

Alfons Nossol

Ku eklezjalnej wspólnocie eucharystycznej : aspekt ekumeniczny

Collectanea Theologica 58/1, 5-23

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

bp ALFONS NOSSOL, OPOLE

KU EKLEZJALNEJ WSPÓLNOTCIE EUCHARYSTYCZNEJ Aspekt ekumeniczny

Najdonioślejszy bodajże odgłos, najbardziej eklezyjalnie twórcze i równocześnie zobowiązujące echo znajdują słowa Chrystusowego testamentu: *Ut omnes unum sint* (J 17, 21) w ramach liturgii eucharystycznej.

Eucharystia stanowi bowiem centralny punkt kondensacji bytu i egzystencji Kościoła; w niej urzeczywistnia się cały Kościół Chrystusowy w pełni. Eucharystia realizuje po prostu ontyczną jedność i katolickość, czyli pełnię Kościoła.

Zwracając się przeto „ku eklezyjalnej wspólnotcie eucharystycznej” nie wolno nam w tej problematyce pominąć jej niezmiernie dziś ważnego aspektu ekumenicznego. By go chociaż ogólnie zarysować, uwydatnimy najpierw wspólnototwórczą moc Eucharystii (I), następnie zwrócimy uwagę na ważne trendy współczesnej eklezjologii eucharystycznej (II), po czym podkreślimy teologicznie ewidentny fakt, iż jedynie Kościół eucharystycznie pojednany jest wiarogodnym sakramentem jedności i pokoju w naszym świecie (III). W sumie jednak chodzić będzie raczej o samo tylko zasygnalizowanie istotnych punktów problematyki, aniżeli o ich adekwatne rozpracowanie.

I. Wspólnototwórcza moc Eucharystii

1. Mając na uwadze podstawy biblijne zagadnienia należy uważać za punkt wyjściowy naszych refleksji samą Ostatnią Wieczerzę tak, jak prezentuje się nam ona w czterech nowotestamentowych przekazach ustanowienia. Z tego względu, iż Mateuszowy oraz Markowy zapis ewangelijny nawiązuje prawdopodobnie do tradycji pierwotnej gminy jerozolimskiej, zaś Łukaszy zresztą z relacją I Listu do Koryntian do tradycji antiocheńskiej, zwykło się w tym względzie po prostu mówić o dwóch typach przekazu, mianowicie: jerozolimskim i antiocheńskim. Aczkolwiek dla obu typów wspólnym elementem wiążącym okazuje się starotestamentowy horyzont ideowy, kładą one nieco inaczej akcenty. Tradycja jerozolimska podkreśla więcej teologię przymierza Księgi Wyjścia, w oparciu o którą czyn Jezusa jest rozumiany jako ofiara przymierza doprowadzająca do kresu to, co rozpoczęło się na Synaju. Natomiast tradycja antiocheńska odwołuje się do przekazu profe-

tycznego, odznaczającego się ostrą krytyką instytucji. Ostatnia Wieczera występuje w tym świetle jako przewycięzenie kultu oraz ofiar starego przymierza przez Tego, który już nie ofiaruje „czegoś”, lecz składa samego siebie Bogu w ofierze, ustanawiając tym samym nowe przymierze, które transcenduje całkowicie wszystko, co było dotychczas. Razem idą oba prądy tradycji — co należy tutaj z naciskiem podkreślić — jeżeli chodzi o ukazanie decydującego momentu czynu Jezusa, że mianowicie w Nim i przez Niego spełnia się całkowicie zamierzenie Starego Testamentu. W ten oto sposób stają się jego cierpienia i śmierć Nowym Przymierzem, które różniąc się całkowicie od Starego, stanowi równocześnie jego historiozbawczą kontynuacją, o czym nie powinno się nigdy zapominać, zwłaszcza zaś wtedy, kiedy wizja Ostatniej Wieczery jako „uczty jedności” posiada znaczenie decydujące.

Otóż teologia Bożego przymierza z człowiekiem stanowi bezsprzecznie centrum staroizraelskiej refleksji wiary. Jahwe zawarł je z miłości ze swoim narodem wybranym, który zobowiązał się oddawać wyłącznie jemu samemu cześć i zachowywać wiernie prawo przymierza. Zgodnie z rozwojem historii żydowskiej zobowiązanie to zostało jednak później zerwane a przymierze tym samym jednostronnie rozwiązane. Niezależnie od tego faktu pozostał Bóg wierny i wbrew całej „jurydycznej logice” podjął inicjatywę zawarcia nowego przymierza: „Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem” (Jr 31, 33). Prorocy poszerzają przy tym coraz bardziej zbawczą perspektywę; nie ograniczają bowiem już zbawienia wyłącznie do Izraela, jak to czyniono w starszej teologii przymierza w łączności z obrzezaniem, lecz odnoszą je do wszystkich narodów (por. Jr 4, 4; 9, 24 nn; Iz 2, 4). Ponadto jest Nowe Przymierze bezwarunkowe tzn. nie powiązane już z określonym prawem i nie wypowiedziane; obietnica Pana implikuje nieodwołalność. Istotną rolę w tej teologii odgrywa figura Mesjasza. On jest w Nowym Przymierzu władcą, namiestnikiem Boga i uniwersalnym królem (por. Jr 23, 5; 30, 21; 31, 10; Iz 2, 2 n; 14, 24—27). Jego roszczenie prawne buduje światowy pokój (Iz 2, 4), który jest opisywany przy pomocy obrazu uczty radości, na którą są zaproszone wszystkie narody (Iz 25, 6).

W perspektywie przyszłych wydarzeń należy jeszcze zwrócić uwagę na znaczenie, jakie przypisywane jest w teologii przymierza krwi, będącej symbolem życia. Dlatego też, choć nie wolno jej spożywać, można ją ofiarować Władcy wszelkiego życia. I tak oto zostaje zawarte przymierze na Synaju we krwi zwierząt ofiarnych: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami...” (Wj 24, 8). Jeżeli przymierze to zostanie złamane, będzie potrzebna nowa krwa-wa ofiara przebiegająca (por. Kpl 16).

Nie zagłębiając się dalej w konkretne zapowiedzi Eucharystii w Starym Testamencie, należy stwierdzić iż niezależnie od tego,

czy Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, stanowi na pewno żydowska teologia Paschy jej teologiczne tło. Dlatego też trzeba patrzeć na akcję Jezusa w kontekście obu wspomnianych powyżej tradycji, które choć w inny nieco sposób tłumaczą ją w sensie zawarcia przymierza. Przynajmniej w ujęciu antiocheńskim legitymuje się Jezus jako Mesjasz, który ustanowił nowe i wieczne przymierze tak, jak je widział Izajasz, mianowicie jako ucztę. Zupełne i równocześnie niesłychane *novum* polega w tym przypadku na tym, że tutaj nie ma już „czegoś”, bo to On sam daje się jako pokarm i napój. Oczywiście nie w znaczeniu czystej symboliki, ani jakiegokolwiek opacznej analogii antropofagijnej, lecz w proleptycznej antycypacji jego śmierci. Oddanie jego ciała tu w Wieczerniku i tam na Golgocie jest stawiane identycznie. Tym samym zostaje też interpretowane jego umieranie. To już nie klęska najwspaniałomyślniejszego, ale proegzystencyjny czyn w wolnej suwerenności. I tak zostają rozsądzone ramy teologii starotestamentowej, niezależnie od jej późniejszej fleksybilności. Tutaj dokonuje się bowiem ofiara, której już nie sposób opisać przy pomocy rytualno-kultycznych kategorii Starego Testamentu. To właśnie stanowi temat Listu do Hebrajczyków: raz po wsze czasy złożył siebie Jezus w ofierze za całą ludzkość, uwielbiając przez to równocześnie Ojca i zawierając definitywne oraz wiekuiste przymierze. Wszystkie przyszłe ofiary są przeto same w sobie bez sensu; wszędzie tam, gdzie będą sprawowane są ważne i właściwe wyłącznie w tej jednej i jedynej ofierze.

Pytając zaś bliżej o treść tejże ofiary, należy najpierw znowu wskazać na moment kontynuacji, że chodzi w niej, jak to miało już zawsze miejsce w boskoludzkim przymierzu, przede wszystkim o pojednanie z Bogiem. Ale właśnie ono stawało się w Starym Przymierzu coraz problematyczniejsze. Tenor wielu tekstów literatury profetycznej spoczywa wyraźnie na stwierdzeniu: „Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiaty” (Ps 40, 7). Ludzie w Izraelu okazują się niezdolni do prawdziwie ofiarniczego usposobienia, do ofiary duchowej. Naród zawodzi jeżeli chodzi o wynikające z przymierza roszczenia Boże.

Czekający na spełnienie czyn pojednania dokonuje się przeto na Ostatniej Wieczerzy. Wszystkie relacje Nowego Testamentu schodzą się w fakcie: Chleb, który teraz spożywacie jest ciałem tego, który będzie wydany za wszystkich (por. Łk 22, 19); Krew, którą teraz pijecie, jest kielichem przymierza na odpuszczenie grzechów wielu, którymi są wszyscy (por. Mk 14, 24; Mt 26, 28). Oto najgłębsza istota tegoż wydarzenia: Nowe Przymierze (Łk 22, 21; 1 Kor 11, 25), które sprawia pojednanie i w którym wypełnia się po prostu Wydarzenie Chrystusa. „Wszystko zaś to, pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat,

nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazuje słowo jednania... On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą" (2 Kor 5, 18. 21). Paulińska interpretacja prowadzi nas ku zrozumieniu istotnej różnicy: co w Starym Przymierzu nie mogło się spełnić lub też spełniło się tylko w przybliżeniu, dokonało się w sposób nie mogący być przewyższony w Ostatniej Wieczerzy przed męką, mianowicie — przywrócona została jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jedność jako przyczyna i wyraz żywej wspólnoty ludu Bożego¹.

2. Na tym fakcie zasadza się przeto wspólnototwórczy charakter Eucharystii, poświadczany także od najstarszych czasów w tradycji patrystycznej, która niejako jest skoncentrowana wokół twierdzenia Apostoła Narodów: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa. Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba" (1 Kor 16 n).

Już w *Didaché* czytamy: „Jak ten łamany chleb był rozproszony po górach a zebrany stał się jednym, tak też niech twoja gmina zostanie z krańców ziemi scalona w twoje królestwo: twoja bowiem jest cześć i potęga przez Jezusa Chrystusa na wieki" (9, 4). A Ignacy Antiocheński w Liście do Filadelfian przekonuje: „Usiłujcie sprawować tylko jedną Eucharystię; istnieje bowiem tylko jedno ciało naszego Pana Jezusa Chrystusa i tylko jeden kielich ku zjednoczeniu z jego krwią, jeden tylko ołtarz, podobnie jak jeden biskup jest w łączności z prezbiterium i diakonami, moimi współsługami, abyście to, acokolwiek tylko czynicie, czynili zgodnie z wolą Bożą" (4). Cyryl Aleksandryjski jest w swoim dowodzeniu jeszcze konkretniejszy, kiedy stwierdza: „Cudowny środek wynalazł Syn Jednorodzony, aby nas stopić w jedność z Bogiem i pomiędzy sobą, aczkolwiek osoba każdego z nas różni się od drugiej: jedynym ciałem, swoim własnym, uświęca swych wiernych w mistycznej komunii i sprawia, że oni wszyscy tworzą z nim i pomiędzy sobą jedno jedyne ciało. We wnętrzu Chrystusa nie może bowiem dojść do podziału. My wszyscy, zjednoczeni z jednym Chrystusem przez jego własne Ciało, jedno i niepodzielne, które przyjmujemy w naszym ciele, jesteśmy członkami tegoż jednego Ciała, i tak staje się on dla nas więzią jedności... Jeden Duch przeznacz

¹ W. Beinert, *Eucharistie als Sakrament der Einheit*, *Catholica* 38 (1982) 239 nn; por. K. Romaniuk, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1983) 159—178; A. M. Sicari, *Zapowiedź Eucharystii w Starym Testamencie*, w: *Eucharystia* (Kolekcja Communio 1), Poznań-Warszawa 1986, 107—126. W. Hryniewicz, *Eucharystia — sakrament paschalny*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1983) 231—248; R. Rak, *Eucharystia w życiu Kościoła*, Katowice 1984, 102—109.

nas ku jedności, a ponieważ Chrystus jest jeden i niepodzielny, jesteśmy wszyscy tylko jednym w nim. Dlatego też powiedział do swojego Ojca Niebieskiego: aby mogli być jedno, jak my jedno jesteśmy” (*In Jo.* 11, 11).

Pośród Ojców Zachodnich należy w tym kontekście oddać głos przede wszystkim Biskupowi z Hippony, który m. in. podkreśla: „Co zaś się tyczy kielicha, moi bracia, to pomyślcie o tym, jak powstaje wino. Wiele jagód wisi na jednym winogronie, ale sok, który z nich płynie, miesza się w jedność. Tak też powinniśmy, zgodnie z wolą Pana, należeć do niego; na swoim ołtarzu poświęcił tajemnicę naszego pokoju i naszej jedności” (*Sermo* 234). A na innym miejscu stwierdza św. Augustyn: „Mówi wam się: Ciało Chrystusa. A wy odpowiadacie: «Amen». Bądźcież zatem członkami ciała Chrystusa, by wasze «Amen» było prawdziwe. A dlaczego dokonuje się to misterium w chlebie? Nie mówmy niczego z własnej wiedzy! Słuchajmy raczej Apostoła, który o tym sakramencie powiada: «My wszyscy, nas wielu jest jedynym ciałem, jednym chlebem». Zrozumcie i weselcie się! Jedność, pobożność, miłość bliźniego! Jeden jedyny chleb: a czym jest ów jeden chleb? Jedynym ciałem, utworzonym z wielu. Pomnijcie, że chleba nie przygotowuje się z jednego tylko ziarna, lecz z wielkiej ilości ziaren” (*Sermo* 272). W treściowym kontekście przytaczanych tu, oczywiście tylko wybiórczo, wczesnych najważniejszych wypowiedzi patrystycznych na temat wspólnototwórczej mocy Eucharystii nie wolno nam wreszcie zapomnieć o słynnej i po dziś dzień wiążącej formule Augustyńskiej: *Signum unitatis, vinculum caritatis* lub też *sacramentum unitatis* (*Summa Sent.* 6, 2)².

3. Co do przesłanek systematyczno-teologicznych danego zagadnienia, należałoby się na samym wstępie odwołać do klasycznej argumentacji Akwinaty, zgodnie z którą sakrament Eucharystii posiada potrójne znaczenie. W relacji do przeszłości nazywamy go mianowicie „ofiara”, w odniesieniu do teraźniejszości „komunią lub *synaxis*”, a co do przyszłości — „wiatykiem”. W tej chwili chodziłoby głównie o odniesienie Eucharystii do teraźniejszości, ponieważ ta właśnie relacja może być równoznaczna z „jednością Kościoła”, której przez ten sakrament zostają ludzie przyporządkowani. Dlatego też — podkreśla św. Tomasz — mówi Jan Damascęński o nim jako o komunii, ponieważ „w nim komunikujemy w Chrystusie i otrzymujemy udział w jego Ciele i w jego bóstwie, oraz że w nim (równocześnie) komunikujemy pomiędzy sobą i stajemy się jedno” (*S. theol.* 73, 4c).

² Cyt. za: W. Beinert, *art. cyt.*, 237, 250 nn; por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, 73 nn. R. Andrzejewski, *Zbawczy realizm Eucharystii w nauce Ojców Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 75 (1983) 179—187.

Odwołajmy się tutaj raz jeszcze do przekazów biblijnych dotyczących Eucharystii. Otóż przypominają one m. in. żądanie powtarzania Ostatniej Uczty Jezusa: „Czyńcie to na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Pomni tego, że *anamnesis*, *memoria* znaczy tutaj więcej aniżeli tylko ogólne pamiętanie o wydarzeniu z przeszłości, trzeba stwierdzić, że pojęcie to należy do centralnych kategorii starotestamentowego rytuału ofiarniczego. W tym przypadku chodzi po prostu o „uobecnienie”, ponieważ w pamiętce staje się obecna obiektywna rzeczywistość, o której się pamięta, a tym samym też pamiętający o niej otrzymują w niej udział, zostają wciągnięci w zbawczy zakres jej oddziaływania, tzn. doznają jej zbawiennych skutków. Jeżeli zatem Ostatnia Wieczerza jest powtarzana, wówczas doznaje wierzący tego samego, co jej pierwsi uczestnicy, czyli on spożywa dane Ciało i pije przelaną ku odpuszczeniu grzechów Krew. Innymi słowy — biorący pełny udział w Eucharystii wkraczają aktualnie w sam dynamizm pojednania, który sprawił Chrystus. I w ten sposób zostają *hic et nunc* pojednani z Bogiem. Jedność z Bogiem realizuje się w procesie ciągłego jednania, który obejmuje wszystkie pokolenia. Dlatego też musi być w każdej generacji realizowany na nowo i stąd to zlecił nam Bóg „słowo pojednania”.

Na tej też podstawie sprawa Eucharystia „kościelną *communitas*”. Jeżeli bowiem zjednoczenie z Bogiem dochodzi do skutku na bazie przymierza, a więc wspólnoty, należy wówczas to samo odnieść do anamnezy. Zasadnicza struktura Bożego działania dochodzi tu ponownie do głosu. Bóg bowiem nie obdarza swoim zbawieniem pojedynczego człowieka przede wszystkim jako jednostki, lecz na ile jest członkiem ludu przymierza. Przeto też w tej uczcie, w której jednostka otrzymuje udział w pojednaniu, jest sprawiana, dokonuje się jedność wszystkich ludzi, którzy i na ile pragną być w to wydarzenie wciągnięci, lub też dają się w nie wciągnąć. Św. Paweł stwierdza jednoznacznie: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem (*koinonia*) we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem (*koinonia*) w ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba. Przypatrzcie się Izraelowi według ciała! Czyż nie są jednością z ołtarzem ci, którzy spożywają z ofiar na ołtarzu złożonych?” (1 Kor 10, 16—18). Temat wspólnoty (*koinonia*, *communio*) stanowi zresztą główny tenor rozdziałów VIII—X. I św. Paweł wypracowuje alternatywę: wspólnota z demonami lub wspólnota z Chrystusem: na pośredniość tu nie ma miejsca. Kto zatem bierze udział w Wieczerzy Pańskiej temu już nie wolno uczestniczyć w kulcie pogańskim. „Uczta Pana oznacza bowiem zarówno udział w eucharystycznym Ciele Chrystusa jak również, przez to ukonstytuowany, udział w Ciele Kościoła”. W tym celu odwołuje się Paweł w wier-

szu 18 raz jeszcze do staroizraelskiej teologii, według której ofiara sprawia wspólnotę. Różnica polega na tym, iż zgodnie z profetycznymi wizjami owo Ciało eklezjalne nie ogranicza się już do jednego tylko narodu, lecz zostaje uniwersalnie poszerzone, rozsadzając wszystkie granice, które bywają wznoszone między ludźmi: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). „I tak oto konstytuuje tajemnica Ciała Chrystusowego w Eucharystii jedność ludzi w realnym Kościele”. W symbolice wspólnej Uczty znajduje ta właśnie realność wymowny wyraz. Teologia scholastyczna zwykła dlatego była widzieć właściwy skutek i rzeczywistość przyjęcia Eucharystii (jako *res sacramenti*) wcielenie, zaszeregowanie w kościelne Ciało Chrystusa, które stąd też było nazywane *corpus reale* w przeciwieństwie do *corpus mysticum* sakramentu, a zatem odwrotnie niż to miało miejsce później. Wyrwani ze swej izolacji, zostają ludzie przez pojednanie z Bogiem porwani do niego, a tym samym też zbliżają się wzajemnie do siebie, stając się zwartą społecznością ludu Bożego. Podobnie też przynależność do tej społeczności stanowi sposób, w jaki można wejść w zbawczą relację z Bogiem. Na tej drodze manifestuje się zatem Eucharystia jako element konstytutywny sakramentalności Kościoła w ogóle oraz centrum sakramentalnego organizmu w obrębie „uniwersalnego” lub też „całościowego” sakramentu, jakim jest Kościół, zwłaszcza w odczuciu teologii wschodniej³.

II. W kierunku eklezjologii eucharystycznej

1. Skoro Eucharystia jest „sakramentem Kościoła”, a równocześnie także „sakramentalnym znakiem” jego jedności⁴, powinien w pełni ekumeniczny aspekt wszelkich systematycznych rozważań eklezjologicznych liczyć się z tym faktem konsekwentniej. Owszem prawdą jest, iż każdy z sakramentów inicjacyjnych wszczepia jednostkę w sposób sobie właściwy w społeczność ludu Bożego, budując i tworząc w ten sposób Kościół; i choć nie wolno ani na moment zapominać o kościelnotwórczej roli wszystkich w ogóle sakramentów⁵, to jednak szczególną moc w tym względzie i taki charakter trzeba *a fortiori* przyznać Eucharystii. Zwłaszcza, że jedno-

³ Tamże, 243 n; por. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gütersloh 1979, 192—198.

⁴ Zob.: W. Hanc, *Eucharystia — sakramentalnym znakiem jedności*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1983) 349—365; tenże, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, *Zeszyty Naukowe KUL* 21 (1974) z. 6, 60—72; B. Pylak, *Eucharystia sakramentem jedności Mistycznego Ciała Chrystusa*, Warszawa 1972.

⁵ Zob.: A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów*, *Collectanea theologica* 38 (1968) z. 4, 11—18.

cząc najgłębiej z Chrystusem, zespala zawsze też człowieka z całą wspólnotą chrześcijańską. Świadomość ta była zawsze już żywa w orzeczeniach Magisterium Kościoła, co można unaocznic nawet już na przykładzie dekretu Soboru Trydenckiego o Eucharystii, w którym m. in. czytamy, że sakrament ten „pozostawił nasz Zbawiciel w Kościele jako znak jego jedności i miłości, w której pragnął zjednoczyć pomiędzy sobą i połączyć wszystkich chrześcijan... Pragnął on, by znak ten był rękojmią tegoż Ciała, którego głową jest on sam, i z którym my, zgodnie z jego wolą, mamy być złączeni ścisłymi więzami wiary, nadziei i miłości tak, byśmy wszyscy to samo mówili i by nie było wśród nas żadnych rozłamów”. Dekret ten wzywa „wszystkich, którzy się mienia chrześcijanami”, by się łączyli „w tym znaku jedności, węzle miłości i symbolu zgody” (DS 1635, 1638). W konstytucji apostolskiej o Eucharystii z 1912 r. Pius X nazywa Eucharystię *radix atque principium catholicae unitatis*⁶.

Wyraźnie i jednoznacznie „eucharystyczne znamię” noszą dopiero jednak *par excellence* eklezjologiczne wypowiedzi Soboru Watykańskiego II. W *Konstytucji o liturgii świętej* czytamy np.: „Prace apostolskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest, gromadzili się wspólnie, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczerzę Pańską. Z drugiej strony liturgia pobudza wiernych, aby nasyceni «sakramentami wielkanocnymi» «żyli w doskonałej jedności». Modlili się, aby «zachowywali w życiu to, co otrzymali przez wiarę». Odnowienie zaś przymierza z Bogiem i ludźmi w Eucharystii pociąga i zapala wiernych do gorętszej miłości Chrystusa” (10). Bardzo wyraźnie podkreśla *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, że „ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara Krzyżowa, w której «na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus» (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Równocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego uprzytomnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10, 7). Wszyscy ludzie powołani są do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego dążamy” (3). O jednoczącej sile i wspólnototwórczej mocy Eucharystii jest tu jeszcze wyraźniej mowa: „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą. «Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy» (1 Kor 10, 17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała (por. 1 Kor 12, 27), «a brani z osobna, jesteśmy członkami jedni drugich» (Rz 12, 5). Jak zaś wszystkie członki ciała ludzkiego, choć

⁶ H. de Lubac, dz. cyt., 73.

jest ich wiele, tworzą przecież jedno ciało, tak też i wierni w Chrystusie (por. 1 Kor 12, 12). Również w budowaniu ciała Chrystusowego istnieje różnorodność członków i funkcji” (7). „Posileni zaś (wierni) w świętej komunii Ciałem Chrystusowym w konkretny sposób przedstawiają jedność Ludu Bożego, której stosowanym znakiem i cudowną przyczyną jest ten najświętszy sakrament” (11).

Dekret o ekumenizmie wychodząc z założenia, że Chrystus „w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła” (2), określa wprost jako cel ekumenizmu: „żeby tą drogą powoli, wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedność jednego i jedynego Kościoła, której Chrystus od początku użył swemu Kościołowi” (4). A *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim* przypomina z naciskiem, że „w najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych. Dlatego Eucharystia przedstawia się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji: katechumenów wprowadza się stopniowo do uczestnictwa w Eucharystii, a wierni, naznaczeni znakiem chrztu świętego i bierzmowania, włączają się całkowicie w Ciało Chrystusa przez przyjęcie Eucharystii” (5).

Konstytucja pastoralna o Kościele wreszcie uwydatnia w pełnym sensie nawet „aspekt kosmiczny” Eucharystii, kiedy stwierdza, że „zadatek tej nadziei i pożywienie na drogę zostawił Bóg swoim w tym sakramencie wiary, w którym składniki przyrody, wyhodowane przez ludzi, przemieniają się w Ciało i Krew chwalebna podczas wieczerzy braterskiego zespolenia i przedsmaku uczy niebiańskiej” (38).

W tym kontekście należy też od razu nadmienić, że o kościelnotwórczej mocy Eucharystii wspomina wyraźnie Jan Paweł II już w inauguracyjnej encyklice *Redemptor hominis*. Nawiązując do nauki Vaticanum II oraz do encykliki *Mysterium fidei* Pawła VI z 1965 r. podkreśla tu bowiem, iż Eucharystia jest „ośrodkiem i szczytem całego życia sakramentalnego, poprzez które chrześcijanin doznaje zbawczej mocy odkupienia... Prawdą zasadniczą nie tylko doktrynalną, ale równocześnie egzystencjalną jest, że Eucharystia buduje Kościół, buduje autentyczną wspólnotę Ludu Bożego, jako zgromadzenie wiernych naznaczone tym samym znakiem jedności, która była udziałem apostołów i pierwszych uczniów Pana. Eucharystia wciąż na nowo buduje tę wspólnotę i jedność” (20). A w swoim *Liście do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii* z 1980 r. klaruje papież, że „Kościół jed-

nakże nie urzeczywistnia się przez sam fakt zespolenia ludzi, przez przeżycie braterstwa, do którego daje sposobność uczta eucharystyczna. Kościół urzeczywistnia się wówczas, gdy w swoim braterskim zespoleniu i wspólnocie sprawujemy i celebруем Chrystusową Ofiarę krzyża, gdy śmierć Pańską opowiadamy aż przyjdzie, a z kolei, głęboko przejęci tajemnicą naszego odkupienia, przystępujemy społecznie do Stołu Pańskiego, aby karmić się w sposób sakramentalny owocami Najświętszej Ofiary przebłagalnej. Chrystusa więc — samego Chrystusa — przyjmujemy w Komunii eucharystycznej, a jedność nasza z Nim, która jest darem i łaską każdego sprawia, że stajemy się również w Nim jednością Ciała Kościoła” (4). Niezmiernie ważnym jest również i ten fakt, że Jan Paweł II pojmuje — w świetle tegoż listu — swoją posługę względem Kościoła Chrystusowego właśnie w kontekście tematyki eucharystycznej⁷. Zaś w encyklice *Dominum et vivificantem*, charakteryzując Kościół jako „sakrament wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem”, stwierdza papież m. in., że „Duch Święty sprawia, że Chrystus, który odszedł, przychodzi — teraz i zawsze — w nowy sposób. To nowe przychodzenie Chrystusa za sprawą Ducha Świętego i Jego stała obecność i działanie w życiu duchowym dokonują się w rzeczywistości sakramentalnej. W niej Chrystus, który odszedł w swym widzialnym człowieczeństwie, przychodzi, jest obecny i działa w Kościele w sposób tak wewnętrzny i zespolony, że czyni Kościół swoim Ciałem. Jako Ciało Chrystusa Kościół żyje, działa i wzrasta «aż do skończenia świata»... Najpełniejszym wyrazem sakramentalnym owego «odejścia» Chrystusa przez tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania jest Eucharystia. W niej bowiem urzeczywistnia się za każdym razem w sposób sakramentalny Jego przyjście, Jego zbawcza obecność: w Ofierze i w Komunii. To przyjście i ta obecność dokonuje się za sprawę Ducha Świętego, wewnątrz Jego misji. Za pośrednictwem Eucharystii Duch Święty sprawia owo «wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka», o którym mowa w liście do Efezjan. Za pośrednictwem Eucharystii osoby i wspólnoty — pod działaniem Parakleta-Pocieszyciela — uczą się odnajdywać Boski sens swego ludzkiego życia, o jakim mówi Sobór... Pod działaniem zaś tego samego Ducha człowiek, a przez człowieka świat stworzony, odkupiony przez Chrystusa przybliża się do swoich ostatecznych przeznaczeń w Bogu. Tego właśnie przybliżenia się dwóch biegunów stworzenia i odkupienia — Boga i człowieka — Kościół jest «sakramentem, czyli znakiem i narzędziem». Kościół pracuje nad przywróceniem i umocnieniem jedności u samych korzeni rodzaju ludzkiego: w komunii, jaką człowiek ma z Bogiem, swoim Stwórcą, Panem i Odkupicielem” (61, 64).

⁷ Zob.: W. Beinert, *Das Gründonnerstagsschreiben Papst Johannes Paul II, über die Eucharistie*, Theologische Quartalschrift 129 (1981) 114—122.

2. Pośród ujęć teologicznych braci chrześcijan nierzyskokatolików zasługuje na szczególne podkreślenie wyraźnie eucharystyczny wymiar eklezjologii prawosławnej, dążącej do przywrócenia centralnej pozycji Kościołowi lokalnemu jako pełnej realizacji i manifestacji Kościoła Bożego. Głównym przedstawicielem „eklezjologii eucharystycznej” jest N. Afanasjew. W oparciu o naukę św. Pawła utrzymuje on, że Kościół lokalny nie jest częścią Kościoła powszechnego, lecz Kościołem Bożym w pełni. „Pełnia i jedność Kościoła nie mają charakteru ilościowego, lecz należą do pełni i jedności Ciała Chrystusa, który pozostaje zawsze i wszędzie ten sam dla całego Kościoła i dla poszczególnych Kościołów lokalnych. Eucharystia jako pełnia Ciała Chrystusa tworzy Kościół lokalny w całej jego pełni i ograniczonej jedności; jest sakramentem Kościoła, jego manifestacją, wypełnieniem i aktualizacją. Jak w Eucharystii jest pełnia Chrystusa, tak też każdy Kościół lokalny ukonstytuowany przez Eucharystię i ujawniony przez Nią nie jest częścią Kościoła, lecz jego całością. Eucharystia byłaby w ogóle niemożliwa w Kościele lokalnym, gdyby on był jedynie częścią Kościoła Bożego”. Podkreślić z naciskiem należy, że eklezjologia eucharystyczna nie pojmuje Kościoła lokalnego jako „zamkniętej w sobie monady”; wręcz przeciwnie, podkreśla ona bardzo mocno konieczność wzajemnej więzi i wspólnoty (*koinonia*) między poszczególnymi Kościołami lokalnymi. Kościoły te są bowiem związane między sobą więzią wiary, miłości i zgody. Wzajemna jednak ich zależność nie jest zależnością poddaństwa ani władzy, lecz wspólnego świadectwa, którego wymaga posłuszeństwo Kościoła w świecie⁸. Na tym tle, lub raczej w kontekście eklezjologii eucharystycznej można też próbować podejść „ekumenicznie” do zagadnienia prymatu w Kościele jako „priorytetu autorytetu” w świadectwie miłości.

Mając tutaj jednak na uwadze przede wszystkim wspólnototwórczy charakter Eucharystii należy patrzeć na Kościół po prostu jako na „wspólnotę wiary w eucharystycznym urzeczywistnieniu” lub też jako na „eucharystyczną wspólnotę ofiary w sakramentalnym i etycznym naśladowaniu Chrystusa”⁹.

⁸ W. Hryniewicz, *Eklezjologia prawosławna*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1974, 380 nn; tenże, *Eklezjologia eucharystyczna*, w: EK IV, 7, 86; por. B. Schultze, *Ecclesiologia universale o eucharistica?*, *Unitas* 20 (1965) 14—33; A. Davids, *Eucharistische ekklesiologie: de oekumenische betekenis van Afanasieff*, *Tijdschrift voor Theologie* 12 (1972) 296—306; B. Jaskólski, *Afanasjew Nikolaj*, w: EK I, 126; J. J. Holtzmann, *Eucharistie Ecclesiology of the Orthodox Theologians*, *Diakona* 8 (1973) 5—21; Paul Evdokimov, *Prawosławie* (tł. J. Klinger), Warszawa 1986, 164 nn.

⁹ H.-J. Schulz, *Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie aus der gemeinsamen liturgischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und Westens*, *Kyrios* 13 (1973) 106, 109; por. O. Clement, *Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion*, *One in Christ* 6 (1970) 109—111; J. D. Zizio-

Eucharystyczny wymiar eklezjologii leży również u podstaw pierwszego wspólnego dokumentu konwergencyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej tzw. „dialogu miłości” pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym, uchwalonego na II sesji plenarnej w Monachium w 1982 r., a noszącego tytuł: *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. Choć eklezjologia tegoż dokumentu jest w swym całokształcie raczej „eklezjologią trynitarnej wspólnoty ludzi z Bogiem i między sobą”, akcentuje równocześnie, że Kościół i Eucharystia wzajemnie przynależą do siebie. W Eucharystii wyraża się najpełniej całe misterium Kościoła. Eucharystia tworzy Kościół, a zarazem Kościół sprawuje Eucharystię, „tworzy” i „czyni” ją¹⁰.

3. Eucharystyczna świadomość Kościoła ewangelickiego i w ogóle protestanckich wspólnot kościelnych dochodzi dzisiaj również coraz bardziej do głosu. Istnieje wyraźny trend pojmowania służby Bożej w ogóle jako „odprawianie Eucharystii”¹¹. Zresztą już artykuł VII augsburskiego wyznania wiary, podający definicję Kościoła, identyfikuje go niejako ze zgromadzeniem zebranych na służbę Bożą skoncentrowaną wokół wiernego nauczania Ewangelii i należytego udzielania sakramentów¹². Inaczej można by powiedzieć, że centrum zgromadzenia liturgicznego jest Eucharystia lub też „odprawianie Eucharystii jest miejscem Kościoła Chrystusowego”¹³. W tym kontekście należałoby się odwołać do dwóch zwłaszcza ważnych dokumentów ekumenicznych ostatnich czasów podkreślających m. in. również eucharystyczny wymiar wspólnoty eklezjalnej, mianowicie do słynnego Dokumentu z Limy na temat *Chrztu, Eucharystii i posługiwania kościelnego* (BEM) z 1982 r., za którym

ulas, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise*, Istina 14 (1969) 67—88.

¹⁰ W. Hryniewicz, *Pierwszy owoc dialogu*, Więź 26 (1983) nr 1, 42 n. W tymże zeszycie „Więzi” umieszczone jest również polskie tłumaczenie w/w dokumentu dokonane przez W. Hryniewicza: s. 51—58. Nr 4 części I nosi tytuł: *Kościół i Eucharystia* (tamże, 52). Zob. Jan Paweł II w *dialogu miłości z Kościołem Wschodnim* (oprac. A. Polkowski), Warszawa 1984, 9—50; W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu*.

¹¹ Zob.: E. L. Brand, *Gottesdienst als Eucharistiefeier*, Lutherische Monatshefte 26 (1987) 1, 24—27.

¹² „Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta...”; por. *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens* (wyd. H. Meyer i H. Schütte), Paderborn-Frankfurt/M. 1980, 168 nn; I. Lonning, *Luther und die Kirche*, 111.

¹³ U. Wilckens, *Die Stellung der Kirche im Heilsgeschehen — nach biblischer Sicht*, s. 17 i 24 (Referat na sesji plenarnej Mieszanej Komisji dla Dialogu Luterańsko-katolickiego w dniach 15—21.II.1987 r. w Wiesbaden-Naurod).

stoi autorytet Światowej Rady Kościołów, tj. Komisji „Wiara i Ustrój”, oraz do dokumentu: *Wieczerza Pańska* z 1978 r. będącego owocem bilateralnego dialogu Międzynarodowej Komisji Mieszanej Luterancko-katolickiej. Przytoczymy chociażby dwa pasusy z pierwszego z nich w dosłownym brzmieniu, jako że uwydatniają wspólnototwórczą moc Eucharystii, gruntując tym samym nowe perspektywy ekumeniczne: „Komunia eucharystyczna z Chrystusem obecnym, który jest pokarmem żywiącym życie Kościoła, jest równocześnie komunią z Ciałem Chrystusa, którym jest Kościół. Uczestnictwo w tym samym chlebie i tym samym wspólnym kielichu, na danym miejscu, okazuje i uzupełnia jedność uczestników z Chrystusem i ze wszystkimi komunikującymi we wszystkich czasach i na wszystkich miejscach. Wspólnota Ludu Bożego najpełniej się przejawia właśnie w Eucharystii. Celebracja Eucharystii dokonuje się zawsze w relacji z całym Kościołem i cały Kościół jest obecny w każdej celebracji eucharystycznej. Jeżeli jakiś Kościół uważa się za przejaw Kościoła powszechnego, winien on uporządkować swoje własne życie w sposób biorący poważnie pod uwagę interesy i troski bratnich Kościołów”. „Solidarność w Ciele Chrystusa, którą afirmuje komunია eucharystyczna i odpowiedzialność jednych chrześcijan za drugich, i wobec świata, znajdują szczególnie wyraz w liturgii: we wzajemnym przebaczeniu grzechów, w znaku pokoju, we wstawiennictwie za wszystkich, we wspólnym spożywaniu chleba i przyjmowaniu wina, w zanoszeniu chorym i więzniom postaci eucharystycznych lub w celebrowaniu wraz z nimi Eucharystii. Wszystkie te znaki braterskiej miłości w Eucharystii są bezpośrednio związane ze świadectwem Chrystusa sługi: w ten sposób sami chrześcijanie uczestniczą w Jego służebności. Bóg w Chrystusie wszedł w ludzki stan, przeto liturgia eucharystyczna bliska jest konkretnych jednostkowych sytuacji poszczególnych mężczyzn i kobiet. W Kościele najdawniejszym diakoni i diakonise byli w swej posłudze szczególnie odpowiedzialni za uwypuklenie tego aspektu Eucharystii. Sprawowanie tej posługi między stołem komunijnym i ludzkim stanem wyraża w sposób konkretny wyzwolenczą obecność Chrystusa w świecie” (19 i 21)¹⁴.

Analizując zaś bliżej wyłącznie ekumenicznej problematyce Eucharystii poświęcony dokument *Wieczerza Pańska* można się przekonać, że takie pojęcia jak: wspólnota eucharystyczna, współ-

¹⁴ Cyt. za tłumaczeniem: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1983, nr 2, 42 n; por. M. Thurian, *The Eucharistic Memorial, Sacrifice of Praise and Supplication*, w: *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (wyd. M. Thurian), Geneva 1983, 90—103; J. M. R. Tillard, *The Eucharist, Gift of God*, tamże, 104—118; A. Gerken, *Gemeinsamen und Trenndes im katholischen und evangelischen Abendmahleverständnis*, *Catholica* 27 (1973) 312—328.

nota Chrystusowa i eklezjalna¹⁵ stanowią tu zasadnicze instrumentarium dialogowe i dlatego też należy im przyznać, w drodze ku eklezjalnej wspólnocie eucharystycznej, ważne znaczenie ekumeniczne.

III. Kościół eucharystycznie pojędany sakramentem jedności i pokoju w świecie

1. Zanim przejdziemy do końcowych rozważań natury bardziej pastoralnej, wynikających ściśle z zasadniczej problematyki tematycznej potrzeba koniecznie raz jeszcze uwypuklić eklezjologiczną rolę kategorii „wspólnoty” (*koinonia*). Ostatni nadzwyczajny synod biskupów (1985), którego głównym tematem było „uczczenie, potwierdzenie i wdrożenie Soboru Watykańskiego II”, zaznaczył dlatego wyraźnie w swojej relacji końcowej noszącej tytuł *Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje Tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, że „eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach soboru. Pojęcie *koinonia* (*communio* oparte na Piśmie Świętym) w Kościele starożytnym i w Kościołach wschodnich aż po dziś dzień cieszy się wielką czcią. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako «komunia» i bardziej konkretnie jako «komunia» urzeczywistniany”. A pytając następnie o bliższe znaczenie słowa *communio* stwierdza, że „u podstaw chodzi o zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach. Chrzest jest bramą i fundamentem «komunii» Kościoła; Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (por. KK 11). «Komunia» z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie («komunię») wszystkich wiernych w ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por. 1 Kor 10, 16 n). Dlatego też eklezjologia «komunii» nie może zostać zredukowana do spraw czysto organizacyjnych czy do zagadnień dotyczących jedynie sprawy władzy. Eklezjologia «komunii» jest podstawą ładu (*ordo*), a przede wszystkim właściwego stosunku między jednością i różnorodnością w Kościele”¹⁶.

¹⁵ Chodziłoby tu zwłaszcza o numery: 25, 27, 62, 69, 71, 72 i 73 — zob. St. C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, część I: *Lata 1965—1981*, Lublin 1985, 149 nn; tenże, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1983) 389 n; por. także pracę zbiorową Komisji Ekumenicznej diecezji monasterskiej: *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*, Kevelaer 1986, 198—201.

¹⁶ Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego Drugiego* (wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej), Wrocław 1986, 23 n.

Zaznaczmy, że nawrót do soborowej wizji Kościoła w aktualnej sytuacji świata i człowieka domaga się w przekonaniu synodu zwrócenia uwagi na drugi po *sacrum* istotny pierwiastek. Jest nim właśnie *communio* — wspólnota. Otóż „*communio* dopełnia i ukonkretnia wizję Kościoła w jego najgłębszej warstwie, określanej jako Misterium Kościoła. «Komunia» wskazuje, że zawartość Misterium obejmuje «komunię» Boga z ludzkością w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, w tajemnicy uświęcenia i ekonomii sakramentów z Eucharystią przede wszystkim. W ten sposób «komunia» staje się «kluczem» do tajemnicy Kościoła i w tej perspektywie tajemnica ta nabiera blasku i wyrazistości. *Communio* rzutuje ponadto na funkcjonowanie różnych ogniw struktury Kościoła, od prymatu i kolegialności poczynając, poprzez różnorodność kształtującą się w Kościele współodpowiedzialność, a na sprawie ekumenizmu kończąc. *Communio* przenika różne ogniwa struktury Kościoła, inspirowane do prawidłowego i skutecznego działania”¹⁷. Rzecz ma się dlatego tak, że po prostu „punktem konstrukcyjnym najstarszej eklezjologii jest zgromadzenie eucharystyczne — Kościół jest *communio*”¹⁸.

2. Mając ten aspekt na uwadze trzeba też spojrzeć na relację wspólnoty Stołu Pańskiego do jedności Kościoła. Nadzwyczajny Synod Biskupów oświadczył wszakże wyraźnie: „opierając się na eklezjologii «komunii», Kościół katolicki w czasie Soboru Watykańskiego II podjął w pełni swoją odpowiedzialność ekumeniczną. Dziś po dwudziestu latach możemy stwierdzić, że ekumenizm wpisał się głęboko i na stałe w świadomość Kościoła. My biskupi pragniemy gorąco, aby niepełna «komunia» z Kościołami i Wspólnotami niekatolickimi, która już istnieje, przy pomocy łaski Bożej, doszła do «komunii» pełnej”¹⁹. Gdzież jednak znajdziemy tę łaskę sakramentalnie bardziej skondensowaną niż w Eucharystii? Tam bowiem, gdzie uobecnia się Pan, by dać swoim wspólnotę z sobą i pomiędzy sobą, obdarować jednością Ciała Chrystusowego, tam też należy doszukiwać się centrum jedności eklezjalnej. Przeto też prawdą jest stwierdzenie, że „bez wspólnoty eucharystycznej nie ma pełnej

¹⁷ St. Nagy, *Kościół na progu trzeciego tysiąclecia*, w: Nadzwyczajny Synod Biskupów, dz. cyt., 90n.; por. tu także: J. Stroba, *Ucieczka w tajemnicę? O synodzie nadzwyczajnym biskupów 1985 tamże* 75n.; W. Kasper, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Kirche — wohin gehst du?*, Paderborn 1987, 5—23.

¹⁸ J. Ratzinger, *Opfer Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche* (1972) — cyt. za: *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*, dz. cyt. 209. Zob. cały rozdz. VIII tej pracy zbiorowej: *Eucharistie ist Communio* (s. 196—215); por. także R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim* dz. cyt. 95—101: „Eucharystia a Kościół”. W. Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana*, Kraków 1980; tenże, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1983.

¹⁹ Nadzwyczajny Synod Biskupów, dz. cyt., 29n.

wspólnoty kościelnej; lecz wspólnoty kościelnej nie ma bez prawdziwej wspólnoty eucharystycznej” (*Wieczerza Pańska*, 26). Zatem podział Kościołów, brak wspólnoty kościelnej nie pozostaje bez wpływu na odprawianie Eucharystii w poszczególnych Kościołach, wręcz przeciwnie — oddziałuje na nią bardzo istotnie, skoro jej sens i cel polega właśnie na tym, by stwarzała kościelną jedność w Panu. W pewnym znaczeniu należy dlatego też uważać odprawianie Wieczery Pańskiej w poszczególnych Kościołach tak długo za niedoskonałe, jak długo nie zostanie przywrócona pełna jedność Kościoła. „Skandal podzielonych Stołów” jest bez wątpienia ogólnokościelnym bólem. Kościoły, świadome swego powołania do jedności, dążą więc dzisiaj usilnie do wspólnoty Stołu Pańskiego, bo „wspólnota w uroczystej Eucharystii jest istotnym znakiem jedności Kościoła. Dlatego też starania o wspólnotę Eucharystii są problemem centralnym dla wszystkich, którzy zmierzają do jedności Kościoła” (*Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. Raport z Malty, 68). Komisja Mieszana Luterkańsko-katolicka czyni się z tego powodu głosem całej współczesnej ekumeny, kiedy — za „Wiarą i Ustrojem” Światowej Rady Kościołów — woła: „Jesteśmy przygnębieni faktem, że aktualny stan stosunków między naszymi Kościołami nie pozwala jeszcze na zapoczątkowanie pełnej wspólnoty eucharystycznej. Jednak jeszcze raz na nowo wyrażamy nasze pragnienie «jedności widzialnej w jednej wierze oraz w jednej i tej samej wspólnotie eucharystycznej»” (*Drogi do wspólnoty*, 81)²⁰.

Skoro przede wszystkim w Eucharystii wyraża się istotowo jedność Kościoła jako wspólnoty zaproszonego do Stołu przez Pana Ludu Bożego, zyskuje poszukiwanie wspólnoty eucharystycznej pomiędzy Kościołami, lub w pierw może dopuszczenia wiernych innych Kościołów do Wieczery Pańskiej własnego Kościoła, rangę pierwszorzędnego celu na drodze do jedności Kościoła Chrystusowego. Konkretnie chodziłoby w tym przypadku o szczególną kwestię ekumeniczną, czy mianowicie w Eucharystii należy widzieć „środek albo znak jedności Kościoła”? Inaczej chodziłoby o pytanie: czy Eucharystia jako dany nam przez Boga „środek” sprawia wspólnotę zebranych na jej odprawienie, czy też odwrotnie — zakłada jedność Kościoła, będąc jej widzialnym znakiem? Otóż w praktyce, jak na to wskazują oficjalne dokumenty dialogowe, pytanie to nie narzuca się właśnie w tej wyłączności. Pod pewnym względem można by nawet teologicznie rozpatrywać Eucharystię zarówno jako środek i znak jedności. W dokumencie *Wieczerza Pańska* znajdujemy np. wyraźne stwierdzenie: „wspólnota eucharystyczna wymaga i sprawia wzrost Kościoła jako konkretnej wspólnoty we wierze” (72), a Dokument z Limy — jak już o tym była powyżej mo-

²⁰ Por. A. Birmele i Th. Ruster, *Brauchen wir Einheit?*, Würzburg-Göttingen 1986, 41nn.

wa — oświadcza, że „uczestnictwo w tym samym chlebie i tym samym wspólnym kielichu, na danym miejscu, okazuje i uzupełnia jedność z Chrystusem i ze wszystkimi komunikującymi wszystkich czasów i na wszystkich miejscach” (19). Niemniej zastrzega się pierwszy z tych dwóch dokumentów, odwołując się wyraźnie do soborowej nauki o ekumenizmie (UR nr 8), iż „nie można jednak uznać współdziałania w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) za środek, który bez zastrzeżeń (*indiscretim*) należałoby stosować, by przywrócić jedność chrześcijan” (*Wieczera Pańska*, 72). Jedność w sukcesji apostoelskiej biskupów, w służebnym posługiwaniu i wierze Kościoła jest raczej warunkiem wspólnoty w służbie Bożej. „Również Kościół luterański wie dobrze o związku istniejącym między wspólnotą eucharystyczną a wspólnotą kościelną. Dopuszcza jednak pewną możliwość wspólnoty eucharystycznej nawet w obecnej sytuacji kościelnego podziału... Praktyka Wieczery Pańskiej rozdzielonych Kościołów musi kierować się tym, jakie wymagania stawia Kościołowi służba na rzecz pojednania ludzi” (*tamże*, 73). Choć więc nie konieczne trzeba konstruować przeciwieństwo pomiędzy Eucharystią jako środkiem albo znakiem jedności, niemniej należy możliwość przyszej wspólnoty eucharystycznej w dużej mierze od należytego wyważenia obu tych elementów. Wolno w każdym razie pytać, ile konkretnej wspólnoty wiary i jedności kościelnej trzeba zakładać, aby móc wejść do wspólnoty stołu eucharystycznego, oraz jaką moc przypisuje się Bożej łasce w Eucharystii, aby mogła być również środkiem do wspólnoty przy Stole Pańskim ciągle jeszcze rozdzielonych Kościołów?²¹

3. Nie rozstrzygając tutaj tej kwestii ani nie wchodząc bliżej w szczegółową problematykę interkomunii, należy jednak mocno obstawać przy pojmowaniu Eucharystii jako źródła i szczytu życia chrześcijańskiego w znaczeniu również dogłębnie ekumenicznego zagadnienia dzisiaj. Wspólnota tego samego Stołu Pańskiego musi być zawsze przez wszystkich chrześcijan widziana jako punkt docelowy ekumenizmu i jako taka właśnie usilnie pragniona i chcianna. Żywa tęsknota za nią, karmiona również wyraźnym odczuciem bólu podziałów i rozłączenia, powinna przybrać formę epikletycznie ukierunkowanej modlitwy całego Kościoła. Bowiem wiarygodnym znakiem posługi jednania przekazanej mu przez samego Chrystusa może on w całej pełni stać się tylko jako eucharystycznie pojeđnany. Wyrazem tego przekonania są zapewne też cytowane już powyżej słowa ostatniego nadzwyczajnego synodu biskupów, zgodnie z którym uczestnicy tegoż katolickiego zgromadzenia nie tylko szczerze, ale właśnie też „gorąco” pragną, „aby niepełna «komunia» z Kościołami i wspólnotami niekatolickimi, która już istnieje, przy pomocy łaski Bożej doszła do «komunii» pełnej”. Dlatego też „dia-

²¹ *Tamże*, 55nn.

log ekumeniczny winien być prowadzony w różny sposób na różnych szczeblach Kościoła czy też przez Kościół powszechny, czy też przez Kościoły partykularne, czy wreszcie przez konkretne lokalne wspólnoty wiernych. Dialog powinien być i duchowy, i teologiczny; ruch ekumeniczny winien być w szczególny sposób ożywiany przez wzajemną modlitwę. Dialog jest autentyczny i owocny, jeśli przedstawia prawdę z miłością i wiernością względem Kościoła. W ten sposób dialog ekumeniczny sprawia, że Kościół jaśniej ukazuje się jako sakrament jedności. «Komunia» między katolikami i innymi chrześcijanami, jakkolwiek niepełna, wzywa przecież wszystkich do współpracy w wielu dziedzinach i tak czyni w jakiś sposób możliwym wspólne świadectwo o zbawczej miłości Boga do świata potrzebującego zbawienia»²². Kościół musi zatem być wiarygodnym „sakramentem jedności”. Synod Biskupów z 1983 r. poświęcony zagadnieniu pokuty i pojednania, podkreśla w tym kontekście zdecydowanie, że Kościół „jest sakramentem przede wszystkim przez same swoje istnienie jako wspólnota pojednania, która poświadcza i reprezentuje w świecie dzieło Chrystusa”. Znaczy to, „że Kościół chcąc być sprawcą pojednania, winien stawać się Kościołem pojednanym..., winien stawać się coraz bardziej wspólnotą (choćby była jak «mała trzódka» pierwszych wieków) uczniów Chrystusa, których jednoczy obowiązek nawracania się stale do Pana i życia godnego nowych ludzi, w duchu i praktykowaniu pojednania»²³. Ta właśnie „praktyka” powinna się realizować w dziedzinie pojednania człowieka z Bogiem, z samym sobą, z braćmi i ze stworzeniem. Z tak integralnego dzieła pojednania ludzkości przez Kościół może się dopiero zrodzić prawdziwy pokój w świecie. Taką jednak moc pojednawczą, powtórzmy to raz jeszcze, posiada faktycznie we współczesnym świecie tylko Kościół eucharystycznie pojednany. Stąd właśnie płynie waga słów Chrystusa: *ut omnes unum sint...* — „Aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał!” (J 17, 21).

Zamknijmy te rozważania przekonaniem H. de Lubaca opartym na tradycji Kościoła powszechnego, życząc sobie usilnie, by było, by stało się rzeczywiście prawdą w odniesieniu do nas wszystkich: „Eucharystia jest sakramentem w najpełniejszym znaczeniu, *sacramentum sacramentorum, quasi consummatio sacramentalis vitae et omnium sacramentorum finis* — «Jest szczytem i pełnią życia sakramentalnego. Do niej prowadzi wszystkie sakramenty». Eucharystia, będąc sakramentem «zawierającym w sobie całą tajemnicę zbawienia», jest zarazem w najpełniejszym znaczeniu sa-

²² Nadzwyczajny Synod Biskupów, *dz. cyt.*, 30.

²³ Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984, 11, 9; por. A. Nossol, *Teologiczne aspekty synodu na temat pokuty*, *Colloquium Salutis*. Wrocławskie Studia Teologiczne 17 (1985) 161.

kramentem jedności, *sacramentum unitatis ecclesiasticae*. Nie ma chyba katolika, nawet najbardziej nieuświadomionego, który by o tym nie wiedział”²⁴.

EINER EKKLESIALEN EUCHARISTISCHEN GEMEINSCHAFT ENTGEGEN. ÖKUMENISCHER ASPEKT

Die testamentarischen Worte Jesu: „Alle sollen eins sein” (Jo 17, 21) finden wohl den kirchlich verbindlichsten Widerhall im Rahmen der eucharistischen Liturgie. Die Eucharistie stellt nämlich den Brennpunkt des Seins und der Existenz der Kirche dar; sie vollzieht eben ontisch die Einheit und die Katholizität, d. h. die Fülle der Kirche. Insofern darf der ökumenische Aspekt im Blickpunkt auf ekklesiale eucharistische Gemeinschaft nicht ausbleiben.

Konkret geht es in diesen Erörterungen um die gemeinschaftsbildende Kraft der Eucharistie, die biblisch, patristisch und systematisch-theologisch begründet wird; sodann um die Bedeutung einer eucharistischen Ekklesiologie, die heute insbesondere deutlich in der orthodoxen Theologie zum Vorschein tritt. Dies will jedoch nicht besagen, die zeitgenössische evangelische Glaubenswissenschaft entbehre völlig eines ekklesiologisch bedeutungswichtigen eucharistischen Bewusstseins, zumal gerade in der lutherischen Kirche immer wieder Rufe nach dem „Gottesdienst als Eucharistiefeyer” laut werden, was in gewisser Hinsicht u. a. auch in dem berühmten Lima-Papier (BEM 1982), sowie dem lutherisch-katholischen Konvergenzdokument: *Das Herrenmahl* (1978) festzustellen ist. Schliesslich wird der Aufweis erbracht, dass nur eine eucharistisch versöhnte Kirche ein glaubhaftes Sakrament der Einheit und des Friedens in der Welt sein kann. In diesem Zusammenhang sollte der ekklesiologisch bedeutsame *Communio*-Begriff (*koinonia*) neu reflektiert werden, wie dies übrigens die Sondersynode der Bischöfe von 1985 ausdrücklich gewünscht hat. Ökumenisch sei eigentlich Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nicht total von einander zu trennen, zumal schon im Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzil die Gemeinschaft bei einem Tisch des Herrn als Ziel der Ökumene avisiert wird (Nr. 4). Hier sei sogleich auch ein Lösungsversuch des grundlegenden Problems unternommen: Ist die Eucharistie Mittel oder Zeichen der Kircheneinheit, d. h. bewirkt sie als ein von Gott gegebenes Mittel Gemeinschaft der in dieser Feier Versammelten, oder setzt sie umgekehrt die Einheit der Kirche voraus und ist deren sichtbares Zeichen? Erst die „eucharistisch” versöhnte Kirche Christi wird imstande sein, die ihr aufgetragene Versöhnungsfunktion des Menschen mit Gott, mit sich selbst, mit den Brüdern und mit der Schöpfung vollkommen zu erfüllen. Alles zielt irgendwie auf die Fortsetzung des einleitend angeführten Johanneswortes hin: „wie du, Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast”.

²⁴ H. de Lubac, *dz. cyt.*, 72.