

Alfons Skowronek

Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym

Collectanea Theologica 43/2, 35-49

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

INTERKOMUNIA WE WSPÓŁCZESNYM RUCHU EKUMENICZNYM

W jednym wykładzie trudno poruszyć wszystkie problemy związane z interkomunią¹. Ograniczę się zatem do główniejszych zagadnień: do kwestii terminologii, perspektywy, jakie dla interkomunii otwiera Vaticanum II; szerzej zatrzymam się nad możliwością interkomunii ze światem protestanckim, bo tu sprawa wydaje się najbardziej złożona i trudna.

Terminologia

Wolno twierdzić, że słowem w dzisiejszym ruchu ekumenicznym najczęściej używanym i nadużywanym jest „interkomunia”. M. Thurián powiada, że pojęcie to stało się w ekumenii słowem magicznym (Zauberwort). J. Hamer wygłosił w czasie swego odczytu w Akademii Teologii Katolickiej (1972) zdanie, że słowo „interkomunia” jest barbaryzmem i powinno ono zniknąć z nomenklatury teologicznej (samo słowo, nie zaś dążność do uczestniczenia w tej samej Eucharystii chrześcijan przynależących do różnych Kościołów i podzielonych w rzeczach wiary). Wydaje się jednak, iż terminu „interkomunia” nikt już nie wymaże z słownika ekumenicznego, tak bardzo zadomowił się on w języku szerokiego ogółu. II Sobór Watykański nigdy nie posługuje się słowem „interkomunia”, zawiera ono bowiem w sobie wewnętrzną sprzeczność stanowiąc zarazem odbicie paradoksalnej sytuacji chrześcijaństwa. Sam bowiem termin *communio* już orzeka o istniejącej wspólnocie, podczas gdy przyimek „wśród” zakłada podział tejże wspólnoty. Z tego punktu widzenia termin „interkomunia” posiada swe znaczenie jako pojęcie pomocnicze i przejściowe — aż do osiągnięcia pełnej *communio*.

Sytuacja na odcinku interkomunii staje się dziś bardzo trudna. Z jednej strony mamy do czynienia z entuzjastyczną niecierpliwością, która usiłuje przejść do porządku nad wszelkimi przeszkodami

¹ Artykuł jest nieco zmienionym i poszerzonym tekstem wykładu, jaki autor wygłosił w Warszawie, dnia 7 czerwca 1972 r. na Ogólnopolskiej Sesji Ekumenicznej Teologów Polskich.

i różnicami w wierze i jedności Eucharystii wręcz wymusić na drodze praktykowanej interkomunii. Z drugiej strony panuje pewien immobilizm czyli trwanie na stanowisku niemożliwości jakiegokolwiek interkomunii, zanim nie osiągnie się pełnej jedności w wierze.

Jest rzeczą znamioną, iż bezpośrednią konsekwencją wszystkich form rozszczępień w Kościele było zawsze natychmiastowe zerwanie wspólnoty kultycznej. Od najstarszych czasów poważniejsi chrześcijanie uważali, że nie mogą modlić się ramię przy ramieniu². W naszych czasach rośnie przeświadczenie, że to co stało u źródeł podziałów, będzie stanowiło ostatnie ogniwo łączące zerwaną więź: wspólnota Eucharystii. Zrozumiały staję się więc fakt, że od wielu lat nie milkną wołania o wspólnotę eucharystyczną i to zarówno po stronie naszych braci odłączonych, jak i ostatnio także w Kościele katolickim. Druga Konferencja Światowa Wiara i Ustrój w Edynburgu (1937) daje wyraz przekonaniu, iż jedność Kościoła nie istnieje bez wspólnoty eucharystycznej. Stwierdza się tam zarazem z pewną rezygnacją, że wszyscy czujemy się tu bezradni, gdyż u podstaw braku takiej wspólnoty tkwią odmienne koncepcje istoty Kościoła i sakramentów³. Wydarzenia rozwijają się jednak szybko. Trzecia Konferencja Światowa Wiara i Ustrój w Lund (1952) operuje już stopniami wspólnoty eucharystycznej: 1. pełna wspólnota eucharystyczna między różnymi Kościołami, tzn. interkomunia i intercelebracja; 2. interkomunia bez intercelebracji (w oparciu o konsens różnych denominacji posiadają ich członkowie wzajemne prawo komunikowania); 3. komunია otwarta (jedna denominacja dopuszcza członków innej do swojej komunii); 4. wzajemna komunია otwarta (dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej na zasadzie wzajemności, bez formalnych układów ze stronych danych wyznań); 6. komunია zamknięta (dopuszczenie wyłącznie członków własnego Kościoła)⁴.

Ponieważ termin „interkomunia” jest poliwalentny, w podanej wyżej klasyfikacji użyty został on tylko jeden raz. Pojawiło się natomiast pojęcie „dopuszczenia” i chyba tym właśnie terminem należałoby się posługiwać w odniesieniu do wszystkich wariantów uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej różnych wyznań.

Do Vaticanum II praktykę Kościoła katolickiego cechowała w kwestii interkomunii wielka surowość. Nikomu nie było wolno uczestniczyć w nabożeństwie katolickim ani w Eucharystii i innych sakramentach, kto nie wyznawał pełnej wiary Kościoła katolickiego

² Por. J. Klinger, *Le problème de l'intercommunion: point de vue d'un orthodoxe*, w: *Vers l'intercommunion*, Paris 1970, 74 nn.

³ Por. *Bericht über Interkommunion der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund* (15.—28. 8. 1952); w: *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, wyd. L. Vischer, München 1963, 127, 129.

⁴ Por. *tamże*, 130—132.

i nie był złączony z papieżem i episkopatem Kościoła katolickiego. Z równą stanowczością wzbroniony był katolikom udział w życiu kulturalnym i sakramentalnym innych wyznań. Owa niezłomna aż po nasze czasy postawa Kościoła katolickiego miała swe źródła w określonej eklezjologii, która nie uznawała obecności elementów eklezjalnych w innych Kościołach i wspólnotach kościelnych. W stosunku do Kościołów prawosławnych dystans ten budził szczególne zdziwienie; w Kościołach tych Kościół katolicki zawsze bowiem uznawał ważność wszystkich sakramentów, a także ważność urzędu biskupiego i kapłańskiego.

Zresztą z bardzo dużym rygoryzmem odnosiło się do interkomunii aż po nasze czasy również prawosławie. Jeszcze przed trzydziestu laty Sergiusz Bułgakow głosił niemożliwość interkomunii. Dla prawosławia odcienie się od interkomunii było nienaruszalnym aksjomatem, co tłumaczy brak pogłębionych studiów teologicznych poświęconych tej kwestii⁵. Interkomunię wyklucza jeszcze w roku 1965 Jean Meyendorff⁶. W Kościele katolickim interkomunią zainteresowano się właściwie dopiero od Jana XXIII. Również w teologii prawosławnej zmieniło się wiele na tym odcinku. Ograniczę się tu do zwięzłego naświetlenia zagadnienia przez ks. J. Klingera⁷. Autor zwraca najpierw uwagę na dawniejszą postawę wobec kwestii interkomunijnych. Następnie otwiera perspektywę ku możliwościom wyjścia z impasu — narażając się, jak sam powiada, na krytykę w ramach swej rodzimej teologii — problematyki kanonicznej. Przewyciężeniu rozbieżności eklezjologicznych mogłaby służyć tzw. eklezjologia eucharystyczna identyfikująca Kościół z Eucharystią (po stronie katolickiej myśl tę odkrył na nowo i pogłębił H. de Lubac)⁸. Prawda ta jest zresztą również własnością Kościołów anglikańskiego i luterańskiego. Według tej prawdy Kościół konstytuowany jest w pierwszym rzędzie przez społeczność wiernych wspólnie karmiących się Ciałem i Krwią Chrystusa. Przyjmujący zatem Eucharystię w Kościele obcego wyznania uznają tym samym eklezjalny charakter owej wspólnoty. Klinger wychodzi ponadto ze słusznego założenia, że my nie znamy granic Kościoła. Znany nam jest tylko Kościół własny i to od wewnątrz, w akcie wiary i osobistego doświadczenia. Do eklezjalnego statusu innych Kościołów najczęściej brak nam dostępu.⁹ Pogład ten podziela także teologia katolicka. Dowodem tego jest cały trzeci rozdział *Dekretu o ekumenizmie*, gdzie ojcowie soborowi dają

⁵ Por., J. Klinger, *dz. cyt.*, 76.

⁶ Por., *tamże*, 90, 116.

⁷ Por., *odn.* 2.

⁸ J. Klinger, *dz. cyt.*, 83.

⁹ Por., *tamże*, 86.

wyraz pewnej bezradności w demarkacji granic Kościoła. Dyskusyjne pozostaje natomiast twierdzenie Klingera, jakoby wyeksponowanej przez Vaticanum II tezie o hierarchii prawd przysługiwała rola w delimitacji eklezjalności danej wspólnoty. W zagadnieniu *hierarchia veritatum* funkcję decydującego kryterium pełni bliskość danej prawdy jądra Ewangelii, nie zaś ustalanie większego czy mniejszego minimum eklezjalności wspólnot chrześcijańskich¹⁰. P. Schoonenberg zalicza do prawd centralnych dogmaty dotyczące Boga, stworzenia, Chrystusa, odkupienia, łaski i Ducha Św.¹¹ Dogmaty eklezjologiczne, choć bardzo ważne, nie leżą na linii wymienionych prawd centralnych. Klinger opowiada się za rozmowami z Kościołem katolickim w kwestii sakramentów (dialog taki do tej pory nie istniał); autor żywi nawet nadzieje na owocne rezultaty dyskusji prawosławno-protestanckiej.

Zasady interkomunii z Kościołami prawosławnymi zostały jasno określone w *Dekrecie o ekumenizmie* i doprecyzowane od strony praktycznej w *Dyrektorium ekumenicznym*. Nie są mi znane bliższe szczegóły na temat recepcji stanowiska katolickiego przez Kościoły prawosławne. Kościół prawosławny grecki odmawia współpracy interkomunijnej. Vaticanum II stworzyło dobrą płaszczyznę dla dialogu w kwestii interkomunii. Trudniejsza jest sprawa porozumienia ze światem protestanckim na tym odcinku. I tu jednak nie brak szans dla osiągnięcia zadowalających wyników, o ile tylko partnerzy dialogu zawsze będą mieli na oku dwie naczelne cnoty ekumeniczne — cierpliwość i roztropność.

Horyzonty interkomunii w perspektywie Vaticanum II

Dekret o ekumenizmie nie jest dokumentem niezmiennym, wyznaczającym katolikom raz na zawsze nieodwołalne zasady pracy ekumenicznej. Stanowi on raczej odbicie sytuacji, jaką w ruchu ekumenicznym zastał Sobór Watykański II. Dekret ogranicza się do podania najogólniejszych zasad, a opracowanie szczegółów zależy od dalszego rozwoju wypadków. Hermeneutyka wypowiedzi dekretu żąda jednak już od dzisiejszego katolika, by odczytywał ten dokument łącznie i równocześnie z *Dyrektorium ekumenicznym*. Tak pojęta lektura odslonić powinna perspektywy, jakie jeszcze nie zarysowały się podczas Vaticanum II.

Stwierdźmy najpierw ogólnie w Kościołach reformowanych (kałwińskich) niezwykle otwartą i wielkoduszną gotowość praktyki

¹⁰ Por. J. Feiner, w: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, t. II, 89.

¹¹ Por. *Historiciteit en interpretatie van het dogma*, Tijdschrift voor Theologie 8(1968)293—298.

wspólnej Wieczerzy Pańskiej. Biorąc rzecz genetycznie, interkomunia w ogóle jest problemem ewangelickim. Wszelkie postacie pozytywne w tym sensie nastawień sprowadzić można do wspólnego mianownika, jakim jest akcentowany w Kościołach reformowanych bardzo silnie moment chrystologiczny: Chrystus sam jest aktualnym gospodarzem swej gminy, przy czym kwestie przynależności kościelnej stanowią temat drugorzędny. Pierwsze miejsce zajmuje aktualnie zgromadzona, celebrująca gmina, a nie wspólnota wyznaniowa. Poza tym Kościoły reformowane nie wypracowały powszechnie obowiązujących konkordii wiary, posiadają formuły wyznania wiążące tylko lokalnie czy też regionalnie.

W luteranizmie natomiast podkreśla się silniej jedność nauki i to w oparciu o wyznanie obowiązujące powszechnie. Znakiem rozpoznawczym prawdziwego Kościoła jest „czysta nauka” łącznie z prawowitym szafarstwem sakramentów. Odchylenia od tej niezłomnej zasady umożliwiły powstanie unii między Kościołami luterskimi i reformowanymi, a zarazem rozbicie w łonie samego luteranizmu na wiele kierunków, które nawet między sobą nie posiadają interkomunii.

Nim przejdę do szczegółów, podam zwięzły zarys przemian, jakie w zagadnieniu interkomunii dokonały się w Kościele katolickim. W określonych przez *Dyrektorium ekumeniczne* szczegółowych wypadkach oferuje Kościół katolicki wyznawcom innych Kościołów wspólnotę Komunii i to nawet w wypadkach — bo o to nam tu chodzi — gdy danego chrześcijanina nie wiąże z naszym Kościołem wspólnota hierarchiczna. Podobnie pozwala Kościół katolicki swoim wiernym, również w wypadku konieczności, przyjąć Eucharystię, sakrament pokuty i namaszczenie chorych w innych Kościołach posiadających ważne wyświęconych ministrów. Wiele z dawniejszych interkomunijnych problemów straciło zatem na znaczeniu. Mocniej niż dawniej zostało natomiast zaakcentowane kryterium w a ż n o ś c i u r z ę d u i k o n s e n s u w i a r y.

Powyższego przemieszczenia akcentów dokonuje Sobór Watykański II w pierwej bardzo ostrożnie. Zwracają uwagę sformułowania ograniczające: „Nie można wszakże uznać współudziału w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan... Względem na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału” (DE 8). Wymienione poświadczanie jedności stanowi jednak tylko jedną z zasad, ponieważ łaską, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go (współudział) wskazanym” (*tamże*). Ten punkt widzenia zostaje wzmocniony w rozdziale III tegoż dekretu w stosunku do Kościołów wschodnich: „Pewien współudział w czynnościach świętych, w odpowiednich okolicznościach i za zgodą kościelnej władzy, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany” (DE 15). Pozwolę sobie

jeszcze raz podkreślić, że tekst powyższy uważa wspólną eucharystyczną nie tylko za możliwą, lecz nawet za zalecaną.

Na czym opiera się sobór wydając tego rodzaju zalecenie? Zwróćmy uwagę, że w dalszym kontekście dekretu i według *Dyrektorium ekumenicznego* brak jedności w wierze i wspólnoty kościelnej traktować należy tylko jako defekt o znaczeniu relatywnym. Mimo iż dyrektorium formułuje zasadę, że *communicatio in sacris* wzbroniona jest tam, gdzie brak jedności w wierze, dodaje jednak natychmiast, że członkowie wspólnoty wyznającej inną naukę o sakramentach mogą posiadać wiarę zgodną z katolicką (*fides consentanea*, nr 55). *Dekret o ekumenizmie* widzi natomiast w chrzcie węzeł jedności. Chrzest „jest jedynie pierwszym zaczątkiem”, ma on „prowadzić do pełnego wyznania wiary, do całkowitego wcielenia w zgodną z wolą Chrystusa instytucję zbawienia, wreszcie do pełnego wszczęcia w eucharystyczną wspólnotę” (DE 22). Z tego właśnie powodu ochrzczeni znajdują się już „w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego” (DE 3). Jeżeli wspólnota ta została nazwana jeszcze „niedoskonałą”, dotyczy to bardziej samego wyrażenia niż rzeczywistości przez niego oznaczonej. Wspólna rzeczywistość wewnętrzna już bowiem istnieje i to w sposób nieodwołalny. Polega ona na tym, że wszyscy ochrzczeni wszczępieni zostali w Chrystusa (*vere Christo incorporantur*, nr 22). O braciach rozłączonych powie papież J a n XXIII, powołując się na św. Augustyna: *volentes nolentes fratres nostri sunt* — mocą więzi chrztu.

Oto w tym miejscu rodzi się zasadnicze dla nas pytanie: czy opierając się na tym soborowym fundamencie nie można by otworzyć jeszcze szerszej drzwi niż czynią to *Dekret o ekumenizmie* i *Dyrektorium ekumeniczne*? Dyrektorium wymienia jako racje wystarczające tylko niebezpieczeństwo śmierci, naglącą konieczność w przesładowaniu i w więzieniach (nr 55). Myśl dyrektorium posiada jednak horyzonty bardziej rozległe. Dokument ten liczy się z możliwością, że w innych wypadkach tego typu naglącej potrzeby decyzja należy do ordynariusza miejsca względnie do konferencji episkopatu. W duchu tej przez Kościół przewidzianej możliwości Konferencja Biskupów holenderskich postanowiła dnia 7. III. 1968 r., że przy ślubach międzywyznaniowych par małżeńskich partner niekatolicki może przyjąć Komunię św., o ile jest ochrzczony i jest w stanie łączyć się z wiarą eucharystyczną Kościoła katolickiego oraz w swoim Kościele własnym jest dopuszczony do Wieczerzy Pańskiej¹². Biskupi holenderscy mogli byli odwołać się tu nie tylko do swych własnych uprawnień, lecz ponadto do precedensu stworzonego przez Kurię Rzymską. Dwa lata przedtem (r. 1966, a więc

¹² Por. Wim L. Boelens, *Erwägungen zur Interkommunion*, Der Seelsorger 38(1968)242.

jeszcze przed ogłoszeniem *Dyrektorium ekumenicznego*) Św. Oficjum dopuściło amerykańską prezbiteriankę, która w Asyżu zawarła małżeństwo katolickie, do Komunii św.

Rozstrzygnięcia tego typu pozwalają na wysunięcie wniosku, iż wymienione przez dyrektorium przykłady „naglącej potrzeby” nie wyczerpują naszego zagadnienia oraz — to wydaje się niezmiernie ważne — dyrektorium myśli w podtekście nie tylko i nie wyłącznie o wypadkach, w których zachodzi konieczność indywidualna. Wglębiającemu się w intencje dyrektorium narzuca się wniosek, że powściągliwość tego dokumentu nie jest dziełem przypadku. Dyrektorium porusza się dokładnie po linii, jaką wyznaczył już *Dekret o ekumenizmie*. Albowiem już tam druga zasada o uczestnictwie w środkach łaski wykazuje raczej luźny związek z zaznaczeniem jedności Kościoła (DE 8). Dekret, niestety, nie uwydatnia prawdy, że ową *gratiam procurandam* zyskuje się właśnie poprzez uczestnictwo w celebracji społecznej (Tomaszowa *gratia fraternalis*) oraz, że wszelka łaska oznacza przewyciężenie stanu wrogości, wyobcowania, włączenie się w jedność z Bogiem i wspólnotę usprawiedliwionych. Czy istnieje — *sensu stricto* — łaska Chrystusa dla potrzeb wyłącznie indywidualnych? Wymienione niedopowiedzenie dekretu w sprawie wzajemnego związku obydwu zasad uderza tym więcej, że właśnie w kontekście problematyki interkomunijnej podkreśla się zawsze społeczny, kościelnotwórczy charakter Eucharystii. We współczesnej teologii istnieje nawet tendencja do „likwidacji” traktatu o sakramentach i wcielenia tych zagadnień w traktat o Kościele. A zatem tego rodzaju uczestnictwo w sakramencie stanowi zarazem zawsze *significatio unitatis* i to w swej najgłębszej rzeczywistości. *Dekret o katolickich Kościołach wschodnich* widzi w *communicatio in sacris* ważny środek „dla coraz większego popierania jedności z Kościołami wschodnimi od nas odłączonymi” (DKW 26).

I oto rysuje się kolejne bardzo ważne dla nas pytanie: czy tę wypowiedź dekretu wolno interpretować w tym sensie, że interkomunia stanowi nie tylko cel ostateczny kościelnej jedności, lecz jest również s r o d k i e m doprowadzania ku tej jedności? W tym miejscu należałoby się słusznie zastrzec, że interkomunię rozpatrywać tu trzeba w kontekście dekretu, o ile stosowność interkomunii wynika z potrzeb duszpasterskich. Innymi słowy: jako środek jedności interkomunia wskazana jest tylko wtedy, gdy dzięki niej Kościoły są gotowe świadczyć sobie posługę duszpasterską, o ile gotowe są przejąc dla siebie i z sobą odpowiedzialność duszpasterską i społeczno-charytatywną. Należy to podkreślać zarówno w stosunku do zapału naiwnych entuzjastów ekumenicznych proklamujących samoczynność interkomunii w sprowadzaniu jedności, jak i w stosunku do sceptycyzmu hiperostrożnych, nie dostrzegających kontekstu społecznego i pastoralnego interkomunii.

Oficjalne teksty Kościoła katolickiego, regulujące konkretne wypadki tzw. „ograniczonej Komunii otwartej”, nie przeoczyły tego aspektu duszpasterskiej odpowiedzialności. Jako warunku dopuszczenia chrześcijanina—niekatolika do określonych sakramentów *Dyrektorium ekumeniczne* żąda, by osoba ta znajdowała się we właściwej wewnętrznej dyspozycji (*rite dispositus sit*, nr 55). Wspomniano wyżej, iż biskupi holenderscy wymagają od takiego chrześcijanina dowodu, że jest on dopuszczony do Eucharystii we własnym Kościele. Stąd kolejny dla nas wniosek: dopuszczenie chrześcijanina—niekatolika do Eucharystii posiada nie tylko charakter indywidualny, lecz jest również ustosunkowaniem się do eklezjologicznego statusu osoby dopuszczonej. W tym kontekście interkomunia urasta faktycznie do rangi środka na drodze do zjednoczenia korporatywnego.

Przejdźmy jednak do najbardziej kontrowersyjnej i trudnej kwestii naśladowania problematyki urzędu w Kościele, problemu ministrów ordynowanych.

Koncepcja urzędu istotną przeszkodą

Dotychczasowe nasze uwagi dotyczyły udziału chrześcijan—niekatolików w naszej Eucharystii. Co jednak z katolikiem, który pragnąłby uczestniczyć w protestanckiej Wieczerzy Pańskiej? Ograniczmy się do krótkiej odpowiedzi: chrześcijanin katolicki, który nie może uznać pełnej ważności ewangelickiej Wieczerzy Pańskiej, a to wskutek brakującej tam episkopalnie przekazywanej sukcesji apostołskiej w urzędzie, katolik taki nie sprostałby wymaganiom, jakie swoim wiernym stawia gościnną gmina ewangelicka. Musimy po prostu zachować głęboki respekt dla reguł postępowania naszych braci ewangelików. Pozostaje jednak problem urzędu, ministerium.

Powiedzmy najpierw *pro domo sua*, że warunki ważności urzędu stawiane przez katolików nie są w stosunku do wymagań innych Kościołów najsurowsze z wszelkich możliwych. Np. Kościół anglikański jest w tym względzie bardziej stanowczy, gdy w ogóle neguje ważności święceń dokonanych przez tzw. *episcopi vagantes*, podczas gdy Kościół katolicki nie przeczy ich ważności, abstrahując od wątpliwości żywionej z powodu defektu odpowiedniej intencji i formy w poszczególnych wypadkach. Kościół anglikański, a także Kościoły protestanckie, zarzucają nam, katolikom, operowanie zbyt formalistycznym pojęciem ważności, przy czym nie chodzi naszym krytykom o podważanie naszego urzędu biskupiego, lecz o samo pojęcie urzędu. Zarzuca się nam, iż zbyt odrywamy ordynację od jej sensu obiektywnego; w wielu wypadkach urząd nasz legitymuje się nienaganną intencją czynnika tego, co czyni Kościół, w rze-

czywistości zaś zachodzi brak więzi, a nawet gorszący rozdźwięk między gminą a tymże urzędem. Zarzut taki powinniśmy my, katolicy, wziąć sobie głęboko do serca.

Teraz kolejne pytanie z naszej strony, do nas samych skierowane: czy problemu „ważności” urzędu nie powinniśmy przedyskutować na nowo w obliczu sytuacji, kiedy w Kościołach protestanckich mamy do czynienia z uporządkowanym kierownictwem gminy i gdzie istnieje autentyczna, głęboka współpraca między urzędem i gminą? Czy katolicka ocena urzędu w innych Kościołach nie akcentuje zbyttno zewnętrznego rytu przekazywania urzędu? Czy traktowanie sukcesji apostołskiej przede wszystkim jako nieprzerwanego łańcucha kładzenia rąk nie jest legalistycznym zacieśnianiem rzeczywistości? Tak jakby łańcuch nakładania rąk mógł sam z siebie wykrzesać ducha apostołskiego, a sukcesja apostołska mogła obyć się bez wierności!

Na jasny język codziennego konkretnego przekłada rzecz V. Vajta: jeżeli w jakimś państwie utworzy się kontr-rząd, który sprawuje swą władzę obok rządu broniącego swych uprawnień wpływających z jego historycznej ciągłości, i jeżeli ów kontr-rząd panuje przez okres czterystu lat, wówczas pytanie o prawowitości tych dwu rządów staje się pytaniem antykwarycznym. Problem jawi się inaczej: co każdy z tych dwu rządów czyni dla narodu i czy poczynania tych dwu rządów nie pokrywają się w rzeczach istotnych?¹³

Tu stanęliśmy nad najgłębszą przepaścią dialogu interkomunijnego. Kard. A. Be a powiedział swego czasu, że wchodzi tu w grę przeszkoda wysoka jak góra (*ein turmhohes Hindernis*). Wyjście z trudnej sytuacji wydaje się jednak realne i to więcej niż kiedykolwiek, a to dzięki ewolucji, jaka dokonała się w eklezjologii katolickiej, która wyzwoliła się ze schematów jednostronnego myślenia prawniczego. Soborowa wizja Kościoła jest dynamiczna. W swym na uwagę zasługującym studium o pojęciu sakramentów słusznie podkreśla J. F. van Beek, że posługiwanie sakramentów usytuowane zostało przez Vaticanum II w Kościele, nie zaś w perspektywie juredydycznej autoryzacji (CIC traktuje o sakramentach w części *De rebus*).¹⁴ Jest zatem rzeczą błędną deklarowanie o nieważności jakiejś owocnej posługi, ponieważ w określonych okolicznościach nie zostały dopełnione pewne warunki juredydyczne. Zresztą, nawet juredydyczny sposób myślenia, znający pojęcie ministra nadzwyczajnego (*minister extraordinarius*) otwiera drogę wyjściową. Van Beek formułuje pytanie następująco: co jest tym, co powoduje, że posługa szafarza nadzwyczajnego jest prawdziwą posługą sa-

¹³ Por. V. Vajta, „*Intercommunion*” avec Rome?, Paris 1970, 109n.

¹⁴ Przytaczany przez V. Vajta, dz. cyt., 107n.

kramentalną? Odpowiedź brzmi: momentem tym nie może być diakonijny i jurydyczny charakter tej czynności (gdyż oba te elementy składają się na pojęcie szafarza zwyczajnego), ale tylko sama *diakonia*. Jest to myśl zgodna z Nowym Testamentem, który określa *ministerium* poprzez jego funkcję (*diakonia, oikonomia, episkope* itd.).

Do rozwiązania naszego problemu z innej strony podchodzi G. T a v a r d. Teza jego brzmi: mimo że Kościoły protestanckie nie uważają swej ordynacji za akt sakramentalny, to jednak sposób jej przekazywania (wezwanie przez nałożenie rąk i modlitwa) sam w sobie posiada większe znaczenie niż gotowa przyznać to sama ich teologia. Swe rozwiązanie ujmuje T a v a r d w formę pytania: czy możliwe do uznania przez Kościół katolicki *ministerium* sakramentalne nie mogło zostać przekazane inną drogą od tej, jaką wyznacza prawo kanoniczne? ¹⁵ „W Koryncie na przykład nie było ani biskupów, ani prezbiterów, ani jakichkolwiek święceń, jedynie — poza samym Apostołem — spontanicznie jawiące się charyzmaty. Pomimo to — według świadectwa samego Pawła — Kościół w Koryncie był wspólnotą doskonale postawioną, gdzie głoszone słowo, udzielano chrztu, sprawowano Eucharystię i wszelkie posługi... Pawłowy sposób pojmowania Kościoła nie może być jednak zasadniczo wyłączony z późniejszej kościelnej organizacji. Chociaż nie jest on dzisiaj czymś normalnie spotykanym w Kościele, niemniej może mieć jeszcze aktualnie wielkie znaczenie w nadzwyczajnych okolicznościach misyjnych, szczególnie w ekumenii” ¹⁶.

Zgodność w nauce jako założenie interkomunii

W żadnym z traktatów teologicznych Kościoły nie rozbudowały tak finezyjnych systemów naukowych jak w nauce o Eucharystii. Ale i tu świta jutrzeńka nadziei na zjednoczenie. Wszystkim wyznaniom wspólna jest dziś jedna wielka myśl naczelna: Eucharystia stanowi tajemnicę wiary. Stwierdzenie to pozostaje jednak w praktyce tylko teorią, ponieważ w traktatach eucharystycznych usiłuje się wbrew tej prawdzie wypowiadać sądy o zasięgu absolutnym.

Jednym z najbardziej newralgicznych punktów w sporach eucharystycznych było dotychczasowe katolickie ujęcie transsubstancjacji. Według K. R a h n e r a pojęcie to nie jest analitycznym i ontologicznym wyjaśnieniem tajemnicy obecności Chrystusa, lecz jest po prostu w średniowieczny język filozoficzny ujętym oddaniem

¹⁵ Por. G. H. T a v a r d, *The Function of the Minister in the Eucharistic Celebration: an Ecumenical Approach*, *Journal of Ecumenical Studies* 4(1967) 629, 649.

¹⁶ H. K ü n g, *Tezy o istocie sukcesji apostoelskiej*, *Concilium* 1—10(1968)176.

biblijnej treści „To jest Ciało moje. To jest Krew moja”¹⁷. Luterkańscy teologowie oświadczyli, iż wobec tej interpretacji pojęcia transsubstancjacji nie żywią jakichkolwiek zastrzeżeń. Oczywiście, jest tu jeszcze bardzo daleka droga do uzgodnienia poszczególnych tradycji teologicznych w kwestii interkomunijnego konsensu. Z naszej strony katolickiej miernikiem stać się winna zalecana przez Sobór Watykański II *hierarchia veritatum*, konkretnie mówiąc: Jeżeli by tylko był możliwy konsens w kwestii wspólnego wyznania, że Jezus Chrystus jest rzeczywiście i skutecznie obecny, wówczas wszyscy moglibyśmy ostatecznie zrezygnować z pytań typu jak, w jak i s p o s ó b On jest obecny. Przecież i w teologii katolickiej istnieje pewna rozbieżność w interpretacji owego jak! Śpieszy nam tu znową z pomocą *Dyrektorium ekumeniczne* zakładające u członków innych Kościołów *fidem consentaneam*, czyli *dyrektorium* idzie jeszcze dalej, rozróżniając między wiarą *per se* a sformułowaną nauką o wierze (nr 55). Jest to przejaw wielkiego realizmu cechującego dyrektorium.

Jeszcze jedna uwaga. Skoro interkomunia pojmowana jako znak jedności jest iluzją i kłamstwem, ponieważ daje złudzenie jedności nie istniejącej, rodzi się pytanie, dlaczego to inne rozszczeplające czynniki nie są brane na równi poważnie pod rozwagę. Istnieją osoby, które od wprowadzenia w życie odnowionej liturgii — ogólnie mówiąc — powstrzymują się od tzw. obowiązku niedzielnego, ponieważ, jak powiadają, w Kościele katolickim już więcej się nie mieszczą. Do tej pory nie jest znany wypadek, by przeciwko tym osobom podjęto jakiegokolwiek kroki ekskomunikacyjne.

Dalsza refleksja. Abstrahuję w tej chwili od łamania dyscypliny wewnątrzkościelnej. Jak wartościować wypadki, gdzie jedność kościelna jest łamana wskutek dyskryminacji rasowej? Doprowadzanie do społecznej nędzy i konfliktów międzynarodowych? Czy wspólnota eucharystyczna i tu nie staje się kłamstwem? Wyłania się przed nami problem prawowitości i godziwości Komunii w łonie jednego i tego samego Kościoła!

Inne trudności

Z wywodów powyższych można by pochopnie wysunąć wniospek, że droga do interkomunii stoi otworem. Tymczasem w obliczu realiów powstaje pytanie: skoro jest tak dobrze, dlaczego jest tak źle na tym odcinku, gdyż do wspólnoty eucharystycznej jeszcze nie doszło?

¹⁷ Por. *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis*, *Catholica* 12(1959)105—128.

Padło wyżej stwierdzenie, że ewangelicy są z nami jednomyślni w kwestii rzeczywistej obecności (a nawet i w problematyce Mszy św. jako ofiary¹⁸). Ta globalnie optymistyczna teza nie znajduje jednak swego pokrycia w codziennej teologicznej praktyce. Nawet po Arnoldshain nie istnieje, przynajmniej w Niemczech, jednolita protestancka nauka o Wieczerzy Pańskiej, a tym mniej o rzeczywistej obecności. Przeglądając najnowszą protestancką literaturę teologiczną rychło dojdziemy do smętnego wniosku, że wyznawcy rzeczywistej obecności stają się coraz rzadsi, a luteranie niemal są na wymarciu. Wśród dziesiątków sygnatariuszy też z Arnoldshain tylko jeden, Ernst Sommerlath, nie podpisał tych tez protestując, że ta nauka o Eucharystii już niewiele ma wspólnego z Biblią. Trwa również ogólny protest przeciwko Eucharystii jako ofierze mimo stanowisk M. Thuriana i P. Meinholda. Trudno się zresztą dziwić. U protestantów przez długi czas rozpatrywano Eucharystię wyłącznie w jej charakterze uczyty. Dla katolików wpływałby stąd jeden wniosek: przed dopuszczeniem do Eucharystii należałoby każdego ewangelika *in individuo* „przebadać” w kwestii jego wiary eucharystycznej.

Również problematyką urzędu nie interesowała się teologia ewangelicka. Problematyka ta stała się żywo aktualna, gdy sprawę tę poruszył Kościół katolicki stawiając tę kwestię jako naczelną punkt ekumenicznego dialogu (DE 22). Niepokoi jedno zjawisko. Teologia ewangelicka nigdy nie znalazła wyjścia z nierozwiązalnej dla niej aporii: albo akcentuje się wspólne kapłaństwo wszystkich wiernych, tolerując urząd jako zjawisko drugorzędne (ze względu na konieczny porządek, jak mówi Luter) i wtedy cały spór o urząd staje się bezprzedmiotowy; albo też wiąże się urząd z posłannictwem apostołskim rozróżniając między urzędem a kapłaństwem wspólnym. Z problematyką tą teologia ewangelicka nie potrafi się uporać. W dzisiejszej teologii ewangelickiej przeważająca większość teologów i kierownictw Kościołów (znów mam na myśli Niemcy) radykalnie odrzuca urząd jako instytucję pochodzenia Bożego, a także specjalne posłannictwo ordynowanych. Dodać należy, iż niepokojąco mnożą się wśród kandydatów na stanowiska pastorów wypadki odmowy przyjmowania ordynacji. W obliczu takiej sytuacji powstaje patetyczne pytanie: co pomoże uznanie urzędu ewangelickiego przez Kościół katolicki, jeżeli sami ewangelicy nie przywiązują większej wagi do urzędu i podkreślają jedynie kapłaństwo wspólne? G. Otto, profesor ewangelickiej teologii praktycznej w Moguncji jest zdania, że Eucharystia tylko wtedy zachowuje swój sens, gdy ocala swój

¹⁸ Dialog ekumeniczny wykazuje, że i tu porozumienie byłoby możliwe, o ile pojęcie Mszy katolickiej wyrażone zostanie w języku współczesnej teologii i usunięte zostaną pewne błędne interpretacje. Por. H. Schütte, „Interkommunion”. *Eine kontroverstheologische Frage*, KNA 13(1971)5n. :

niesakralny charakter. Eucharystia wtedy ma miejsce, gdy ludzie gromadzą się celem zmanifestowania solidarności ze światem, tzn. gdy podejmują skuteczne akcje dla likwidacji nędzy społecznej. W tego typu zgromadzeniach eucharystycznych odpadają, powiada G e r t, wszelkie tradycyjne modlitwy i słowa ustanowienia. Celebracja tej Wieczerzy Pańskiej nie wymaga również obecności urzędowego ministra ¹⁹.

Trudność porozumienia dostrzegam także w tym, że zarówno po stronie katolickiej, jak i ewangelickiej już nie dysponujemy dziś jedną teologią; mamy pluralizm teologii, różne pozycje i interpretacje. Jest rzeczą mało prawdopodobną, by teologia lub urząd albo teologia i urząd osiągnęły na danym etapie wspólne *Credo*.

Stajemy wobec spraw, po ludzku je rozważając, nie do rozwiązania. Jaki sens ma twierdzenie: „My praktykujemy interkomunię, a biskupi i tak będą musieli naszą postawę zaaprobować”? Jaki sens ma interkomunia, jeżeli po przyjęciu Eucharystii partnerzy znów wracają do swoich okopów, do poprzedniego stanu podziału?

Jedna postawa wydaje się jednak nakazem chwili. Po obu stronach winien wzrastać respekt dla Eucharystii, to znaczy szacunek dla tego, co ten lub inny Kościół uważa za Eucharystię; chodzi o umiejętność wczucia się w mentalność myślących inaczej. Przykładowo można by to wyrazić w następujący sposób: Chrześcijańskie ewangelicy będą uznawali katolickie ujęcie Eucharystii przynajmniej jako jedno z ujęć uprawnionych i nie będą uważali Mszy za dzieło szatańskie (*vermaledeite Abgötterei* — jak do dziś głosi *Katechizm Heidelberski*). Przy tym nasi bracia ewangelicy wcale nie potrzebowaliby sobie przyswajać nauki katolickiej, w myśl której Eucharystię sprawować może tylko wyświęcony kapłan. Na partnerach katolickich spoczywałby zaś obowiązek, by w świetle *Dekretu o ekumenizmie* (nr 22) szanować wysokie wartości chrześcijańskie ewangelickiej Wieczerzy Pańskiej. Mimo iż katolicy, wierni nauce własnego Kościoła, wyznają, że Kościoły ewangelickie „w naszym przekonaniu nie przechowały... właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium” (DE 22), powinni jednak mieć świadomość, że chrześcijanie ewangelicy święcie wierzą w Eucharystię, że sprawując Eucharystię wypełniają wolę Chrystusa i że obchodzą swoją Wieczerzę Pańską jako wierzący i miłujący.

I w ten sposób ośmieliłbym się twierdzić optymistycznie, a zarazem z dużym wahaniem, iż w wyjątkowo określonych wypadkach chrześcijanin—katolik mógłby uczestniczyć w ewangelickiej Wieczerzy Pańskiej bez zadawania gwałtu własnemu sumieniu i bez wyrzekania się swoich przekonań. W ewangelickiej Wieczerzy Pań-

¹⁹ Por. O. G e r t, *Vernunft. Aspekte zeitgemäßen Glaubens*, Stuttgart 1970, 161n.

skiej nie może on oczywiście czcić Jezusa jako rzeczywiście obecnego pod tym chlebem i pod tym winem; może natomiast czcić Jezusa obecnego w tym zgromadzeniu kultycznym jako obecnego rzeczywiście w sposób pneumatyczny. Tego rodzaju praktyka, absolutnie nie wyrzekająca się własnych postaw dogmatycznych, a mimo to dzieląca w duchu miłości punkt widzenia drugiego i nie przeskakująca różnic w nauce, wymaga oczywiście pełnej i dojrzałej osobowości. Postawa tego typu będzie świadectwem niezłomnej wierności własnemu Kościołowi, a nie kapitulacją wobec autorytetu²⁰. Albowiem kwestia interkomunii nie jest sprawą danej jednostki, lecz problemem eklezjologicznym.

Są to jednak wszystko rozważania czysto ludzkie, pełne chrześcijańskiej otuchy. Finał jest opromieniony nadzieją, „bo u Boga nic nie jest niemożliwe” (Łk 1, 37).

INTERKOMMUNION IN DER ZEITGENÖSSISCHEN ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Der Aufsatz bildet die umgearbeitete Fassung einer Vorlesung, die der Verfasser am 7. Juni 1972 auf der Vollsitzung polnischer Ökumeniker-Theologen in Warschau hielt. Von der sehr reichen und komplizierten Interkommunion-Problematik wird zuerst die Frage einer entsprechenden Terminologie aufgegriffen. Das breit ausgebaute Interkommunionbegriffsspektrum weist auf allgemeines Interesse der Christen in Sache der Eucharistiegemeinschaft hin. Der Begriff „Interkommunion“ in sich selbst ist jedoch absolut falsch und müsste durch einen anderen Terminus ersetzt werden, z.B. „Zulassung“ (*admissio*). Nach einer Skizze der orthodoxen und katholischen Stellungnahmen zur Frage Interkommunion (diese beiden Kirchen verhielten sich bis in unsere Zeit sehr kritisch einer Interkommunion gegenüber) werden Perspektiven aufgerissen, die das Vaticanum II zur Lösung dieses Sachkomplexes öffnet. Da eine katholisch-orthodoxe Interkommunion keine grössere Schwierigkeiten mehr zeitigt, wenigstens nicht katholischerseits, behandelt der weitere Teil der Ausführungen die Möglichkeiten einer Interkommunion mit der protestantischen Welt. Die Exegese des Ökumenismus-Dekretes und des Ökumenischen Direktoriums führt zum Schluss, dass Interkommunion trotzallem immer auch eine Darstellung der interkonfessionellen Einheit mit sich bringt, deren Fundamente bereits bei der Taufe festgelegt worden sind. Eucharistie ist nicht nur eine individuelle Angelegenheit (dies nicht einmal primär); Zulassung zur gemeinsamen Eucharistie bedeutet zugleich immer Stellungnahme zum ekklesiologischen Status der zugelassenen Person.

Das grösste Hindernis für die Zulassung eines Katholiken zur evangelischen Abendmahlfeier liegt im Fehlen in diesen Kirchen einer episkopal tradierten Apostelnachfolge und im Amt selbst. In der Lösung dieser Frage sollte man den rein juristischen Standpunkt verlassen und dabei mehr den diakonischen Charakter des Amtes herausstellen. Einen Ausweg bietet hier sogar selbst der juristische Begriff des ausserordentlichen Sponsors.

Danach wird auf einige gemeinsame Elemente in der katholischen und evangelischen Eucharistielehre aufgezeigt (solche Konvergenzen bestehen

²⁰ Por. H. Vorgrimler, w: *Interkommunion. Hoffnungen — zu bedenken*, wyd. H. Stirnimann, Freiburg/Schw. 1971, 24.

teilweise sogar in der Transsubstantiationsauffassung und der Messe als Opfer). Nichtsdestweniger existieren viele, fast unüberwindbare Schwierigkeiten, z.B. eine in den evangelischen Kirchen beunruhigend zunehmende Distanzierung vom Amt überhaupt. Allen ernsthaften Bemühungen um Interkommunion sollte jedoch ein optimistischer Realismus entgegengebracht werden. In raren Ausnahmefällen bestünden sogar Möglichkeiten der Teilnahme eines Katholiken in einer evangelischen Abendmahlfeier, unter streng gesetzten Bedingungen, ohne dass eigene katholische Gewissen verzugewaltigen und ohne Verkürzung katholischer Glaubenspositionen.