

Marek J. Uglorz

Eucharystia a Kościół z perspektywy Kościołów luterańskich

Symposium 15/1(20), 61-82

2011

Artykuł został 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. Marek J. Uglorz
Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa

EUCHARYSTIA A KOŚCIÓŁ Z PERSPEKTYWY KOŚCIOŁÓW LUTERAŃSKICH

Rozpocznę od tego, na co zwróciłem uwagę, studiując program konferencji. Zauważyłem bowiem daleko idącą ostrożność pomysłodawców. Do przerwy miały zostać omówione dwie tradycje, mianowicie katolicka w dwóch odmianach i prawosławna. Już zaproponowane prelegentom tematy sugerują pozytywną relację pomiędzy Eucharystią a Kościołem. Natomiast dla dwóch wystąpień po przerwie, które mają przedstawić spojrzenie reformacyjne i postreformacyjne, ostrożnie zaproponowano tylko relację Eucharystia a Kościół, jakby obawiano się „dziecięcia”, które z takiego związku może się urodzić. Otóż zapewniam, że z perspektywy luterańskiej na problem postawiony przez organizatorów niniejszej konferencji, który sformułowali w programowym pytaniu: „Czy Eucharystia buduje Kościół?”, nie tylko można, ale należy odpowiedzieć pozytywnie, chociaż na pewno uwzględniając inny punkt wyjścia i mając na uwadze inne cele.

Z dwóch powodów swoje wystąpienie rozpocznę od krótkiego przeglądu biblijnych świadectw o Eucharystii. Pierwszy powód powinien być oczywisty dla wszystkich, skoro mam rozpatrywać związek Eucharystii z Kościołem z perspektywy luterańskiej, byłbym odstępca od własnej tradycji teologicznej i duchowej, gdybym nie rozpoczął od

biblijnych źródeł. Poza tym jestem biblistą i dlatego księgi biblijne zawsze są moim pierwszym polem rozpoznania problemu, niejako matczynym łonem, z którego wywodzę dalsze rozważania.

1. Biblijne wskazania

1.1. Pawłowe rozumienie jedności Kościoła

Szanując chronologiczną kolejność powstawania biblijnych ksiąg i tradycji, na początek proponuję wskazanie apostoła Pawła. Najważniejsze dla naszych rozważań wypowiedzi Apostoła można znaleźć w Pierwszym Liście do Koryntian, napisanym dla pojednania korynckiej wspólnoty. Skoro Paweł chce odbudować jej jedność, należy domniemywać, że posługuje się argumentami na jej rzecz.

W listach apostoła Pawła można znaleźć kilka metafor Kościoła, z których najbardziej znany jest obraz Kościoła jako ciała. Chociaż w apostołskiej spuściźnie nie znajdziemy systematycznych rozważań na ten temat¹, ponieważ Paweł najczęściej przywołuje tylko wnioski, wynikające z metafory Kościoła jako ciała, to jednak wcale nie znaczy, że ona spełnia wyłącznie parenetyczne funkcje. Trzeba odwrócić i powiedzieć, że metafora ciała Chrystusa służy parenetycznym wnioskom, ponieważ ma wielki potencjał teologiczny².

Pojmowanie Kościoła jako ciała w Chrystusie ma u Pawła związek z jego wypowiedziami na temat Kościoła w Chrystusie, a więc jako własności Chrystusa Pana i społeczności (*koinonia*) wierzących z Nim. Wszystkie fragmenty w Pierwszym Liście do Koryntian, w których spo-

¹ Odpowiedzi na pytanie o źródło myśli św. Pawła na temat Kościoła jako ciała Chrystusa można podzielić na dwie grupy. Pierwsza – źródłem myśli na temat Kościoła jako ciała Chrystusa są hellenistyczne misteria, np. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1927, s. 335nn; H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930, s. 40nn; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, BHTh IX, s. 105. Druga – jest owocem spirytualizacji refleksji judaistycznej na temat ludu Bożego, np. E. Schweizer, *Soma*, ThWNT VII, s. 1069nn.

² F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, t. 1, Tübingen 2002, s. 277.

tykamy słowa „ciało w Chrystusie” lub „ciało” (domyślnie w Chrystusie), powiązane są z polemiką z niektórymi chrześcijanami korynckimi, opacznie pojmującymi Ewangelię wolności głoszoną przez Pawła. Polemiczny kontekst sprawia, że termin „ciało w Chrystusie” nabiera szczególnego znaczenia i niesie ze sobą treść, która zmusza do pojmowania Kościoła zawsze w kategoriach chrystologicznych³. Oznacza to, że także programowy związek pomiędzy Eucharystią a Kościołem najprawdopodobniej będzie miał chrystologiczne rozwiązanie.

Na szczególną uwagę zasługuje wypowiedź apostoła Pawła na temat Kościoła jako ciała Chrystusa w tej części Pierwszego Listu do Koryntian, w której Wielki Apostoł piętnuje nadużycia Koryntian podczas wspólnych zebrań: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest społecznością krwi Chrystusowej? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest społecznością ciała Chrystusowego? Ponieważ jest jeden chleb, my, ilu nas jest, stanowimy jedno ciało, wszyscy bowiem jesteśmy uczestnikami jednego chleba. Patrzcie na Izraela według ciała; czyż ci, którzy spożywają ofiary, nie są uczestnikami ołtarza? Cóż tedy chcę powiedzieć? Czy to, że mięso składane w ofierze bałwanom, jest czymś więcej niż mięsem? Albo że bożek jest czymś więcej niż bałwanem? Nie, chcę powiedzieć, że to, co składają w ofierze, ofiarują demonom, a nie Bogu; ja zaś nie chcę, abyście mieli społeczność z demonami. Nie możecie pić kielicha Pańskiego i kielicha demonów; nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i stołu demonów” (1 Kor 10,16-21).

³ Jaka jest geneza Pawłowej metafory Kościoła jako ciała w Chrystusie? Pawłowa metafora zakotwiczona jest w teologicznym myśleniu Apostoła, jednakże należy dostrzegać jej hellenistyczne, profaniczne tło. Już Platon przyrównał miasto-państwo do ciała (*Państwo* 462). Później Józef Flawiusz porównał naród żydowski do ciała (Bell 1,507; 2,264; 4,406). Znana jest też bajka Meneniusza Agryppy, opisana przez Liwiusza w jego *Historii* II, 32.

E. Käsemann w swoim komentarzu do Listu do Rzymian (*An die Römer*, Berlin 1974³, s. 322nn) dokonuje krytycznej analizy hipotez dotyczących genezy pojmowania Kościoła jako ciała w Chrystusie (np. hipoteza upatrująca genezę metafory Kościoła jako ciała Chrystusa w typologii Adam – Chrystus). Najbardziej prawdopodobny wydaje się pogląd, że pojmowanie Kościoła jako ciała Chrystusa jest wynikiem refleksji apostoła Pawła nad istotą sakramentalnego życia apostołskiego Kościoła. Pogląd ten ma uzasadnienie w wielu wypowiedziach Wielkiego Apostoła (np. Ga 3,27nn; 1 Kor 10,16nn).

Tłem wypowiedzi Wielkiego Apostoła jest sytuacja, o jakiej do-
wiedział się od swoich współpracowników. Niektórzy członkowie ko-
rynckiego Kościoła brali udział zarówno w Wieczerzy Pańskiej, jak
i w pogańskich ucztach. Apostoł nie chce, aby wyznawcy Jezusa Chry-
stusa, będąc uczestnikami Stołu Pańskiego, spożywając z jednego chle-
ba i pijąc z jednego kielicha, byli także uczestnikami stołu demonów.

Przez chrzest w imię Chrystusa Koryntianie stali się nie tylko włas-
nością Chrystusa, ale i jednym ciałem w Chrystusie. Chrzest jest przy-
obleczeniem w Chrystusa, tak że nie ma już Żyda ani Greka, mężczyzny
ani niewiasty (por. Ga 3,27n), a więc wszyscy są jednym w Chrystusie.
Przez uczestniczenie w Wieczerzy Pańskiej wierzący mają społeczność
z ciałem i krwią Chrystusa, a więc z Chrystusem. Społeczność wierzą-
cych, jedząc z jednego chleba i pijąc z jednego kielicha podczas uczest-
niczenia w Wieczerzy Pana, nie tylko jest w szczególnej społeczności
ze swoim Panem, ale również ją manifestuje. Kościół, wspólnota wie-
rzących, jako liturgiczne zgromadzenie podczas wspominania śmierci
Chrystusa w Wieczerzy staje się ciałem w Chrystusie, mając społeczność
z uwielbionym ciałem Pana. Uczestniczenie w jednym chlebie euchar-
ystycznym sprawia, że wierzący są jednym ciałem: „Ponieważ jest jeden
chleb, my, ilu nas jest, stanowimy jedno ciało”. Przez uczestniczenie
w Wieczerzy Pańskiej za każdym razem stają się jakościowo szczegól-
ną jednością i manifestują tę jedność z Chrystusem. Jedząc z jednego
chleba i pijąc z jednego kielicha, chrześcijanie są w pełni jednym cia-
łem i są Kościołem Chrystusowym⁴.

Ze sposobu myślenia apostoła Pawła, zastosowanego wobec po-
dzielonych Koryntian, wydobywamy zatem pierwszy argument za
rzecz pozytywnego związku pomiędzy Eucharystią a Kościołem. Eu-
charystia w oczywisty sposób buduje Kościół, ponieważ jest uczestni-
czeniem w jednym ciele, ciele ukrzyżowanego i zmartwychwstałego
Chrystusa, co czyni z wierzących jedno ciało, prawdziwą społeczność
w Chrystusie. Mamy tutaj do czynienia z argumentem na rzecz uni-
wersalnej jedności Kościoła, który nabiera szczególnego waloru eku-
menicznego.

⁴ Zob. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, s. 101n.

Warto zauważyć, że w 11. rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian Paweł ostrzega przed niegodnym spożywaniem Wieczerzy Pańskiej: „Wy tedy, gdy się schodzicie w zborze, nie spożywacie w sposób należyty Wieczerzy Pańskiej; każdy bowiem zabiera się niezwłocznie do spożycia własnej wieczerzy skutek tego jest taki, że jeden jest głodny, a drugi pijany” (1 Kor 11,20n), powołując się na słowa i gesty wieczerzy, spożytej przez Pana wspólnie z uczniami w noc wydania, w której kluczową rolę spełniają gesty łamania chleba i picia z jednego kielicha. Temu ostatniemu poświęcimy teraz szczególną uwagę, ponieważ przemawia na rzecz uznania pozytywnego związku między budowaniem Kościoła a uczestniczeniem w Eucharystii.

1.2. Symbolika kielicha eucharystycznego

Niepozorne, a jednocześnie fundamentalne znaczenie kielicha jako rytualnego naczynia ofiarnego pojawia się wyraźnie w opisach Marka i Mateusza. Jezus wskazuje w nich na kielich, w którym wino zostało zmieszane z wodą, jako na krew przymierza: „Potem wziął kielich, podziękował, dał im i pili z niego wszyscy. I rzekł im: To jest krew moja nowego przymierza, która się za wielu wylewa” (Mk 14,23n; por. Mt 26,27n). W tych słowach Jezus nawiązał do przymierza zawartego na Synaju i do słów Mojżesza⁵, który wziął krew zwierzęcia złożonego w ofierze, jej część wylał u stóp ołtarza, częścią pokropił zgromadzony lud, ustanawiając w ten sposób przymierze. Mojżesz posłużył się naczyniem, aby zebrać krew zwierzęcia ofiarnego, którym w Wieczerniku jest kielich w rękę Jezusa.

Wylana na krzyżu krew Jezusa zastępuje wszystkie ofiary Starego Testamentu i sama staje się prześlaniem za grzechy, gdyż zostaje wylana za wielu, co w świetle prorocत्व Deuteroizajasza oznacza przełanie krwi niewinnego Sługi Jahwe za ludzkie grzechy⁶. Śmierć Jezusa jest śmiercią ofiarniczą, a jej skutkiem – ustanowienie przymierza. Naczynie ofiarne spełnia w tym kontekście funkcję drugorzędną, po-

⁵ Por. Wj 24,1-11.

⁶ Por. Iz 53.

mocniczą. Mocą słów Chrystusa zawartość kielicha staje się Jego krwią. W ten sposób kielich staje się symbolem ustanowionego przez Jezusa Chrystusa przymierza. Kielich staje się chrześcijańskim znakiem, znakiem nowej rzeczywistości eschatologicznej, co w szczególny sposób jest czytelne w Pawłowej tradycji słów konsekracji.

Wylana na krzyżu krew Chrystusa jest interpretowana w ramach teologicznej idei przymierza i właśnie idea przymierza, określonego jako Nowe Przymierze, staje się kategorią centralną i nadrzędną. Już prorok Jeremiasz zapowiadał, że w miejsce dawnego przymierza, wypisanego na kamiennych tablicach, Bóg ustanowi przymierze nowe, wypisane w ludzkim sercu. Dawne przymierze zostało zawarte na Synaju, mocą krwi zwierząt ofiarnych, a jego warunkiem było zachowanie Prawa wypisanego na kamiennych tablicach.

Nowe Przymierze zostaje zapowiedziane w trakcie Ostatniej Wieczery i ustanowione na krzyżu. Wylana wówczas krew ma znaczenie ofiarne i ekspiacyjne, ale zarazem wymiar wydarzenia historycznego, które dokonało się w Chrystusie⁷. Ofiara krzyża rozpoczyna nowy okres historii zbawienia – eschatologiczny czas Nowego Przymierza. Ostatecznie jest ono dziełem i darem Boga Ojca, któremu Syn poddaje się całkowicie. Jest to – jak należy sądzić – przymierze nowe, a nie jedynie odnowione, gdyż Nowe Przymierze w Chrystusie przekracza oczekiwania Jeremiasza.

Trzeba wreszcie zauważyć, że kielich ma doniosły walor egzystencjalny. Jak wynika z krótkiej wzmianki u Pawła: „Podobnie i kielich po wieczerzy...” (1 Kor 11,25), potwierdzonej przez Łukasza: „Podobnie i kielich, gdy było po wieczerzy...” (Łk 22,20) i pozostałych ewangelistów, ustanowienie Eucharystii nastąpiło w czasie uczty, być może paschalnej⁸. W ten sposób kielich eucharystyczny otrzymuje ostatnią, bardzo ogólną, ale ważną przesłankę interpretacyjną. Na kielich należy patrzeć przez pryzmat tego, czym na starożytnym Wschodzie oraz w świecie biblijnym była uczta i wspólne spożywanie posiłków. Dla ludzi starożytnego Wschodu wspólnota stołu była wspólnotą życia,

⁷ Por. Rz 3,25; 5,9; Ef 2,13.

⁸ Zob. Mk 14,1-2.12-16 oraz paralelne.

a wspólny kielich symbolizował wspólny los. Doniosłość tej prawdy wzrasta niepomiaralnie dzięki randze tego kielicha, w którym jest krew Pańska. Kielich przekazany uczniom z poleceniem, by z niego pili, jest widzialnym znakiem ich jedności z Mistrzem⁹.

Reasumując, powiedzmy, że kielich jest uczestnictwem we wspólnocie, jest wzajemnym dawaniem i braniem. Zyskujemy tym samym kolejny argument na rzecz uznania eklezjotwórczej roli Wieczerzy Pańskiej, mianowicie, że uczniowie Chrystusa, trwając w jedności z Panem, łączą się we wspólnocie przymierza, które z Kościołem zawiera Bóg.

Pozostawmy już biblijne księgi, pomimo że można w nich odnaleźć kolejne argumenty, z których najważniejszy jest ten w Wieczerzy Pańskiej upatrujący posiłek paschalny, co nie jest bez znaczenia, zwłaszcza w erze ekumenicznego zbliżenia pomiędzy Kościołami. Do tej myśli powrócę jednak w zakończeniu, formułując postulat o ekumenicznym znaczeniu.

2. Ksiądz dr Marcin Luter o Eucharystii

Reformacyjna perspektywa zadanego tematu nie byłaby całościowa, gdybyśmy z kolei nie rozpoznali najważniejszych elementów Lutrowej nauki o Sakramencie Ołtarza. Zajmiemy się dwoma problemami, ponieważ w nich upatruję odpowiedni kontekst do rozumienia związku pomiędzy sprawowaniem w niej Wieczerzy Pańskiej i uczestnictwem a budowaniem się Kościoła.

2.1. Sakramentalne Słowo

Najbardziej charakterystyczną dla Lutra definicją Wieczerzy Pańskiej jest katechizmowa formuła, która nie tylko jest najbardziej znana, lecz rzeczywiście w najbardziej zwięzły sposób ujmuje istotę Wieczerzy Pańskiej. W *Małym Katechizmie* na pytanie: „Co to jest Sakrament

⁹ S. SZYMIK, *Symbolika kielicha w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: S. SZYMIK (red.), *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 196.

Ołtarza?” ks. dr Marcin Luter odpowiada: „Jest to prawdziwe ciało i prawdziwa krew Pana naszego, Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem nam chrześcijanom do spożywania i picia przez samego Chrystusa ustanowione”¹⁰. Pokrewna tym słowom genetycznie i historycznie jest definicja z *Dużego Katechizmu*: „Jest to prawdziwe ciało i prawdziwa krew Chrystusa Pana, w chlebie i winie, i pod postacią chleba i wina przez Słowo Chrystusa nam, chrześcijanom, ku spożywaniu i picciu ustanowione”¹¹. Drobne różnice pomiędzy definicjami z *Małego...* i z *Dużego Katechizmu* nie dotyczą elementów składowych definicji Wieczerzy Pańskiej, a jedynie sposobu wyrażania i określania obecności ciała i krwi Jezusa Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej, można więc je uznać za nieistotne dla naszego tematu. W obu wypadkach Lutrowa definicja Sakramentu Ołtarza składa się z następujących elementów: 1. określenia znaku, 2. wyeksponowania woli Testatora, Jezusa Chrystusa, 3. określenia celu ustanowienia sakramentu. W katechizmowych definicjach jest mowa o znaku i Słowie, a więc istotnych elementach augustiańskiej definicji sakramentu¹².

Dla Lutra Sakramentem Ołtarza są zawsze konsekrowane elementy, a więc ciało i krew Jezusa Chrystusa. Jednak o znaczeniu znaku decyduje Słowo. Wieczerza Pańska nie jest zwykłym chlebem i winem, ale chlebem i winem objętym Słowem Bożym. „Słowo musi element uczynić sakramentem”¹³. „Słowo [...] jest tym, co stanowi o tym sakramencie i pozwala odróżnić, że nie jest on samym tylko chlebem, lecz jest i nazywa się Chrystusowym ciałem i krwią”¹⁴. Z tych sformułowań Reformatora nie można jednak wysnuć wniosku, żeby istotą Wieczerzy Pańskiej było Słowo. W definicji Sakramentu Ołtarza z obu katechizmów na plan pierwszy wysuwa się znaczenie znaku. Oczywiście o znaczeniu znaku decyduje Słowo, wola Chrystusa. Obecności ciała i krwi Chrystusa w Sakramencie Ołtarza nie można oddzielić od Słowa,

¹⁰ WKS, s. 39.

¹¹ WKS, s. 114.

¹² Definiując Sakrament ciała i krwi Pańskiej, Luter powołuje się na Augustyna i przypomina jego słowa: *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*.

¹³ WKS, s. 115.

¹⁴ Tamże.

przeło do istoty sakramentu należy zarówno znaczenie znaku, jak i Słowo Chrystusa¹⁵.

W średniowiecznej teologii scholastycznej definicja sakramentu uwzględniała materię i formę. Materią jest chleb i wino, formą zaś słowa ustanowienia sakramentu. Chociaż Luter nieustannie obracał się w kręgu scholastycznych pojęć i sformułowań, unikał słowa „forma”. Mając na myśli formę sakramentu, pisał raczej o Słowie, testamencie, woli Chrystusa. Reformator z Wittenbergi poza Słowem nie uznawał żadnego innego środka komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Jego postulat: *solo verbo*, skierowany był zarówno przeciwko magii sakramentalnej ludowej pobożności XVI wieku, jak przeciwko iluminaryzmowi marzycieli i proroków z Zwickau. Luter wyeksponował przede Słowo, wolę i testament Chrystusa. Rozumienie Wieczery Pańskiej oparł na Słowie. Naukę o Sakramencie Ołtarza powiązał z rozumieniem Słowa jako jedyne go środka epifanii Chrystusa oraz łaski Bożej. Teologia Sakramentu Ołtarza jest u Lutra składową częścią teologii Słowa. Sakrament jest odmienną postacią Słowa, widzialnym Słowem, Słowem połączonym z materią.

Zdaniem ks. dra Marcina Lutra, poznanie Boga z pominięciem Słowa Bożego prowadzi do fałszywej pobożności i bałwochwalstwa. Bóg zawsze przemawia przez Słowo. Jednak nieraz ze Słowem wiąże zewnętrzne znaki, „aby ludzie przez zewnętrzne znaki i dzieła lub sakrament posiadali pewność wiary, że Bóg jest łaskawy i litościwy”¹⁶. W myśleniu Lutra znak jest rękojmnią, potwierdzeniem Słowa. Pewność wiary rodzi się ze Słowa. Mimo tego każda obietnica – jak pisze Luter w *De captivitate babilonica* – jest przedłożona w dwojaki sposób: przez Słowo i znak. O treści i znaczeniu znaku decyduje Słowo. Ono kreuje sakrament i podnosi zwykle ziemskie znaki do jego rangi¹⁷.

Jestem przekonany, że Lutrowa definicja Eucharystii jako sakramentalnego Słowa, czyli Słowa widzialnego, bo połączonego z materią,

¹⁵ M. UGLORZ, *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej*, w: TENŻE (red.), *Teologia wiary*, Bielsko-Biała 2007, s. 317.

¹⁶ F.S. Watson, *Um Gottes Gottheit*, Berlin 1952, s. 182.

¹⁷ E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954, s. 135.

jest pozytywnym przyczynkiem do interesującego nas tematu. Słowo jest bowiem środkiem, przez który Bóg powołuje, zgromadza i oświeca Chrystusowy Kościół. Eucharystia, będąca widzialnym Słowem, spełnia zatem rolę misyjną, jednocześnie budując Kościół, zgromadzony wokół stołu Bożego Słowa.

2.2. Zbawczy pożytek Eucharystii

Jeszcze jedną myśl Lutra, której można użyć do argumentowania na rzecz eklezjotwórczej roli Wieczerzy Pańskiej, odnajdujemy w rozważaniach poświęconych zbawczemu pożytkowi sakramentu.

Począwszy od 1520 roku Luter z naciskiem podkreślał, że pożytkiem Sakramentu Ołtarza jest odpuszczenie grzechów. W *Małym Katechizmie* oprócz odpuszczenia grzechów jako łaskę sakramentu wymienia jeszcze życie i zbawienie, pojmując je jako konsekwencje odpuszczenia grzechów. Odpuszczenie grzechów trwa w ścisłym związku z pojednaniem z Bogiem. Bóg pojednanego z Nim człowieka obdarza nowym życiem i zbawieniem. I chociaż odpuszczenie grzechów wyjednane zostało na Golgocie, a rozdzielone zostaje w Wieczerzy Pańskiej, to jednak każdorazowe przystąpienie do Stołu Pańskiego można traktować jako zbawcze wydarzenie w życiu człowieka, ponieważ stoi w związku ze zbawczym czynem Boga w Chrystusie na Golgocie. Innymi słowami, w Wieczerzy Świętej uobecnia się zbawczy pożytek śmierci Chrystusa.

Na marginesie głównej myśli o zbawczym pożytku Eucharystii Luter sygnalizuje również kontekst eklezjalny. I tak w *Kazaniu o Sakramencie świętego ciała Chrystusa* z 1519 roku za pożytek Wieczerzy Pańskiej uznaje społeczność całego chrześcijaństwa jako *communio sanctorum*. Później, w czasie kontrowersji z teologami szwajcarskimi, wittenberski Reformator utrzymywał, że w Wieczerzy Pańskiej obecne jest ciało Chrystusa nie dlatego, że Kościół jest ciałem Syna Bożego. Kościół jest ciałem Chrystusa dlatego, że chrześcijanie w Wieczerzy Świętej spożywają ciało Jezusa Chrystusa¹⁸.

¹⁸ Tamże, s. 139.

Sądzę, że Lutrowe pojmowanie Kościoła jako *communio sanctorum* wymaga krótkiego wyjaśnienia. Z *Dużego Katechizmu* dowiadujemy się m.in., że Luter nie był skłonny tłumaczyć słowa *communio* jako „społeczność”, lecz „zbór”¹⁹. Toteż Filip Melanchton, idąc po linii myśli Lutra, w art. 4 *Konfesji Augsburskiej* używa w tekście łacińskim wyrażenia *congregatio sanctorum* („zgromadzenie świętych”), w tekście niemieckim zaś *die Versammlung aller Glaubigen* („zgromadzenie wszystkich wierzących”).

Co nie oznacza, że u Lutra nie można się spotkać także z interpretacją i rozumieniem *communio* jako społeczności, oczywiście w znaczeniu szesnastowiecznym, to znaczy w sensie uczestnictwa, wspólnoty czy współdziałania. Luter rozumie więc *communio* jako uczestnictwo wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, w darach zbawiennej Bożej łaski, objawionej w Jezusie Chrystusie.

W *Dużym Katechizmie* Luter powiada: „Sens zaś i główna treść tego dodatku jest taka: Wierzę, że na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych, którego jedyną głową jest Chrystus; zgromadzony przez Ducha Świętego, trwa on w jednej mierze, myśli i przekonaniu, obdarzony różnymi darami, lecz zgodny w miłości, bez podziałów i rozdarcia. Ja jestem jego częścią i członkiem, współuczestnikiem, mającym udział we wszystkich dobrach, jakie posiada...”²⁰.

Zbór jest ciałem Pana Jezusa Chrystusa. Z tej biblijnej prawdy Luter wyciąga wniosek, że członkowie zboru Chrystusowego, współuczestnicząc w dobrach zbawienia, również są uczestnikami wzajemnych ciężarów, brzemion, trosk i krzyży. Społeczność wierzących w Jezusa Chrystusa jest pełną wspólnotą. Radości i smutki jednego członka społeczności wierzących są radościami i smutkami całej wspólnoty. Luter ani na chwilę nie dopuszczał myśli, że zbór Jezusa Chrystusa może być społecznością korzystającą ze zbawiennej łaski Bożej bez wzajemnej służby²¹. Wynika to z jego rozumienia nowotestamentowej drogi

¹⁹ WKS, s. 99n.

²⁰ WKS, s. 100.

²¹ M. UGLORZ, *Eklezjologia w teologii Marcina Lutra*, w: TENŻE (red.), *Teologia wiary*, Bielsko-Biała 2007, s. 220.

zbawienia i opozycji przeciwko nauce o zasługach przed Bogiem. Dla Lutra wiara bez uczynków w ogóle nie zasługuje na to, by ją uznać za wiarę.

Tak czy inaczej z luterńskiego punktu widzenia można utrzymywać, jak sformułowali to autorzy *Dokumentu z Limy*, że: „Udział w jednym Chlebie i we wspólnym Kielichu, w określonym miejscu, manifestuje i urzeczywistnia jedność uczestników z Chrystusem i ze wszystkimi komunikującymi we wszystkich czasach i miejscach. To właśnie w Eucharystii najpełniej się przejawia wspólnota ludu Bożego”²².

Eucharystia jest więc sakramentem komunii i jako taka najlepiej ujawnia, czym Kościół jest i jaką ma nadzieję. Kościół jest mianowicie świadkiem miłości, która jest większa niż śmierć i grzech, dlatego z nadzieją może zwiastować Ewangelię wszystkim ludziom i z radością wyznawać: „Cóż tedy na to powiemy? Jeśli Bóg jest z nami, któż przeciwko nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakżeby nie miał z Nim darować nam wszystkiego? Któż będzie oskarżał wybranych Bożych? Przecież Bóg usprawiedliwia. Któż będzie potępiał? Jezus Chrystus, który umarł, więcej, zmartwychwstał, który jest po prawicy Boga, Ten przecież wstawia się za nami” (Rz 8,31-34).

Doświadczenie i przeżycie obecnego w Eucharystii żywego Chrystusa, który został ukrzyżowany i wszedł w krainę śmierci, uświadamia człowiekowi więzy miłości z wszystkimi ludźmi, za których Zbawiciel umarł na Golgocie. Wszak to wszystko, w co wierzymy, wyznając, że Chrystus zstąpił do piekieł, można streścić słowami apostoła Pawła z Listu do Rzymian: „Nieodwołalne są bowiem dary i powołanie Boże. [...] Albowiem Bóg poddał wszystkich w niewolę nieposłuszeństwa, aby się nad wszystkimi zmiłować. O głębokości bogactwa i mądrości, i poznania Boga! Jakże niezbadane są wyroki Jego i nie wysledzone drogi Jego. [...] Albowiem z Niego i przez Niego i ku Niemu jest wszystko...” (Rz 11, 29-36).

Wszechogarniająca miłość Chrystusa kazała Mu wejść w krainę śmierci, aby napełnić ją życiem i światłem. Z tej samej miłości rodzi

²² *Chrzt, Eucharystia, posługiwanie duchowe. Dokument z Limy 1982*, Lublin 1989, s. 38.

się Kościół. Chrystus jest więc Panem żywych i umarłych, wspólny wszystkim ludzi i wszystkich pokoleń. Z Niego i przez Niego, i ku Niemu jest wszystko.

3. Luterńska definicja Kościoła

W zadanym przez organizatorów konferencji przedmiocie teologicznych poszukiwań, którym jest związek pomiędzy Wieczerzą Pańską a budowaniem Kościoła, trzeba też uwzględnić definicję Kościoła i zapytać, czy luterzańskie pojmowanie go umożliwia pozytywne rozwiązanie.

Odrzucając średniowieczny obraz Kościoła, reformacja wydobyła na światło dzienne biblijną prawdę, o której wówczas nie pamiętano, że w swojej najgłębszej istocie Kościół, czyli społeczność świętych, jest natury duchowej, a jako ciało Jezusa Chrystusa może być tylko jednością i jest niewidzialny. Nauka Lutra o niewidzialnym Kościele i jego rozumienie *communio sanctorum* umożliwiły powrót do biblijnego pojmowania jedności Chrystusowego Kościoła²³.

Jak nie może być podzielony Chrystus, tak nie może być podzielone Chrystusowe ciało, którym jest chrześcijański Kościół na ziemi. O tym, gdzie Chrystus ma swój Kościół, gdzie jest Jego ciało, nie decyduje kościelna struktura, lecz Duch Boży, który działa w ludzkich sercach przez Słowo i sakramenty. Duch Święty, działający przez słowo Boże i Sakramenty, gwarantuje jedność Chrystusowego ciała.

Najbardziej znaną, a jednocześnie najbardziej luterzańską, jak tylko można sobie to wyobrazić, definicję Kościoła znajdujemy w 7. art. *Wyznania augsburskiego*: „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu Sakramentów. Nie jest konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy, czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich”²⁴. Przytoczona

²³ P. ALTHAUS, *Martin Luther und Einheit der Kirche Christi*, w: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, Göttingen 1966, nr 1.

²⁴ WKS, s. 144.

definicja Kościoła ma wyjątkowe znaczenie dla współczesnego ruchu ekumenicznego. Trudno mianowicie o drugą, równie ekumenicznie otwartą definicję jedności, która nie byłaby obwarowana partykularnymi *nota ecclesiae*.

Luterańskie przekonanie, że o jedności Kościoła decyduje zgoda w zwiastowaniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów, rozumiałe jest w świetle poglądu, że Kościół jest prawdziwie obecny jedynie tam, gdzie Duch Święty działa przez wiernie i czysto zwiastowaną Ewangelię i gdzie zgodnie z nakazem Chrystusa udzielane są sakramenty²⁵.

Życie i działanie Kościoła zostaje przeto związane ze słowem Bożym i uzależnione od niego w jego niewidzialnej, wypowiedanej formie i widzialnej, którą są sakramenty. Znane powiedzenie Lutera: *Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei* oznacza, że od wierności słowa Bożemu zależy przyszłość Kościoła, który jest tylko wtedy prawdziwą społecznością świętych, gdy trwa w słowie Bożym. To oznacza, że Kościół jest stwarzany przez słowo Boże, dlatego zawsze i nade wszystko musi być wspólnotą słowa Bożego. Jednocześnie to Słowo otrzymał, aby je zwiastować i udzielać na chwałę Boga i ku zbawieniu grzesznego człowieka.

Słowo Boże w podwójnej postaci, a mianowicie: widzialnej i niewidzialnej, jest środkiem łaski Bożej. Przez słowo Boże, w którym jest Chrystus, Bóg udziela grzesznikowi darów zbawienia. Dlatego za Lutrem możemy powiedzieć: „Kto ma znaleźć Chrystusa, musi najpierw znaleźć Kościół”²⁶. Biorąc pod uwagę wypowiedź Reformatora z *Dużego Katechizmu* o Kościele matce-pośredniczce, można powiedzieć, że twierdzenie Cypriana: *Salus extra ecclesiam non est* u Lutera i w luterańskim znajduje zrozumienie. Chociaż trzeba pamiętać, że luterańska interpretacja tych słów jest odmienna od rzymskokatolickiej.

Kościół musi być Kościołem słowa Bożego, przez które Bóg okazuje zbawienną łaskę człowiekowi wierzącemu w moc Chrystusowego krzyża. Prawdziwa społeczność wierzących w Jezusa Chrystusa powinna być posłuszna słowu Pana, w którego służbie się znajduje. Z luterańskiej

²⁵ M. UGLORZ, *Eklezjologia...*, dz. cyt., s. 227.

²⁶ WA 10,I,140.

definicji Kościoła, który całkowicie zależy od Słowa Bożego, zwiastowanego i udzielanego w postaci sakramentów, wynika jednoznacznie, że na tytułowe pytanie dzisiejszej konferencji, czy Eucharystia buduje Kościół, jeśli tylko poczyni się odpowiednie zastrzeżenie, można odpowiedzieć twierdząco. Tym zastrzeżeniem jest oczywista dla luteranizmu prawda, mówiąca, że *in verbo evangelii est ecclesia constructa*²⁷.

Tym sposobem nazbieraliśmy pięć argumentów, które tworzą luterzańską wizję Kościoła, budującego się poprzez sprawowanie i uczestniczenie w Eucharystii, czyli w widzialnym słowie Bożym, w którym urzeczywistnia się i grzesznikowi jest darowane zbawienie z krzyża Golgoty. Prawdopodobnie nie są to wszystkie argumenty, jednak na nich poprzestaną. Jestem przekonany, że wystarczają. Przypomnijmy je:

– Eucharystia buduje Kościół, ponieważ jest uczestniczeniem w jednym ciele ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, co czyni z wierzących jedno ciało. Mamy do czynienia z argumentem na rzecz uniwersalnej jedności Kościoła;

– picie z jednego kielicha jest uczestnictwem we wspólnocie dawania i brania. Uczestnicy Eucharystii, pijąc z kielicha, którego dawcą jest ukrzyżowany Chrystus, trwają w jedności z Panem, tworząc tym samym wspólnotę nowego przymierza;

– Eucharystia, będąca widzialnym Słowem, spełnia rolę misyjną, budując Kościół, zgromadzony wokół stołu Bożego słowa;

– zbawczym pożytkiem Wieczery Pańskiej jest społeczność całego chrześcijaństwa jako *communio sanctorum*;

– z luterńskiej definicji Kościoła, który całkowicie zależy od słowa Bożego, zwiastowanego i udzielanego w postaci sakramentów, wynika, że Kościół buduje się także dzięki widzialnej postaci Słowa.

Nie chcę jednak kończyć przeglądem argumentów, mam bowiem zamiar sformułować dwa postulaty. Pierwszy, uzasadniony przedstawionymi wyżej argumentami; drugi, wynikający z zasygnalizowanego wcześniej biblijnego utożsamienia Wieczery Pańskiej z posiłkiem paschalnym. A ponieważ tworzymy wspólnotę ekumeniczną, także postulaty będą miały charakter ekumeniczny.

²⁷ WA 4,189.

4. Postulaty końcowe

4.1. Z Wieczernika w świat – postulat misyjny

W Wieczerniku wypełnia się wielka tajemnica wszechświata. To jest tajemnica nadziei, o której Apostoł Narodów napisał: „Tak więc, jeśli ktoś jest w Chrystusie, nowym jest stworzeniem; stare przeminęło, oto wszystko stało się nowe. A wszystko to jest z Boga, który nas pojednał z sobą przez Chrystusa i porучzył nam służbę pojednania” (2 Kor 5,17n).

Czy przeżywając to spotkanie z dającym się za życie świata Chrystusem, o którym ewangelista Łukasz pisze: „A gdy nadeszła pora, zajął miejsce przy stole, a apostołowie z nim” (Łk 22,14), i spożywając tę wieczerzę, upragnioną przez przygotowującego się do śmierci Zbawiciela: „I rzekł do nich: Gorąco pragnąłem spożyć tę wieczerzę paschalną z wami przed moją męką” (Łk 22,15), można nie mieć nadziei na pojednanie grzesznej ludzkości z Bogiem, a przez nią całego stworzenia? „Bo stworzenie z tęsknotą oczekuje objawienia synów Bożych, gdyż stworzenie zostało poddane znikomości, nie z własnej woli, lecz z woli tego, który je poddał, w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia ku chwalebnej wolności dzieci Bożych. [...] W tej bowiem nadziei zbawieni jesteśmy” (Rz 8,19-24).

Uczestnicząc w Eucharystii, Chrystusowy Kościół staje zatem u źródeł swojej nadziei: „Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, że Ty mnie posłałeś” (J 17,21). Dlatego można powiedzieć, że Wieczernik jest symbolem urzeczywistniającej się jedności, która objęta jest siłą chrześcijańskiej modlitwy i obowiązkiem realizowania przez Kościół misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa: „Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ucząc je przestrzegać wszystkiego, co wam przykazałem” (Mt 28,19n).

Z Wieczernika w świat. W tak ujętym obrazie przedstawiona jest podstawowa prawda o misji Kościoła w świecie, której skryptyrystycznym fundamentem są słowa Jezusa, wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy: „A Ja przekazuję wam Królestwo, jak i mnie Ojciec mój

przekazał. Abyście jedli i pili przy stole moim w Królestwie moim [...]” (Łk 22,29n).

Powiada się, że w tradycji ewangelickiej język foniczny ma uprzywilejowane miejsce, że język ikoniczny jest w niej drugorzędny, jednak na krzyżu Słowo, które stało się ciałem (obrazem), umiera rzeczywistości, a nie pozornie. Słowo ma nam coś do powiedzenia, również będąc obrazem, i tak staje się symbolem, rzeczywistością widzialną, widzialnym słowem.

W teologii funkcjonują różne tradycje wywodzenia początków Kościoła z historycznego wydarzenia, jakim był Jezus Chrystus. Jedną z nich, bliską luterzańskiemu sercu, jest wskazywanie na wypływające z przebitego boku ukrzyżowanego Chrystusa wodę i krew. Dwa płynące sakramenty: chrzest i Eucharystia – to znaczy udzielane przez Ducha Świętego – to Kościół w swej egzystencji i świadectwie.

Czy pisma Nowego Testamentu nie sugerują teologicznego utożsamienia Wieczernika z Golgotą? Fundamentem misyjnej działalności Kościoła jest więc zwiastowana, a to oznacza, że też udzielana, Ewangelia o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie. Ewangelia jest bowiem nie tylko komunikatem. Do jej istoty należy to, że musi się dziać. Ona musi przemieniać oblicze świata. Stare czynić nowym. Grzesznika czynić usprawiedliwionym.

Z ewangelickiej definicji nabożeństwa, jako dialogu Boga z ludem, wynika, że w centrum liturgii stoi ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. W liturgicznym dialogu zbawcze spotkanie Boga z ludem dzieje się dzięki ukrzyżowanemu i zmartwychwstałemu Chrystusowi, który obecny jest w Słowie i sakramencie, a przez modlitwę i pieśń zebranych wokół krzyża stawia ich w rzędzie *communio sanctorum*, na wieki uczestniczącej w chwale Boga.

Dlatego przeżywanie nabożeństwa, czyli obcowanie z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem, dla chrześcijanina staje się wejściem w świat i doświadczeniem wiary. Liturgia jest nie tylko miejscem proklamacji wiary i wezwania do nawrócenia, lecz również jej zachowywania²⁸. Tajemnica Wieczernika przypomina nam, że nie tylko

²⁸ W. HRYNIEWICZ, *Nasza pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 373.

sakrament Wieczerzy Pańskiej, ale także nasza wiara, wiara całego Kościoła na ziemi, nie jest wymyślona, ale otrzymana. Chrystus prosi za nami i daje nam siebie. Nawraca nas do siebie, rodzi w nas wiarę i udziela życia. Apostołowie mieli większą świadomość tego faktu aniżeli my – wszystko racjonalizujący. Wyrażała się ona w formule mówiącej o przekazywaniu tego, co otrzymane: „Albowiem ja przejąłem od Pana to, co wam przekazałem” (1 Kor 11,23).

Eucharystia jest źródłem wiary i nawrócenia. W świat można wyruszyć jedynie z Wieczernika, to znaczy spod Chrystusowego krzyża.

4.2. Wieczernik jest początkiem drogi – postulat ekumeniczny

Apostoł Paweł nie tylko przekazał słowa ustanowienia²⁹, ale daje pierwsze pogłębienie teologiczne. Mówi o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii i z tego faktu wyprowadza wnioski moralne. Nie mówi co prawda o sposobie tej obecności, ponieważ patrzy na Wieczerzę Pańską nie z perspektywy scholastycznej, ale historiozbowczej. Lud wybrany Starego Przymierza w drodze do ziemi obiecanej został przeprowadzony przez morze, karmiony był na pustyni manną i pojoyny wodą ze skały. Mannę na pustyni Paweł nazywa „pokarmem duchowym”, zaś wodę „napojem duchowym”³⁰. Chce przez to powiedzieć, że manna i woda ze skały miały charakter prorocki i typologiczny: oznaczały i zapowiadały Eucharystię: „[...] pili bowiem z duchowej skały, która im towarzyszyła, a skałą tą był Chrystus” (1 Kor 10,4). Chrystus preegzystujący karmił stary lud, wędrujący do ziemi obiecanej. Ten sam Chrystus karmi nowy lud, Kościół.

Izrael na pustyni buntował się i grzeszył, mimo licznych dobrodziejstw Boga, i dlatego nie wszyscy weszli do ziemi obiecanej. Nowy lud, żyjący u kresu czasów, czyli w epoce mesjańskiej, też nie jest wolny od pokus, podobnie jak lud na pustyni. Konieczne są więc czujność i unikanie grzechu. Eucharystia, jeśli nie jest zaczynem chrześcijańskiej duchowości w codziennym życiu, to mechanistycznie nie zachowuje

²⁹ Zob. 1 Kor 11,23-27.

³⁰ Zob. 1 Kor 10,1-4.

od niebezpieczeństw i pokus. Manna jest więc dla Pawła typem Eucharystii, która jest pokarmem nowego ludu Bożego w jego wędrówce do niebieskiej ojczyzny.

Drugim teologiem poważniej zajmującym się w pierwotnym Kościele Sakramentem Ołtarza jest Jan. Chociaż nie przekazuje słów ustanowienia, to jednak w swojej Ewangelii czyni częste aluzje do Eucharystii. Szczególnie interesująca jest perykopa z 6. rozdziału o nakarmieniu pięciu tysięcy i następujący po niej komentarz do słów ustanowienia Sakramentu Ołtarza.

We wszystkich przekazach ewangelicznych rozmnożenie chleba zajmuje szczególnie ważne miejsce. Jest to pewnego rodzaju szczytowy moment objawienia mesjańskiej godności Jezusa, a także moment decyzji wiary. Jan, podobnie jak synoptycy, mówi równocześnie o cudzie chodzenia po morzu, ale zaraz po tym opowiadaniu umieszcza długą wypowiedź o chlebie, który pochodzi z nieba. Cudowne rozmnożenie chleba było znakiem danym przez Boga, poprzez który świadkowie wydarzenia powinni byli zrozumieć, że Jezus zstąpił z nieba. Dlatego Jezus wyrzuca tym, którzy w fakcie rozmnożenia chleba nie dostrzegali Bożego znaku: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, szukacie mnie nie dlatego, że widzieliście cuda, ale dlatego, że jedliście chleb do syta” (J 6,26). Rozmnożenie chleba było znakiem, który miał wzbudzić wiarę w Chrystusa jako Tego, który zstąpił z nieba, jako pochodzącego od Ojca. Znak rozmnożenia chleba ma w sobie jeszcze inny aspekt znaczeniowy. Mianowicie jest symbolem duchowego pokarmu, danego przez Chrystusa.

Można przytoczyć wiele racji na potwierdzenie tego, że cud rozmnożenia chleba jest znakiem Eucharystii i równocześnie przygotowaniem do zrozumienia tej tajemnicy. W opisie tego cudu spotyka się gesty i słowa nawiązujące wprost do Wieczery Pańskiej. Oryginalnością przekazu ewangelisty Jana jest to, że Jezus osobiście rozdaje chleb tłumowi: „Jezus wziął więc chleby i podziękowawszy rozdał uczniom, a uczniowie siedzącym, podobnie i z ryb tyle, ile chcieli” (J 6,11). Dzięki temu Jan upodabnia opis rozmnożenia chleba do Ostatniej Wieczery. Do Sakramentu Ołtarza nawiązują również niektóre słowa zawarte w opisie. Na przykład: „odmówiwszy dziękczynienie” (*eucharistesas*).

Termin ten występuje w synoptycznych relacjach ustanowienia Wieczerzy Pańskiej. Akcentowanie przez Jana wielkiej liczby okruszyn (12 koszów) także ma znaczenie symboliczne. Eucharystia jest pokarmem niewyczerpalnym. Dopiero po takim przygotowaniu następuje właściwa mowa eucharystyczna.

Punktem wyjścia jest wzmianka o mannie: „Ojcowie nasi jedli manę na pustyni, jak napisano: Chleb z nieba dał im, aby jedli”. Zdanie to jest parafrazą fragmentu Psalmu 78³¹. Po nim następuje komentarz, który ma cechy midraszu. Mannie na pustyni, która była pokarmem ziemskim i zapewniała życie doczesne, zostaje przeciwstawiony chleb Boży, który zstąpił z nieba i daje życie wieczne: „Albowiem chleb Boży to ten, który z nieba zstępuje i daje światu żywot” (J 6,31); „Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił; jeśli kto spożywać będzie ten chleb, żyć będzie na wieki; a chleb, który Ja dam, to ciało moje, które Ja oddam za żywot świata” (J 6,51). Tym żywym chlebem jest Jezus. W dalszych słowach mowy akcent przesuwają się wyraźnie na skutki spożywania ciała i krwi Chrystusa: „Na to rzekł im Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, jeśli nie będziecie jedli ciała Syna Człowieczego i pili krwi jego, nie będziecie mieli żywota w sobie. Kto spożywa ciało moje i pije krew moją, ten ma żywot wieczny, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym. Albowiem ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6,53-55).

Świadectwo obu nowotestamentowych tradycji przekonuje, że pierwotny Kościół jednoznacznie wiązał Eucharystię z posiłkiem paschalnym, zwłaszcza z paschą Izraela, który w mocy tego posiłku szedł z krainy niewoli do obiecanej ziemi wolności. Jako biblistę dziwi mnie, że współczesne Kościoły uczyniły z Eucharystii posiłek końca drogi. Mocne związanie Eucharystii z teologią urzędu kościelnego uczyniło z niej oczekiwane spełnienie ekumenicznego zbliżenia i przyszłej jedności. Tymczasem Wieczerza Pańska jest posiłkiem początku, w którego mocy moglibyśmy wyjść z niewoli uprzedzeń i teologicznych schematów, aby dojść do zrozumienia i prawdziwej jedności. Zwłaszcza ze względu na refleksję apostoła Pawła, który uczestniczenie w Eucha-

³¹ Zob. Ps 78,24.

rystii pojmuję jako znak jedności, uprzedzenia i dąsy współczesnych Kościołów wydają się mało biblijne, a bardzo dogmatyczne, sztywne i partykularne.

Dlatego apeluję do uczestników konferencji, poświęconej kościelnotwórczej roli Eucharystii, abyśmy usilnie dążyli do przywrócenia biblijnej perspektywy, w której Eucharystia buduje Kościół, m.in. dlatego że jest posiłkiem początku, posiłkiem wyjścia w drogę, która dla nas jest drogą ekumenicznej nadziei. W związku z programowym pytaniem konferencji: „Czy Eucharystia buduje Kościół?”, rodzi się niestety smutna, a może wręcz niepokojąca odpowiedź, że chociaż z punktu widzenia partykularnych Kościołów odpowiedź jest twierdząca, to jednak w perspektywie ekumenicznej widać coś zgoła odmiennego, a mianowicie, że Eucharystia Kościoła nie buduje, ponieważ nie pozwalamy jej na to. W jaki sposób miałaby budować jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, skoro nie przyjmujemy jej jako Bożego posiłku na drogę, ale traktujemy instrumentalnie, realizując polityczne i społeczne cele. Zapomnieliśmy, że skoro „jest jeden chleb, my, ilu nas jest, stanowimy jedno ciało”.

The Eucharist and the Church from the Perspective of Lutheran Churches

Summary

Considering the Lutheran definition of the Church and the Sacrament of the Altar, we can answer positively the programmatic question on the church-generating role of the Eucharist, asked by the organizers of the conference. I present five arguments confirming the perspective of the Church as built by performing and partaking in the Eucharist, i.e. in the visible Word of God, in which salvation from the cross of Golgotha is fulfilled and offered to the sinner:

– the Eucharist builds the Church, because it constitutes partaking in the one body of the Crucified and risen Christ, which makes believers into one body. This supports the argument for the universal unity of the Church;

– drinking from one cup constitutes participating in the community of giving and receiving. The participants, while drinking from the cup given them by the crucified Christ, remain in unity with the Lord, creating in this way the community of the new covenant;

– the Eucharist, as the visible Word, plays a missionary role, building the Church gathered around the table of the Word of God;

– the Eucharist brings the salutary benefit of the communion of entire Christianity as the *communio sanctorum*;

– the Lutheran definition of the Church as completely dependent on the Word of God, preached and dispensed as a sacrament, leads to the conclusion that the Church is also built owing to the visible form of the Word.

Ks. dr hab. Marek J. Uglorz, duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP; członek Zarządu Instytutu Pastoralnego; redaktor „Studiów Humanistyczno-Teologicznych”, członek kolegium redakcyjnego „Przeglądu Ewangelickiego” i „Zwiastuna Ewangelickiego”. Autor kilku książek i publikacji w monografiach i czasopismach teologicznych.