako niezmienne trwanie chleba i wina w sensie ich cech fizyczno - chemicznych, to nie byłaby ona przeciwstawna do transsubstancjacji w rozumieniu orzeczenia trydenckiego.[61]

2.3. Trwanie obecności sakramentalnej - zagadnienie „praesentia in usu”.

Drugą kwestią, w której zaznaczają się wyraźne różnice, jest problem trwania obecności eucharystycznej. W toku XVI-wiecznej polemiki sprawa wydawała się nie do rozwiązania. Stanowisko katolickie i luterańskie jawiły się jako skrajnie przeciwne. Sobór Trydencki, mając na myśli w podtekście twierdzenia Lutra, odrzucił pogląd, że Ciało i Krew Chrystusa są obecne „tantum in usu, dum sumitur, non ante vel post”.[62] Luter zresztą jawnie stwierdzał: „extra usum nihil sit sacramentum”, co potwierdziła należąca do pism symbolicznych *Formuła Zgody* z 1577 roku: „nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum”. Jednak ta sama *Formuła Zgody* wskazuje na ślad, że nie ogranicza się tu obecności eucharystycznej tylko do przyjęcia postaci. Owo „usus” i „actio”, jak to jest tam podkreślone, „nie oznaczają wiary ani samego ustnego spożywania, lecz całą, widzialną, zewnętrzną, ustanowioną przez Chrystusa czynność (Handlung, actio) Wieczerzy Pańskiej”.[63]

Okazuje się więc, że luteranie pojmują formułę „in usu” szerzej niż wydawał się na to wskazywać dogmat Soboru Trydenckiego. Luter, akcentując określenie „in usu”, chciał odzyskać wydarzeniowy charakter akcji eucharystycznej. Przyjął bardzo literalnie słowa „to czyńcie na moją pamiątkę” rozumiejąc polecenie Chrystusa wąsko, jako nakaz czynu rozdawania i

---

[60] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art.cyt., s.33n.
[61] Por. H.Meyer, V.Pfnür, art.cyt., s.87n, a szczególnie przypis 13, gdzie podana jest właśnie taka opinia J.Ratzingera. Ten pogląd Ratzingera w szerszym kontekście - zob. U.Baumann, „Gedenken” und „Erinnern” - über die Zukunft des ökumenischen Abendmahlgeschprächs, Theologisch-praktische Quartalschrift, 1/1992, s.7.
[62] DS 1654, zob. BF VII 301, por. BF VII 304.
[63] Zob. H.Meyer, V.Pfnür, art.cyt., s.88, Formuła zgody cz.2, VII,85,86,108, dz.cyt., s.488,491.

spożywania komunii.[64] Dokładnie zaś „extra usum” oznacza dla niego „extra institutionem Christi”, czyli rzeczywista obecność wygasa tam, gdzie jest oderwana o słów „bierzcie i jedzcie”, stąd adoracja jest już dla Lutra idolatarią.[65] Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że Luter otaczał postacie eucharystyczne wielką czcią i polecał te, które pozostawały po Eucharystii, spożyć lub spalić. Dopuszczał także ich rozdzielanie wśród chorych.[66] Stąd, mimo iż tradycyjnie luteranie uznają, że z zakończeniem liturgii ustaje obecność eucharystyczna, to niektórzy, idąc za słowami Lutra, iż jest to sakrament „ku spożywaniu i piciu ustanowiony”[67], rozszerzają czas akcji (in usu) eucharystycznej także na zanoszenie komunii chorym.[68]

Różnica, jaka tu zachodzi między katolikami i luteranami, jest związana z zagadnieniem *modus praesentiae*, ale trzeba zaznaczyć, jak w tamtym wypadku, że nigdzie nie podważa ona wspólnej wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Dokument *Wieczerza Pańska* consensus w sprawie trwania obecności eucharystycznej wyraża w stwierdzeniu, iż choć ona „ukierunkowana jest na przyjmowanie przez wiernych, nie ogranicza się jednak do momentu przyjmowania”.[69] Zresztą całe zagadnienie umieszcza się tu raczej w sferze różnicy praktyki liturgicznej niż wiary. Pozwala na to właściwe rozłożenie akcentów w interpretacji kanonu 7 trydenckiego Dekretu o Najświętszym Sakramencie, który potępia jedynie zakaz przechowywania i zanoszenia

---

[64] Por. A.Gerken, dz.cyt., s.141n.
[65] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art.cyt., s.34, tenże, Eucharystia...,dz.cyt. s.146-148, H.Meyer, V.Pfnür, art.cyt., s.89, przypis 19 - zwracają oni uwagę, że mimo iż Formuła Zgody odrzuciła adorację widzialnych postaci chleba i wina, ale nie prawdziwie obecnego w Wieczerzy Pańskiej Chrystusa - por. Formuła zgody cz.2,VII,87,108, dz.cyt., s.488,491. Zob. także A.Skowronek, Eucharystia – rozdroże czy pomost między Kościołami?, Wrocławski Przegląd Teologiczny 5(1997) nr 1, s.111, gdzie autor zwraca uwagę, że do dziś ewangelicy przyjmują Eucharystię klęcząc, co jest u nich jedynym gestem pobożności na kolanach, por. R.Pracki, Sakrament Ołtarza w Kościele ewangelicko-augsburskim, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.121nn.
[66] Por. H.Meyer, V.Pfnür, art.cyt., s.89, przypis 21.
[67] Duży Katechizm, dz.cyt., s.114.
[68] Por. J.Arthur, The eucharistic dialogue after Vatican II from catholic and ecumenical perspective, Rome 1992, s.79, zob. USA(67) II, 2Ae. Z zasady jednak przy chorych odprawia się stosowną liturgię (obejmującą także pokutę) związaną z udzielaniem komunii – zob. R.Pracki, Sakrament Ołtarza..., art.cyt., s.122, 126n.
[69] WP 52.

Eucharystii chorym, czyli w istocie wystarczy dopuszczać swobodnie taką możliwość.[70]

W dokumencie katolicy, idąc za Tridentinum, które nauczało, że ustanowienie Eucharystii do spożywania wcale „nie zmniejsza obowiązku uwielbiania”[71], podkreślają swoje stanowisko o trwaniu obecności tak długo, jak trwają postacie i konsekwentnej czci (kult adoracji - latria) Najświętszego Sakramentu.[72] Luteranie zaś stwierdzają, że nie do przyjęcia są pewne formy pobożności eucharystycznej, które zupełnie odrywają sakrament od czynności posiłku.[73] Marcin Luter pisał bowiem, że Chrystus „nie na to ustanowił ten sakrament, aby go traktować jako widowisko, lecz nakazał swoim wiernym, aby go jedli i pili.”[74] Wskazuje się więc tu na potrzebę większego podkreślenia w nauczaniu katolickim, że Eucharystia ma charakter posiłku i że zachowanie darów eucharystycznych jest stosowane głównie ze względu na komunię chorych.[75] Z drugiej strony zwraca się uwagę, by po stronie luterańskiej w praktyce szanowano elementy eucharystyczne pozostałe po celebracji, które powinny być spożyte lub podane chorym.[76] Także, cytując uzgodnienie amerykańskie odwołujące się do Lutra i *Formuły Zgody*, podkreśla się, iż i dla luteranów „kult boski, oddawanie czci i adoracja są czymś właściwym tak długo, jak długo Chrystus pozostaje sakramentalnie obecny”[77], a tym samym powinni oni uwzględnić fakt, że adoracja przechowywanego sakramentu stanowiła przez wiele wieków ważną formę katolickiej praktyki pobożnościowej.[78] Cenną uwagą jest tu również zaznaczenie niekwestionowania przez katolików odmienności

---

[70] Por. BF VII 304 oraz zob. BF VII 294, który nadaje kanonowi 7 kontekst wyrażający istotę przechowywania ze względu na komunię chorych. Por. także H.Meyer, V.Pfnür, dz.cyt., s.90.
[71] BF VII 293.
[72] WP 53.
[73] Por. WP 54.
[74] Duży Katechizm, dz.cyt., s.118.
[75] Uczyniła to jasno, opierając się na interpretacji Soboru Trydenckiego instrukcja „Eucharisticum mysterium” 49 , dz.cyt., s.183. Por. USA(67) II, 2Af (szczególnie przypis 29), gdzie zwraca się uwagę, że Eucharystia jest przechowywana nie po to by ją adorować, ale adoruje się ją, bo jest przechowywana.
[76] To zalecenie jest w WP 55 cytowane za Dombes(71) 20 i Akra E 35 oraz znajdujemy je w Lima E 32.
[77] Por. USA(67) II, 2Ac, przypis 27 - cytuje się tu Formułę Zgody cz.2,VII,126, która stwierdza, że: „Nikt zaś nie będzie negował, iż sam Chrystus , prawdziwy Bóg i człowiek (który prawdziwie i istotnie jest obecny w swojej Wieczerzy) powinien być czczony przez należyte sprawowanie Wieczerzy w duchu i prawdzie (jak również we wszystkich innych miejscach, a szczególnie tam, gdzie jest zgromadzony Jego zbór)”, dz.cyt., s.493.

form pobożności eucharystycznej w Kościele prawosławnym, co sugeruje dopuszczalność różnic w praktyce.[79]

Warto tu zauważyć, że wcześniejsze przecież ustalenia - Dombes(71) i Akra - poszły dalej, stwierdzając krótko, że „to, co jest dane jako Ciało i Krew Chrystusa, pozostaje Ciałem i Krwią Chrystusa i domaga się, aby je tak traktować”.[80] *Dokument z Limy* jest bardziej powściągliwy zaznaczając jedynie, że po konsekracji chleb i wino stają się znakami Ciała i Krwi Pana i takimi pozostają w celu udzielania komunii (a więc nie zamyka jednoznacznie czasu trwania obecności), oraz że „sposób odnoszenia się do postaci wymaga szczególnej uwagi” i Kościoły powinny wzajemnie respektować praktyki i pobożność innych.[81] W tym kontekście cenną wydaje się uwaga M. Thuriana, który wskazując na stosunkowo późny rozwój szerokich praktyk adoracji poza mszą św., sugeruje, że w tym, co tyczy się pobożności eucharystycznej poza samą celebracją, nie deprecjonując słuszności i owocności tych praktyk, należy pozostawić pewną swobodę. Ale z drugiej strony, jako współtwórca cytowanej wyżej wypowiedzi Grupy z Dombes i komisji „Wiara i Ustrój”, zauważa opierając się na świadectwie Tradycji, że w istocie nie ma tekstu biblijnego czy zasady dogmatycznej, która by mogła jednoznacznie kwestionować obecność eucharystyczną po zakończeniu celebracji, oraz która wyłączałaby ze wspólnoty eucharystycznej chorych i nieobecnych.[82] Te sugestie wydają się wskazywać dalszą drogę w poszukiwaniu zbieżności.

---

[78] Por. WP 55, USA(67) II, 2Ac.
[79] Por. W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.506-511.
[80] Dombes(71) 19, Akra E 34.
[81] Lima E 15, 32. Por. J.Borowiec, Eucharystia w dialogu ekumenicznym, w: Eucharystia źródłem życia, red. S.Grzybek, Kraków 1987, s.165n.
[82] Por. M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.62n, 81n.

3. Ofiara eucharystyczna.

3.1. Eucharystia jako sakrament ofiary Chrystusa.

Ofiarniczy charakter Eucharystii wydawał się problemem absolutnie nie do pokonania na drodze zbliżenia katolików i luteranów. Od wystąpienia Marcina Lutra aż po połowę XX wieku (a i dziś niektóre Kościoły luterańskie jeszcze z wielką rezerwą odnoszą się do tego zagadnienia)[83] ujęcie Wieczerzy Pańskiej jako ofiary było dla luteranów wręcz bluźnierstwem. Marcin Luter tępił ze swoistą determinacją, w najostrzejszych słowach, aż do końca życia katolicką naukę o mszy jako ofierze.[84] Również Melanchton w *Konfesji Augsburskiej* i jej *Apologii* odrzucał mszę jako ofiarę (ale nie mszę jako taką), czyniąc to jednak spokojnie i rzeczowo stawiając problem.[85] Tu właśnie w sposób jasny możemy odkryć, gdzie tkwi jądro sporu. Po pierwsze ojcowie luteranizmu nie chcieli się zgodzić na zasadę *ex opere operato*, która ich zdaniem przeczyła podstawowej formule usprawiedliwienia przez wiarę - *sola fide*. Po drugie odrzucali mszę św. postrzeganą przez nich jako autonomiczną ofiarę w sensie ofiary przebłagalnej – Eucharystia była dla nich wyłącznie ofiarą dziękczynną za otrzymane odpuszczenie grzechów, tracąc znaczenie skutecznego sakramentalnego uobecnienia ofiary krzyżowej. Luter rozumiał Sakrament Ołtarza przede wszystkim jako dar Chrystusa dla nas, a nie jako nasz dar, czyli naszą ofiarę.[86] Jedno i drugie zagadnienie łączyli oni ściśle ze sobą uważając za źródło bałwochwalstwa i przyczynę ogromnych nadużyć w Kościele.

Jeżeli idzie o pierwsze zagadnienie, to właściwie wynika ono z niezrozumienia zasady *opus operatum*, czy może bardziej z wynaturzeń

---

[83] Por. J.Arthur, dz.cyt., s.26n.

[84] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art. cyt., s.32 - autor mówi tu wręcz o patologicznych formach ataku Lutra na mszę katolicką. Zob. np. Artykuły Szmalkaldzkie II, 1-2, 5-7, 10-11, dz.cyt., s.355-357: m.in. znajdujemy tam taką opinię Lutra, że ze względu na mszę „jesteśmy na wieki rozdzieleni i nawzajem dla siebie przeciwnikami".

[85] Por. Konfesja Augsburska XXIV, dz.cyt., s.147, Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 9, dz.cyt., s.301.

[86] Por. Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 19, 22, dz.cyt., s.303, J.Jezierski, art.cyt., s.250, W.Kasper, dz.cyt., s.92.

związanych ze złym rozumieniem tej zasady w czasach późnego średniowiecza. W istocie Luter i jego zwolennicy zwalczali tutaj tezę, jakiej nauka katolicka nigdy nie głosiła.[87] W *Konfesji Augsburskiej* i *Apologii* znajdujemy twierdzenia, jakoby katolicka zasada *ex opere operato* polegała na tym, że usprawiedliwienie (odpuszczenie grzechów) pochodziło z samych czynności mszalnych, że samo dokonanie mszy przynosi łaskę.[88] W swoich argumentacjach Melanchton uważał to za nawiązanie do ofiar Starego Testamentu, a przecież ofiara Nowego Przymierza radykalnie różniła się od nich. Z drugiej strony sam Luter w Dużym Katechizmie opisowo potwierdza autentyczną naukę katolicką o *ex opere operato*, pisząc: „Chociażby nawet hultaj przyjmował lub podawał sakrament, przyjmuje i podaje prawdziwy sakrament, to jest ciało i krew Chrystusa, jak ten, kto odprawia najbardziej godnie. Nie zasadza się on bowiem na ludzkiej świętości, lecz na Słowie Bożym”.[89] Dla Lutra to wiara w słowo ustanowienia daje sakramentowi obiektywną trwałość bez względu na postawę moralną szafarza czy wiernego.[90] Katolickie *opus operatum* czyni dokładnie to samo: chroni sakrament przed wszelką ludzką ingerencją, nadaje mu obiektywny charakter. To Bóg sam sprawia działanie zbawcze. Ważność sakramentu nie jest determinowana dyspozycją szafarza i przyjmującego, choć od jego wiary zależy owocność działania łaski w nim.[91]

W tym miejscu trzeba powiedzieć, że niezrozumienie leżało także po stronie katolickiej, która u protestantów upatrywała w zasadzie „sola fide” odrzucenie działania sakramentu *ex opere operato*. Wyrazem tego był kanon 8 Dekretu o sakramentach Soboru Trydenckiego, który odrzucał twierdzenie, że sakramenty nie udzielają łaski *ex opere operato*, ale „że wystarcza wiara w obietnicę Bożą do uzyskania łaski”.[92] W świetle wcześniej tu cytowanych wypowiedzi Lutra i Melanchtona jest jasne, że uznawali oni obiektywne

---

[87] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art.cyt., s.32.
[88] Por. Konfesja Augsburska XXIV, dz.cyt., s.147, Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 9, 11-13, 26-29, 32-34, dz.cyt., s.301n, 304-306.
[89] Duży Katechizm, dz.cyt., s.115.
[90] Por. J.Jezierski, art.cyt., s.251n.
[91] Por. S.C.Napiórkowski, Z Chrystusem..., dz.cyt., s.85-87.
[92] BF VII 216.

działanie sakramentów.[93] Uzależnienie działania sakramentu od subiektywnej wiary przyjmował natomiast Zwingli. W wypadku Lutra źródłem zagmatwania problemu mogło być to, że tłem jego sakramentologii były poglądy Dunsa Szkota i to w wydaniu ockhamisty Gabriela Biela.[94]

Gdy zaś idzie o drugie zagadnienie, to należy zauważyć, że prekursorzy luteranizmu nie odrzucali w ogóle mszy jako ofiary. Wprowadzali natomiast ważne rozróżnienie: ofiarę przebłagalną i dziękczynną (eucharystyczną) lub pochwalną. Ofiara przebłagalna jest tylko jedna (wg Hbr 10,10) - jest nią śmierć Chrystusa i tylko ona ma „działanie zadośćczyniące". Natomiast ofiara dziękczynna (eucharystyczna) nie daje zasługi odpuszczenia grzechów. Nazywana jest też ofiarą pochwalną i obejmuje wszelkie dobre uczynki.[95] Stąd istotą odprawiania mszy w takim ujęciu jest udzielanie sakramentu.[96] W tym kontekście widać już, że na samym gruncie terminologicznym trudno było dojść do porozumienia, gdyż kiedy katolicy mówili o ofierze eucharystycznej, myśleli tutaj głównie o Eucharystii jako sakramencie ofiary.

Problem był jednak o wiele głębszy, gdyż teologia katolicka późnego średniowiecza skupiona na temacie transsubstancjacji nie potrafiła dać jasnego wykładu o ofiarnym charakterze mszy.[97] A dla Lutra tekst z Listu do Hebrajczyków był jednoznaczny - Chrystus złożył raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy i nie ma potrzeby innych ofiar. Jeżeli więc twierdzono, że msza jest ofiarą, to dla ojca Reformacji było jasne, że chodzi tutaj o jakąś nową ofiarę, ofiarę obok jedynej ofiary Chrystusa. To według niego byłoby tylko ludzkim dziełem (tu to zagadnienie łączył on z zasadą *ex opere operato*, która miałaby

---

[93] Por. także Konfesja Augsburska VIII, dz.cyt., s.139 - m.in. czytamy: „Sakramenty zaś i Słowo są skuteczne ze względu na ustanowienie i nakaz Chrystusowy, choćby ich niegodni udzielali".

[94] Por. V.Pfnür, Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato w: Gemeinsame römisch - katholische/ evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.93-100. Zob. A.Skowronek, Sakramenty..., dz.cyt., s.94-99, E.Iserloh, art.cyt., s.15n.

[95] Por. Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 19, 22, 25, dz.cyt., s.303n. Zob. T. Wojak, Chrzest, Sakrament Ołtarza i urząd kościelny w świetle nauki Kościoła ewangelicko-augsburskiego, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.611- autor wyjaśnia tu, że z tego powodu luteranie raczej nie używają nazwy Eucharystia na określenie sakramentu. E.Iserloh zauważa, że Melanchton dokonując takiego podziału w Apologii praktycznie rozdzielił sakrament i ofiarę i dlatego luteranie nie potrafili przyjąć katolickiego stanowiska, że Eucharystia jest sakramentem ofiary – zob. E.Iserloh, art.cyt., s.29n.

[96] Por. Konfesja Augsburska XXIV, dz.cyt., s.147.

być wyrazem tego ludzkiego działania), które miałoby uzupełniać jedyną ofiarę Chrystusa. Trzeba to przyznać: w późnym średniowieczu oddzielono mszę od ofiary krzyżowej i Luter słusznie to krytykował. Sam jednak nie dał wystarczającej odpowiedzi, a wręcz nie umiejąc połączyć ofiarnego charakteru liturgii eucharystycznej z jednorazowością ofiary krzyżowej zaprzeczył ich łączności. Katolicy także nie potrafili tego uczynić, gdyż już na początku średniowiecza zacieśniony, reistyczny sposób rozumowania nie pozwalał na myślenie w kategoriach realnego symbolu, ale niezłomnie utrzymywali jedność ofiary krzyża z Eucharystią na zasadzie tradycji. Istota problemu polegała na tym, że stan ówczesnej teologii nie umożliwiał żadnej ze stron wyjaśnienia ofiarnego charakteru mszy.[98]

Sobór Trydencki jedność mszy św. i ofiary Chrystusa na krzyżu ujął za pomocą trzech pojęć: repesentatio, memoria, applicatio. Pojawia się tu trafne określenie „uobecniać" (representare).[99] Jednak jak twierdzi Gerken, w istocie Trydent charakter ofiarniczy upatrywał w ofiarowaniu Ciała i Krwi Pana pod postaciami chleba i wina, a więc msza jest każdorazowo ofiarowywaniem Chrystusa, przez które uobecnia się ofiara krzyża. W tym rozumieniu każda msza jest nową ofiarą, ale ma odniesienie do ofiary krzyża (kapłan i ofiara są tożsame, ale czynności ofiarne są różne). Sobór ten nie potrafił dać w pełni zadowalającego rozwiązania problemu, co uwidoczniła wielość posoborowych teorii dotyczących ofiary mszy.[100] Dopiero odkrycie na nowo biblijnego, patrystycznego i misteryjnego rozumienia kategorii realnego symbolu, a przede wszystkim kategorii pamiątki - anamnezy (co szczegółowo opisano wcześniej) pozwoliło znaleźć tu rozwiązanie i otworzyć drogi ekumenicznemu zbliżeniu.

Dokument *Wieczerza Pańska* stwierdza wprost: „drogę do właściwego ujmowania związku między ofiarą Chrystusa a Eucharystią otwiera pojęcie pamiątki [...] w znaczeniu skutecznego uobecniania minionego wydarzenia".[101]

---

[97] Por. A.Skowronek, Nauka M.Lutra..., art.cyt., s.36.
[98] Por. A.Gerken, dz.cyt., s.143-147, W.Kasper, dz.cyt., s.88.
[99] Por. DS 1739-1741, 1743 oraz T.Schneider, dz.cyt., s.180, W.Kasper, dz.cyt., s.88.
[100] Por. A.Gerken, dz.cyt., s.151-156, W.Kasper, dz.cyt., s.88.
[101] WP 36, por. WP 17.

Przełomem na tej drodze było porozumienie katolicko-luterańskie o Eucharystii z USA, które jako pierwsze ukazało możliwość wzajemnego zrozumienia. Postawiło ono w samym centrum zagadnienie Eucharystii jako ofiary. Obie strony zgodnie wyznały niepowtarzalność ofiary krzyżowej i jej uobecnienie w pamiątce, która nie jest tylko przywoływaniem przeszłości, ale w której Bóg przez Ducha Świętego aktualizuje dzieło zbawcze.[102] Późniejsze uzgodnienia z Dombes i Akry, a potem z Limy jeszcze mocniej wyakcentowały kategorię anamnezy opierając na niej istotę wzajemnego porozumienia między Kościołami w kwestii Eucharystii jako ofiary.

Dokument *Wieczerza Pańska* obficie czerpie z tych wcześniejszych dokumentów. Za ustaleniem amerykańskim stwierdza wspólną wiarę w to, że „Jezus Chrystus w Uczcie Pana jest obecny jako ukrzyżowany, który umarł za nasze grzechy, a dla naszego usprawiedliwienia został wskrzeszony jako ofiara, która raz na zawsze została złożona za grzechy świata”.[103] To, co najistotniejsze jest wspólne - różne są interpretacje sposobu i rozmiarów skuteczności tej ofiary pośrodku wspólnoty. Szeroko więc ujmując, różnice dotyczą rozumienia Wieczerzy Pańskiej jako ofiary Kościoła, lecz w tym, co było najtrudniejsze, co wydawało się absolutnie nie do przyjęcia przez spadkobierców Reformacji, istnieje zgoda, choć ta wspólna wiara wyrażana jest różnymi pojęciami w specyfice własnego podejścia.

To duże ekumeniczne zbliżenie stało się możliwe właśnie dzięki teologiczno-biblijnej kategorii anamnezy, która w katolickim ujęciu ofiarniczego charakteru mszy wyeliminowała tezę o ponawianiu czy przedłużaniu ofiary Chrystusa, a utrwaliła dawne określenie o jej uobecnianiu.[104] Katolicy, wyjaśniając tutaj własne ujęcie, wychodzą od nauczania Soboru Trydenckiego interpretując je w tym kontekście.[105] Ewangelicy ze swej strony tłumaczą tu istotę swojego oporu w przyjmowaniu ofiarniczego charakteru Eucharystii (zakorzenioną głównie w opisanych XVI-wiecznych nieporozumieniach), a

[102] Por. USA(67) I, 2a.
[103] WP 56.
[104] Por. S.C.Napiórkowski, Wieczerza Pańska w dialogu..., art.cyt., s.97.

zwłaszcza co do rozumienia Wieczerzy Pańskiej jako ofiary przebłagalnej. Podkreślają aktualną zbieżność, dzięki dialogowi, w sprawach, które wydawały się nie do przezwyciężenia. Chodzi tu przede wszystkim o katolicką naukę o ofierze mszy jako uobecnieniu ofiary krzyża, która nie kwestionuje jedyności i wystarczalności ofiary Chrystusa, oraz o rozumienie zasady *ex opere operato* jako gwaranta priorytetu Bożego działania w sakramentach, nie wykluczające postawy wiary, ale przez nią umożliwiające i dynamizujące zbawcze działanie.[106] To zdumiewające, że wzajemne porozumienie w wierze stało się możliwe w tym punkcie, o którym Luter prorokował w *Artykułach Szmalkaldzkich*, że na wieki podzieli ewangelików i katolików.

Dokument z Limy, który poza teologami katolickimi i luterańskimi przygotowywali przedstawiciele innych Kościołów poreformacyjnych i Kościoła prawosławnego, jeszcze dobitniej określa tutaj wspólne stanowisko mówiąc wprost: „Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa”[107], „jest żywym i skutecznym znakiem Jego ofiary, dokonanej raz na zawsze na krzyżu i ustawicznie działającej dla dobra całej ludzkości”.[108]

3.2. Eucharystia ofiarą Kościoła.

Szczególnie dużo miejsca w dokumencie *Wieczerza Pańska* we fragmencie poświęconym ofierze eucharystycznej zajmuje zagadnienie uczestnictwa w niej wiernych, a dokładniej mówiąc, składania przez Kościół jako Ciało Chrystusa ofiary wraz z Chrystusem, gdyż pod względem ekumenicznym jest to dużo trudniejsze zagadnienie.[109] Owszem, wcześniej wspólnie potwierdzono, że „Eucharystia jest wielką ofiarą chwały

---

[105] Por. WP 57.
[106] Por. WP 59, 61, W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.499-502.
[107] Lima E 8.
[108] Lima E 5.
[109] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.92.

(Lobopfer)”[110], będącą uwielbieniem Ojca w Chrystusie. Tu jednak chodzi o to specyficzne odniesienie do jedynej ofiary na krzyżu.

Obie strony bardzo szczegółowo prezentują swoje stanowisko, gdyż nawarstwiło się tu wyjątkowo dużo nieporozumień. Katolicy wychodzą od nauczania Tridentinum, wyjaśniając udział wiernych w ofierze za pomocą teologicznej idei uczestnictwa (partycypacji) - nie składa się tu nowej, niezależnej ofiary, ale włącza w jedyną ofiarę Odkupiciela.[111] Uczestnicy eucharystycznego uobecnienia ofiarującego się Pana mogą składać ofiarę - dar, który nie jest samowystarczalny, ani samodzielnie usprawiedliwiający. Człowiek sam z siebie nie posiada niczego i nie może z siebie zaofiarować Bogu chwały i czci - czyni to w Chrystusie. Cały Kościół - Jego Ciało ściśle z Nim zjednoczone - uczestniczy w „Jego akcji uwielbienia, samozaofiarowania i składania Ojcu ofiary”.[112]

Reformacja uznawała, jak już wcześniej napisano, Ucztę Pańską jako ofiarę dziękczynną za ofiarę krzyża obecną w sakramencie. Dokonuje się ona w ten sposób, że „my składamy ofiarę z Chrystusem”. Ofiara eucharystyczna w rozumieniu *Apologii Konfesji Augsburskiej* nawiązuje do 1P 2,5 i Rz 12,1 - wyraża się w dziękczynieniu i błogosławieniu, w cierpieniach i dobrych uczynkach wierzących. Luteranie nawiązują w dokumencie do tekstu Lutra, który wyjaśnia, że to Chrystus ofiarowuje nas Bogu. Dlatego można celebrację eucharystyczną nazwać ofiarą, gdyż my sami ofiarowujemy się w ofierze z Chrystusem - On ofiarowuje się za nas i ofiarowuje nas w sobie.[113]

W świetle tych wyjaśnień widać dużą zbieżność. To, co ciągle stanowi nierozwiązany problem, to sprawa zakresu skutków tej ofiary. Dla strony luterańskiej zgoda obejmuje bowiem tutaj tylko uczestników Eucharystii. To oni, przyjmując z wiarą Ciało i Krew Pańską otrzymują jej owoce i - według

---

[110] WP 33.
[111] Por. S.C.Napiórkowski, Wieczerza Pańska w dialogu..., art.cyt., s.98.
[112] WP 58, za USA(67) I,2b.
[113] Por. WP 60, tekst Lutra w większym fragmencie zob. M.Thurian, The eucharistic memorial..., art.cyt., s.100, także por. WP 34-35.

luteranów - „nie da się tego przenieść na innych”.[114] Przede wszystkim radykalny sprzeciw protestantów budzą modlitwy wstawiennicze, jeśli się je kieruje za zmarłych i do zmarłych. Źródła tej kontrowersji można odkryć w *Apologii Konfesji Augsburskiej*, która spory fragment artykułu XXIV (O mszy) poświęca mszom za umarłych. Cała temperatura tej polemiki jest skierowana przeciw nadużyciom w tym względzie i źle rozumianej zasadzie *ex opere operato*.[115] W istocie zaś Melanchton stwierdza, że modlitwy za zmarłych „nie zakazujemy, lecz nie godzimy się na odprawianie Wieczerzy Pańskiej za umarłych na podstawie samego jej dokonania (*ex opere operato*)”.[116]

Na obecnym poziomie wydaje się zarysowywać tu konwergencja. Wobec nauki o mszy jako uobecnieniu ofiary krzyżowej i podkreśleniu w działaniu *ex opere operato* znaczenia wiary uczestników celebracji, co zostało wyakcentowane przez Vaticanum II, ze strony luterańskiej nastąpiło pewne odejście od indywidualistycznego rozumienia uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej na rzecz dowartościowania wspólnoty jako Ciała Chrystusa, co dalej otwiera drogę do głębszego przeżywania Eucharystii przez Kościół - wspólnotę wierzących, których śmierć nie rozdziela.[117] Ponadto Kościoły luterańskie coraz częściej dopuszczają modlitwę za zmarłych.[118] Może to być już znakiem, że ta sprawa nie będzie dzielić katolików i luteranów, gdy ci odkryją, że właśnie najwłaściwszym miejscem modlitwy za zmarłych jest Wieczerza Pańska uobecniająca ofiarę Pana, który wstawia się za nami u Ojca.

Tymczasem jednak we wspólnym dokumencie z 1978 r. ewangelicy stwierdzają ostrożnie, choć jak na ich dotychczasowe stanowisko, odważnie, że wolno ufać w pomoc Chrystusa także dla nie uczestniczących w zgromadzeniu eucharystycznym: „Czy i jak to się dzieje, pozostaje całkowicie tajemnicą

---

[114] WP 61d.
[115] Por. Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 89-98, dz.cyt., s.314-316.
[116] Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 94, dz.cyt., s.315-316.
[117] Zob. WP 27. Por. V.Pfnür, Die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene ex opere operato, w: Gemeinsame römisch - katholische / evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.104n.
[118] Por. V.Pfnür, Die Messe als Sühnopfer... , art.cyt., s.105, przypis 21, gdzie podaje się przykład niemieckiego „Ewangelickiego katechizmu dorosłych” z 1975 roku, który zachęca wspólnoty do modlitwy za zmarłych, szczególnie przy pogrzebie.

suwerennej miłości Pana. Takie modlitwy wstawiennicze za określone osoby - żywe czy umarłe - nie chcą ograniczać Jego wolności”.[119] Takie postawienie sprawy pozostawia ją otwartą i daje nadzieję na wyjaśnienie.

Pewne sugestie może dawać tu późniejszy BEM, który acz nie zajmuje się tym szczegółowym zagadnieniem bezpośrednio, w pewnych stwierdzeniach wydaje się iść dalej. Mówi on mianowicie, gdy idzie mu o Eucharystię jako ofiarę pochwalną, że Chrystus włącza modlitwy wiernych w swoje wstawiennictwo i w ten sposób ich modlitwy zostają przyjęte. Omawiając komunię określa ją jako jedność jej uczestników z Chrystusem i (co ważne) z wszystkimi komunikującymi we wszystkich czasach i miejscach.[120]

4. Komunia eucharystyczna.

4.1. Istota, cel i praktyka komunii w celebracji eucharystycznej.

Generalnie katolicy i luteranie zgodnie uznają istotę i cel komunii eucharystycznej. Różnice dotyczą nie tyle wiary, co raczej spraw praktycznych. Obie strony wspólnie wyznają, że w komunii przyjmuje się rzeczywiste Ciało i Krew Pana na zbawienie lub potępienie. Przyjmowana z wiarą Eucharystia obdarowuje osobowym zjednoczeniem z Chrystusem, przy czym skuteczności tego przyjmowania nie da się mierzyć ludzkimi kryteriami.[121] Wierni karmieni Ciałem Pańskim, dzięki Duchowi Świętemu, stają się jednym i tym samym Ciałem - poprzez komunię sakramentalną umacnia się wspólnota kościelna, „tak więc Eucharystia jest zarazem źródłem i szczytem życia kościelnego”.[122] Odnosi się to przede wszystkim do konkretnej wspólnoty eucharystycznej, ale także do Kościoła powszechnego, bo udział w tym samym chlebie i kielichu jest znakiem jedności „z całym Chrystusem”.[123]

---

[119] WP 61d, por. WP 69-71.
[120] Por. Lima E 4 i 19. Zob. także R.Pracki, Sakrament Ołtarza..., art.cyt., s.124.
[121] Por. WP 62.
[122] WP 26.
[123] Por. WP 27, Akra E 19.

Ta jedność ma znaczenie nie tylko eklezjalne, ale powinna się sprzeciwiać wszelkim podziałom międzyludzkim.[124] „Jako głowa swojego Kościoła, Chrystus jest głową całej odkupionej ludzkości”[125] i obdarowując w Eucharystii życiem swój Kościół chce, by ono dotarło do wszystkich. Tym samym wspólnota eucharystyczna z Chrystusem zobowiązuje do zaangażowania i służby na rzecz świata.[126]

W Eucharystii otrzymujemy obietnicę chwały, którą tu antycypujemy. Ten posiłek eucharystyczny otwiera nas na życie wieczne, które jest „już tutaj w człowieku, który wiąże się z Chrystusem”.[127]

W świetle tych wypowiedzi *Wieczerzy Pańskiej* widać jedność wiary i przeżywania rzeczywistości komunii eucharystycznej. Istnieją także różnice głównie dotyczące praktyki eucharystycznej, w których jednak rysuje się zbliżenie. Pierwsza sprawa to problem tzw. „mszy prywatnych” w Kościele katolickim. Według ewangelików komunia wspólnoty jest z ustanowienia Pańskiego integralną częścią celebracji eucharystycznej. Wobec tego w mszach bez udziału ludu (tzw. „mszach prywatnych”) widzi się tu praktykę sprzeczną z ustanowieniem Eucharystii oraz tradycją Kościoła pierwszych wieków (także Kościoła wschodniego).[128] Sobór Watykański II podkreślił, że liturgia ma naturę wspólnotową, a nie prywatną, jednak zachował możliwość sprawowania Eucharystii bez udziału ludu.[129] Tłumaczy się to tym, że msza jest „aktem Kościoła” i w ten sposób ma charakter społeczny, jest także ofiarą „na zbawienie świata”.[130] Luteranie nie chcą przyjąć takiej interpretacji, aczkolwiek wyakcentowanie wspólnotowego charakteru celebracji uznają za istotne zbliżenie.[131] Wydaje się, że drogą rozwiązania, możliwą do przyjęcia przez ewangelików, może być przełożenie ciężaru tego zagadnienia z komunii i jej

---

[124] Por. WP 28, Dombes(71) 22, Akra E 20, Lima E 20.
[125] WP 39.
[126] Por. WP 40-41.
[127] WP 45, por. WP 43-44, Dombes(71) 29-30.
[128] Por. WP 63.
[129] Por. KL 26-27, DK 13.
[130] Por. Paweł VI, Mysterium fidei, dz.cyt., s.77, oraz EE 31, Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt., 27.
[131] Por. WP 63.

owoców na interpretację mszy prywatnej jako rodzaju modlitwy wstawienniczej za nieobecnych.[132]

W powiązaniu z problemem wspólnotowego charakteru Uczty Pańskiej stoi kwestia przyjmowania komunii pod dwiema postaciami, która w dobie Reformacji była jednym z centralnych punktów polemiki. Według Lutra i jego zwolenników odsunięcie świeckich od kielicha było nadużyciem przeciw nakazowi wynikającemu z Chrystusowego ustanowienia. Jednak trzeba to zaznaczyć, że nie odrzucali oni pełnej obecności Chrystusa pod każdą z postaci, a ostrze ich krytyki skierowane było przeciw zatarciu pełni sakramentalnego znaku.[133]

Całą sprawę od strony katolickiej opisaliśmy już wcześniej (zob.I.4.2). Wydaje się, że w świetle ewolucji po Vaticanum II w praktyce udzielania komunii pod dwiema postaciami cały problem traci swoją ostrość.[134] Potwierdza to dokument *Wieczerza Pańska*, który wskazując nawet w praktyce luterańskiej przypadki komunii pod jedną postacią, uznaje istniejące tutaj rozbieżności w doktrynie i praktyce za nie mające rangi różnice, które dzieliłyby od siebie Kościoły.[135]

W tym kontekście można wspomnieć o swoistym odwróceniu w praktyce częstości komunii w obu Kościołach. O ile u początków Reformacji Luter nawoływał do częstego korzystania z Uczty Pańskiej[136], co też praktykowano, to obecnie liturgia eucharystyczna sprawowana jest tam rzadko. Rozkład praktyki coniedzielnej Eucharystii spowodowany był odrzuceniem nakazów dyscyplinarnych średniowiecznych soborów – kiedy zakwestionowano nakaz niedzielnej i świątecznej mszy św., w świadomości wiernych bardzo szybko

---

[132] Por. H.Meyer, Die Eucharistie als Gemeinschaftsmahl. Das Problem der Messen ohne Beteiligung des Volkes („Privatmessen") und die Frage des Laienkelches, w: Gemeinsame römisch - katholische\ evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.105-107, W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.504-506.

[133] Zob. Konfesja Augsburska XXII, dz.cyt., s.144n, Apologia Konfesji Augsburskiej XXII, dz.cyt., s.286-289, Artykuły Szmalkaldzkie VI, 2-4, dz.cyt., s.370, Formuła zgody cz.1,VII,24, dz.cyt., s.413. Por. M.Thurian, O Eucharystii..., dz.cyt., s.68, W.Hryniewicz, Nasza Pascha..., dz.cyt., s.502-504, R.Laurentin, dz.cyt., s.56n.

[134] Por. H.Meyer, Die Eucharistie..., art.cyt., s.108.

[135] Por. WP 64.

[136] Por. Duży Katechizm, dz.cyt., s.117n, Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 1, dz.cyt., s.300.

Eucharystia zdegradowana została do praktyki nadobowiązkowej, nad czym już Luter ubolewał.[137] Obecnie zaznacza się pewien trend powrotu do starożytnej Tradycji, czyli coniedzielnej Wieczerzy Pańskiej.[138] Natomiast w Kościele katolickim, jak już to opisano, zwrot ku częstej komunii św. rozpoczął się od początku XX wieku.

Zagadnienie częstości komunii eucharystycznej wiąże się z innym problemem, który długo był powodem niezgody między katolikami a luteranami, a mianowicie interpretacji tekstu św. Pawła (1Kor 11, 27nn) odnośnie „godnego" przystępowania do stołu eucharystycznego. Lutrowi już w bulli ekskomunikującej go w 1520 roku („Exsurge Domine") zarzucano pogląd, że sama wiara - ufność w Bożą łaskę - czyni godnym przystąpienia do komunii.[139] Taki pogląd odrzucił również Sobór Trydencki.[140] Nieporozumienie polegało na tym, że Luter odrzucał w istocie fałszywą ufność opartą o swoją własną sprawiedliwość człowieka, a chciał podkreślić zasadę sola fide[141]. Trydent zaś, nie rozróżniając istoty sprawy, uderzał w fundamentalną według luteranów zasadę protestancką, że człowiek usprawiedliwia się przez wiarę. W gruncie rzeczy Luter nie występował przeciw temu, czego bronił Sobór Trydencki. W Księgach Wyznaniowych nie raz znajdujemy jasne stwierdzenia, że grzech ciężki uniemożliwia uczestnictwo we wspólnocie eucharystycznej i należytym przygotowaniem jest wyspowiadanie się i absolucja. Obecnie wydaje się, że obie strony broniły tej samej sprawy, ale różnie rozkładano akcenty.[142]

---

[137] Por. J.Jezierski, art.cyt., s.252nn. Np. w wielu zborach Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w Polsce Wieczerza Pańska jest sprawowana tylko raz w miesiącu.
[138] Por. T.Schneider, dz.cyt., s.199n, R.Laurentin, dz.cyt., s.57n. Tę pozytywną zmianę u protestantów dostrzega nawet Jan Paweł II w encyklice „Ut unum sint", 45.
[139] Por. V.Pfnür, Eucharistie - Mahl der Sünder?, w: Gemeinsame römisch - katholische \ evangelisch - lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn - Frankfurt a.M. 1978, s.109-111, zob. DS 1465.
[140] Por. BF VII 308.
[141] Por. M.Uglorz, dz.cyt, s.161.
[142] Por. np. Duży Katechizm, dz.cyt., s.119-121, Apologia Konfesji Augsburskiej XXIV, 1, dz.cyt., s.300, Formuła zgody cz.2,VII,68-71, dz.cyt.,s.486, oraz V.Pfnür, Die Eucharistie - Mahl der Sünder?, art.cyt., s.112-114, D.Chwastek, art.cyt.,s.109-113. Jedyną aluzję do tego problemu w dokumencie „Wieczerza Pańska" znajdujemy w nr 62, gdzie potwierdza się wspólną interpretację tekstu 1Kor 11, 27-29. Szerzej

4.2. Problem interkomunii.

Ostatnim zagadnieniem, które zostanie poruszone jest tzw. „communicatio in sacris”, a dokładniej odnośnie Eucharystii możliwość interkomunii czy tzw. „gościnności eucharystycznej”, czyli wzajemnego dopuszczania do komunii św. Od strony katolickiej aktualny stan prawny w tym względzie został już opisany. Tu centrum uwagi zwrócone zostanie bardziej ku temu, jak dokumenty ekumeniczne kreślą perspektywy interkomunii.

A.Skowronek twierdzi, że aczkolwiek pojęcie „interkomunia” zadomowiło się w słowniku ekumenicznym, to jednak jest to termin sprzeczny w sobie. Wskazuje tu na dokumenty Soboru Watykańskiego II, który nigdy tego słowa nie używa, gdyż sam termin communio orzeka o istniejącej wspólnocie, podczas gdy przyimek „inter” zakłada jej podział. Można więc używać tego pojęcia w znaczeniu pomocniczym i przejściowym, aż do czasu pełnej communio.[143]

Sytuacja na odcinku interkomunii była szczególnie trudna w pierwszych latach po Soborze Watykańskim II. Z jednej strony panował pewien bezruch, gdyż wcześniej Kościół katolicki absolutnie nie dopuszczał do „communicatio in sacris”, z drugiej strony narastało ogromne zniecierpliwienie wywołane posoborową presją ekumeniczną. Dobrym przykładem tego stanu jest właśnie pierwszy dokument katolicko-luterański na forum światowym *Raport z Malty*, który pierwszy raz w historii w tekście teologicznym takiej rangi umieścił postulat ograniczonej interkomunii.[144] Taki zapis podzielił stronę katolicką i czterech na siedmiu członków tej delegacji dało tu swoje votum separatum. Ich

---

na temat współczesnej praktyki przygotowania i pokuty przed Eucharystią u luteranów zob. R.Pracki, Sakrament Ołtarza..., art.cyt., s.124-127.

[143] Por. A.Skowronek, Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym, CT 43(1973) fasc.II, s. 35.

[144] Por. Malta 68-74. Grupa z Dombes w tym samym prawie czasie stwierdzała nawet, że nie należy odmawiać komunii wiernym innych Kościołów, o ile te Wspólnoty przyjmują wiarę w Eucharystię zawartą w uzgodnieniu tej grupy - zob. Dombes(71) 39.

racje wydają się słuszne, kiedy uznali to zalecenie za przedwczesne, wobec braku głębszych ustaleń co do Eucharystii, a zwłaszcza urzędu.[145]

Dokument z 1978 r. jest już spokojniejszy w tonie w zakresie interkomunii. Zresztą tego pojęcia się nie używa, umieszczając całe zagadnienie w temacie „wspólnota eucharystyczna". Strona katolicka przedstawia tu swoje stanowisko w oparciu o Dekret o ekumenizmie, posoborowe *Dyrektorium Ekumeniczne* i instrukcję Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z 1972 r. dotyczącą szczególnych wypadków dopuszczania chrześcijan niekatolików do katolickiej komunii świętej. Zwraca się tu przede wszystkim uwagę na zależność między wspólnotą eucharystyczną a wspólnotą w wierze, która obejmuje władzę posługiwania (wypływającą ze święceń kapłańskich), jedność posługiwania (hierarchia), wiarę Kościoła wyznawaną w akcji eucharystycznej.[146] Dlatego uważa się, że „communicatio in sacris" nie jest środkiem do przywrócenia jedności chrześcijan, jakkolwiek przy wystarczających racjach można niekatolików dopuścić do katolickiej Eucharystii.[147]

Również luteranie uznają związek między wspólnotą eucharystyczną a wspólnotą eklezjalną. Jednak ze strony tego Kościoła istnieje możliwość pewnej wspólnoty eucharystycznej już nawet teraz w sytuacji podziału. Według ich kryteriów uznają oni ważność katolickiej Eucharystii i z tego względu nie widzą przeszkód do wspólnej celebracji (czego katolicy zrobić nie mogą ze względu na *defectus sacramenti ordinis* u protestantów).[148] Obie strony wskazują, cytując

---

[145] Por. S.C.Napiórkowski, Wieczerza Pańska w dialogu..., art.cyt., s.94n, tenże, Wszyscy pod jednym Chrystusem, dz.cyt., s.33n, 44n.
[146] Por. WP 72.
[147] Por. DE 8, Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, Instrukcja o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii św. w Kościele katolickim, w: Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, red. S.C.Napiórkowski, Lublin 1982, s.194-200. Warto zauważyć, że dokument ten precyzuje, co oznaczają szczególne przypadki poza niebezpieczeństwem śmierci, więzieniem i prześladowaniem - są to chrześcijanie w diasporze, którzy mają utrudniony dostęp do własnego szafarza. Decyzję pozostawia się miejscowemu biskupowi. Tym torem idzie Nowe Dyrektorium Ekumeniczne, choć bardziej podkreśla, iż musi to być bardzo nagląca konieczność - por. Nowe Dyr. Ekumen. 130-131, oraz T.Schneider, dz.cyt. s. 197n. Por. także S.Nagy, Kościół..., dz.cyt., s.256-261, 268-275: autor mocno zaznacza, że chodzi jedynie o zasadę gościnności sakramentalnej, a za KPK c.908 przypomina, że katolickim kapłanom zabrania się koncelebrowania Eucharystii z kapłanami Wspólnot nie mających pełnej łączności z Kościołem katolickim.
[148] Por. WP 73 oraz T.Schneider, dz.cyt., s.190n.

Dokument z Akry, że najlepszą drogą do interkomunii i wspólnej Eucharystii jest jej odnowa pod względem nauczania i liturgii w swoich Kościołach.[149]

Odkrywa się tu już dużo cierpliwszy sposób myślenia, gdzie aczkolwiek wyraźnie widzi się, że „Wieczerza, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzący i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność”[150]- co tak podkreślał dokument maltański, to jednak także w obu Kościołach wzrosła świadomość, że interkomunia nie ma być finałem i stawianie jej jako pewnego rodzaju celu pośredniego mogłoby być nawet pewnym hamulcem prawdziwej jedności. Jakkolwiek nie oznacza to odrzucenia interkomunii. Chodzi jednak o to, by pamiętać o tym, co wskazywał już Dekret o ekumenizmie i *Dyrektorium ekumeniczne* z 1967 roku - mianowicie, że „communicatio in sacris” zależy od dwóch rzeczy: od potrzeby zaznaczenia jedności Kościoła i od potrzeby uczestnictwa w środkach łaski. I jak stwierdza dekret: „Wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła częstokroć wzbrania współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym”.[151]

Sprawa nie leży więc w okazyjnym przyjmowaniu Eucharystii w Kościele innego wyznania, co może mieć miejsce ze względu na życie łaski w szczególnych potrzebach pojedynczych osób. Istotnym celem jest przecież pełna komunia czyli wspólnota między Kościołami i w takim kontekście należy rozpatrywać problem wspólnoty eucharystycznej.[152] W takim też kierunku idzie dialog katolicko-luterański, który w dokumencie z 1993 r. stwierdza, że „Eucharystia jest punktem kulminacyjnym kościelnej communio i ośrodkiem wspólnoty wierzących”.[153]

Aktualna sytuacja poszukiwania wspólnoty eklezjalnej nie pozwala jeszcze mówić o możliwości stworzenia pełnej wspólnoty eucharystycznej. Ale,

---

[149] Por. WP 75 i Akra E 31, zob. także Drogi do wspólnoty 68.
[150] WP 73, Malta 72.
[151] DE 8, por. Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu cz. I, 55, w: Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1982, s.128.
[152] Por. WP 26, Drogi do wspólnoty 81, A.Nossol, Ku eklezjalnej wspólnocie eucharystycznej - aspekt ekumeniczny, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.21-27, zob. także EE 30, Jan Paweł II, Mane nobiscum Domine, dz.cyt., 21 – tu papież pisze wręcz, że „Eucharystia jest epifanią komunii.”

jak zauważa A.Skowronek, istniejących przeszkód nie należy wyolbrzymiać, a raczej wskazywać i zauważać to, co już osiągnięto przez dialog. Gdy spojrzy się na jedność jako dynamiczny proces, można w tym kontekście mówić o stopniach wspólnoty kościelnej, które - jego zdaniem - nie wykluczają jakiś form wspólnoty eucharystycznej, choć nie pozwalają na pełną komunię.[154] Być może ważnym zadaniem dla Kościołów jest odkrycie na nowo istoty komunii i wspólne poszukiwania eklezjologiczne w kierunku modelu Kościoła-Komunii.[155] Podstawę do nadziei daje tu sukces dialogu dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu wyrażony „Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" podpisaną 31 października 1999 roku w Augsburgu, która jest świadectwem udanej reinterpretacji dotychczasowej nauki obu konfesji bez wyrzekania się własnych stanowisk. Było to wydarzenie nie tylko symboliczne – ukazujące możliwość przełamania fundamentalnego źródła podziałów sprzed blisko 500 lat, ale zasadniczy krok naprzód w otwarciu na nowe interpretacje dogmatów obu Kościołów nie naruszające ich tożsamości.[156]

Dokument z Limy, w zakończeniu części poświęconej Eucharystii, podsumowuje z nadzieją to zagadnienie: „Wzrost wzajemnego zrozumienia [...] może pozwolić niektórym Kościołom osiągnąć większy stopień wspólnoty eucharystycznej między sobą, a w ten sposób przybliżyć dzień, kiedy podzielony lud Chrystusa zjednoczy się ponownie w sposób widzialny wokół Stołu Pańskiego".[157]

---

[153] Kościół i usprawiedliwienie 78.
[154] Por. A. Skowronek, Tak zwana „interkomunia", czyli eucharystyczna gościnność, w: Nauka - Kościół - Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu B. Trandzie, red. K. Karski, Warszawa 1994, s.35-40, T.Schneider, dz.cyt., s.194-197, W.Hanc, Interkomunia - możliwości i perspektywy, w: Eucharystia i posłannictwo, red. L.Górka, W.Hryniewicz, Warszawa 1987, s.120-123.
[155] Zob.G. Kucza, Ekumeniczny wymiar eklezjologii komunii, Wrocławski Przegląd Teologiczny 12(2004) nr 1, s.53-59, por. EE 34, M.Figura, Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga, Communio 2(116) 2000, s.46-49.
[156] Zob. szerzej J.M.Lipnik, Reinterpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny, Wrocławski Przegląd Teologiczny 12(2004) nr 1, s.67-69.
[157] Lima E 33.

IV. Implikacje pastoralne doktrynalnych uzgodnień dialogu katolicko-luterańskiego o Eucharystii.

Już sami autorzy kluczowego tutaj dokumentu *Wieczerza Pańska* w jego zakończeniu stwierdzają, że „teologia pozostaje tak długo teorią jednostek, jak długo jej nie zaakceptuje i nie przeżyje cały lud Boży.”[1] Wszelkie dokumenty nauczania kościelnego nabierają skuteczności, gdy zostaną wcielone w życie i myślenie wiernych, a to jest zawsze wielkie wyzwanie duszpasterskie. Szczególnie w przypadku uzgodnień ekumenicznych ważna jest ich recepcja przez Kościoły, których przedstawiciele prowadzą wzajemny dialog – „nie mogą one pozostać jedynie deklaracjami Komisji dwustronnych, ale muszą się stać dziedzictwem wszystkich”.[2] Dlatego po omówieniu we wcześniejszym rozdziale osiągnięć dialogu katolicko – luterańskiego dotyczącego Eucharystii zaprezentowane zostaną tutaj płynące z nich wnioski i postulaty pastoralne, najpierw w zakresie samej recepcji uzgodnień doktrynalnych, a potem przez pryzmat konkretnych problemów duszpasterskich.

1. Recepcja uzgodnień ekumenicznych jako zadanie duszpasterskie.

1.1. Pojecie recepcji.

Pojęcie recepcji nie jest jeszcze tak mocno obecne w dążeniach ekumenicznych i teologii ekumenicznej jak termin dialog.[3] Jednak są one ze sobą organicznie związane – dialog doprowadził do powstania wielu dokumentów, ale przy okazji niejako pojawiły się nowe relacje, klimat otwartości, gesty braterstwa, które w szerszym znaczeniu są recepcją, gdyż w istocie jest ona jako

---

[1] WP 77.
[2] Jan Paweł II, Ut unum sint, 80.
[3] Por. A.Houtepen, Reception, tradition, communion, w: Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, ed. M.Thurian, Geneva 1985, s.144, R.Rogowski, „Ut unum sint” w świetle współczesnej kultury dialogu, w: tenże, Wicher i myśl, Katowice 1999, s.146-151.

taka zjawiskiem ogólnoludzkim, występującym szczególnie w sferze relacji kulturowo – społecznych. Przejmowanie poglądów i wymiana dóbr duchowych leżą w naturze człowieka jako istoty tworzącej i przyjmującej wartości stworzone przez innych.[4] Jeżeli więc mówimy o recepcji jako przejmowaniu poglądów i wartości duchowych, to trzeba od razu zauważyć, że w takim układzie nie ma prawdziwej recepcji bez odmienności i zróżnicowania. Więcej jeszcze, potrzeba tu uznać inność drugiego człowieka i nauczyć się jego perspektywy myślenia. Recepcja nie jest więc tylko tolerancją wobec innych poglądów, ani zwykłym przejmowaniem obcych elementów, lecz zakłada proces przemiany, przetwarzania i nadawania nowej postaci.[5]

Również Kościół jest miejscem, w którym następuje ustawiczna wymiana poglądów – recepcja dotyczy tu nie tylko wypowiedzi teologicznych, ale także doświadczeń duchowych. Dlatego można uznać recepcję za zjawisko rdzennie eklezjalne, gdyż stanowi ona o żywotności Kościoła. Jeśli popatrzymy jeszcze głębiej, recepcja ma swój biblijny imperatyw, gdyż wiara biblijna jest procesem receptywności człowieka względem Boga – chrześcijanin przyjmuje w Kościele Słowo Boga.[6] Historia wykazuje, że zjawisko recepcji w różnych formach objawiało się w tradycji chrześcijańskiej i ewoluowało na przestrzeni dziejów Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa urzeczywistniało się przez zwyczaj wzajemnego uznawania i przyjmowania przez Kościoły lokalne orzeczeń poszczególnych synodów regionalnych. Recepcja tak realizowana była wyrazem wzajemnej wspólnoty i więzi. Trzeba tu też zauważyć, że znane są przypadki kwestionowania czy modyfikacji, a czasem recepcja następowała po żmudnym procesie interpretacji. W późniejszej tradycji katolickiej pojęcie recepcji stało się terminem wchodzącym w zakres teologii soboru – oznaczało ono przyjęcie orzeczeń i dekretów soborowych przez wspólnotę wierzących lub przez następny sobór. Wyraźne zacieśnienie pojęcia recepcji wiąże się z Soborem Watykańskim I, kiedy ograniczone ono zostało jedynie do formalnego

---

[4] Por. J.E.Vercruysse, dz.cyt., s.117.
[5] Por. W.Hryniewicz, Recepcja jako problem ekumeniczny, w: Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, L.Górka, Lublin 1985, s.9n, tenże, Uczę się ciebie, ekumenio, Tygodnik Powszechny 4/1998, s.1.
[6] Por. W.Hryniewicz, Problem recepcji dialogu, art.cyt., s.569n, A.Houtepen, art.cyt., s.149-153.

uznania dokumentów soborowych przez papieża, a wierni zobowiązani byli do przyjęcia ich na zasadzie posłuszeństwa. Przemiany między Soborami Watykańskim I a Watykańskim II, związane z ruchem biblijnym, liturgicznym i patrystycznym, wykazały, że nie można recepcji sprowadzić tylko do kwestii posłuszeństwa. Mimo iż w eklezjologii katolickiej sobór i Urząd Nauczycielski mają autorytet prawny same z siebie, niezależnie od późniejszego odbioru, to jednak ostatni sobór pokazał, że w życiu Kościoła istnieje nie tylko ruch zstępujący od papieża przez biskupów do wiernych, ale dzięki pogłębionej wizji eklezjologicznej uwypuklił, że prawdziwa *koinonia* wymaga wzajemnego oddziaływania i odpowiedzialności wszystkich członków.[7] Wyraża to w świadomości kościelnej między innymi pewna zdolność do rozróżniania i wartościowania, zwana *sensus fidei*, wynikająca z działania Ducha Świętego w życiu każdego wierzącego.[8] Ten nadprzyrodzony zmysł wiary ogółu wiernych odgrywa doniosłą rolę w procesie recepcji, gdyż nie tylko ją koryguje, ale i inspiruje. Potwierdza to opinia wielkiego teologa XX wieku Y.Congara, który rozumie recepcję jako proces, w którym Kościół przyswaja prawdę, która nie pojawiła się poza nim, ale którą do tej pory rozpoznał i zaadoptował jako sformułowanie własnej wiary. Przy czym nie jest to prosty akt posłuszeństwa, w którym przyswaja się sformułowania Urzędu Nauczycielskiego, lecz proces obejmujący zgodę, krytykę i rozwój.[9] Tak rozumiana recepcja nie jest tylko prostą repetycją przeszłości, ale procesem reinterpretacji Ewangelii w zmieniających się warunkach życia Kościoła.[10]

Istotnym warunkiem recepcji jest nie tyle różnorodność czy odmienność partnerów, co uznanie za ważne tego, co druga strona wyraża. Tak pojęta recepcja jest wyrazem wspólnego dążenia do pełniejszego zrozumienia wiary i jej konsekwencji życiowych. Rozwój kontaktów miedzy wyznaniami

---

[7] Zob. szerzej o ewolucji pojęcia recepcji w Kościele W.Hryniewicz, Recepcja..., art.cyt., s.12-17. Por. także na temat obecnego rozumienia recepcji J.Ratzinger, Reception as Result of Dialogue, w: Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P.Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s.78n.
[8] Por. KK 12, Jan Paweł II, Ut unum sint, 80.
[9] Por. A.Birmelé, What is reception?, w: Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P.Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s.61.
[10] Por. A.Houtepen, art.cyt., s.145.

chrześcijańskimi doprowadził do ekumenicznego poszerzenia pojęcia recepcji. Stało się ono podstawowym i trwałym wymiarem każdego porozumienia ekumenicznego. Elementarnie pojęta recepcja jest procesem żywej wymiany i wzajemnego uczenia się chrześcijan, który angażuje wszystkie wymiary życia chrześcijańskiego: formy pobożności, liturgię, prawo kościelne, duszpasterstwo, myśl teologiczną. W węższym znaczeniu ekumeniczny proces recepcji oznacza przyswojenie i wprowadzenie w życie kościelne uzgodnień ekumenicznych wypracowanych w dialogach teologicznych między przedstawicielami Kościołów. Chodzi tu więc głównie o przejęcie i integrację osiągniętych w dialogach poglądów, mogących przyczynić się do wzajemnego porozumienia, zbliżenia i zjednoczenia. Tak nakreślona recepcja stała się jednym z głównych procesów ekumenicznych, którego zadaniem jest zespolenie różnych tradycji wyznaniowych przez wydobycie z nich istotnych wartości mogących ubogacić wszystkich chrześcijan. Tak jak w starożytności partnerami recepcji były poszczególne Kościoły lokalne, tak obecnie w wyniku zadawnionych podziałów chrześcijaństwa, partnerami są tu na płaszczyźnie ekumenicznej Kościoły rozdzielone. Ten wczesnochrześcijański model wspólnoty (*koinonia*) Kościołów lokalnych, między którymi istniał proces żywej wymiany duchowej i bezpośredniej recepcji wydaje się ważną, mimo iż ciągle naznaczoną problemami, perspektywą dla podzielonych wyznań chrześcijańskich.[11] Recepcja ekumeniczna, dokonująca się we wspólnocie danego Kościoła, polega na przyjmowaniu uzgodnionych poglądów czy też doświadczenia duchowego innych chrześcijan[12], o ile po krytycznej ocenie uznano je za prawdziwe. Jednak proces ten nie powinien polegać jedynie na porównywaniu uzgodnień ze sformułowaniami własnej tradycji wyznaniowej, gdyż bez otwartości nigdy nie będzie poszukiwaniem prawdy.[13] Ostatecznie charakter zobowiązujący nadaje recepcji dopiero oficjalne uznanie przez kierownicze instancje kościelne.[14]

---

[11] Por. A.Birmelé, art.cyt., s.64-66.
[12] Przykładem recepcji doświadczeń duchowych innego Kościoła jest współczesny ruch charyzmatyczny rozwijający się w ostatnich dziesiątkach lat w różnych Kościołach.
[13] Por. W.Hryniewicz, Problem recepcji dialogu, art.cyt., s.572n.
[14] Por. szerzej o recepcji ekumenicznej W.Hryniewicz, Recepcja..., art.cyt., s.17-19.

Recepcja uzgodnień stanowi ważny sprawdzian realnej otwartości ekumenicznej Kościołów.

1.2. Recepcja w życiu Kościoła lokalnego.

Wobec wzrastającej liczby dokumentów uzgodnień ekumenicznych rodzi się paląca potrzeba przyśpieszenia procesu recepcji, gdyż jak zauważa W.Hryniewicz, istnieje realne niebezpieczeństwo, że wobec osiągnięcia takiego zbliżenia na płaszczyźnie teologicznej i braku jego konsekwencji w życiu Kościołów, będzie zwiększał się dystans pomiędzy ogółem wiernych i teologami z jednej strony a kierowniczymi instancjami Kościołów z drugiej.[15] Ekumeniści podkreślają zatem, że obecnie punkt ciężkości pracy ekumenicznej powinien przenieść się z płaszczyzny teologicznej na szeroką płaszczyznę duszpasterskiej aktywności parafii i na szczebel zwierzchnictw Kościołów.[16] Trzeba tu też zaznaczyć, że rodzące się napięcie może być wynikiem braku rozróżnienia między dwoma aspektami recepcji – odbiorem spontanicznym wśród wiernych, szczególnie tych odnajdujących się w dyskutowanych sytuacjach ekumenicznych, a odbiorem oficjalnym, głównie prawniczym, władzy kościelnej. Ta właśnie rozbieżność między recepcją na poziomie spontanicznym a odbiorem na poziomie oficjalnym prowadzi często do nieporozumień w życiu kościelnym oraz grozi zniechęceniem i zamknięciem się we własnych granicach konfesyjnych.[17] Znamienny jest tu głos człowieka mającego niebagatelne zasługi dla pojednania chrześcijan – brata Rogera z Taizé, który w 2004 roku tak pisał do młodych gromadzących się na spotkaniach prowadzonych przez Wspólnotę z Taizé: „Powołanie ekumeniczne przez wiele lat było bodźcem do ważnych rozmów. Są one zapowiedzią żywej komunii między chrześcijanami. Komunia jest kamieniem probierczym. Rodzi się ona najpierw w samej głębi serca każdego chrześcijanina, w ciszy i miłości. W długiej historii chrześcijan zdarzało się tak, że ich duże grupy któregoś dnia odkrywały, że są odłączone, czasami nie

[15] Por. W.Hryniewicz, Problem recepcji dialogu, art.cyt., s.568n, tenże, Uczę się ciebie, ekumenio, art.cyt., s.1.
[16] Por. A.Skowronek, Z ekumenią w XXI wiek, Życie Duchowe 10(4) 1997, s.24-27.
[17] Por. J.E.Vercruysse, dz.cyt., s.81.

wiedząc dlaczego. Dziś trzeba zrobić wszystko, żeby jak najwięcej chrześcijan, często nie ponoszących winy za podziały, odkryło, że żyją w komunii.” I zaraz sam komentuje te słowa, zadając ważne w kontekście uwag W.Hryniewicza pytania: „Czy mogłyby się pojawić w Kościele znaki wielkiej otwartości, tak wielkiej, że można by stwierdzić: ci którzy byli podzieleni w przeszłości, nie są już rozłączeni, żyją w komunii? Pierwszym krokiem w stronę pojednania będzie dostrzeżenie tych miejsc na całym świecie, w których urzeczywistnia się już życie w komunii. Trzeba będzie odwagi, aby to stwierdzić i przystosować się do tego. Teksty powstaną później. Czy uprzywilejowane traktowanie tekstów w rezultacie nie oddala wezwania Ewangelii: pojednaj się z bratem nie zwlekając?”[18] Wobec takich słów widać, jak nagląca jest potrzeba recepcji uzgodnień dialogów ekumenicznych, aby nie stały się martwą literą. Ekumeniczna recepcja to nie podpis pod umową, ale budowanie przestrzeni dla komunii. Recepcja nie może się odnosić tylko do samych tekstów uzgodnień, nie może być jedynie przyjęciem do wiadomości ustaleń dogmatycznych, ani wyrazem racjonalnego konsensusu czy obopólnego zrozumienia, musi stawać się, przez akceptację wypracowanych zbieżności, drogą do wspólnego wyznania wiary, które jest istotowym warunkiem dla jedności i komunii.[19] Na tej drodze ważne są działania, które powodują wzrost komunii i to jest zadanie, będące także wyzwaniem duszpasterskim w procesie recepcji uzgodnień ekumenicznych.

Oczywiście pierwszorzędne miejsce w procesie przyswojenia rezultatów dialogów ekumenicznych mają teologowie i wydziały teologiczne, jak również komisje ekumeniczne powoływane na różnych poziomach struktur kościelnych.[20] Ich zadaniem jest przede wszystkim rozpowszechnianie treści uzgodnień ekumenicznych w kształceniu teologicznym, na różnych sympozjach, w publikacjach i podręcznikach.[21] A.Skowronek postuluje także, w przypadku

[18] Brat Roger z Taizé, U źródeł radości. List 2004,Taizé 2004, s.4.
[19] Por. A.Houtepen, art.cyt., s.153.
[20] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 81.
[21] Zob. szerzej S.C.Napiórkowski, Obiektywne i życzliwe poznanie innych Kościołów. Kwestia podręczników teologii i katechizmów, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.772-782.

ośrodków kształcenia teologicznego, ekumeniczną wymianę wykładowców, która pomogłaby studentom zrozumieć punkt widzenia drugiego wyznania.[22] W tym miejscu warto podkreślić także wszelkie inicjatywy na szczeblu lokalnym będące wyrazem wspólnego, między zainteresowanymi wyznaniami, krytycznego osądu proponowanych uzgodnień.[23] Ważne są też rozmowy międzywyznaniowe na szczeblu regionalnym i narodowym prowadzące do uzgodnień w konkretnych zagadnieniach.[24] Tutaj jednak trzeba przede wszystkim wskazać płaszczyzny recepcji mające odniesienie bardziej pastoralne w życiu Kościoła lokalnego, gdyż na przykładzie Polski widać ogromną dysproporcję między ekumenizmem „na szczytach" a ekumenizmem „na dołach" – sympozja, wykłady, wizyty ekumeniczne, to co dzieje się „na szczytach" wydaje się często imponujące, natomiast ekumenizm w obszarze duszpasterstwa przedstawia się dość anemicznie.[25] Dlatego są tu ważne szczególnie trzy płaszczyzny: recepcja poprzez liturgię i katechezę oraz doświadczenie wspólnoty. W dziedzinie liturgii widać najwyraźniej, że recepcja to nie tylko sprawa informacji, ale wyrażenie w praktyce życia Kościoła przemiany myślenia osiągniętej w dialogu. Katecheza odgrywa fundamentalną rolę w kształtowaniu świadomości wiernych. Jeśli postęp w dialogu nie znajdzie odbicia w katechezie następne pokolenie zostanie ukształtowane znów przez obraz dzielących różnic i będzie kolejny raz przebywać drogę, którą inni utorowali już wcześniej przez żmudny wysiłek uzgodnień, co mocno spowolni proces ekumenicznego zbliżenia. Natomiast pogłębienie jakościowe przeżywania wspólnoty między Kościołami jest wielkim wsparciem dla procesu recepcji, gdyż wola otwarcia na wyniki dialogu rozbudza się w miarę tego, jak jedność jest przeżywana w praktyce wspólnego działania.

---

[22] Por. A.Skowronek, Deklaracja o usprawiedliwieniu – i co dalej? – sens, piękno i pełnia nadziei deklaracji, Zwiastun Ewangelicki 3/2000, s.9.
[23] Por. L.Vischer, Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym, w: Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s.46.
[24] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 31. Świetnym przykładem są prezentowane w tej pracy efekty dialogu katolicko-luterańskiego w USA, który wyprzedził na wielu płaszczyznach rozmowy na poziomie światowym – por. A.Skowronek, Z ekumenią..., art.cyt., s.22. W Polsce przykładem takiego porozumienia jest podpisana 23.01.2000 wspólna deklaracja o wzajemnym uznaniu Sakramentu Chrztu „Sakrament Chrztu znakiem jedności".
[25] Por. R.Rogowski, Perspektywy rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.444, W.Hryniewicz, Uczę się ciebie, ekumenio, art.cyt., s.10.

Obowiązuje tu zasada wypracowana już ponad 50 lat temu przez komisję Wiara i Ustrój, aby „wszystko czynić wspólnie, czego ważne powody sumienia nie nakazują czynić osobno.”[26] Do zagospodarowania pozostaje tu przed wszystkim potężny obszar wspólnej działalności charytatywnej.[27]

Pogłębiona świadomość ekumeniczna Kościoła lokalnego powinna przełożyć się na ekumeniczną orientację pracy duszpasterskiej, gdyż ekumeniczność dotyczy całego Kościoła.[28] W polskich warunkach podstawowym środkiem szeroko pojętej recepcji ekumenicznej na poziomie wszystkich parafii jest Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. W praktyce jednak, poza większymi ośrodkami, ma on charakter symboliczny, choć co należy odnotować, obecnie każda parafia katolicka otrzymuje niezbędne pomoce liturgiczne i homiletyczne na ten okres. Zadaniem duszpasterza byłoby tu, w miarę praktycznych możliwości, uaktywnienie świeckich, przynajmniej w tym czasie, przez mobilizację do działań ekumenicznych grup młodzieżowych, Akcji Katolickiej lub innych grup na terenie parafii.[29] Warto byłoby też wykorzystać więcej okazji do modlitw i nabożeństw ekumenicznych, jakie stwarza rok liturgiczny, choćby w nowennie przed Zesłaniem Ducha Świętego czy w związku z innymi świętami.[30] Ważnym postulatem wydaje się być także wprowadzenie elementów ekumenicznych do pobożności ludowej, przez którą mogłoby przenikać wiele ważnych treści do codziennej kultury ludzi wierzących.[31] Istotnym jest tu stwarzanie okazji do spotkań i modlitw ekumenicznych w parafii, nie tylko w gronie katolików, ale wraz z zaproszonymi przedstawicielami czy grupami wiernych z innych Kościołów. Tu nie sposób nie podkreślić roli inspiracji, jaką dla wielu, zwłaszcza młodych, stanowiło

---

[26] Por. L.Vischer, art.cyt., s.47.
[27] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 43, 75.
[28] Szerzej zob. G.Kusz, Ekumeniczna orientacja duszpasterstwa, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.783-791. Przykładem mogą tu być programowe zapisy o miejscu ekumenizmu w życiu Kościoła wrocławskiego – zob. Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991, Wrocław 1995, s.419-421.
[29] Por. R.Rogowski, Perspektywy..., art.cyt., s.446.
[30] Por. J.Turnau, Działalność ekumeniczna na płaszczyźnie krajowej i lokalnej. Mnożenie znaków jedności, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.733, G.Kusz, art.cyt., s.786.
[31] Por. Z.J.Kijas, Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm, Kraków 2004, s.258n.

uczestnictwo w spotkaniach organizowanych przez Wspólnotę z Taizé.[32] Doświadczenie przeżycia wspólnego czasu z młodymi z innych Kościołów na modlitwie i dzieleniu się dla wielu grup młodzieży jest stale ważnym impulsem do zainteresowania ekumenizmem i rozpoczęcia w swoich parafiach modlitw inspirowanych wzorami z Taizé. W tym kontekście warto w swoich regionach wykorzystywać lokalne ośrodki sprzyjające spotkaniom o charakterze ekumenicznym, które nie zawsze bezpośrednio muszą być związane z życiem Kościoła, ale mogą mieć znaczenie np. historyczne czy kulturalne. Tu przykładem na Dolnym Śląsku może być międzynarodowy ośrodek spotkań w Krzyżowej koło Świdnicy, który nie raz inspirował choćby pośrednio działania ekumeniczne.[33] Czasem okazją do zainteresowania problematyką ekumeniczną mogą być nawet wycieczki do zabytkowych obiektów sakralnych, takich jak słynny ewangelicki Kościół Pokoju w Świdnicy.

Oczywiście treści ekumeniczne powinny znaleźć się w kazaniach i w katechezie i to nie tylko tych okolicznościowych, związanych najczęściej z Tygodniem Modlitw o Jedność. Trzeba pamiętać, że istnieje także możliwość organizowania ekumenicznych rekolekcji i innych form pogłębiania wspólnego życia duchowego.[34] W tym miejscu może warto podkreślić ciągle niewykorzystany potencjał ekumeniczny, na który tak mocno zwracał uwagę Jan Paweł II przy okazji przygotowań i przeżywania Jubileuszu 2000–lecia Chrześcijaństwa, a mianowicie wspólne Martyrologium. Papież w *Encyklice o działalności ekumenicznej* stwierdza, co jest ważnym nowym impulsem w budowaniu komunii między podzielonymi Kościołami, że o ile komunia między nimi jest ciągle niedoskonała, choć realna, to osiąga ona już swoją doskonałość w męczeństwie świadków wiary wywodzących się ze wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych: „niepełna jeszcze komunia naszych Wspólnot jest już w rzeczywistości – choć w sposób niewidzialny – włączona na trwałe w pełną

[32] Zob. np. J.Turnau, art.cyt., s.733, czy szerzej świadectwa zebrane w książce „Ich Europa jest jedna. Europejskie Spotkanie Młodych Taizé – Wrocław 1989/90”, opr. A.Borkowska, A.Madej, br.Marek, Wrocław 1990.
[33] Np. autor tej pracy brał udział w programie tam prowadzonym dla szkół średnich, w którym prowadził katechezy o tematyce ekumenicznej.
[34] Zob. Nowe Dyr. Ekumen. 114.

komunię świętych."[35] Ponieważ, jak Jan Paweł II podkreślał już przed Wielkim Jubileuszem, „chyba najbardziej przekonujący jest ten ekumenizm świętych, męczenników"[36], warto wykorzystywać postaci tych świadków wiary w katechezie i kazaniach, by otworzyć wiernych na bogactwo życia duchowego innych wyznań.[37] Można by także wspominać o nich w liturgii, przede wszystkich tam, gdzie obok siebie żyją społeczności różnych wyznań albo przy okazji ważnych wydarzeń ekumenicznych w życiu Kościoła powszechnego lub partykularnego.[38]

Przedstawione tu propozycje nie wyczerpują wszystkich możliwych okazji duszpasterskich dla realizacji recepcji uzgodnień ekumenicznych. Problem leży jednak głównie w tym, że w polskich warunkach są jeszcze wielkie obszary, gdzie ekumenia wydaje się sprawą obcą lub niezrozumiałą, zagubioną pośród wielu innych programów, inicjatyw i działań duszpasterskich. Przeszkodą jest często brak zrozumienia i życzliwej troski dla tego wymiaru posługi pasterskiej u samych duszpasterzy, gdyż ekumenizm traktowany jest ciągle jako rodzaj hobby dla wąskiej grupy pasjonatów i dlatego nie stał się rzeczywistym wymiarem myślenia ani tym bardziej „priorytetem duszpasterskim"[39] wspólnot katolickich na poziomie lokalnym, co wynika przede wszystkim z pozycji Kościoła większościowego.[40]

---

[35] Jan Paweł II, Ut unum sint, 84.
[36] Tenże, Tertio millenio adveniente, dz.cyt., 37.
[37] Pomocą może tu być pierwsze w dziejach współczesnego chrześcijaństwa wspólne martyrologium wszystkich Kościołów „Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne", praca zbiorowa Wspólnoty z Bose, Częstochowa 2004.
[38] Tu na przykładzie Wrocławia taką niewykorzystaną postacią jest ciągle Dietrich Bonhoeffer, którego pomnik stoi w centrum miasta, a większość mieszkańców nie wie kto to jest.
[39] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 99.
[40] Por. W.Hryniewicz, Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia, Kraków 2004, s.386-388, tenże, Uczę się ciebie, ekumenio, art.cyt., s.10, A.Skowronek, Z ekumenią..., art.cyt., s.27.

2. Aspekty praktyczno - duszpasterskie.

2.1. Możliwości i perspektywy „communicatio in sacris”.

Pełne przywrócenie komunii eucharystycznej jest jednym z fundamentalnych celów ekumenicznych, dlatego możliwości i perspektywy w tej dziedzinie na obecnym etapie dialogu są jedną z najbardziej newralgicznych kwestii duszpasterskich na płaszczyźnie ekumenicznej. Sobór Watykański II wyraźnie stwierdził w Dekrecie o Ekumenizmie, że „nie można wszakże uznać współudziału w świętych czynnościach (communicatio in sacris) za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan”[41], to jednak w pewnych okolicznościach duszpasterskich – jak mówi ten sam dokument – „łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym”[42]. Stan dialogu katolicko – luterańskiego dotyczącego „communicatio in sacris” odnośnie Eucharystii - czyli jak najczęściej się mówi interkomunii, został już omówiony w poprzednim rozdziale (zob.III.4.2). Od strony Kościołów luterańskich nie ma tu względem katolików specjalnych restrykcji prawnych.[43] Warto tu także przypomnieć, że europejskie Kościoły protestanckie osiągnęły między sobą ważne porozumienie doktrynalne przyjmując w 1973 r. tzw. Konkordię Leuenberską, która m.in. daje wzajemną wspólnotę Stołu Pańskiego.[44] W wyniku tej praktyki ewangelicy z reguły dopuszczają do Stołu Pańskiego wszystkich chrześcijan mających prawo przystępować do komunii we własnych Kościołach wychodząc z założenia, że Kościół nie powinien stawiać granic miłosierdziu Chrystusa, który jest gospodarzem Uczty eucharystycznej.[45] Trzeba

---

[41] DE 8.
[42] Tamże.
[43] Por. G.Koch, dz.cyt., s.239, R.Pracki, Sakrament Ołtarza..., art.cyt., s.127.
[44] Por. K.Karski, Jedność Kościoła – doktryna protestancka, EK, t.VII, Lublin 1997, k.1150. Szerzej na temat tego dokumentu zob. tenże, Konkordia Leuenberska z perspektywy 20 lat, w: Nauka - Kościół - Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu B. Trandzie, red. K. Karski, Warszawa 1994, s.7-14. Warto jednak zauważyć, że dokument ten ustanawiając wspólnotę Ołtarza jednocześnie przyjął zasadę, że „realna” obecność Chrystusa w Eucharystii nie jest warunkiem jedności w wierze – zob. D.Chwastek, art.cyt., s.116.
[45] Por. J.E.Vercruysse, dz.cyt., s.126, A.Skowronek, Eucharystia - rozdroże...,art.cyt., s.114. W.Hryniewicz rozwija tę tezę na podstawie ostatnich ekumenicznych studiów opracowanych w Niemczech – zob. W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt, s.222-230.

tu zauważyć, że za tym twierdzeniem nowszej tradycji protestanckiej akcentującej to, iż Kościołowi nie przysługuje prawo określania, kto może przystąpić do komunii, kryje się bardzo indywidualistyczne podejście do pobożności eucharystycznej. W protestantyzmie pojmuje się często Eucharystię przede wszystkim jako ofertę Bożej łaski przebaczenia udzielanej grzesznikowi jako jednostce – staje się ona tam niejako substytutem sakramentu pokuty.[46] Ginie tu tak ważny już w tradycji pierwotnego Kościoła eklezjalny wymiar Eucharystii i dlatego protestanci czasami posuwają się do otwartości eucharystycznej sięgającej poza granice Kościoła, czyli dostępnej dla wszystkich, nawet niewierzących.[47] Jednak katolicy, mając wzgląd na własne normy prawne[48], a także w zgodzie z nauczaniem Jana Pawła II „szanując przekonania religijne naszych braci odłączonych, winni jednak powstrzymywać się od uczestnictwa w Komunii rozdzielanej podczas ich celebracji, ażeby nie czynić wiarygodną dwuznaczności dotyczącej natury Eucharystii i w konsekwencji nie zaniedbać obowiązku jasnego świadczenia o prawdzie”[49]. Takie praktyki byłyby zdaniem papieża Jana Pawła II spowolnieniem procesu zmierzającego do jedności. Praktykowanie interkomunii nie może być surogatem jedności.[50]

Sam termin interkomunia wszedł do słownika dyskusji ekumenicznych już w 1867 r. i od początku był pojęciem ogniskującym w sobie całe zagadnienie jedności. Jednak, jak już w poprzednim rozdziale zaznaczono, nie jest to termin zbyt dokładny i jednoznaczny. W ramach dyskusji teologicznych pojawiły się różne jego odpowiedniki bardziej zróżnicowane w treści, a ostatnio wśród nich szczególnie popularne stało się określenie „gościnność eucharystyczna”, które jednak też ma swoje mankamenty, bo zakłada w swej istocie pewną okazjonalność.[51] Jak podkreśla W.Kasper pojęcie gościnności zapożyczono z

---

[46] Por. D.Chwastek, art.cyt., s.106-109.
[47] Por. A.Skowronek, Tak zwana „interkomunia”..., art.cyt., s.39n. Otwartość eucharystyczna nawet na niewierzących wydaje się zupełnie sprzeczna z nauką Lutra, który wiarę stawiał jako warunek fundamentalny godnego przyjęcia Komunii św. – por. D.Chwastek, art.cyt., s.109n.
[48] KPK c.844 §2, por. Nowe Dyr. Ekumen. 107.
[49] EE 30.
[50] Por. A.Skowronek, Eucharystia - rozdroże..., art.cyt., s.116.
[51] Por. S.C.Napiórkowski, Gościnność eucharystyczna, EK, t.V, Lublin 1989, k.1337 – autor podkreśla, że jest to szczególny przypadek dopuszczenia do uczestnictwa w Eucharystii w innym Kościele. Zob.

życia świeckiego, gdzie ma swoją wartość, natomiast nie powinno się go przenosić na płaszczyznę sakramentów, gdyż według myślenia już pierwotnego Kościoła, wyrażonego przez św. Pawła (1 Kor 10,16n) ten, kto uczestniczy w Eucharystii nie jest specjalnym gościem, nie ma statusu kogoś specjalnie zaproszonego, ale jest członkiem wspólnoty – jest w komunii eklezjalnej.[52] Pojęcia interkomunii czy gościnności eucharystycznej stosowane są w różnych publikacjach często wymiennie i mało precyzyjnie, jako szerokie hasła, mogące oznaczać pełną lub częściową wspólnotę eucharystyczną, bądź też tylko możliwość dopuszczania do komunii członków rozłączonych Kościołów lub wspólnot wyznaniowych. Ta ostatnia możliwość może dotyczyć bardzo różnych sytuacji: częściowe lub całkowite dopuszczenie do komunii przez dany Kościół, dopuszczenie wzajemne uzgodnione między Kościołami, intercelebrację – odprawianie Eucharystii z duchownymi różnych Kościołów, bądź tylko dopuszczenie do komunii pod konkretnymi warunkami.[53]

Prawne możliwości interkomunii ze strony Kościoła katolickiego zostały w tej pracy już przedstawione (zob.I.4.2.) w oparciu zwłaszcza o Nowe Dyrektorium Ekumeniczne z 1993 r. Jak tam zaznaczono katolicy nigdy nie mogą korzystać z gościnności przy Stole Pańskim u ewangelików.[54] W przypadku wszystkich protestantów chcących skorzystać z katolickiej Eucharystii są to tylko sytuacje nadzwyczajnej konieczności, obwarowane specjalnymi warunkami. W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na zapisy z instrukcji „Redemptionis sacramentum” - najnowszego dokumentu „O tym, co

---

także W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt., s.221, gdzie autor pojęcie gościnności eucharystycznej utożsamia z Komunią otwartą, czyli otwartym zaproszeniem skierowanym do tych, którzy podzielają wiarę eucharystyczną wspólnoty sprawującej Wieczerzę Pańską, natomiast interkomunia jest rozumiana jako wzajemne zaproszenie dwóch Kościołów do własnej celebracji na mocy osiągniętego w dialogu porozumienia.

[52] Por. W.Kasper, Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego, Biuletyn Ekumeniczny 3-4/123-124/2002, s.19.

[53] Por. G.Koch, dz.cyt., s.238n, W.Hanc, Interkomunia, EK, t.VII, Lublin 1997, k. 380, szerzej zob. tenże, Interkomunia - możliwości i perspektywy, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.616n.

[54] Por. KKK 1400. Można tu jednak postawić pytanie, czy ordynacja pastorów w tych Kościołach luterańskich, które zachowały sukcesję np. w Skandynawii, nie umożliwiałby na zasadach zgodnych z Dyrektorium ekumenicznym z 1993 r. na gościnność eucharystyczną dla katolików tak, jak w Kościołach starokatolickich – por. P.Kantyka, Gościnność eucharystyczna według dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s.198.

należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią" – jak głosi jego podtytuł. Instrukcja ta jest kontynuacją, w kwestiach dyscyplinarnych dotyczących Eucharystii, encykliki „Ecclesia de Eucharistia" Jana Pawła II.[55] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zwraca w tej instrukcji uwagę na przypadki nadużyć dotyczących praktyki życia eucharystycznego Kościoła, które związane są z różnymi inicjatywami ekumenicznymi, często nie pozbawionymi dobrych intencji.[56] Dokument ten, idąc za encykliką „Ecclesia de Eucharistia", przypomina zasady udzielania przez szafarzy katolickich komunii niekatolikom, podkreślając integralność spełnienia wszystkich warunków wymaganych przez prawo kościelne.[57] Jan Paweł II, jako szczególny warunek dyspozycji proszącego o komunię niekatolika, akcentuje przyjęcie prawdy wiary dotyczącej kapłaństwa służebnego niezbędnego do ważności sakramentów[58], co jak wykazuje stan dialogu katolicko – luterańskiego dotyczącego Eucharystii jest ciągle najistotniejszą różnicą dzielącą obie strony.

Należy zauważyć, że instrukcja „Redemptionis sacramentum" w zestawieniu ciężkich przestępstw przeciwko świętości Eucharystii wymienia wyraźnie koncelebrację Ofiary eucharystycznej „razem z szafarzami Wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostolskiej ani nie uznają sakramentalnej godności święceń kapłańskich"[59]. Dokument ten, idąc za encykliką „Ecclesia de Eucharistia", przypomina katolikom, że ekumeniczne celebracje Słowa Bożego, spotkania modlitewne czy uczestniczenie w służbie liturgicznej chrześcijan niekatolików nie zastępują niedzielnej mszy św.[60] Warto tu jednak zwrócić uwagę na wyraźną zmianę tonu języka obu dokumentów: o ile Jan Paweł II mówi, że „takie celebracje i spotkania, same w sobie godne pochwały, przygotowują do upragnionej jedności, także eucharystycznej, lecz nie mogą jej zastąpić"[61], to instrukcja raczej z dużą ostrożnością podkreśla, że „jeśli

[55] Zob. Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt.,2.
[56] Zob. tamże, 8, por. EE 10.
[57] Zob. Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt.,85.
[58] Zob. EE 46, por. W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt., s.246n.
[59] Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt.,172c, por. KPK c.908. Dopuszczalne są tylko wspólne Liturgie Słowa, ale poza Eucharystią – zob. G.Koch, dz.cyt., s.240.
[60] Zob. Instrukcja „Redemptionis sacramentum", dz.cyt.,167, EE 30.
[61] EE 30.

więc z powodu naglącej potrzeby biskup diecezjalny pozwoli jednorazowo (ad actum) na uczestnictwo katolików w tego rodzaju spotkaniu modlitewnym, duszpasterze powinni czuwać, aby wśród wiernych katolików nie powstało nieporozumienie dotyczące konieczności uczestniczenia we Mszy nakazanej również w tych okolicznościach w innej godzinie dnia”[62]. W tym miejscu, także dla uwypuklenia mniej rygorystycznego tonu języka Jana Pawła II, należy za kardynałem W.Kasperem – przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan - dostrzec, że papież pisząc w encyklice „Ut unum sint” o możliwości „communicatio in sacris” podkreślił pozytywnie, iż „można z radością przypomnieć, że w pewnych szczególnych przypadkach duchowni katoliccy mogą udzielić Sakramentu Eucharystii, Pokuty i Namaszczenia chorych innym chrześcijanom, którzy nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, ale pragną gorąco je przyjąć, dobrowolnie o nie proszą i przejawiają wiarę, jaką Kościół katolicki wyznaje w tych sakramentach” i zdanie to było dla niego tak istotne, że powtórzył je dosłownie w encyklice o Eucharystii.[63] Warto to zaakcentować, że dla papieża jest radością, że księża katoliccy w pojedynczych przypadkach mogą służyć sakramentami innym chrześcijanom. Kardynał Kasper, odnosząc się w tym kontekście do norm prawa kanonicznego mówiących o „communicatio in sacris”, w oparciu o fundamentalną zasadę, że „zbawienie dusz [...] zawsze winno być w Kościele najwyższym prawem”[64] wskazuje, że ponieważ z kanonicznoprawnego punktu widzenia nie da się przewidzieć wszystkich możliwych sytuacji indywidualnych, więc normy te stanowią jedynie wiążące ramy, w obrębie których można podejmować odpowiedzialne działania pastoralne. Uważa on, że regulacje te wydają się prawidłowo oceniać obecną sytuację ekumeniczną i jednocześnie dają każdemu biskupowi wystarczająco dużą swobodę w podejmowaniu decyzji w konkretnych przypadkach. Kapłani, w uzgodnieniu z biskupem, powinni szukać tutaj rozwiązań odpowiadającym różnorodnym sytuacjom życiowym.[65] W gestii

---

[62] Instrukcja „Redemptionis sacramentum”, dz.cyt.,167, por. Nowe Dyr. Ekumen., 115.
[63] Zob. Jan Paweł II, Ut unum sint, 46, EE 46, por. W.Kasper, dz.cyt., s.68n.
[64] Zob. KPK c.1752.
[65] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.68n, 138, KKK 1401.

biskupa jest tu określenie, zgodnie z normami ogólnymi prawa kościelnego, bardziej szczegółowych zasad adekwatnych do warunków danego Kościoła lokalnego. Udzielając takich pozwoleń biskup powinien jasno określić czas, miejsce i osoby, których one dotyczą tak, by kapłani i wierni mieli świadomość zakresu sytuacji i osób obejmowanych przez nie w swojej nadzwyczajności. Mogłyby takie regulacje, przy spełnieniu wszystkich warunków, dotyczyć specjalnych nabożeństw ekumenicznych, czy małżeństw mieszanych.[66] Jako przykład przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan przedstawia swego rodzaju „podręcznik" opracowany przez kard. Schönborna z Wiednia, który podaje konkretne kryteria odnoszące się do sytuacji szczegółowych, dotyczących konkretnych przypadków.[67]

Idąc dalej trzeba też zauważyć, że argumenty podawane w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego nie zawsze mają charakter dogmatyczny, a częściej dyscyplinarny i pastoralny. Wobec rozwijających się dyskusji teologicznych istnieje możliwość uelastycznienia dyscypliny Kościoła w kierunku gościnności eucharystycznej. Zasadnicza kwestia w tej dyskusji to pytanie, czy Eucharystia jest tylko znakiem jedności już istniejącej, czy można ją również uważać za narzędzie przywracania jedności – tak jak Kościół jest znakiem i narzędziem jedności Boga z ludźmi[68]. O ile przyjmiemy, że prawdziwe są obie zasady, to równowaga między nimi mogłaby doprowadzić do tego, by gościnność eucharystyczna wyprzedzała nieco jedność na płaszczyźnie teologicznej.[69] Poszukiwania są tutaj jednak trudne, a samo żądanie w różnych środowiskach (szczególnie w Niemczech) gościnności eucharystycznej przez pojedyncze działania jest często omijaniem trudnej prawdy najistotniejszej w drodze do jedności wiary i Kościoła.[70] Z drugiej jednak strony praktyka w wielu regionach Europy Zachodniej daleka jest od obowiązującej dyscypliny kościelnej. Mamy tam często do czynienia ze zjawiskiem „dzikich interkomunii", które są wyrazem

[66] Por. Z.J.Kijas, dz.cyt., s.97n.
[67] Por. W.Kasper, Zaangażowanie ekumeniczne..., art.cyt., s.19n.
[68] Por. KK 1.
[69] Por. G.Koch, dz.cyt., s.239-241, W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt., s.231-234.
[70] Por. A.Läpple, dz.cyt. s.117-119.

napięcia spowodowanego rozziewem między wymogami dyscypliny a realiami życia. Wierni obu Kościołów zniechęceni, po pierwszym okresie posoborowego entuzjazmu ekumenicznego i pewnych odważnych prób, brakiem postępów w ustaleniu rozstrzygnięć dotyczących interkomunii, przyjmują Eucharystię w świątyni innego wyznania nie troszcząc o stanowiska swoich Kościołów w tej sprawie i mimo, iż ta postawa wydaje się wyrazem braku posłuszeństwa i „sentire cum Ecclesia", to stanowi ona konkretny problem duszpasterski.[71]

Pytania pozostają, szczególnie jeśli potraktujemy Eucharystię jako sakrament jedności służący jej intensyfikacji. Co prawda dziś obowiązuje słusznie ogólna zasada wypracowana na forum ekumenicznym już w latach 70-tych XX wieku o przystępowaniu do komunii w Kościele, do którego się należy, to jednak celem ekumenizmu jest widoczna jedność, a konkretnie udział w jednym eucharystycznym Ciele Chrystusa. Mimo iż w obecnej sytuacji nie jest możliwe, byśmy mogli się zgromadzić wokół jednego Stołu Pańskiego, to nie wolno nam z tym z stanem się pogodzić, gdyż Eucharystia z góry, ze swojej wewnętrznej logiki zakłada jedność Kościoła. Mamy jednak - dzięki postępom dialogów ekumenicznych – świadomość pewnej sytuacji pośredniej, że przez chrzest stajemy się członkami realnej, choć jeszcze niepełnej wspólnoty.[72] Warto zauważyć, że ostatnio w teologii katolickiej eksponuje się bardzo mocno wymiar Eucharystii jako sakramentu jedności - *communio*. Zgodnie z katolickim (właściwie także również prawosławnym) rozumieniem Eucharystia jako sakrament jedności zakłada, że wszyscy jej uczestnicy tworzą wspólnotę kościelną – ta wzajemna zależność między Eucharystią a Kościołem ma zasadnicze znaczenie dla wspólnoty eucharystycznej z Kościołami i wspólnotami kościelnymi, z którymi Kościół katolicki nie tworzy pełnej wspólnoty eklezjalnej, a która oznacza nie tylko wspólnotę wiary, ale także wspólnotę z lokalnym biskupem i biskupem Rzymu.[73] Jednak wydaje się, że wypływająca z tego wymiaru i odkryta na nowo w myśli katolickiej współczesna eklezjologia

[71] Por. A.Skowronek, Drogi...,dz.cyt., s.49, R.Laurentin, dz.cyt., s.98n, W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt., s.253n, EE 42.
[72] Por. DE 3,W.Kasper, dz.cyt., s.68, 136n.
[73] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.100, 117-121, 131-133.

eucharystyczna, pojmująca Kościół jako *communio*, daje nowe impulsy i perspektywy w poszukiwaniach ekumenicznych, a przynajmniej, mimo trudności, pobudza do dyskusji i poszukiwań głębszej własnej tożsamości eklezjalnej w samym Kościele katolickim, co może mieć kapitalne znaczenie dla postępu w poszukiwaniach wspólnoty eucharystycznej wszystkich chrześcijan.[74] Jest to być może w tej chwili bardzo daleki horyzont, ale można weń wpatrywać się z nadzieją.

O ile powszechna interkomunia nie wydaje się możliwa w obecnej sytuacji, to jednak należałoby, mając na uwadze doświadczenia spotkań i nabożeństw ekumenicznych, szukać już teraz pewnych ścieżek w praktyce Kościoła dążących do większego otwarcia we wzajemnym dopuszczaniu do komunii w konkretnych, jednostkowych sytuacjach duszpasterskich, jak np. zawieranie międzywyznaniowych związków małżeńskich czy uczestniczenie ewangelików w katolickich obrzędach pogrzebowych sprawowanych w większości przypadków w ramach Eucharystii.[75] Natomiast w szerszym zakresie wydaje się, że taką wybitnie ważną sytuacją duszpasterską, nad którą trzeba się szerzej zatrzymać jest problem tzw. małżeństw mieszanych. Już sam termin, mimo iż używany przez Kodeks Prawa Kanonicznego, nie wydaje się zbytnio adekwatny – precyzyjniej byłoby używać określeń: małżeństwa o różnych wyznaniach lub małżeństwa o odmiennych wyznaniach, czy małżeństwa o różnej przynależności kościelnej, co brzmi bardziej ekumenicznie.[76] Trzeba jednak przyznać, że ekumeniczne perspektywy Soboru Watykańskiego II przyniosły sporą ewolucję w patrzeniu na małżeństwa mieszane. O ile wcześniej Kościół zabraniał katolikom małżeństw z ochrzczonymi niekatolikami – traktując taką sytuację jako przeszkodę wzbraniającą, to Kodeks z 1983 r. postawił tego typu małżeństwa w zupełnie innej sytuacji – wymagając na takie małżeństwo jedynie

---

[74] Por. tamże, s.134n, J.Majewski, Teologia na rozdrożach, Kraków 2005, s.214-248, Kongregacja Nauki Wiary, List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia „Communionis notio", w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994, Tarnów 1995, s.390-401.

[75] Por. A.Skowronek, Eucharystia...,dz.cyt., s.94-97, tenże, Deklaracja o usprawiedliwieniu..., art.cyt., s.9.

[76] Por. A.Skowronek, , Małżeństwo i kapłaństwo...,dz.cyt., s.123-125, S.C.Napiórkowski, Cautelae, czyli rękojmie, w: Nauka - Kościół - Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu B. Trandzie, red. K. Karski, Warszawa 1994, s.49.

pozwolenia ze strony kompetentnej władzy kościelnej.[77] Warto tu jednak zwrócić uwagę na inną stronę tej rzeczywistości małżeństw mieszanych akcentowaną przez A.Skowronka. Otóż w rozumieniu katolickim każde ważnie zawarte małżeństwo między ochrzczonymi jest sakramentem[78], a zatem także małżeństwo ludzi różnych wyznań jest sakramentem. A skoro jest sakramentem to urzeczywistnia się w nim Kościół. Ostatni sobór wyraźnie nazywa małżeństwo i rodzinę Kościołem domowym.[79] Również Jan Paweł II stwierdza w adhortacji poświęconej małżeństwu i rodzinie, że pierwszym i podstawowym skutkiem sakramentu małżeństwa jest komunia małżeńska osób, a małżeństwo i rodzina chrześcijańska budują Kościół, wręcz „Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę.”[80] Z drugiej strony, w tym samym dokumencie Eucharystię przestawia jako źródło małżeństwa chrześcijańskiego, z którego czerpie ono ducha ożywiającego komunię rodzinną.[81] Warunkiem wspólnoty eucharystycznej według nauki katolickiej jest wspólnota kościelna, która realizuje się tu w małżeństwie różnowyznaniowym jako Kościele domowym, a jeśli jest to Kościół, to nie może się obyć bez Eucharystii – konkluduje Skowronek. Idąc dalej tym tropem można zasugerować, że skoro wedle przekonania katolickiego Eucharystia buduje i pogłębia życie Kościoła, więcej jeszcze – jest nieodzowna do jego trwania – to czy nie należałoby uznać, że przy zachowaniu wierności swoim zasadom dogmatycznym Kościół katolicki powinien potraktować małżeństwo o różnej przynależności wyznaniowej jako miejsce także wspólnoty eucharystycznej niezbędnej mu do życia jako Kościołowi domowemu?[82] Można tu podać jeszcze inny argument – w dialogu ekumenicznym mówi się o stopniach wspólnoty kościelnej, które dawałyby szansę na pewne eucharystyczne otwarcie. Czy więc wzorowo żyjące małżeństwa różnowyznaniowe nie można potraktować jako osiągające wysoki

---

[77] Por. KPK c.1124-1127, zob. szerzej E.Przekop, Małżeństwa mieszane. Prawo Kościoła rzymskokatolickiego, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.635-647, S.C.Napiórkowski, Cautelae..., art.cyt., s.49-56.
[78] Por. KPK c.1055 §2.
[79] Por. KK 11.
[80] Zob. Jan Paweł II, Adhortacja „Familiaris consortio”, Watykan 1981, 13,15.
[81] Por. tamże, 57.
[82] Por. A.Skowronek, Eucharystia - rozdroże..., art.cyt., s.117, tenże, Małżeństwo i kapłaństwo...,dz.cyt., s.134n.

szczebel jedności kościelnej i odejść od restrykcyjnej interpretacji prawa kościelnego?[83]

Znane są przypadki z początku lat 70-tych, kiedy to biskupi Strasburga i Metzu we Francji, odwołując się do zasady epikii, czyli roztropnego stosowania prawa ze względu na dobro osoby w nadzwyczajnych okolicznościach nie przewidzianych przez prawodawcę, pozwolili na gościnność eucharystyczną małżeństwom mieszanym i to nie tylko w przypadku przyjmowania komunii katolickiej, ale także na udział katolików w komunii ewangelickiej z zastrzeżeniem, że w tym przypadku katolicy powinni mieć świadomość braku pełni eucharystycznego misterium w Kościele protestanckim. Episkopat Francji zgodę na udział katolika w okolicznościowej komunii u ewangelików pozostawił biskupowi danego Kościoła lokalnego. Jednak w 1973 roku Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan wyjaśnił, że owszem biskupi mogą ustalać warunki dla każdego poszczególnego przypadku, ale nie mogą ogłaszać norm ogólnych ani stosować epikii jako ogólnej reguły, a przede wszystkim gościnność eucharystyczna może mieć miejsce tylko tam, gdzie duchowni są ważnie wyświęceni i mają sukcesję apostolską.[84] Oznacza to, jak zresztą precyzują to opisane wyżej późniejsze normy, że w przypadku ewangelików w małżeństwach mieszanych ze stroną katolicką praktycznie nie ma możliwości interkomunii w protestanckiej Wieczerzy Pańskiej.

Warto tu jednak, na zakończenie tej kwestii, wrócić do myśli A.Skowronka potraktowanej bardziej z perspektywy duszpasterskiej. W przypadku małżeństw o różnym wyznaniu, kiedy małżonkowie chcą wspólnie uczęszczać do swoich kościołów na przemian co niedziela powstaje pytanie, co ma zrobić strona katolicka zobowiązana do niedzielnej mszy św.? Jak ma czuć się i zachować strona ewangelicka, która też chce zostać wierna swojej tradycji?[85] Brak konkretnych propozycji rozwiązań, głównie ze strony katolickiej – gdyż strona ewangelicka ze względu na własne pojmowanie gościnności

---

[83] Por. A.Skowronek, Tak zwana „interkomunia”..., art.cyt., s.36n.
[84] Zob. S.C.Napiórkowski, Gościnność...,art.cyt, k.1337, por. R.Laurentin, dz.cyt., s.97n.
[85] Por. A.Skowronek, Drogi...,dz.cyt., s.49. Zob. szerzej na temat punktu widzenia ewangelików B.Tranda, Małżeństwa mieszane. Punkt widzenia innych chrześcijan, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.650-656.

eucharystycznej nie stawia tu barier - prowadzi często do indyferentyzmu religijnego takich rodzin.[86] A przecież takie małżeństwa, jeśli chcą być żywą komórką Kościoła, przeżywają rozdarcie nie tyle z własnej winy, ale dźwigając na sobie ciężar rozdarcia chrześcijaństwa.[87] Często nauczyły się one, sięgając do źródeł, żyć wspólną wiarą, ale w dziedzinie Eucharystii małżonkowie ci, mimo iż wyszli za siebie za zgodą swoich Kościołów, pozostają rozdzieleni i to w tym miejscu, które jest źródłem komunii, którą realizują przez małżeństwo. Czy więc nie należałoby ich traktować nie jako problematyczny margines duszpasterski, ale z całą delikatnością, jako pierwociny manifestacji jednego Kościoła – jednego Ciała Chrystusa, także w jakieś formie na płaszczyźnie eucharystycznej, który przeżywa już swoją jedność w doświadczeniu wspólnoty małżeńskiej?[88]

2. 2. Osiągnięcia i problemy praktyki duszpasterskiej.

Jak wykazano wyżej, możliwości i perspektywy „communicatio in sacris" na obecnym poziomie dialogu ekumenicznego są ciągle bardzo ograniczone. Jeśli jednak nie jest możliwa interkomunia czy intercelebracja, to istnieją możliwości komunii duchowej i różnych form nabożeństw, które są pewnym „przedsionkiem" wspólnej liturgii eucharystycznej. Liturgia nie ogranicza się przecież tylko do wspólnej celebracji Eucharystii. Jak podkreśla W.Kasper, mimo iż dla nas katolików stanowi ona szczyt, to obierzemy zły kierunek rozwoju, jeśli skoncentrujemy się tylko na niej. Jeśli Eucharystia ma stanowić szczyt, to musi posiadać jakieś otoczenie, jakieś kręgi przybliżające do tego szczytu. Należy tu wyczerpać możliwości, jakie dają Liturgie Słowa, różne nabożeństwa i modlitwy, spotkania i pielgrzymki o charakterze ekumenicznym.[89] Podkreśla to mocno Dekret o ekumenizmie i ostatnie Dyrektorium Ekumeniczne

[86] Na możliwość takiego niebezpieczeństwa wskazuje KKK 1634.
[87] To cierpienie osób wyłączonych ze wspólnoty sakramentalnej komunii może być przeżywane jako więź łącząca ze zbawczą miłością Boga, w paradoksalny sposób przez doznanie oddalenia, bólu i tęsknoty może prowadzić do postępu duchowego i wzrostu miłości – komunia w swej wewnętrznej warstwie jest zawsze komunią miłości, a do tej nikt nie może zamknąć dostępu – por. szerzej J.Ratzinger, Tajemnica Jezusa Chrystusa, Kielce 2005, s.94-98.
[88] Por. A.Skowronek, , Małżeństwo i kapłaństwo...,dz.cyt., s.127-129, R.Laurentin, dz.cyt., s.96, W.Hryniewicz, Czy wspólnota Stołu Pańskiego jest już możliwa?, art.cyt., s.234.
[89] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.66.

wskazując, iż mimo różnic uniemożliwiających pełną komunię eklezjalną, przez chrzest istnieje pewna rzeczywista komunia, choć niedoskonała, wyrażana na różne sposoby w modlitwie i kulcie liturgicznym.[90] Tu zasadniczo mówimy o kulcie liturgicznym niesakramentalnym. „Przez kult liturgiczny rozumie się kult sprawowany według ksiąg, zarządzeń i zwyczajów Kościoła lub Wspólnoty eklezjalnej, któremu przewodniczy szafarz, względnie delegat tegoż Kościoła lub Wspólnoty."[91] Warto w tym miejscu przytoczyć opinię A.Skowronka, który uważa, że katolik może również uczestniczyć w ewangelickiej Wieczerzy Pańskiej bez łamania swojego sumienia i wyrzekania się swojego pojmowania Eucharystii, bo choć „nie może on czcić Jezusa jako rzeczywiście obecnego w tym chlebie i w tym winie; może natomiast czcić Jezusa jako rzeczywiście obecnego w tym zgromadzeniu kultycznym jako obecnego rzeczywiście w sposób pneumatyczny."[92] Wymaga to aczkolwiek, jak podkreśla autor, dużej dojrzałości i przygotowania.

Wydaje się jednak, że jest praktyka, którą tutaj należy szczególnie pokazać, a mianowicie stosowana w Polsce swoista, bo związana z celebracją Eucharystii, wspólnota ambony. W Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan (a także przy okazji innych spotkań ekumenicznych)[93] od lat, w czasie Eucharystii sprawowanej w kościołach katolickich, kazania głoszą kaznodzieje zapraszani z innych Kościołów, mimo iż jest to praktyka zasadniczo zabroniona przez prawo kościelne.[94] Powstaje pytanie jak traktować ten wyjątkowy polski zwyczaj: czy jako gest śmiałej otwartości, czy raczej ekumenicznej beztroski? Wspólna ambona oznacza bowiem wspólnotę wyznawanej wiary, a więc praktycznie finał procesu ekumenicznego zjednoczenia, czyli powinna być związana z eucharystyczną gościnnością. A tu właśnie dochodzi do pewnego zgrzytu, bo w czasie tej samej Eucharystii, na której ewangelicy głoszą kazanie są oni wyłączeni z uczty eucharystycznej. Należy się tu zatem zastanowić, czy ma sens w takim układzie zapraszanie braci niekatolików na mszę św., czy też nie lepiej

[90] Por. DE 3,8, Nowe Dyr. Ekumen. 104a.
[91] Nowe Dyr. Ekumen. 116.
[92] A.Skowronek, Światła ekumenii, Warszawa 1984, s.110.
[93] Zob. więcej przykładów J.Turnau, art.cyt., s.731n.
[94] Zob. KPK c.767 §1, Nowe Dyr. Ekumen. 134.

byłoby pozostać na etapie wspólnej Liturgii Słowa?[95] W krajach niemieckojęzycznych istnieje praktyka głoszenia kazań wspólnie przez duchownych ewangelickich i katolickich, ale tylko na ekumenicznych nabożeństwach liturgicznych.[96] W każdym bądź razie taka swoista „interambona" przy braku interkomunii wydaje się pewną szansą, gdy jest roztropnie stosowana, tzn. gdy stosuje się ją z wyraźnym zaznaczeniem, że wierzymy inaczej, mimo iż w tego samego Chrystusa, z którym w chrzcie jesteśmy wszyscy jako chrześcijanie złączeni. Jest wtedy ta praktyka znakiem zaufania w wierze i daje, szczególnie w polskich warunkach, gdzie wiedza ekumeniczna jest ciągle mała, możliwość wzajemnego poznania się i przełamania barier w świadomości wiernych.[97] W tym kontekście należy zauważyć, że przepisy Kościoła katolickiego, które tylko przy wyjątkowych okazjach i za zezwoleniem biskupa pozwalają niekatolikom jedynie na czytanie Pisma św. podczas Eucharystii w Kościele katolickim, jednocześnie katolikom dają możliwość nawet wygłaszania homilii w celebracjach liturgicznych innych Kościołów.[98]

Na obecnym poziomie główne miejsce w ekumenicznym wymiarze duszpasterstwa należy przyznać różnym formom nabożeństw i wspólnych modlitw ekumenicznych. Mogą to być wspólne Liturgie Słowa Bożego, nieszpory – jako nabożeństwo biblijne, inne formy nabożeństw biblijnych, wspólne modlitwy przy różnych okazjach życia kościelnego i publicznego. Dekret o ekumenizmie mówi wyraźnie, że „dopuszczalne, a nawet pożądane jest zespolenie katolików z braćmi odłączonymi w modlitwie"[99], a Jan Paweł II idąc dalej podkreśla, że „Gdy chrześcijanie modlą się razem, wówczas cel, jakim jest zjednoczenie, wydaje się bliższy.[...]Na ekumenicznej drodze do jedności trzeba przypisać stanowczy prymat wspólnej modlitwie."[100] W spotkaniu z

[95] Por. A.Skowronek, Tak zwana „interkomunia"..., art.cyt., s.35-37, tenże, Eucharystia..., dz.cyt., s.103n.
[96] Por. W.Kasper, dz.cyt., s.66.
[97] Por. J.Turnau, art.cyt., s.732. Warto tu dodać, że w Polsce organizowane są też rekolekcje, na których nauki głoszą duchowni niekatoliccy, ale z reguły odbywa się to poza Eucharystią – por. Nowe Dyr. Ekumen. 114.
[98] Por. Nowe Dyr. Ekumen. 118.
[99] DE 8.
[100] Jan Paweł II, Ut unum sint, 22.

protestantami szczególne znaczenie ma wspólne czytanie i rozważanie Biblii, która stoi u nich na pierwszym miejscu w życiu Kościoła. To z powodu różnej jej interpretacji doszło do podziału i dlatego z jej powodu i za jej przyczyną powinniśmy szukać zjednoczenia.[101] Istnieje tu wiele możliwości – nie tylko różne formy nabożeństw, ale także wspólne kręgi biblijne czy katechezy.[102] Ciągle rzadko wykorzystuje się nabożeństwa odwołujące się do liturgii chrztu, który jest wzajemnie uznawanym sakramentem.[103] W przypadku wszelkich nabożeństw i modlitw ekumenicznych należy przed wszystkim wspólnie je przygotować, tak by odpowiednio określić rolę przedstawicieli poszczególnych wspólnot oraz dobrać tematykę i treść czytań, pieśni i modlitw, które powinny wyrażać to co wspólne. Warto tu, jako okazje do takich nabożeństw, wykorzystać nie tylko zebrania o charakterze ekumenicznym, ale wszystkie możliwe sytuacje, a więc takie jak: sprawa pokoju na świecie, problemy społeczne, a także święta narodowe, państwowe, czy regionalne.[104] A.Skowronek sugeruje, że mimo, iż w Kościele katolickim zaleca się przeprowadzanie nabożeństw ekumenicznych w dni powszednie, by nie było niebezpieczeństwa traktowania ich jako formy zastępującej obowiązkową niedzielną mszę św.[105], to można by jednak umieszczać je w miejscu niedzielnych nieszporów, co mogło by być ważnym znakiem jedności szczególnie na terenach, gdzie katolicy i ewangelicy żyją obok siebie.[106] Dyrektorium ekumeniczne z 1993 r. zachęca także, by w pewnych sytuacjach udział w oficjalnej modlitwie innego Kościoła miał pierwszeństwo przed różnymi nabożeństwami ekumenicznymi, gdyż „pozwoli to osobom różnych tradycji liturgicznych – katolikom, prawosławnym, anglikanom i protestantom – lepiej zrozumieć modlitwę innych Wspólnot i głębiej uczestniczyć w tych tradycjach, które rozwinęły się często na podstawie wspólnych korzeni.”[107] Oczywiście wymaga to od katolika przestrzegania

[101] Por. DE 21, Jan Paweł II, Ut unum sint, 68.
[102] Zob. szerzej M.Czajkowski, Biblia w służbie jedności, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W.Hryniewicz, J.S.Gajek, S.J.Koza, Lublin 1996, s.586-597, por. W.Kasper, dz.cyt., s.65n.
[103] Por. A.Skowronek, Z ekumenią..., art.cyt., s.26.
[104] Por. Nowe Dyr. Ekumen. 109-111.
[105] Por. tamże. 115, EE 30.
[106] Por. A.Skowronek, Drogi...,dz.cyt., s.48.
[107] Nowe Dyr. Ekumen. 117.

pewnych reguł – szczególnie trzeba zachowywać wrażliwość na odczucia wiernych innych Kościołów szanując ich zwyczaje i tradycje liturgiczne.[108]

W tym miejscu należy osobno przypomnieć fenomen modlitw organizowanych i inspirowanych, głównie wśród młodzieży, przez Wspólnotę z Taizé. Bracia z Taizé wypracowali na potrzeby młodzieży, gromadzącej się od końca lat 50-tych wokół ich wspólnoty, formułę modlitwy akceptowaną przez chrześcijan różnych wyznań odwiedzających to miejsce. Fakt ten potwierdzają liczby młodych katolików, protestantów a ostatnio również prawosławnych zjeżdżających się na spotkania organizowane przez tę wspólnotę. Modlitwa ta opiera się na czytaniach biblijnych, medytacji i chwilach ciszy, przeplatanych prostymi śpiewami opartymi o proste frazy biblijne, bądź zaczerpnięte z tradycji życia duchowego chrześcijan. Co ważne w kontekście podjętego tu zagadnienia, jest to modlitwa bardzo mocno osadzona w tradycji monastycznej i liturgicznej, bogato czerpiąca z różnych tradycji chrześcijańskich, dzięki czemu ma duże znaczenie w formacji ekumenicznej młodych ludzi, a jednocześnie uwrażliwia ich na wartość i piękno liturgii. Jej walorem jest prostota, co sprawia, że można ją wykorzystać także poza Taizé. Dziś ta forma modlitwy znana jest na całym świecie i bardzo chętnie wykorzystywana przez ludzi młodych, otwierając ich na chrześcijan innych wyznań przez doświadczanie komunii w modlitwie i sięgania do ewangelicznych źródeł. Ma to niebagatelne znaczenie dla przyszłości ekumenizmu przez budowanie zupełnie nowej świadomości ekumenicznej młodych generacji.[109]

Jako dalszy krąg zbliżający na poziomie duszpasterstwa do wspólnoty eucharystycznej można potraktować wszystkie przejawy szeroko pojętego ekumenizmu pastoralnego rozumianego przez wszelkie formy inicjatyw podejmowanych dla budowania międzywyznaniowej komunii w miłości. Mogą to być wymiany wizyt między parafiami czy braterskie relacje między

---

[108] Por. Nowe Dyr. Ekumen. 118- 119, Z.J.Kijas, dz.cyt.,s.103n.

[109] Zob. szerzej świetne opracowanie prawosławnego teologa O.Clément, Taizé. Szukanie sensu życia, Poznań 1999. We Wrocławiu taka modlitwa trwa nieprzerwanie od 15 lat – zob. List z Taizé 2/2005, s.8.

sąsiadującymi wspólnotami różnych wyznań.[110] Może to także być wspólne wykorzystywanie tych samych miejsc kultu lub wypożyczanie własnych świątyń innym wspólnotom chrześcijańskim[111], wzajemna pomoc duszpasterska, wspólne katechezy czy inne przejawy gościnności i wzajemnej życzliwości, które powinny prowadzić do dzieła wspólnego świadectwa i ewangelizacji.[112] Trzeba tu jednak pamiętać, że żadne działanie instytucjonalne czy doktrynalne nie przyniesie efektu, jeśli nie zostanie przeniesione także na poziom bardziej osobistego zaangażowania, wyrażającego się w zmianie sposobu odnoszenia się do innych chrześcijan, odejścia od pasywnego godzenia się na stan podziału, a przede wszystkim w darze własnej modlitwy, będącym aktywnym wyrazem współdziałania dla pojednania uczniów Chrystusa. To modlitewne otwarcie na działanie Ducha Świętego, który jest najważniejszym budowniczym jedności, jest dostępnym każdemu wierzącemu, najbardziej fundamentalnym sposobem budowania komunii duchowej między chrześcijanami różnych wyznań.[113]

Tu, jak wcześniej w części poświęconej „communicatio in sacris", trzeba się zatrzymać nad takim szczególnym miejscem urzeczywistniania się jedności chrześcijan, jakim są małżeństwa różnowyznaniowe. Mocno zwraca uwagę na możliwy ekumeniczny wkład tych związków małżeńskich Jan Paweł II w adhortacji poświęconej rodzinie. Podkreśla on, że małżeństwa te zawierają wiele elementów, które należy doceniać i rozwijać – szczególnie „wspólny chrzest i dynamizm łaski daje partnerom w tych małżeństwach podstawę i uzasadnienie wyrażania ich jedności w dziedzinie wartości moralnych i duchowych."[114] Stanowią one swoisty mikro-poligon ekumenizmu pastoralnego, dlatego papież zaleca współpracę duchownych katolickich i niekatolickich w celu podkreślenia ekumenicznego znaczenia takiego małżeństwa i pomocy w przeżywaniu go w

[110] Tu znanym przykładem jest wrocławska inicjatywa „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań", gdzie współpracują sąsiadujące ze sobą parafie katolicka, luterańska, prawosławna i gmina żydowska.
[111] Przykład tego mamy także we Wrocławiu, gdzie świątynia luterańska na Sępolnie jest w niedziele udostępniana parafii katolickiej na sprawowanie Eucharystii. W Strzelinie kościół katolicki współużytkowany jest ze wspólnotą ewangelicko-reformowaną.
[112] Por. G.Cereti, Ekumenizm, w: Encyklopedia chrześcijaństwa, Kielce 2000, s.201n.
[113] Por. Jan Paweł II, Ut unum sint, 26-27.
[114] Jan Paweł II, Familiaris consortio, dz.cyt., 78.

pełni wiary.[115] Ze względu na praktycznie prawie zupełny brak możliwości interkomunii[116], a także możliwość różnych napięć, jakie może rodzić różnica w wierze, sytuacja tych małżeństw powinna być szczególnym przedmiotem troski duszpasterskiej. Kościół jako priorytet stawia tu sprawę trwałości i nierozerwalności takiego związku, czyli mówiąc inaczej małżeńską i rodzinną komunię. Stąd rolą duszpasterza powinna być tu pomoc w znajdowaniu środków wyrazu komunii, mimo różnicy wyznań, tak by wiara w Chrystusa była spoiwem małżeństwa.[117] Jako zasadnicze sposoby budowania jedności w wierze małżeństw o różnej przynależności kościelnej wskazuje się poznanie nauki i praktyki religijnej Kościoła drugiej strony, wspólną modlitwę oraz lekturę i studium Pisma św.[118]

Niestety sprawa duszpasterstwa małżeństw mieszanych, mimo ich wzrastającej liczby choćby ze względu na rosnącą migrację zagraniczną, jest w polskim Kościele niemal całkowicie zaniedbana. Tradycyjne duszpasterstwo takich małżeństw koncentrowało się na pomocy stronie katolickiej w utrzymaniu własnej wiary. Istnieje tutaj potrzeba ekumenicznego duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej opartego nie na przeciwieństwie wskazań poszczególnych Kościołów, ale na współpracy.[119] Wielu księży katolickich w ogóle nie zna wytycznych Kościoła w tej dziedzinie, bądź je ignoruje i często dochodzi na tym polu do działań, które zamiast wspierać takie małżeństwa, służą źle pojętej obronie wiary katolickiej.[120] Szczególnie delikatnym i chyba najtrudniejszym zagadnieniem jest tu problem wychowania dzieci w wierze. Kościół katolicki żąda tutaj przed zawarciem małżeństwa rękojmi wychowania dzieci w wierze katolickiej, co rodzi czasem napięcie i problem sumienia u strony niekatolickiej.[121] Nowe Dyrektorium Ekumeniczne zauważa ten problem,

---

[115] Zob. tamże, por. Nowe Dyr. Ekumen. 147.
[116] Zob. Nowe Dyr. Ekumen. 160, gdzie podkreśla się, że udział w Eucharystii, przy zachowaniu opisanych wcześniej norm, może mieć tylko charakter wyjątkowy.
[117] Por. tamże 144,146, KKK 1636.
[118] Por. Nowe Dyr. Ekumen. 149.
[119] Por. E.Przekop, art.cyt., s.647-650, zob. szerzej A.Skowronek, Małżeństwo i kapłaństwo...,dz.cyt., s.130-136.
[120] Por. W.Hryniewicz, Kościół jest jeden, dz.cyt.,s.386-392.
[121] Zob. KPK c.1125,1126, KKK 1634,1635, Nowe Dyr. Ekumen. 150, szerzej por. S.C.Napiórkowski, Cautelae..., art.cyt., s.49-58.

zalecając stronie katolickiej uszanowanie wolności religijnej i sumienia drugiej strony w przekazywaniu wiary dzieciom, stawiając na pierwszym miejscu zachowanie komunii rodzinnej.[122] Pomimo tych wszystkich trudności trzeba jednak umieć odczytywać pozytywne, ekumeniczne skutki małżeństw mieszanych, które potrafią dzięki łasce Bożej w swoim środowisku przełamywać uprzedzenia konfesyjne, a na płaszczyźnie rodzinnej Kościoła domowego być źródłem jedności między Kościołami współmałżonków, co czyni je szansą, a nie problemem w duszpasterstwie. Ich świadectwo życia w komunii rodzinnej, mimo różnic wyznaniowych, może być źródłem nadziei na trudnych drogach budowania komunii między Kościołami.

[122] Por. Nowe Dyr. Ekumen. 151.

Zakończenie

„Możemy się teraz zapytać, jak długa droga dzieli nas jeszcze od tego błogosławionego dnia, w którym urzeczywistni się pełna jedność w wierze i będziemy mogli zgodnie sprawować świętą Eucharystię Pana.”[1] Patrząc wstecz, widzimy Sobór Watykański II jako moment w historii, gdy dla Kościoła katolickiego wybiła godzina ekumenicznego otwarcia. Zwrot ten stanowił wręcz rewolucyjny krok i wielu chrześcijanom, w tym entuzjastycznym porywie, wydawało się, że już wkrótce będziemy świadkami pełnej jedności Kościoła. Po kilku latach u niektórych pojawiło się jednak pewne poczucie rozczarowania. Nie uwzględnili oni w swoim zapale, że wieków podziałów nie można tak po prostu przeskoczyć. Potrzebny jest wytrwały dialog, by odkryć, dzięki tej nowej postawie słuchania i otwartości, istotę dzielących różnic i szukać wspólnie nowych dróg pojednania. Trzeba było także czasu, by po okresie wrogości i niezrozumienia, nauczyć się po prostu rozmawiać, wyjaśniać własne pojęcia i terminy, by znaleźć wspólny język, wspólną hermeneutykę.[2] Kilka wieków wzajemnego utrwalania karykaturalnych obrazów doktryn sprawiło, że różnice przekształciły się w radykalne sprzeczności powodujące zamknięcie się na swoich pozycjach. Tam gdzie podjęto wytrwały dialog osiągnięto istotne zbliżenie. Najlepszym przykładem jest właśnie prześledzony tu w pewnym wycinku dialog katolicko - luterański, który po kilkudziesięciu latach pracy należy do najowocniejszych w dokumenty i wzajemne konwergencje.

W pracy skupiono się na temacie Eucharystii w rozmowach katolicko - luterańskich. Punktem wyjścia była tu katolicka nauka o Eucharystii, której zarys zaprezentowano w pierwszym rozdziale. Oparto się na głęboko zakorzenionym w Tradycji i wzbogaconym przez teologię XX wieku ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego. To osadzenie w teologii Kościoła sprzed podziałów, a z drugiej strony uwzględnienie najnowszych osiągnięć teologii Eucharystii -

[1] Jan Paweł II, Ut unum sint, 77.
[2] Por. tamże, 38.

dowartościowanie epiklezy i anamnezy - pozwoliło na przygotowanie pola do rozważań w kontekście ekumenicznym zawartych w trzecim rozdziale.

Rozdział drugi poświęcono sprawie ministra Eucharystii, która ma niebagatelny wpływ na zasadniczy problem rozpatrywany w pracy. Najpierw zaprezentowano zasadnicze zręby nauczania katolickiego z wyraźnym wychyleniem ekumenicznym. Następnie przeanalizowano uzgodnienia najważniejszych grup dialogu katolików z luteranami, by zestawić główne ich osiągnięcia. Okazało się, po wnikliwej analizie zarówno dokumentów doktrynalnych Kościołów, jak i ustaleń ekumenicznych, że istnieją tu spore zbieżności, aczkolwiek zagadnienie ciągle należy do kluczowych i najtrudniejszych. Wspólnym jest rozumienie relacji kapłaństwa urzędowego do powszechnego oraz funkcji ordynowanego ministra we wspólnocie, jakkolwiek trochę inaczej rozkłada się tu pewne akcenty. Ważnym osiągnięciem jest tu stwierdzenie przez luteranów niepowtarzalności i możliwość akceptacji sakramentalności ordynacji. Otwartym pozostaje ciągle problem sukcesji apostolskiej. Uczyniono w tym punkcie bardzo wiele w celu sprecyzowania zagadnienia, jednak dopóki nie znalezione zostanie rozwiązanie dla przywrócenia sukcesji formalnej (w urzędzie) u ewangelików, ciągle dla katolików będzie istniał po stronie luterańskiej *defectus sacramenti ordinis*. Tym samym wciąż pozostawać będzie nierozwiązaną sprawa ważności luterańskiej Wieczerzy Pańskiej.[3]

W rozdziale trzecim podjęto meritum tematu pracy. Na początku podkreślono rolę zastosowania kategorii anamnezy i dowartościowania miejsca Ducha Świętego w liturgii eucharystycznej dla przełamania rozbieżnych stanowisk i znalezienia wspólnych, wzajemnie akceptowalnych terminów i kategorii myślenia. Następnie szczegółowo omówiono problem obecności eucharystycznej, wskazując na zasadniczą jedność w wierze przez wspólne zaakceptowanie trydenckiej formuły określającej obecność Chrystusa w Eucharystii: vere, realiter, substantialiter. Pozostają w tej kwestii jeszcze nie

[3] Por. EE 30.

rozwiązane do końca zagadnienia: przemiany eucharystycznej i luterańskiej formuły „in usu”. Wymagają one dalszych studiów i wspólnych poszukiwań. Trzeba zaznaczyć, że rysują się tu pewne możliwości porozumienia, gdyż kładzie się raczej akcent na różnice w praktyce i terminologii niż w wierze. Natomiast, jak wykazano, dialog przyniósł zaskakujące rezultaty w kwestii, która od wieków wydawała się nie do przezwyciężenia - ofiarniczego charakteru mszy św. Głównie dzięki zastosowaniu kategorii anamnezy, która pozwoliła usunąć barierę terminologiczną, okazało się, że obie strony znajdują tu zbieżność w wierze. Na koniec podjęto tematykę związaną z komunią św., która w czasach Reformacji budziła wiele kontrowersji. Dzisiaj różnice w praktyce obu Kościołów są tutaj już mało istotne, a w dialogu zostało szczególnie uwypuklone zagadnienie interkomunii. Naświetlając je w horyzoncie czasowym ponad 30 lat posoborowych kontaktów ekumenicznych wskazano, że Kościoły nie traktują jej jako celu, gdyż tym jest pełnia communio - wspólnota eklezjalna, która da możliwość rzeczywistej i pełnej wspólnoty przy Stole Pańskim. Trzeba tu więc przede wszystkim postępu w kwestii urzędu, którą podsumowano już w rozdziale drugim. W tym kierunku idzie główny nurt dalszych poszukiwań dialogu katolicko - luterańskiego.[4]

Czwarty rozdział jest próbą ukazania zadań duszpasterskich w zakresie przyswojenia osiągniętych uzgodnień doktrynalnych. Recepcja osiągnięć dialogu ekumenicznego na poziomie Kościoła lokalnego jawi się obecnie jako jedno z priorytetowych wyzwań, by nie zmarnowano wysiłku teologów i by Kościoły nie uległy ekumenicznemu zniechęceniu z powodu rozziewu między wypracowanym zbliżeniem na płaszczyźnie teologicznej a praktyką życia eklezjalnego zamkniętą we własnych pozycjach konfesyjnych. Z drugiej strony praktyka duszpasterska w wielu kwestiach szczegółowych związanych z dialogiem ekumenicznym o Eucharystii, jak na przykład w przypadku małżeństw mieszanych, wydaje się przynaglać do poszukiwania rozwiązań, które być może

[4] Por. P.Nørgaard-Højen, What Does Still Divide Lutherans from Catholics?, w: Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P.Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s.108-117.

powinny wyprzedzać w mikroskali realny poziom komunii eklezjalnej między katolikami a luteranami.

Teraz, w świetle takiej panoramy, widać jakiego wręcz ogromnego skoku dokonano dzięki kilkudziesięcioletniej pracy grup dialogu. Przez ponad 400 lat nie było można mówić właściwie o żadnym zbliżeniu w wierze między katolikami a luteranami, a kwestia Eucharystii wydawała się na zawsze być źródłem podziału. Wspólne poszukiwania, cierpliwe tłumaczenie własnych racji i przekładanie ich na wzajemnie zrozumiały język teologiczny doprowadziły do wyjścia z naznaczonych wzajemnymi urazami pozycji z czasów reformacyjnych polemik. Obecnie najważniejszym zadaniem jest recepcja tych osiągnięć dialogu doktrynalnego w obu Kościołach. Jest to żmudny proces wymagający wiele trudu w przybliżaniu wyników licznych dokumentów uzgodnień ekumenicznych. Tutaj swój mały przyczynek chce wnieść to opracowanie.

W pracy w szerokiej perspektywie ukazano i wyakcentowano głębię osiągniętej wspólnoty w wierze co do Eucharystii, ale nie unikano jednak krytycznego spojrzenia na pozostające jeszcze kwestie różniące, wskazując jednak możliwości dalszych poszukiwań. Dysertacja ta wydaje się być, na swoim poziomie, opracowaniem, które poprzez analizę bogatego spektrum materiałów źródłowych i literatury związanej z tematem prezentuje w miarę całościowy obraz stanu katolicko - luterańskiego dialogu o Eucharystii.