

Alfons Skowronek

Nauka Marcina Lutra o Wieczery Pańskiej

Collectanea Theologica 43/1, 29-37

1973

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.

KS. ALFONS SKOWRONEK, WARSZAWA—KATOWICE

NAUKA MARCINA LUTRA O WIECZERZY PAŃSKIEJ

Punkt ciężkości dzisiejszego dialogu ekumenicznego spoczywa na trzech tematach wiodących, którymi są: interkomunia, kwestia funkcjonowania w Kościele urzędu oraz problem małżeństw mieszanych¹. Pytanie o eucharystyczną naukę Lutra nie jest problemem akademickim ani w stosunku do wymienionych trzech wielkich grup tematycznych peryferyjnym. Skoro ambicją każdego teologa ewangelickiego jest wrażliwość na zachowanie homogenicznej łączności z doktryną wielkiego reformatora, naświetlenie jego nauki o Wieczerzy Pańskiej posiada duże znaczenie w rozwiązywaniu kwestii interkomunijnych. Katolicki Kościół posoborowy uświadamia sobie dziś z większą niż dotąd wyrazistością (m. in. z pewnością także wskutek wpływów bratniej teologii ewangelickiej), że pierwszorzędnym zadaniem ministrów Kościoła nie jest kult, ale posługa wokół słowa. Tu znów docieramy do centralnego zagadnienia Eucharystii jako szczytowej formy wszelkiego przepowiadania; Wieczerza Pańska jest najwyższą postacią kondensacji i koncentracji słowa. W bezpośredniej łączności z rozkazem anamnezy Paweł uwypukla kerygmaticzny charakter sprawowania Eucharystii: „Ilekróć bowiem ten chleb pożywać, a kielich pić będziecie, śmierć Pańską będziecie zwiastować, aż przybędzie” (1 Kor 11, 26).

Tematyka nasza leży zatem na centralnej linii głównych wątków dialogu ekumenicznego. Z góry jednak zaznaczamy, iż na tym miejscu nie może chodzić o pełne i wyczerpujące przedstawienie nauki Lutra o Eucharystii. Nad obfitością literatury nie sposób zapanować.

Punktem wyjściowym naszych rozważań niech będzie teza, że u Lutra nie istnieje jednolita nauka o Wieczerzy Pańskiej. Skon-

¹ Artykuł ten jest zmodyfikowanym i nieco poszerzonym tekstem odczytu wygłoszonego w uniwersytecie w Münster, dnia 11 czerwca 1970 r.

struowanie systematycznego „traktatu” o Eucharystii w oparciu o wypowiedzi Lutra byłoby przedsięwzięciem niemożliwym. Luter często chwycił za pióro i z sobie właściwą pasją naświetlał różne aspekty Eucharystii; są to jednak wszystkie pisma raczej przygodne, a nie ściśle i systematyczne rozprawy. To stwierdzenie wysuwa kwestię metody niniejszych rozważań. Nauki, raczej *doktryny* eucharystyczne Lutra zostaną naświetlone periodycznie, tzn. w procesie ich historycznego powstawania. Uwagi nasze nie mają również ambicji odkrywczych w sensie ujawnienia nowych faktów, do tej pory badaniom nad Lutrem nieznanymi. Raczej będzie chodziło o reasumujące przedstawienie wypowiedzi Lutra i to w łącznej perspektywie historyczno-systematycznej.

Refleksje Lutra nad Eucharystią można zgrupować wokół czterech okresów: 1. skoncentrowanie się nad katolicką nauką o Eucharystii i początki radykalizacji doktryny katolickiej (do roku 1518); 2. odejście od rzymskiego pojęcia sakramentu i polemika ze stanowiskiem katolickim (1518—1525); 3. walka ze spirytualistami (1523—1525 i 1526—1529); 4. skonsolidowanie się właściwej nauki Lutra (1530—1546).

Koncentracja nad nauką katolicką

W swoich poglądach na Wieczerzę Pańską Luter początkowo nie jest nastawiony antyrzymsko. Usiłuje naukę katolicką przyjąć i ją rozpracować, nadać jej pełniejszy kształt. Wymieńmy kilka rysów nauki Lutra. W tym pierwszym okresie znajduje się on w zasięgu wpływów św. Augustyna. Pojawia się u Lutra często formuła Augustyna: „ukrzyżowanie Chrystusa jest zarówno sakramentem, jak i przykładem” (*crucifixio Christi est sacramentum et exemplum*). Ta para pojęć, „sakrament” i „przykład”, jak również rozumienie treści w niej się kryjącej, występują nie tylko we wczesnych pismach Lutra, gdzie mogłyby stanowić tylko owoc fascynowania się młodego Lutra Augustynem; pojęcia te przewijają się poprzez całe dzieło życia reformatora. Obaj, Augustyn i Luter, podkreślają *communio, wspólnotę*. W swym *Kazaniu o godnym przygotowaniu serca do przyjęcia Sakramentu Eucharystii* (*Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistiae*) głosi Luter, że treścią tego sakramentu jest jedność serc. Znajduje ona swe usymbolizowanie w postaciach sakramentalnych, gdzie wiele ziaren tracąc swój własny kształt staje się jednym chlebem. Podobnie wiele winogron przekształca się, po utracie swych indywidualnych właściwości, w jedno wino².

² WA I 329.

W kwestii rzeczywistej obecności Luter podkreśla z całym naciskiem obecność osobową Chrystusa. Obecność rzeczowa wprawdzie nie ulega zakwestionowaniu, nie posiada jednak dla Lutra znaczenia. Już tu zaczynają się rysować kontury radykalniejszych postaw Lutra.

Luter jeszcze nie reflektuje na temat substancji sakramentu, albowiem cała funkcja sakramentu sprowadza się dla niego do pobudzenia chrześcijanina aby upodobnił się z Chrystusem; sakrament ma człowieka wdrożyć do żarliwszej pobożności. Upodobnienie do Chrystusa jest pojęciem dla tego wczesnego okresu Lutra fundamentalnym i zachowa ono swe znaczenie do końca życia reformatora. Wydaje się, że w tym okresie swej twórczości Luter milcząco przyjmuje jeszcze przeistoczenie (transsubstancjacje).

Okres burzy i naporu

Drugi okres w życiu Lutra można nazwać okresem burzy i naporu. Są to lata wielkich pism polemicznych przeciwko Rzymowi, ale też okresem wspaniałego *Kazania o najczcigodniejszym Sakramencie Eucharystii* (1519). Dzieło to ocenia R. Seeberg bardzo wysoko: „Nie należy tej pozycji nie doceniać, jakoby stanowiła ona tylko pierwociny w jego twórczości. Raczej należy sądzić, iż Luter pewnie nigdzie indziej tak bardzo nie zbliżył się do właściwego sensu Wieczerzy Pańskiej jak właśnie w tym piśmie, mimo iż sposób przedstawienia sprawy czyni wrażenie dziełka niegotowego”³.

W nauce o Eucharystii tego okresu daje się już zauważyć cały szereg przesunięć i przewartościowań. Sposób rozważań o tym sakramencie zaczyna przybierać inny kierunek. W centrum zainteresowań Lutra już się nie znajduje *praeparatio cordis*, przygotowanie serca; Luter skieruje całą swą uwagę na sam dar zbawczy. Odtąd sakrament Eucharystii nie jest więc środkiem pobudzania pobożności, ale sam staje się środkiem łaski prowadzącym przyjmującego do Chrystusa, na Chrystusa wskazuje, po prostu przynosi Chrystusa. Eucharystia jest darem Chrystusowym, tzn. pośredniczy w przekazywaniu sprawiedliwości Chrystusa i jego ludzkiego Ducha. Tak pojęty dar zbawczy staje się naszym udziałem w słowie. Sakrament to zatem *verbum Dei*, słowo Boże, przy czym słowa zbawczego nie należy rozumieć niewłaściwie. Luter nie pojmuje słowa w sensie rozrzedzonym, jako zapowiedzi czy tej zwyczajnej relacji o mającym nastąpić zdarzeniu. Słowo samo jest rzeczywistością. Słowo i sakrament przynależą do siebie w sposób tak ścisły, że oba te pojęcia są wymienne: słowem jest nie tylko sakrament, ale również

³ *Die Lehre Luthers*, 1933⁴, 399.

słowo jest sakramentem. Zagadnienie odrębnych właściwości sakramentu obok słowa pozostaje dla Lutra kwestią otwartą.

Tak rozumianemu słowu (słowu czynnemu) odpowiada z drugiej strony wiara jako akt przyjęcia daru, przy czym znów należy ostrzec przed niebezpieczeństwem mylnego rozumienia wiary: wiara nie działa na sposób przyczyny, tzn. wiara nie powoduje zaistnienia sakramentu. Skuteczność powoduje słowo i sakrament; od jednego i drugiego zależy wiara i niewiara. Kolejność słowo — wiara jest porządkiem nieodwracalnym.

W tym samym okresie wybuchła również walka Lutra prowadzona przeciwko Mszy jako ofierze i jako *opus operatum*. Walkę przeciwko trzeciej formie niewoli babilońskiej Sakramentu Ołtarza reformator poprowadził z nieubłaganą gwałtownością aż do końca swego życia. Namietność, z jaką Luter wyruszył w pole przeciwko Mszy rzymskiej, wykracza poza wszelkie wyobrażalne granice i przybiera formy wręcz patologiczne, jeśli wolno tu użyć słowa, jakie wypowiedział K. G. Steck, profesor teologii systematycznej na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Münster⁴. Atak przeciwko *opus operatum* przypuścił Luter w tym celu, ażeby ratować Mszę przed wynaturzeniem jej do roli czynności manipulowanej ludzką dowolnością, przy czym sam był niekonsekwentny, ponieważ właśnie dobrze pojmowane *opus operatum* chroni sakrament przed wszelką ludzką ingerencją. Skutek sakramentalny sprawiony zostaje tylko wówczas, gdy u dzieła — w *opus operatum* — jest sam Bóg, jeżeli On sam sprawia na nas działanie zbawcze. Luter zwalcza zatem tezę, jakiej nauka katolicka nigdy nie głosiła.

W drugim okresie Luter występuje również przeciwko nauce o transsubstancjacji. Ponieważ w tym punkcie nauki Lutera panowało po stronie katolickiej najwięcej nieporozumień, należy podkreślić z naciskiem, że Luter nie kieruje ostrza swej krytyki przeciwko koncepcji, według której przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa dokonują słowa konsekuracyjne. Przeciwnie, sam jest tego samego zdania. Jeżeli występują przeciwko pogładowi rzymskiemu, czyni tak dlatego, iż jego zdaniem teoria rzymska podkreśla przemianę konsekuracyjną jako istotny moment w Mszy, a pomija *pro vobis verborum testamenti*. Dodajmy ponadto, że używane przez Lutera wyrażenie „przemiana” (*mutatio*) pokrywa się z nauką Soboru Trydenckiego, który mówi o „przedziwnej i osobliwej przemianie..., którą to przemianę katolicki Kościół najwłaściwiej nazywa przeistoczeniem” (*conversio mirabilis ac singularis aptissime transubstantiatio appellari potest*).

⁴ Por. K. G. Steck, *Luther für Katholiken*, München 1969. Książka ta, stanowiąca wybór pism Lutera, wywołała po stronie katolickiej sprzeciw. Steck dokonał mianowicie wyboru wypowiedzi Lutera bardzo kontrowersyjnych i nie stojących na usługach dialogu ekumenicznego.

Mimo i wbrew wszystkiemu w duszy Lutra ocalała iskra fascynacji katolickim kultem eucharystycznym. Jeszcze w *Artykułach szmalkaldzkich* (a więc w latach 1536—38) można wyczytać, co następuje: „Mszę papieską należy uważać za największą obrzydliwość..., a mimo to stanowi ona najwyższy i najpiękniejszy kształt wszystkich papieskich zabobonów”⁵. O wielkiej czci Lutra dla rzeczywistej obecności dokonującej się w czasie Mszy św. świadczy fakt, że już w wieku starczym, kiedy pewnego razu przez niedołężność rozlał na ołtarzu kielich Krwi Pańskiej, pochylił się nad mensą wysysając z obrusu zawartość napoju.

Polemiki ze spirytualistami

Okres trzeci charakteryzują starcia Lutra z Karlstadem i zwinglianami. Luter zostaje zmuszony do wysucia ostatecznych konsekwencji ze swej nauki o Eucharystii. W dyskusjach tych zaczyna coraz silniej podkreślać przewagę i pierwszeństwo słowa przed wiarą, przy czym nie tylko o to mu chodzi, że głoszone słowo uobecnia osobowego Chrystusa. Luter usiłuje niedwuznacznie wyakcentować rzeczywistą obecność, która polega na tym, iż w oparciu o *verba testamenti* w znaku zewnętrznym obecne są Ciało i Krew Chrystusa na sposób niewidzialny, pod postaciami chleba i wina. Uwydatniona zostaje tu zatem obecność r z e c z o w a w odróżnieniu od obecności osobowej całego Chrystusa.

W wymienionym okresie zwraca Luter również bacniejszą uwagę na pożywanie ustne (*manducatio oralis*). W rozumowaniu Lutra należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Obowiązek pożywania wynika najpierw ze słów ustanowienia Jezusa, ma zatem swe podstawy w suwerennym postanowieniu Bożym. Ustanowienie i rozkaz Chrystusa jest wprawdzie dla nas słowem wiążącym, rozkazowi temu nie powinno jednak z naszej strony odpowiadać ślepe posłuszeństwo. *Manductio oralis* posiada poza tym następujące znaczenie: dar zbawczy jest dobrem absolutnie od naszej wiary niezależnym; sprawczość zbawienia dokonuje się *extra nos*. Wykluczone zostaje zatem niebezpieczeństwo subiektywizmu. Pożywający Eucharystię winien odwrócić uwagę od siebie i całkowicie skoncentrować się na darze przyjmowanym, który wtedy staje się jednak własnością chrześcijanina.

Zwykle powtarza się twierdzenie, jakoby Luter głosił naukę o konsubstancjalności, tzn. że Ciało Chrystusa obecne jest razem w chlebie, z chlebem i pod postacią chleba (*in, cum et sub pane*). W ferowaniu takich sądów byłaby jednak zalecona większa ostrożność, szczególnie gdy chodzi o pojęcie „substancji” u Lutra. W na-

⁵ Tamże, 366.

uce o Wieczerzy Pańskiej jest Luter specjalnie nieufny w stosunku do Arystotelesa. Reformator mówi bardzo prostym językiem, że w chlebie i winie i pod tymi postaciami pożywane jest prawdziwe Ciało i przyjmowana Krew Jezusa Chrystusa. W związku z rzeczywistością obecnością tylko okazynie posługuje się Luter pojęciami *substantia* i *substantialiter*, przy czym nie ma na myśli nigdy elementu fizycznego czy materialnego, ale chce po prostu wskazać na „byt” określonej rzeczywistości, abstrahując od jego formy zjawiskowej. Dlatego też przeciwstawia stale substancję przypadłościom.

Nowego przemyślenia wymaga również utraty w teologii katolickiej pogląd, według którego Luter nie uznawał trwałej obecności Chrystusa pod postaciami, jakoby Chrystus w Eucharystii nie był obecny *extra usum*. Tego rodzaju zarzut można by skierować raczej pod adresem stylu myślenia kalwińskiego, który myśl Lutra bardziej radykalizuje. Istnieją teksty świadczące o tym, że Luter pojmował rzeczywistą obecność szerzej i uznawał możliwość przechowywania Eucharystii dla Komunii chorych. Należałoby zatem raczej powiedzieć, iż wyrażenie *extra usum* jest u Lutra równoznaczne z wyrażeniem *extra institutionem Christi*. Inaczej mówiąc: rzeczywista obecność wygasa dla Lutra tam, gdzie nie są respektowane ramy słów ustanowienia, tzn. tam, gdzie Eucharystia zostaje oderwana od słów „Bierście i jedzcie”. Wtedy dopiero *usus* przekształca się w *abusus*, a adoracja staje się idolatrią. Nie po to ustanowił Chrystus sakrament, byśmy go adorowali, lecz pożywali (*Non ideo instituit sacramentum, ut adoretur, sed ut vesceremur*; WA 11, 449). Dlatego też potępia Luter gest podniesienia po przemienieniu, ostro występuje przeciwko świętu Bożego Ciała, odrzuca tabernakulum i monstrancję. We wszystkich tych formach pobożności eucharystycznej Wieczerza Pańska jest dla Lutra sakramentem *extra usum* i konsekwentnie kultem bałwochwalczym⁶.

Nie możemy na tym miejscu zająć się bliżej spirytualizującym rozcięciem Eucharystii u Zwinglego i Karlstadta. W dyskusji marburskiej z roku 1529 spotykają się obydwie ugrupowania na wyjaśniającą dysputę. Do żadnego rozłam nie dochodzi, nie padają słowa potępienia. Lutrowi ogromnie zależało na uratowaniu tekstu słów ustanowienia. Formuła zgody, jaką osiągnięto, jest o tyle nieluterska, że Luter posługuje się w niej pojęciami filozoficznymi, których normalnie unika. Formuła ta brzmi: „Wyznajemy, że mocą tych słów: „To jest Ciało moje, to jest Krew moja” prawdziwie stają się w Wieczerzy Pańskiej obecne Ciało i Krew, *hoc est essentialiter et substantive, non autem qualitative vel quantitative el localiter.*” Luter do końca swego życia nieustraszenie bro-

⁶ Por. J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, Tübinger theologische Quartalschrift 147 (1967)139.

nił rzeczywistej obecności. W jednym ze swych listów pisał, iż byłby szczęśliwy, gdyby ktoś zdołał mu udowodnić, że w Eucharystii Chrystus obecny jest tylko symbolicznie, w ten sposób zadałby papistom cios śmiertelny; tekst biblijny mówi jednak językiem zbyt wyraźnym (*der Text ist zu gewaltig da*)⁷. Osadzony na zamku w Wartburgu kredą wypisał na swym stole słowa *Hoc est corpus meum*.

Krystalizacja własnej postawy

Okres czwarty charakteryzuje rozbudowa wszystkich dotychczasowych poglądów na Wieczerzę Pańską. Luter ciągle kroczy naprzód, niczego nie odwołuje, w kwestii eucharystycznej nie istnieją u niego jakiegokolwiek *retractationes*. W dalszym ciągu podkreśla obiektywność wydarzenia zachodzącego w Wieczerzy Pańskiej, obiektywność ta nie jest jednak rzeczą samą w sobie (*ein Ding an sich*), nie stanowi ona naturalnego przedmiotu naszych władz poznawczych; jest natomiast suwerennym, przez *verba testamenti* zagwarantowanym aktem Boga dla naszej wiary.

Luter akcentuje tzw. *manducatio impiorum*, — zagadnienie, które aż do Konkordii Wittenberskiej należało do głównych punktów spornych wśród ewangelików nad problemem Eucharystii. Luter czynił wszystko, by jasno uzasadnić tezę, że wiara, jakiej żąda Wieczerza Pańska, nie jest czymś, co osobiście muszą wnieść do Eucharystii, czyli nie jest czynnikiem konstytutywnym tego sakramentu. Wiara polega w tym wypadku tylko na tym, by okazać gotowość przyjęcia daru eucharystycznego. Odrzucenie zaś tego daru równa się sądowi.

W jednym z jego ostatnich pism, w *Krótkim wyznaniu sakramentu świętego* (1544) reformator z Wittenbergi raz jeszcze z całą namiętnością podejmuje polemikę przeciwko chrześcijanom szwajcarskim. Dostarcza dowodu na to, iż u niego wszystko zależy od egzegezy. Zarzuca swym przeciwnikom, że proste i oczywiste teksty przeginają oni samowolnie. Sam natomiast pragnie trzymać się Biblii. Coraz bardziej zyskuje też na ostrości fakt, że Luter nie potrafi rozróżnić między obecnością Chrystusa jako Ciałem i Krwią pod postaciami chleba i wina od osobowej obecności Chrystusa pojętej osobowo.

* * *

Próbując pod koniec streścić, co do tej pory zostało powiedziane, należy najpierw raz jeszcze uwypuklić fakt, że u Lutra nie znajdujemy jednolicie usystematyzowanej nauki o Wieczerzy Pańskiej.

⁷ Por. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Paris 1970, 230.

Przy prezentacji tej nauki należy zawsze liczyć się z historycznymi uwarunkowaniami, w jakich dane było pracować Lutrowi.

Po wtóre chciałbym ostrożnie wystąpić z tezą, iż między katolicką nauką o Eucharystii a odpowiednimi intuicjami Lutra zasadniczo nie istnieją rozbieżności, poza jednym punktem: namiętne przez Lutra zwalczaną teorią o Mszy jako ofierze. Właśnie w tym punkcie potrzebne jest spojrzenie ekumeniczne. Nie o to chodzi, by Lutra z perspektywy katolickiej usprawiedliwiać, lecz o to, by chcieć go zrozumieć.

Obiektywnie przyznać należy, że Luter nie miał dostępu do właściwego pojmowania myśli o Mszy jako ofierze. Teologia wieku XIV i XV nieomal zupełnie nie była zainteresowana Mszą w jej aspekcie ofiary. Reflektowano wówczas tylko i wyłącznie na temat transsubstancjacji i wszystkich z nią związanych problemów. Prowadziło to do najoczywistszych nadużyć w praktyce Mszy. Preferowana teza ówczesnych teologów brzmiała; im większa jest liczba tych, za których zanosi się Najświętszą Ofiarę, tym mniejszy owoc dla poszczególnych jednostek. Stąd praktyka maksymalnego mnożenia Mszy. Niejasności w zagadnieniu Mszy jako ofiary unaoznia dostatecznie fakt niezliczonych (nawet po Soborze Trydenckim) teorii ofiary Mszy w teologii katolickiej. Teologia katolicka nawet nie była w stanie odpowiedzieć na pytanie, w której to z trzech głównych części Mszy realizowana jest ofiara: ofiarowaniu darów, w przeistoczeniu, czy też w spożyciu.

W obozie katolickim — by użyć odpowiedniego na tamte czasy wyrażenia militarnego — nie znaleźli się ludzie, którzy byliby w stanie z Lutrem dyskutować, może za wyjątkiem Kaspra Schatzgeyera i ewentualnie angielskiego króla Henryka VIII. Wszyscy inni — Tomasz Murner, Hieronim Emser, Jan Kochleusz, Jan Mensing, a także Jan Eck — byli w zagadnieniach Eucharystii mniej lub więcej dyletantami, nie umiejącymi dorównać kroku doktorowi Marcinowi. Dlatego też Luter mógł głosić triumfalistycznie: „Będę zawsze o krok naprzód, tak że podczas gdy oni świecą swe triumfy jako pełni chwały zwycięzcy nad moimi domniemanymi herezjami, ja uruchamiam tymczasem nowe” (*De captivitate babilonica*).

Z Lutrem można byłoby dzisiaj prowadzić, za wyjątkiem Mszy jako ofiary, bardzo owocny dialog, czego dowodzi rozwój wypadków po Vaticanum II. Przy dokładniejszym spojrzeniu można poczuć się wręcz zaskoczonym, jak dalece problemy Lutra są obecne w naszej katolickiej teologii posoborowej. Chciałbym to zagadnienie tylko w kilku punktach zasygnalizować. W różnych dokumentach traktujących o Eucharystii (a mówią o niej wszystkie za wyjątkiem dwu krótkich deklaracji) można wysledzić następujące fakty:

1. wyraźne dowartościowanie kapłaństwa wszystkich wiernych,

a w szczególności świeckich, przy czym absolutnie nie zostaje naruszona hierarchiczna struktura Kościoła jako element konstytutywny kościelnej celebracji Eucharystii;

2. w liturgii słowo Boże umiejscowione zostaje na pierwszym planie i nie stanowi tylko dekoracji Mszy św.;

3. liturgia celebrowana jest w języku narodowym, a słowa konsekracji wygłaszane ludowi głośno (spełnienie jednego z żądań Lutra);

4. ludowi wolno podawać Komunię św. *sub utraque specie*;

5. nie rezygnując z septenarium sakramentów, teologia katolicka podkreśla fakt, iż wszystkie sakramenty mają swe ostateczne źródło w jednym sakramencie, w sakramencie Wcielonego Słowa (sakrament podstawowy);

6. także w teologii katolickiej podkreśla się, że sakrament stanowi maksymalną kondensację i koncentrację słowa, że Eucharystia jest absolutnym wyrazem słowa (R a h n e r).

7. typ pobożności eucharystycznej zmienia się na naszych oczach: nie adoracja, nie nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, lecz jego przyjmowanie decyduje o profilu chrześcijanina-katolika.

Nie są to jedyne postulaty Lutra, które doczekały się obecnie pozytywnego ustosunkowania w Kościele katolickim. Może dlatego powstało w świecie ewangelickim i katolickim wołanie o zdjęcie ekskomuniki z Lutra, której rocznicę właśnie „obchodziliśmy” (w roku 1971 minęło 450 lat od bulli *Exsurge Domine*).

DAS ABENDMAHL BEI LUTHER

Der Dialog um die Interkommunion bringt die Frage nach den Quellen der theologischen Spannungen mit sich, in unserem Fall nach den Anschauungen M. Luthers. Seine diesbezügliche Lehre lässt sich indessen nicht systematisieren und eben deshalb wird sie in unserem Beitrag periodisch dargestellt, in vier historischen Abfolgen: 1. die Konzentration Luthers auf der katholischen Lehre und Anfänge ihrer Radikalisierung (bis 1518); 2. Trennung vom katholischen Sakramentsbegriff und scharfe Polemik gegen ihn (1518—1525); 3. Kampf mit den Schwärmern (1523—1525 und 1526—1529); 4. Konsolidierung eigener Stellungnahmen Luthers (1530—1546). Im allgemeinen dürfte gesagt werden, dass Luther ein glühend überzeugter Eucharistieverehrer war, mit Ausnahme seiner heftigen Messopferkritik. Mit dem grossen Reformator liesse sich — darauf zielt unser Beitrag ab — in unserer Zeit einen fruchtbaren Dialog führen. Seinerzeit hatte er keinen Zugang zum römischen Sakramentsverständnis. Katholischerseits gab es damals fast keinen Theologen, der mit Luther einen sachlichen Disput zu führen vermochte, ausgenommen etwa K. Schatzgeyer und König Heinrich VIII. Die postkonziliaren Entwicklungen, nach dem Vaticanum II, liefern den Beweis dafür, dass die Mauern aller drei Babylonischen Gefangenschaften Luthers, was er mit unübertroffener Vehemenz an Tageslicht brachte, nun grundsätzlich gefallen sind.