

# SYMPOZJUM

ISSN 1429-558X

Rok XV 2011, nr 1(20)

# SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE  
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

## **Symposium** – Półrocznik teologiczny

### **Wydawca**

Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81

### **Redakcja**

ks. Robert Ptak SCJ (red. naczej.)  
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. naczej.)  
ks. Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

### **Rada naukowa**

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław)  
ks. dr hab. Stanisław Hałas SCJ (UPJPII Kraków)  
ks. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv (UPJPII Kraków)  
ks. dr hab. Władysław Majkowski SCJ (UKSW Warszawa)  
ks. prof. dr hab. Tadeusz Panuś (UPJPII Kraków)  
ks. prof. dr hab. Jan Walkusz (KUL Lublin)  
ks. dr hab. Józef Wroceński SCJ (UKSW Warszawa)  
ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ (KUL Lublin)  
ks. dr hab. Antoni Żurek (UPJPII Kraków)

### **Kontakt**

„Symposium”  
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24  
faks: 12 271-00-59

e-mail: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl)  
[www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

ISSN 1429-558X

NAKŁAD: 260 egz.

## Spis treści

Od redakcji .....	5
-------------------	---

### EUCHARYSTIA A KOŚCIÓŁ W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

KS. STEFAN KOPEREK CR Kościelnotwórczy charakter Eucharystii: rzymskokatolicki punkt widzenia w ujęciu encykliki Jana Pawła II <i>Ecclesia de Eucharistia</i> .....	9
KS. ANDRZEJ GONTAREK Eucharystia a Kościół w rozumieniu tradycji starokatolickiej .....	29
KS. HENRYK PAPROCKI Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem .....	49
KS. MAREK J. UGLORZ Eucharystia a Kościół z perspektywy Kościołów luterańskiej .....	61
TADEUSZ J. ZIELIŃSKI Eucharystia w Kościołach oraz innych środowiskach ewangelikalnych	83

### ARTYKUŁY

KS. MAREK STOKŁOSA SCJ Użycie chleba z niewielką zawartością glutenu i moszczu jako materii Eucharystii .....	105
S. KATARZYNA K. WALKOWIAK Kościół trwał niezłomnie... trwa i trwać będzie... ..	123

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- JACEK M. NORKOWSKI, *Medycyna na krawędzi. Ewolucja definicji śmierci człowieka w kontekście transplantacji narządów*, Radom 2011, ss. 442 (ks. K. Paluch SCJ) ..... 139
- BOŻENA SZEWCZUL, *Działalność zakonodawcza Błogosławionego Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele katolickim. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 2008, ss. 565 (ks. M. Stokłosa SCJ) ..... 143
- KS. HENRYK SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, Warszawa 2010, t. 1, ss. 520, t. 2, ss. 380 (ks. D. Salamon SCJ) ..... 149
- LUCIA ABIGNENTE, *Przeszłość i terażniejszość – historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, Lublin 2010, ss. 334 (ks. E. Ziemann SCJ) ..... 155
- Sprawozdanie z konferencji ekumenicznej *Czy Eucharystia buduje Kościół? Miejsce i rola Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków, 17 marca 2011 r. (ks. K. Napora SCJ) ..... 159

## Od redakcji

Tematem przewodnim niniejszego wydania „Symposium” jest Eucharystia i jej eklezjotwórcza rola. Problematyka ta dotyczy zarówno Kościoła katolickiego, jak i innych wyznań chrześcijańskich – także w ich odniesieniach ekumenicznych. Stąd warto się przyjrzeć ujęciu tego zagadnienia ze strony starokatolickiej, prawosławnej, luterkańskiej i środowisk ewangelikalnych, nie pomijając rzymskokatolickiego punktu widzenia. Po lekturze tych artykułów z pewnością nabierzemy szerszego spojrzenia i uzyskamy pełniejszą odpowiedź na pytanie, czy i w jakim wymiarze Eucharystia buduje Kościół Chrystusowy.

W klimacie eucharystycznym i eklezjalnym utrzymane są artykuły z części ogólnej. Poruszono w nich dość szczegółowe zagadnienia dotyczące materii Najświętszego Sakramentu, a także kwestie związane z trwaniem Kościoła w nauce apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwie. Te wyznaczniki gwarantują istnienie prawdziwej *communio* kościelnej również w naszych czasach.

Chętnych zapraszamy do współpracy i prosimy o zapoznanie się z warunkami przygotowania i nadsyłania materiałów.

ks. Robert Ptak SCJ  
redaktor naczelny



TEMAT NUMERU

EUCHARYSTIA A KOŚCIÓŁ  
W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ





ks. Stefan Koperek CR  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

## KOŚCIELNOTWÓRCZY CHARAKTER EUCHARYSTII: RZYMSKOKATOLICKI PUNKT WIDZENIA W UJĘCIU ENCYKLIKI JANA PAWŁA II *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

Rzymskokatolicki punkt widzenia odnośnie do kościelnotwórczego charakteru Eucharystii dobrze wyraża encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, podpisana przez Jana Pawła II w Wielki Czwartek, 17 kwietnia 2003 roku. Streszcza ona bowiem i wyraża całą naukę Kościoła o Eucharystii, zakorzenioną w Biblii, Tradycji i oficjalnym nauczaniu. Oczywiście nie brak w niej argumentacji zaczerpniętej z analizy podstawowych źródeł liturgicznych – *Missale Romanum* czy *Anafor* Kościołów Wschodnich. Dostrzec można w tym dokumencie także bardzo osobisty akcent, a mianowicie świadectwo wiary Jana Pawła II i jego miłości do Eucharystii.

Jest to więc reprezentatywna encyklika na temat Eucharystii i to właśnie w kontekście Kościoła. Na to wskazują pierwsze jej słowa: „Kościół żyje dzięki Eucharystii” (EE 1). Drugi rozdział w całości omawia ów „kościelnotwórczy” charakter Eucharystii, stąd jego tytuł: *Eucharystia buduje Kościół*. Ten problem podejmuje też bardzo szczegółowo czwarty rozdział – *Eucharystia a komunია kościelna*. Ta eklezjotwórcza funkcja Eucharystii ma swoje odbicie w różnych formach obrzędowych, które kształtowały się w ciągu wieków.

## 1. Eucharystia u początków dziejów Kościoła

To, że Eucharystia buduje Kościół, zauważa się od samego początku. Została ona ustanowiona podczas Wieczery Paschalnej. Wspólna uczta jest jedną z najstarszych form, nie tylko biblijnych, w których wyraża się przyjaźń, serdeczna więź, po prostu umacnia się szczególna, prawie rodzinna wspólnota. Eucharystia wedle woli Chrystusa stanowi Nowe Przymierze zawarte poprzez Jego Ciało wydane i Krew przelaną (por. Mt 26,26-28; Łk 22,19-20) w zbawczej Ofierze za zbawienie świata. Ta więc wybrana grupa wieczernikowa staje się załączkiem i fundamentem paschalnej, mesjańskiej wspólnoty nowego ludu Bożego. „Istnieje – jak stwierdza encyklika – *związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła*” (EE 21). Eucharystia jest ściśle związana z całym misterium paschalnym<sup>1</sup>. Ustanowiona bowiem w przededniu Najświętszej Ofiary, stanowiącej *przejście* przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały, jest tej ofiary antycypacją. Toteż na początku już encyklika stwierdza, że „Kościół rodzi się z tajemnicy paschalnej. Właśnie dlatego Eucharystia, która w najwyższym stopniu jest sakramentem tajemnicy paschalnej, *stanowi centrum życia eklezjalnego*” (EE 3).

Kościół od pierwszych dni objawia się jako wspólnota eucharystyczna. W dniu Pięćdziesiątnicy – zesłania obiecanego Ducha Świętego (por. J 15,7.13), po zawierzeniu usłyszonym słowom o zbawczym dziele Chrystusa i po przyjęciu chrztu wieczernikowa wspólnota, owo gorczyczne ziarno, rozrasta się w duże drzewo (por. Mk 4,30-32), w wielotysięczną rzeszę. Wszyscy trwają w jedności apostoelskiej nauki i wiary, we wspólnej modlitwie i w „łamaniu chleba” – w Eucharystii (por. Dz 2,42).

Najstarsze, pozabiblijne świadectwo – *Didaché*, czyli Nauka Dwunastu Apostołów – ukazuje chrześcijan, jak w duchu dziękczynienia za „czystą ofiarę” i „duchowy pokarm i napój” gromadzą się „w Dniu Pana [...]”, by łamać chleb i składać dziękczynienie<sup>2</sup>. Owa „wspólnota

---

<sup>1</sup> Zob. F.X. DURRWELL, *Kościół, Ciało Chrystusa paschalnego*, w: *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987, s. 150-152.

<sup>2</sup> *Didaché* 14, w: M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 20, cyt. za: J. KOPEĆ, *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, w: W. NOWAK (red.), *Misterium Eucharystii*, Olsztyn 2004, s. 30.

zgrupowanych uczniów – jak pisze ks. J. Kopec – jako „częśćka Ciała Kościoła” wyraża „hymn uwielbienia Ojcu z Chrystusem i przez Chrystusa”<sup>3</sup>. W połowie II wieku św. Justyn jest świadkiem, jak chrześcijanie z miast i wsi gromadzą się jako jeden Kościół na niedzielne sprawowanie Eucharystii. To zgromadzenie liturgiczne jest znakiem Kościoła jako wspólnoty z Chrystusem i z braćmi.

Tak więc, od początku, w świetle Biblii i praktyki starożytnego chrześcijaństwa Eucharystia jest źródłem ożywiającym życie Kościoła<sup>4</sup>. Do tej „jednoczącej skuteczności uczestnictwa” (EE 23) w Eucharystii nawiązywał już św. Paweł, pisząc: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,16-17). To stwierdzenie dopełnia komentarz św. Jana Chryzostoma, cytowany w tej encyklice: „Czym w rzeczywistości jest chleb? Jest Ciałem Chrystusa. Kim stają się ci, którzy go przyjmują? Ciałem Chrystusa; ale nie wieloma ciałami, lecz jednym ciałem. Faktycznie, jak chleb jest jednością, choć składa się nań wiele ziaren, które choć się nie znają, w nim się znajdują, tak że ich różnorodność zanika w ich doskonałym zjednoczeniu – w ten sam sposób również my jesteśmy wzajemnie ze sobą zjednoczeni, a wszyscy razem z Chrystusem”<sup>5</sup>.

Eucharystia w świadomości starożytnych chrześcijan<sup>6</sup> stanowiła zatem dopełnienie chrztu, budowała i ożywiała Kościół. Miejsce Eucharystii we wspólnocie Kościoła wyrażało to wszystko, co łączyło się z jej sprawowaniem. To dla niej przystosowano najpierw domy rodzinne, stąd dla budynków sakralnych utarła się nazwa *Domus Ecclesiae*. Tę jedność chrześcijańskiej rodziny wyrażał jeden stół-ołtarz, na którym sprawowano obrzęd Pamiętki Pana – Wieczerzy Pańskiej,

---

<sup>3</sup> J. KOPEC, *Eucharystia...*, dz. cyt., tamże.

<sup>4</sup> Zob. *La Messe, Liturgies anciennes et textes patristiques*, choisis et présentés par A. HAMMAN, Paris 1964; A. HAMMAN, *Prières eucharistiques des premiers siècles a nos jours*, Paris 1969; *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, w: CH. KANNENGIESSER (red.), *Le point théologique*, Paris 1976; M. THURIAN, *L'Eucharistie*, Paris 1963.

<sup>5</sup> *In Epistolam I ad Corinthios homiliae*, 24, 2: PG 61, 200, cyt. za: EE 23.

<sup>6</sup> Zob. J.C. KAŁUŻNY, *Miejsca spotkań eucharystycznych młodego Kościoła w świetle źródeł nowotestamentalnych*, w: A.J. BŁACHUT (red.), *Pietas et Studium*, t. 2, Kraków 2009, s. 371-382.

w którym wszyscy uczestniczyli poprzez przyjęcie Komunii Świętej pod dwoma postaciami. Wszelkie modlitwy liturgiczne związane ze sprawowaniem tych świętych misterii wypowiadane były w liczbie mnogiej, bo należały do całego ludu.

Ten wspólnotowy charakter liturgii wyrażał się poprzez coraz bardziej rozbudowywaną modlitwę zanoszoną do Boga w różnych intencjach (modlitwa powszechna, *ektenia*). Modlono się za cały Kościół, za papieża, biskupów, diakonów, obejmując wspólnym błaganiem różne, konkretne i codzienne sprawy danej wspólnoty. Tym, co również podkreślało i kształtowało wspólnototwórczy charakter były znak (pocałunek) pokoju, jak też późniejsze procesje: na wejście, z darami i na Komunię. Świętowanie Eucharystii łączyło się równocześnie z troską o biednych, bezdomnych, chorych i uwięzionych. Tej eklezjotwórczej roli liturgii eucharystycznej służyło w znacznym stopniu to, że była ona sprawowana w języku zrozumiałym dla jej uczestników i, jak zauważa ks. W. Schenk, „ceremoniał liturgiczny był prosty, przejrzysty i przez to dla ludzi zrozumiały”<sup>7</sup>. I dlatego też, jak pisze tenże śląski historyk liturgii, „życie religijne owego czasu – to nie wiara w system abstrakcyjnych prawd, ale żywy kontakt, stosunek do żywej, konkretnej osoby Chrystusa, a przez Niego do Ojca. Życie religijne było skoncentrowane, skupione wokół osoby Chrystusa jako *unus mediator Dei et hominum* (1 Tm 2,5). Koncentracja ta udzielała wiernym potężnej siły duchowej, zdolnej do przewyciężenia trudności ze strony świata pogańskiego. Liturgia rodziła świadomość i poczucie wspólnoty wszystkich uczestników jako członków gminy chrześcijańskiej, stanowiącej część *Ecclēsia Sancta Dei*. Kościół ówczesny to nie organizacja, ale żywy organizm, w którym wszyscy tworzą jedną całość”<sup>8</sup>.

Trzeba zatem powiedzieć, że zgromadzenie liturgiczne, a szczególnie eucharystyczne, jest „najczystszy wyrazem Kościoła, jego prawdziwą epifanią”<sup>9</sup>. To też, jak zauważa ks. J. Kopeć, „sprawowanie Eu-

---

<sup>7</sup> *Udział ludu w ofierze Mszy świętej*, w: F. BLACHNICKI, W. SCHENK, R. ZIELASKO (pr. zb.), *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 208.

<sup>8</sup> Tamże, s. 210-211.

<sup>9</sup> R. ZIELASKO, *Teologia zgromadzenia liturgicznego*, w: F. BLACHNICKI, W. SCHENK, R. ZIELASKO (pr. zb.), *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 127.

charystii było dla Kościoła pierwszych wieków – źródłem duchowej mocy, doświadczeniem poczucia jedności braterskiej i prawdziwej natury wspólnoty Ludu Bożego<sup>10</sup>.

Ojcowie Kościoła, którzy są świadkami wiary w obecność Ciała i Krwi Chrystusa i ofiarniczego charakteru Eucharystii<sup>11</sup>, wskazują też na jej eklezjotwórcze znaczenie. I tak np. św. Jan Damasceński uczył, że poprzez Eucharystię jednoczymy się z Chrystusem i z braćmi: „Mówimy o komunii (*koinonia*) – i jest ona rzeczywiście – ponieważ wchodzimy we wspólnotę z Chrystusem i uczestniczymy w Jego Ciele i Bóstwie, a przez to wchodzimy również we wspólnotę i wzajemne zjednoczenie pomiędzy sobą, gdyż biorąc z jednego Chleba stajemy się wszyscy jednym Ciałem Chrystusa i jedną Krwią, a dla siebie nawzajem – członkami, ponieważ razem z Chrystusem stanowimy wspólne ciało”<sup>12</sup>. Cała więc starożytna liturgia eucharystyczna potwierdza tę sprawiającą i jednoczącą rolę Eucharystii w myśl wypowiedzi św. Augustyna: „Eucharystia buduje Kościół”<sup>13</sup>. Konkludując, można powtórzyć za opolskim liturgistą: „Zgromadzenie eucharystyczne determinuje Kościół (Ciało Chrystusa) do konkretnego miejsca i czasu. Jest prawdą, że tam jest Eucharystia, gdzie jest Kościół, oraz tam jest Kościół, gdzie jest Eucharystia”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, w: W. Nowak (red.), *Misterium...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>11</sup> Święty Cyryl Jerozolimski (†386) uczył nowo ochrzczonych: „Nie dostrzegaj w chlebie i winie prostych i naturalnych elementów, ponieważ Pan sam wyraźnie powiedział, że są Jego Ciałem i Jego Krwią; potwierdza to wiara, chociaż zmysły sugerują ci coś innego” (*Katechezы mistagogiczne*, IV, 6, cyt. za: EE 15). A św. Jan Chryzostom, którego również przytacza papież, wyjaśniał: „Ofiarujemy wciąż tego samego Baranka, nie jednego dziś, a innego jutro, ale zawsze tego samego. Z tej racji i ofiara jest zawsze ta sama (...). Również teraz ofiarujemy tę zertwę, która wówczas była ofiarowana i która nigdy się nie wyczerpie” (*In epistolam ad Hebraeos homiliae*, 17, 3; PG 63, 131, cyt. za: EE 12).

<sup>12</sup> *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, M. STAROWIEYSKI (wybór i oprac.), Kraków 1997, s. 88.

<sup>13</sup> *Contra Faust*, 12, 20, PL 42, s. 265, cyt. za: H.J. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 116.

<sup>14</sup> H.J. SOBECZKO, *Zgromadzeni...*, dz. cyt., tamże.

## 2. Zanikanie i odrodzenie świadomości wspólnototwórczej roli Eucharystii

Po edykcie mediolańskim (313 rok) rozpoczął się tzw. złoty wiek liturgii. Dla jej sprawowania powstają okazałe budowle bazylikowe. Sama liturgia przyjmuje rozbudowaną szatę obrzędową (powstają rodziny liturgiczne), którą ubogacają świąteczne obchody, kształtując rok kościelny. Jednym z takich elementów podkreślających jedność poszczególnych wspólnot z widzialną Głową Kościoła, zarówno z papieżem, jak i z biskupem miejsca, była sięgająca IV wieku praktyka przesyłania tzw. *fermentum*, czyli cząstki konsekrowanego chleba<sup>15</sup>.

Innym zwyczajem podkreślającym i budującym tę eklezjalną wspólnotę były nabożeństwa stacyjne, sięgające do zwyczajów jerozolimskich czy konstantynopolskich. W Rzymie zaczęły się odbywać pod koniec IV wieku. Mimo zewnętrznego rozbudowywania strony obrzędowej zaczyna się zauważać w świadomości wiernych powolne zanikanie przekonania o eklezjotwórczej roli Eucharystii, na co złożyło się zapewne wiele przyczyn<sup>16</sup>. A poznać to można było po coraz mniejszym i czynnym ich udziale w liturgii. Gromkie „Amen” ludu z czasów św. Hieronima (†419/420) czy głośne śpiewy psalmów i odpowiedzi wiernych na wezwanie celebransa, znane za czasów św. Augustyna, zastąpił chór scholi (*schola cantorum*). Znamienne jest, że księgi liturgiczne z VI i VII wieku nie wspominają już o udziale ludu<sup>17</sup>. Chociaż jeszcze

---

<sup>15</sup> Zob. J. MIECZKOWSKI, *Geneza i historia fermentum*, RBL 2 (2010), s. 147-163. *Fermentum* przysyłał papież przez akolitów biskupom sprawującym Eucharystię w obrębie Rzymu, czy też biskupi przysyłali je swoim prezbiterom. Tę przesłaną cząstkę zanurzano w kielichu. Był to znak jedności uczestniczących w Eucharystii z papieżem, jak też ze swoim biskupem. Zwyczaj ten przeszedł w ciągu wieków „wielką ewolucję obrzędową i znaczeniową”. I tak ten znak łączności z Biskupem Rzymu w VIII wieku zaczął oznaczać „nieustanną ciągłość i jedność Eucharystii, gdy *fermentum* konsekrowane podczas poprzedniej Eucharystii wpuszczano do kielicha podczas *commixtio*”. Dziś z tego symbolicznego przesyłania *fermentum* zachował się obrzęd włożenia do kielicha cząstki konsekrowanej Hostii w czasie łamania chleba i śpiewu *Baranku Boży* (tamże, s. 163).

<sup>16</sup> R. RAK, *Rozbicie świadomości jedności i jego przyczyny*, w: *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1984, s. 26-43.

<sup>17</sup> W. SCHENK, *Udział ludu...*, dz. cyt., s. 213-214.

utrzymywał się zwyczaj składania darów związanych z liturgią Eucharystii, wierni, począwszy od IV wieku coraz rzadziej uczestniczyli w Uczcie eucharystycznej. Jak zauważa ks. W. Schenk, „rzesze, częściowo tylko powierzchownie nawrócone na wiarę chrześcijańską, wpłynęły zapewne obniżająco na poziom życia religijnego i moralnego”<sup>18</sup>. Z czasem podupadał i zwyczaj składania przez wiernych darów ofiarnych. Od VI wieku zanikało też przekazywanie sobie pocałunku pokoju.

Najbardziej rażącym znakiem tego upadającego życia eucharystycznego i związanego z nim ducha eklezjalnego było niemal powszechne nieprzystępowanie wiernych do Komunii Świętej. Synod w Agde (506 rok) musiał ustalić wymóg dotyczący kilkukrotnego jej przyjmowania w ciągu roku, to jest w Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego. W końcu IV Sobór Laterański (1215 rok) przywołane zobowiązanie dotyczące komunikowania sprowadził do minimum – do jednego razu w roku, w czasie wielkanocnym.

Pogłębieniu wiary w Eucharystię, jako Uczty i Ofiary, a także w trosce o bardziej świadomy udział wiernych we mszy świętej miała służyć w średniowieczu alegoryczno-mistyczna interpretacja obrzędów (Amalariusz z Metz, †857), która zresztą przetrwała do XX wieku. Liturgia stanowiła więc swego rodzaju „spektakl”<sup>19</sup>. Patrząc na poszczególne znaki, gesty, postawy kapłana przy ołtarzu, wierni mieli rozmyślać na temat odpowiednich momentów Męki Pańskiej.

W związku z pojawiającymi się opiniami przeciwnymi nauce Kościoła (Berengariusz z Tours, †1088) o trwałej obecności Chrystusa pod postaciami konsekrowanego chleba i wina został wyakcentowany kult Eucharystii<sup>20</sup>. Wprowadzono w czasie mszy podniesienie Hostii (XIII wiek) i kielicha (XVI wiek). Uwaga wiernych skupiała się przede wszystkim na tym momencie przeistoczenia i podniesienia.

Ogólnie liturgia z czasem stała się całkowicie domeną duchowieństwa, do czego przyczyniła się także bariera językowa. Zanikającą prak-

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 214.

<sup>19</sup> J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 1, Paris [1950], s. 161.

<sup>20</sup> Zob. W. GŁOWA, *Eucharystia. Msza święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą*, Przemysł 1997, s. 283.



tykę Komunii sakramentalnej zastępowała tzw. komunია duchowa i rozwijający się pozamszalny kult Eucharystii w formie adoracji, błogosławieństwa i procesji eucharystycznej. Poza tym weszły w zwyczaj tzw. msze prywatne<sup>21</sup>, co było nie do pomyślenia w starożytności. Eucharystię zaczęto traktować jako „prywatny”, osobisty, indywidualny środek uświęcenia, pewną formę pobożności. W związku z tym mnożyły się w kościołach boczne ołtarze, przy których równocześnie mogło odprawiać swe msze wielu księży. Wierni w czasie tych świętych obrzędów odmawiali osobiste modlitwy.

Odnowy życia religijnego Kościoła podjął się Sobór Trydencki (1545-1563). Trzeba tu dodać, że jednym z wielu celów reformy trydenckiej była nie tylko obrona dogmatu eucharystycznego i w ogóle nauki Kościoła odnośnie do sakramentów, ale też troska o powrót do pełniejszego udziału wiernych w liturgii. Sobór zobowiązywał duchownych do objaśniania obrzędów mszalnych, a lud uczestniczący w liturgii zachęcał do częstej Komunii sakramentalnej. Troskę o bardziej świadomy udział wiernych w życiu Kościoła daje się w tej epoce zauważyć w modlitewnikach<sup>22</sup>. I tak np. w Krakowie w 1579 roku ukazał się modlitewnik<sup>23</sup> zgodny z tradycją potrydencką. Zawierał obfity dobór tekstów biblijnych i liturgicznych, modlitwy odpowiednie do poszczególnych części mszy. Kolejnym znanym modlitewnikiem z epoki potrydenckiej jest *Harfa duchowna* o. Marcina Laterny, jezuita. Najstarszy zachowany egzemplarz pochodzi z 1585 roku. Autor – teolog i kaznodzieja królewski – opracował go, jak pisze, dla „człeka pospolitego”, sięgając do ksiąg liturgicznych, „których po świętym Koncylium Trydenckim Kościół święty, Powszechny zbawiennie używa”. Podane przez

---

<sup>21</sup> Zob. M. SZABLEWSKI, *Msza bez ludu – znak jedności czy podziału?: rozwój historyczno-teologiczny*, Kraków 2004. Wersja angielska: *Mass without a congregation – a sign of unity or division?: a historical-theological development*, Kraków 2004.

<sup>22</sup> Modlitewniki mają swoją długą historię, bo sięgającą IV wieku. Dostępne one były dla umiejących czytać i odpowiednio zamożnych (zob. W. SCHENK, *Udział ludu...*, dz. cyt., s. 228-230). Mają one także swoją historię na ziemiach polskich (D. ZIMOŃ, *Uczestnictwo wiernych we Mszy świętej na ziemiach polskich w XIX wieku w świetle modlitewników i podręczników liturgicznych*, Katowice 2008).

<sup>23</sup> Nie zachowała się jego karta tytułowa.

niego objaśnienia miały charakter teologiczny i historyczny. Wiele rozważań i modlitw formułował na podstawie tekstów biblijnych, cytował także źródła patrystyczne. Podał też przekłady niektórych tekstów z *Ordo missae* i mszalnych oracji. Te modlitewniki, które formowały pobożność ludu w epoce Trydentu, służyły uświadomieniu i ożywieniu eklezjotwórczej roli Eucharystii<sup>24</sup>.

Ta budząca się odnowa życia religijnego, w szczególności eucharystycznego, została „przygaszona” przez nowy styl sztuki, życia i pobożności – barok. W tym okresie liturgia eucharystyczna często stawała się okazją do koncertów, występów wielogłosowych chórów. Ale i w tych wspomnianych stuleciach nie brakowało ludzi i podejmowanych przez nich dzieł, które służyły pogłębieniu teologii, formacji intelektualnej i duchowej, kształceniu duchowieństwa, a przez to wszystko ożywieniu religijności ludu ze szczególnym uwzględnieniem życia eucharystycznego. Tu trzeba wspomnieć choćby św. Ignacego Loyolę (1491-1556), który założył Towarzystwo Jezusowe (1534 rok), jak też kard. Pierre’a de Bérulle’a (1575-1629), twórcę oratorianów francuskich (1611 rok). Podkreślał on szczególne znaczenie Eucharystii dla życia chrześcijańskiego, wskazując, że przez Komunię Świętą „najpełniej urzeczywistnia się przylgnięcie człowieka do Chrystusa. W niej bowiem spotyka się z Chrystusem zmartwychwstałym obecnym aż do skończenia świata”<sup>25</sup>. W tym środowisku powstał jeden z najlepszych na owe czasy komentarzy do mszalnej liturgii<sup>26</sup>. Z tej „szkoły” wyszedł też św. Wincenty à Paulo (1581-1660), założyciel zgromadzenia księży misjonarzy i sióstr miłosierdzia. Do tych czynników, które prowadziły do częstszego przystępowania do Stołu Pańskiego, trzeba zaliczyć rozwijający się wśród wiernych kult Serca Jezusowego, który zapoczątkowały wizje św. Małgorzaty Marii Alacoque w latach 1673-1675. Ta forma

---

<sup>24</sup> Zob. S. KOPEREK, *Dzieje udostępnienia wiernym mszału. Polskie przekłady mszalne dla użytku wiernych od XVI do XX wieku*, w: J. MIECZKOWSKI (red.), *Hymn Chwały*, Kraków 2009, s. 20-22.

<sup>25</sup> *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, tłum. W. Bomba, Kraków 1997, s. 212.

<sup>26</sup> P. LEBRUN, *Explication littéraire, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la sainte Messe*, t. 4, Paris 1716-1726. Wznowiono wydanie w *Lex Orandi*, t. 9, Paris 1949. Zob. W. SCHENK, *Udział ludu...*, dz. cyt., s. 227.

pobożności stanowiła swoiste antidotum na jansenizm, który podkreślając grzeszność człowieka i Bożą sprawiedliwość, odsuwał wiernych od przystępowania do Komunii Świętej.

Udział w niedzielnej liturgii eucharystycznej wciąż jeszcze praktycznie sprowadzał się właściwie do obowiązku jej wysłuchania. Liturgia została „usztynwiona” poprzez wiele drobiazgowych przepisów (rubrycystyka), które nakazał Sobór Trydencki. Z czasem te przepisy, jak w ogóle kwestia uczestnictwa wiernych w Eucharystii, domagały się reformy. Stąd w XIX wieku zrodził się tzw. ruch liturgiczny, który miał swych prekursorów<sup>27</sup> już w wiekach wcześniejszych. Do promotorów i kontynuatorów tego ruchu, zmierzającego właśnie do teologicznego pogłębienia i czynnego uczestnictwa w eklezjotwórczej liturgii Eucharystii, należeli m.in. P. Guéranger (1805-1875), L. Beauduin (1873-1960), C. P. Parsch (1884-1954) i R. Guardini (1885-1968).

To oni, sięgając do Biblii, do epoki ojców Kościoła, na nowo odkrywali i uświadamiali współczesnym poprzez swoje publikacje i duszpasterską aktywność, że liturgia, a zwłaszcza Eucharystia, to prawdziwe „źródło i szczyt” (zob. KL 10) życia Kościoła, to istotny czynnik eklezjotwórczy. Jak widać, ta idea „eklezjotwórczej” roli Eucharystii nie zaginęła całkowicie w ciągu stuleci. Świadomość jednoczącej roli Eucharystii przetrwała również poprzez wielowiekową praktykę odprawiania w kościele parafialnym tzw. sumy, czyli głównej, uroczystej mszy – *missa summa*<sup>28</sup>.

Ten wymiar eklezjotwórczy w całej pełni przypomniał i ukazał II Sobór Watykański, zwłaszcza poprzez konstytucję o świętej liturgii, która stanowiła ukoronowanie wielu dziesiątków lat pracy promotorów ruchu liturgicznego<sup>29</sup>. I ten nowy akcent, a właściwie pierwotny, istotny, przywrócił Kościół w życiu wiernych poprzez reformy litur-

---

<sup>27</sup> Przed Guérangerem na tematy liturgiczne pisali m.in. tacy autorzy jak: I. Gretser (†1621), N. Letourneux (†1686), L. Tommassin (†1695), A. Baillet (†1706), J. Croiset (†1738), P. Griffet (†1771), A. Binterim (†1855).

<sup>28</sup> Zob. L. BEAUDUIN, *La Messe chantée sommet de la vie paroissiale*, LMD 4 (1945), s. 104-123; S. KOPEREK, *Pastoralny wymiar Mszy św. zwanej sumą w ujęciu Lamberta Beauduina OSB*, w: A.J. BŁACHUT (red.), *Pietas...*, dz. cyt., s. 325-338; *Suma*, w: *Leksykon liturgii*, B. NADOLSKI TChr (opr.), Poznań 2006, s. 1481.

<sup>29</sup> Zob. W. PAŁĘCKI, *Ruch liturgiczny przygotowaniem do odnowy liturgii*, w: C. KRAKOWIAK, B. MIGUT (red.), *Jedna wiara, jedna Msza*, Lublin 2009, s. 37-73.

giczne. Wyrażały się one m.in. w tym, że ustawiano w nowych budow-  
lach tylko jeden ołtarz, a w dotychczasowych, starych kościołach, po-  
jawił się tzw. ołtarz soborowy, czyli zwrócony „twarzą” do wiernych, co  
miało ukazywać jednoczącą, centralną rolę Eucharystii. A dalej zapro-  
wadzono koncelebrę oraz czynny udział wiernych w liturgii, przywra-  
cając posługę lektorów, kantorów, procesje na wejście, z darami i na  
komunię, którym towarzyszyły odpowiednio dobrane śpiewy. Zaczę-  
to posługiwać się w liturgii językiem ojczystym.

Wierni przestali zatem być – takie było zresztą założenie soboru –  
wiedziami, słuchaczami obrzędów mszalnych, a stawali się świadomymi  
uczestnikami misterium Ofiary i Uczty eucharystycznej w łączności  
z całym Kościołem. „Dowartościowanie zatem zgromadzenia litur-  
gicznego – jak stwierdza ks. H. J. Sobeczko – pod względem teologicz-  
nym, a co za tym idzie – również liturgicznym i pastoralnym, należy  
zaliczyć do zasadniczych osiągnięć posoborowej odnowy w Kościele”<sup>30</sup>.  
Podsumowanie i niejako streszczenie tego soborowego i posoborowe-  
go nauczania odnośnie do Eucharystii i jej relacji z Kościołem stano-  
wi analizowana encyklika.

### 3. Eucharystia – centrum życia i wzrastania Kościoła

Ideą przewodnią tej encykliki jest owa „eklezjotwórcza” rola Eu-  
charystii. Nawiązując do II Soboru Watykańskiego, papież stwierdza,  
że Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła.  
Odpowiadając na pytanie: „W jaki sposób wzrasta?”, stwierdza, cytu-  
jąc za konstytucją o Kościele (KK 3): „Ilekoć sprawowana jest na ołtar-  
zu ofiara krzyża, w której *Chrystus został złożony w ofierze jako nasza  
Pascha* (1 Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego Odkupienia. Jednocześ-  
nie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i do-  
konuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie  
(por. 1 Kor 10,17)” (EE 21). Kościół, stając na gruncie dogmatu o sakra-  
mentalnej obecności Chrystusa i o ofiarniczym wymiarze Eucharystii,  
potwierdza, że jego wzrastanie jako wspólnoty dokonuje się poprzez

---

<sup>30</sup> H. J. SOBECZKO, *Zgromadzeni...*, dz. cyt., s. 34.

Komunię Świętą. Eucharystia jest więc głównym źródłem, dopełnieniem i ukoronowaniem wspólnotowości Kościoła (zob. EE 22). Ta jednocząca rola Eucharystii ma kilka aspektów.

*Aspekt chrystologiczny.* Od Wieczernika „aż do końca czasów – stwierdza encyklika – Kościół buduje się przez tę Komunię sakramentalną z Synem Bożym, który się za nas wydał: *To czyńcie na moją pamiątkę... Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę* (1 Kor 11,24-25; por. Łk 22,19)” (EE 21). To zbawcze, ofiarne dzieło Chrystusa „urzeczywistnia się w pełni, kiedy w Komunii przyjmujemy Ciało i Krew Pana. Ofiara eucharystyczna sama z siebie jest skierowana ku wewnętrznemu zjednoczeniu nas, wierzących z Chrystusem przez Komunię: otrzymujemy Tego, który ofiarował się za nas, otrzymujemy Jego Ciało, które złożył za nas na krzyżu, oraz Jego Krew, którą przelał *za wielu [...] na odpuszczenie grzechów* (Mt 26,28)” (EE 16). I dlatego „*Eucharystia to prawdziwa uczta, na której Chrystus ofiaruje siebie jako pokarm*” (EE 16). Owocem przyjęcia Komunii Świętej jest najpierw niezwykła wspólnota z Jezusem Chrystusem. „Możemy powiedzieć, że nie tylko *każdy z nas przyjmuje Chrystusa, lecz także Chrystus przyjmuje każdego z nas. Zacieśnia więź przyjaźni z nami: Wy jesteście przyjaciółmi moimi* (J 15,14). My właśnie żyjemy dzięki Niemu: *Ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie* (J 6,57)” (EE 22).

*Aspekt pneumatologiczny.* W encyklice tej szczególnie wyakcentowane jest działanie Ducha Świętego w Misterium Eucharystii. Jest to akcent, który zapewne wynika stąd, że ojcowie soborowi, szukając dróg odnowy, sięgali zarówno do źródeł – *ad fontes* – do Biblii, do nauczania ojców Kościoła i praktyki starożytnego chrześcijaństwa, jak i oczywiście do liturgicznej Tradycji Kościoła, z uwzględnieniem zwłaszcza doświadczenia Kościołów Wschodnich. Ten nurt pneumatologiczny zaistniał nie tylko w nauce soboru, ale i w liturgii, zwłaszcza w rzymskich modlitwach eucharystycznych<sup>31</sup>. Znamienne jest, że ta „eucharystyczna” encyklika odwołuje się do Osoby Ducha Świętego aż 26 razy. Oto niektóre charakterystyczne wypowiedzi: Eucharystia, to „*nasza Pascha*

---

<sup>31</sup> Zob. J. STEFAŃSKI, *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002.

*i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom*” (EE 1); „Gdy w Komunii św. przyjmujemy Ciało i Krew Chrystusa, przekazuje On nam także swego Ducha” (EE 17). Autor encykliki cytuje św. Jana Chryzostoma, który uczy, że przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej jest zarazem „komunią z Duchem Świętym”, i dodaje, iż „przez dar swego Ciała i swojej Krwi, Chrystus pomnaża w nas dar swego Ducha, wylanego już w Chrzcie świętym i udzielanego jako *pieczęć* w sakramencie Bierzmowania” (EE 17). A dalej czytamy: „Eucharystia wzmacnia nasze wcielenie w Chrystusa, ustanowione w Chrzcie św., przez dar Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,13.27)”. W niej „ma miejsce to wspólne i nierozłączne działanie Syna i Ducha Świętego, które było u początków Kościoła [...]. Boski Pocieszyciel umacnia Kościół przez uświęcenie eucharystyczne wiernych” (EE 23).

*Aspekt trynitarny.* Nawiązując do słów Jezusa: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6,57), autor encykliki wskazuje, że to eucharystyczne zjednoczenie ma charakter trynitarny (zob. EE 16). Dalej czytamy, że Eucharystia „w Chrystusie jednoczy nas za sprawą Ducha Świętego z Ojcem” (EE 35), przez nią „wchodzimy w prawdziwą komunię z Ojcem i Synem i Duchem Świętym” (EE 36).

Wskazując na trynitarny wymiar Eucharystii i pragnąc „pełni komunii w wierze i w celebracji”, papież, sięgając do bogactwa sztuki wschodniej, stwierdza, że spełnienie tego wielkiego pragnienia „wymaga, aby Kościół był *głęboko eucharystyczny* – jak na słynnej ikonie Trójcy Świętej Rublowa, na której dzielenie się tajemnicą Chrystusa w łamanym chlebie jest jakby zanurzone w niezgłębionej jedności Trzech Osób Boskich – czyniąc samego siebie *ikoną* Trójcy Świętej” (EE 50).

Eucharystia stanowi „zwięzczenie wszystkich sakramentów”, sprawia, że dzięki niej „osiągamy doskonałą komunię z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodzonym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego” (EE 34). I tu Jan Paweł II cytuje wypowiedź wschodniego teologa, Nicolasa Cabasilasa (†1380), uznawanego przez prawosławie za ostatniego ojca Kościoła na Wschodzie<sup>32</sup>. On to, mówiąc

---

<sup>32</sup> Zob. J. KOPEĆ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 36.

o Eucharystii, stwierdza: „w odróżnieniu od każdego innego sakramentu tajemnica [komunii] jest tak doskonała, iż prowadzi do szczytu wszelkich dóbr: to tu znajduje swój kres wszelkie ludzkie pragnienie, ponieważ tu otrzymujemy Boga i Bóg wchodzi w doskonałe zjednoczenie z nami” (EE 35).

*Aspekt eschatologiczny.* Liturgia Eucharystii bardzo wyraźnie wskazuje na związek liturgii ziemskiej z niebieską, przedstawiając Kościół jako lud Nowego Przymierza, który „rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej”. W tej właśnie „wędrówce” Eucharystia – „Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją” (EE 1). Ten aspekt mocno akcentuje encyklika. I dlatego też „nawet wtedy [...], gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła, jest ona wciąż poniekąd sprawowana *na ołtarzu świata*. Jednoczy niebo z ziemią” (EE 8). Na ten „wymiar eschatologiczny Ofiary eucharystycznej (por. 1 Kor 11,26)” wskazuje mszalna aklamacja wypowiedzana przez lud: „oczekujemy Twego przyjścia w chwale” (EE 18). A dalej czytamy: „Ukierunkowanie eschatologiczne Eucharystii wyraża i wzmacnia komunię z Kościołem *zbawionych w niebie* [...], gdy sprawujemy ofiarę Baranka, uczestniczymy w liturgii niebiańskiej i jednoczymy się z niezliczonym tłumem, który woła: *Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie i w Baranku* (Ap 7,10)” (EE 19).

*Aspekt wewnątrzkościelny.* Eucharystia to sakrament jedności wiernych między sobą. Jednocząc przede wszystkim z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, jest zarazem, jak stwierdza encyklika, „najwyższym sakramentem jedności Ludu Bożego” (EE 43). Wcześniej autor przypomina bardzo jasne wypowiedzi II Soboru Watykańskiego: „*nie zbuduje się [...] żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii* (DK 6)” (EE 33). Kościół, sprawując „Ofiarę eucharystyczną”, jak czytamy, „zanosi błaganie do Boga Ojca miłosierdzia, aby udzielił swoim synom pełni Ducha Świętego, tak by się stali w Chrystusie jednym ciałem i jednym duchem” (EE 43). Sprawdzianem tej braterskiej jedności jest miłość społeczna od początku realizowana przez chrześcijan, a wyrażająca się w podejmowaniu różnych dzieł miłosierdzia.

Eucharystia z natury swej jest zatem istotnym źródłem jedności Kościoła. „Dzięki zjednoczeniu z Ciałem Chrystusa Kościół coraz głębiej staje się w Chrystusie – czytamy w encyklice – *jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*. [...] Eucharystia, budując Kościół, właśnie dlatego tworzy komunie pomiędzy ludźmi” (EE 24).

*Aspekt apostołski.* Celebrowanie Eucharystii stanowi też o apostołskim charakterze Kościoła. „Kościół sprawując Eucharystię na przestrzeni wieków, nieustannie zachowuje ciągłość działania Apostołów, posłusznych zaleceniu Pana” (EE 27). Eucharystia jest tym uprzywilejowanym momentem głoszenia Ewangelii w łączności z papieżem i kolegium biskupim. W to dzieło apostołskiej liturgii Eucharystii włączają się wszyscy wierni „na mocy swego królewskiego kapłaństwa” (EE 28).

Encyklika, reprezentując naukę Kościoła rzymskokatolickiego i wskazując na eklezjotwórczą rolę Eucharystii, podaje pewne *konieczne warunki* jej sprawowania. Pierwszym z nich jest wymóg *święceń kapłańskich i sukcesji apostołskiej*. „Jest [ona] niezbędna, aby Kościół istniał w sensie właściwym i pełnym” (EE 28). Istnieje bowiem ścisły związek Eucharystii z kapłaństwem. Papież przypomina wypowiedź ze swego Listu apostołskiego *Dominicae Cenaе*: „Eucharystia *jest główną i centralną racją bytu sakramentu Kapłaństwa, który definitywnie począł się w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią* (DC 115)” (EE 31).

Kolejny wymóg udziału w Eucharystii to *jedność z Kościołem*. „Sakrament wyraża tę więź komunii zarówno w wymiarze *niewidzialnym*, który w Chrystusie jednoczy nas za sprawą Ducha Świętego z Ojcem i między nami, jak też w wymiarze *widzialnym*, obejmującym komunie w zakresie nauczania Apostołów, sakramentów i porządku hierarchicznego” (EE 35). Konkretnie zatem, jak czytamy w encyklice, „każda ważna celebrowanie Eucharystii wyraża tę powszechną komunie z *Piotrem* i z całym Kościołem lub też przywołuje ją *obiektywnie*, jak to się dzieje w wypadku Kościołów chrześcijańskich odłączonych od Rzymu” (EE 39).

Encyklika wskazuje też na konieczny warunek moralny prawdziwego uczestnictwa w Komunii Świętej. Jest nim *stan łaski*: „Komunia



niewidzialna, która ze swej natury ciągle wzrasta, zakłada życie w łasce, dzięki czemu stajemy się *uczestnikami Boskiej natury* (2 P 1,4) oraz praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości. [...] Nie wystarczy wiara, ale trzeba trwać w łasce uświęcającej i w miłości, pozostając w łonie Kościoła *ciałem i sercem*; potrzebna jest, mówiąc słowami św. Pawła, *wiara, która działa przez miłość* (por. Ga 5,6)” (EE 36).

Ukazując wzajemną relację Eucharystii i Kościoła, encyklika wskazuje pośrednio także na naturę Kościoła. Ma on stronę widzialną i niewidzialną. Ta jego widzialna, sakramentalna strona stanowi „przestrzeń”, w której mocą Ducha Świętego Chrystus uobecnia całe swoje zbawcze dzieło. Dzięki „zjednoczeniu z Ciałem Chrystusa” Kościół staje się coraz bardziej w Chrystusie „znakiem i narzędziem” jedności z Bogiem w Trójcy Jedynym i ludźmi (zob. EE 24). Tę jedność buduje wieloraka obecność Chrystusa wśród chrześcijan. W dążeniu do owej komunii wspólnota ochrzczonych ma „do dyspozycji Słowo i sakramenty, przede wszystkim Eucharystię, dzięki której Kościół ustawicznie *żywi się i wzrasta*, i w której jednocześnie sam siebie wyraża” (EE 34). Najbardziej wyraźnym znakiem tej jedności i wspólnoty jest właśnie zgromadzenie liturgiczne. To w nim „dokonuje się dzieło zbawcze i oddaje się kult Bogu Ojcu przez Chrystusa i w Duchu Świętym. To w Kościele, który się gromadzi, sprawowana jest liturgia, udziela się chrztu, sprawuje Eucharystię i inne sakramenty, głosi się słowo Boże i zanosz liturgiczną modlitwę godzin. To w zgromadzeniu liturgicznym dokonuje się owa *szczególna manifestacja Kościoła*”<sup>33</sup>.

Mówiąc o eklezjotwórczej roli Eucharystii, o owej *manifestacji Kościoła*, dotykamy najboleśniej rany Chrystusowego Kościoła, Kościoła rozbitego, pozbawionego wewnętrznej i zewnętrznej jedności. „W ostatnich dziesięcioleciach – jak przypomina encyklika – wielu wiernych we wszystkich częściach świata doznawało gorącego pragnienia jedności wszystkich chrześcijan” (EE 43). Z pewnością nie chodzi tu, jak pisze o. J. Kijas, omawiając dialog między Kościołem rzymskokatolickim a metodystycznym, o jakiś „kolejny tekst bilateralnych uzgodnień”, ale o pełen szacunku i miłości trud podejmowania „na różnych

---

<sup>33</sup> H.J. SOBECZKO, *Zgromadzeni...*, dz. cyt., s. 112.

szczeblach dialogu ekumenicznego<sup>34</sup>, który zauważa się we współczesnych wspólnotach chrześcijańskich. II Sobór Watykański dopatruje się w tym „szczególnego daru Bożego” (EE 43). Jednakże obecnie nie jest możliwa jedność na tej eucharystycznej płaszczyźnie. Zdaniem Kościoła rzymskokatolickiego, istotnym warunkiem urzeczywistnienia jedności „przez ofiarę i komunię z Ciałem i Krwią Pana” jest pełna komunია „w zakresie wyznania wiary, sakramentów i władzy kościelnej” (EE 44). Stąd niemożliwe jest międzykonfesyjne koncelebranie jednej liturgii eucharystycznej. Kościół podaje zasadę: „Droga ku pełnej jedności może być realizowana tylko w prawdzie” (EE 44). Kościół rzymskokatolicki jest przekonany, jak pisze ks. P. Nowakowski, „że pomiędzy komunią eklezjalną i eucharystyczną istnieje ścisła więź, której nie można rozdzielać. Dzieje się tak dlatego, że Komunia eucharystyczna nie jest tylko indywidualną z Chrystusem, ale również z Kościołem, a co za tym idzie, stanowi ona jedność z komunią kościelną<sup>35</sup>. Jak zauważa ks. T. Kałużny, podobnie przedstawia się ta sprawa w Kościele prawosławnym: „Komunia święta – w przekonaniu większości [...] – nie może być stosowana jako środek w dążeniu chrześcijan do osiągnięcia jedności w wierze, ale powinna być rezultatem i ukoronowaniem osiągniętej już jedności<sup>36</sup>”.

Tak więc z pewnością jeszcze wiele trudu stoi przed teologami i przede wszystkim przed Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi, zanim dotrzemy do owej upragnionej jedności eucharystycznej. Dostrzegając tę aktualną niemożliwość wspólnego celebrowania Eucharystii, Jan Paweł II cytuje pełne ufności zdanie z encykliki

---

<sup>34</sup> Z.J. KIJAS, *Widzialna jedność Kościoła. Wymagania stawiane przez stronę katolicką i metodystyczną. Ósmy raport Międzynarodowej Komisji Dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem metodystycznym* pt. *The Grace Given You in Christ: Catholics and Methodists Reflect Further on the Church* (2006), w: S. SZCZEPANIEC, J. SUPPERSON, J. MIECZKOWSKI (red.), *Introibo ad altare Dei*, Kraków 2008, s. 663.

<sup>35</sup> P. NOWAKOWSKI, *Kościół rzymskokatolicki w poszukiwaniu interkomunii z Kościołami odmiennych tradycji liturgicznych*, RBL 2 (2007), s. 107.

<sup>36</sup> T. KAŁUŻNY, *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*, w: TENŻE, *Nowy Sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 319.

*Ut unum sint*<sup>37</sup>: „Mimo to gorąco pragniemy odprawiać razem jedną Eucharystię Chrystusa i to pragnienie już staje się wspólnym uwielbieniem i wspólną modlitwą błagalną. Razem zwracamy się do Ojca i czynimy to coraz bardziej *jednym sercem*” (EE 44)<sup>38</sup>.

Jednym z pewnych znaków zbliżenia tego momentu są fakty odnotowane w omawianej encyklice, w pewnym sensie również „ekumenicznej”. A mianowicie, że „w szczególnych przypadkach pojedynczych osób” istnieje możliwość przyjęcia Eucharystii przez osobę należącą do „Kościołów lub Wspólnot kościelnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim” (EE 45). Również „w pewnych szczególnych przypadkach duchowni katolicy mogą udzielać sakramentu Eucharystii, Pokuty i Namaszczenia chorych innym chrześcijanom, którzy nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim”. Analogicznie „na zasadzie wzajemności również katolicy mogą – w określonych przypadkach i szczególnych okolicznościach – prosić o te same sakramenty duchownych tych Kościołów, w których są one ważne”. Nie można przyjąć tych sakramentów w tych wspólnotach, w których „brak ważnego sakramentu Świąceń” (EE 46). Trzeba tu jeszcze zacytować słowa encykliki pełne szacunku dla wiernych tych wspólnot, które zdaniem Kościoła nie mają wspomnianych święceń: „jednak [wierni] sprawując

---

<sup>37</sup> Zob. T. KAŁUŻNY, Ł. KAMYKOWSKI, *Encyklika „Ut unum sint”*. Wokół recepcji zaproszenia do dialogu na temat posługi Biskupa Rzymu, w: S. KOPEREK (red.), *Testi Ioannis Pauli II*, Kraków 2009, s. 437-460. Jak autorzy odnotowali, zaproszenie papieża do dyskusji na temat znalezienia „takiej formy sprawowania prymatu, która byłaby zgodna z wolą Chrystusa i służyła jedności wszystkich chrześcijan” (s. 437), to, jak się jednak okazało, „problem, do którego rozwiązania Jan Paweł II zaprosił cały świat chrześcijański, nie jest prosty” (s. 460).

<sup>38</sup> O ekumenicznej posłudze Jana Pawła II tak pisze abp Piero Marini: „W rzeczywistości celebracje ekumeniczne stały się zwyczajną praktyką w kalendarzu celebracji papieskich. W czasie 27 lat swojego pontyfikatu Jan Paweł II przewodniczył 77 celebracjom ekumenicznym, w większości podczas swoich podróży apostolskich. Aby zrozumieć wagę, jaką celebracje ekumeniczne nabrały wtedy, wystarczy przypomnieć, że Ojciec Święty Paweł VI, w czasie 14 lat swojego pontyfikatu, przewodniczył tylko czterem. [...] Jan Paweł II był przekonany, że celebracje ekumeniczne wróciły do obowiązków Biskupa Rzymu, jako służba dla komunii” (*Tradycja i odnowa w celebracjach liturgicznych*, w: S. KOPEREK (red.), *Testi Ioannis Pauli II...*, dz. cyt., s. 384-385).

w świętej Uczcie pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia” (EE 30).

Tak zatem, podejmując ekumeniczną refleksję teologiczną dotyczącą Eucharystii, nie tylko kontynuujemy burzenie pozostałych jeszcze może resztek „starych murów” wznoszonych przez wieki, „murów” wzajemnej niechęci i nieznamomości<sup>39</sup>, ale i wytyczamy ścieżki prowadzące ku jedności.

## L'Eucharistie constituant l'Église. Le point de vue catholique dans l'encyclique de Jean Paul II *Ecclesia de Eucharistia*

### Résumé

Cette encyclique datant du 17.04.2003 résume et présente les éléments essentiels de l'enseignement de l'Église catholique vis à vis L'Eucharistie en basent sur la Bible, la Tradition et l'enseignement de l'Église. Elle traite d'une façon particulière le sujet de la relation Eucharistie-Église, c'est pourquoi elle commence par les mots *Ecclesia de Eucharistia vivit* – „l'Église vit de L'Eucharistie” (EE 1).

L'Eucharistie qui a été constituée par Jésus Christ comme l'Alliance Nouvelle dans le cadre de la Cène Pascale. Dès le début elle exprime, anime et renforce cette Communauté Apostolique qui se répand dans le monde entier du moment de la Pentecôte. Le rassemblement eucharistique constitue le signe de l'Église le plus visible. „L'Eucharistie, comme nous le lisons dans l'encyclique consolide notre incarnation dans le Christ, initiée en Baptême par le don de l'Esprit Saint (cf. 1 Co 12,13-17)” (EE 23).

Malheureusement, à travers des siècles cette idée qui montrait l'union essentielle de l'Eucharistie avec la vie de l'Église avait été perdue dans la con-

---

<sup>39</sup> O. ROUSSEAU, *In memoriam: Dom Lambert Beauvain (1873-1960)*, IR (Irénikon), 33 (1960), s. 3-20; S. KOPEREK, *Apostoł Jedności*, w: *Lambert Beauvain, Modlitwa Kościoła*, przekł. i wpraw. TENŻE, Kraków 1987, s. 26.

science des théologiens, des prédicateurs des prêtres et des fidèles. C'est à cause de cela que les messes dites privées existaient dans l'histoire.

Le rôle de l'Eucharistie a été souligné avec force par le Concile Vatican II comme celle qui construit la communauté de l'Église. C'est surtout la Constitution *Sacrosanctum Concilium* qui l'accentue. En remontant à la Bible et aux Pères de l'Église le Concile a montré que c'est grâce à l'Eucharistie que l'Église progresse dans l'aspect vertical et horizontal. L'Eucharistie à travers l'unité avec le Christ lie l'homme avec Dieu dans la Sainte Trinité et en même temps avec toute la communauté de l'Église, celle qui pérégrine sur la terre et aussi celle qui participe déjà dans la gloire du ciel. La réforme de la liturgie après le Concile Vatican II fait preuve de ce renouveau.

Elle consiste entre autre au retour de la participation active des fidèles à la liturgie. On met aussi l'autel face aux gens pour souligner que la mystère de l'Eucharistie est véritablement „la source et le comble” (SC 10) de la vie de toute l'Église.

Il ne manque pas non plus l'accent ecuménique dans cette encyclique. Malgré un effort constant des théologiens chrétiens et le désir de l'unité de plus en plus grand, pour le moment il n'y a pas de possibilité ni pour la concélébration ni pour la communion interconfessionnelles. L'Église romaine trouve que le sacerdoce lié avec la succession apostolique est obligatoire pour importance de l'Eucharistie.

Malgré toutes ces difficultés il faut espérer que les conférences, les discussions et les rencontres interreligieuses pourront approcher l'heure de l'accomplissement de la prière du Seigneur durant la Cène: „Que tous soient un” (J 17,21).

**Ks. prof. dr hab. Stefan Koperek**, zmartwychwstaniec, emerytowany prof. UPJPII; na uczelni pełnił funkcje m.in.: prorektora, prodziekana i dziekana, dyrektora Instytutu Liturgicznego, kierownika Katedry Historii Liturgii; autor kilku książek, współautor podręczników liturgicznych, redaktor wielu prac zbiorowych, autor haseł encyklopedycznych i wielu artykułów naukowych publikowanych na łamach m.in. „Analecta Cracoviensia”, „Collectanea Theologica”, „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, „Roczników Teologicznych”.

ks. Andrzej Gontarek  
Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa

## EUCHARYSTIA A KOŚCIÓŁ W ROZUMIENIU TRADYCJI STAROKATOLICKIEJ<sup>1</sup>

Zagadnienia dotyczące Eucharystii to bodaj podstawowe tematy rozważań podejmowanych przez teologię. Relacje autorów ksiąg Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu przedstawiające „teorię

---

<sup>1</sup> Unia Utrechcka Kościołów Starokatolickich powstała w 1889 roku skupia Kościoły, które można podzielić na trzy grupy:

1. Kościół Utrechcki – oficjalną datą zerwania łączności z Rzymem był wybór Corneliusa Steenovena na stanowisko arcybiskupa Utrechtu, co nastąpiło 27 kwietnia 1723 roku. Jest on „Kościółem macierzystym” dla powstałych później w innych krajach Kościołów Starokatolickich. Każdy arcybiskup Utrechtu jest przewodniczącym Międzynarodowego Kongresu Biskupów Starokatolickich, w którego skład wchodzi wszyscy biskupi Kościołów Starokatolickich.

2. Druga grupa Kościołów Starokatolickich obejmuje wszystkie powstałe na gruncie sporów doktrynalnych. W tej grupie są Kościoły Starokatolickie Niemiec, Austrii i Kościół Chrześcijańskokatolicki Szwajcarii. Nie przyjęły one dogmatów o nieomylności w sprawach wiary i moralności oraz o uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu nad całym Kościołem ponieważ nie posiadają one uzasadnienia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia.

3. Trzecią grupę Kościołów Starokatolickich stanowią Kościoły zorganizowane na przełomie XIX i XX wieku oraz po pierwszej wojnie światowej w Ameryce i Europie Wschodniej. Do tej grupy Kościołów należą Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA i Kanadzie, Kościół Polskokatolicki w RP, Kościół Starokatolicki w Czechach, Chorwacki Kościół Katolicki.

Więcej zob.: W. WYSOCZAŃSKI, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, s. 7-19.

i praktykę” tego sakramentu stanowią niezmiarzone obszary dla teologicznych traktatów i refleksji, których celem jest pełniejsze zrozumienie tajemnicy wiary. Rozważania o Eucharystii przez długie wieki nie były w centrum zainteresowań teologii. Pierwotnie ojcowie Kościoła zajmowali się Eucharystią jedynie wtedy, gdy dochodziło do pewnych sporów czy też nadużyć dotyczących rozumienia tego sakramentu czy uczestnictwa w nim.

Bóg Ojciec Wszechmogący objawił swoje zamiary wobec człowieka już w dziele stworzenia świata<sup>2</sup>. Księga Pisma Świętego rozpoczyna się od słów: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Słowa „Bóg rzekł” wielokrotnie powtarzane podczas aktu stwórczego podkreślają rolę Boga – Stwórcy w procesie stworzenia świata i człowieka.

Oprócz opisu stworzenia świata i człowieka wielkie znaczenie dla całej teologii ma zamieszczony w Starym Testamencie opis wyprowadzenia narodu wybranego z niewoli egipskiej. Bóg Jahwe (Elohim) poprzez cudowne ocalenie Izraelitów ukazuje światu ideę ocalenia człowieka. Opisy pierwszych ofiar i związanych z tym obrzędów ze zrozumiałych względów były bardzo proste – ogień, zabite zwierzę czy płody rolne. Na naszą uwagę zasługuje w tym miejscu również dar manny z nieba, dar wody ze skały czy dar przepiórek jako ocalenie Boże, którego naród Izraela doświadczył w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej. Rodzaje ofiar i sposoby ich składania bardzo precyzyjnie omawiały instrukcje i przepisy zawarte w Księgach Wyjścia i Kapłańskiej. Nie sposób zrozumieć roli i miejsca Izraela w Bożych planach bez głębokiej refleksji, wiary i nadziei pokładanej w Bogu.

Stary Testament przekazuje nam prawdę o przymierzu między Jedynym Bogiem a narodem Izraelskim, którego zawarcie było związane

---

<sup>2</sup> Istnieją dwa rodzaje opisów, ukazujące dzieło stworzenia świata. Określenie ich wiąże się ze źródłami całego Pięcioksięgu. Wyraźnie zarysowane są tu dwie tradycje: pierwsza – jahwistyczna – od określenia Boga Jahwe. Tradycja jahwistyczna zawiera opis stworzenia kobiety i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2,4b – 4,24); druga – elohistyczna – od imienia Boga nazywanego Elohim. Tradycja elohistyczna zawiera opis stworzenia świata i człowieka (Rdz 1,1 – 2,4a).

z precyzyjnie określoną formą celebracji (por. Wj 24,4-8; Kpł 3). Jedną z form objawienia łączności z Bogiem była Pascha<sup>3</sup>.

W tym największym święcie Izraela pokusić się można o wyodrębnienie trzech ważnych elementów:

1. spożywanie baranka jako wspomnienie jego krwi, która miała moc ocalenia od śmierci;
2. spożywanie go w pośpiechu, w gotowości wyruszenia w każdej chwili w drogę;
3. świętowanie rocznicy jako pamiątki tamtego ocalenia.

Nie ulega wątpliwości, że Stary Testament łączy święto Paschy z istotnym zdarzeniem z historii zbawienia człowieka, jakim niewątpliwie było wyprowadzenie z Egiptu. W wyraźny sposób ukazany jest tu związek między ucztą paschalną a zapowiedzią nowej, ostatecznej Paschy – oto naród żydowski przeżywa pamiątkę cudownych dzieł Bożych. Tak oto Pascha jako pamiątka składana „dzisiaj” łączy ze sobą ofiarę przeszłości z zapowiadaną przez proroka Izajasza (rozdziały 52-53) ofiarą doskonałą – cierpienia Sługi Pańskiego i śmierć zostaną złożone u stóp Jego chwały.

Zapowiedzi dotyczące tajemnicy Eucharystii możemy znaleźć w innych miejscach Starego Testamentu. I tak oto Księga Rodzaju przedstawia nam ofiarę Melchizedeka: „Melchizedek zaś, król Szalemu, wyniósł chleb i wino, a ponieważ był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrama, mówiąc: «Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi! Niech będzie błogosławiony Bóg Najwyższy, który w twe ręce wydał twoich wrogów»” (Rdz 14,18-20).

---

<sup>3</sup> Pascha – jest to pierwsza ofiara Izraelitów (aram. *pesha* – przejść, oszczędzić), związana była z łagodnym przejściem Jahwe między domami Egipcjan. Obchodzone co roku 14 Nizan (marzec-kwiecień) największe święto narodu wybranego, upamiętniające wyjście spod panowania egipskiego. Święto to w całej okazałości obchodzone było w Jerozolimie – tam, w świątyni zabijano baranka, składając go w ofierze. Mięso zabierano do domów i pieczone spożywano w nich z zachowaniem określonego rytu. Paschalnymi potrawami były: baranek pieczony w ogniu, dwa prażone chleby oraz gorzkie zioła. Modlitwie przewodniczył ojciec rodziny – towarzyszyło jej spożywanie chleba i przyjmowanie wina. W Azji Małej Paschę obchodzono niezależnie od dnia tygodnia – zawsze 14 Nizan, natomiast na Zachodzie Paschę spożywano w niedzielę – po 14 Nizan.



Jednak bodaj najpełniejszy obraz Eucharystii znajdziemy w proroczwie Malachiasza oraz w Psalmie 22, którego już sam podtytuł wprowadza nas w tajemnicę Eucharystii – *Męka Mesjasza i jej owoce*, w którym czytamy:

Ubodzy będą jedli do syta,  
chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają.  
„Niech serca ich żyją na wieki” (Ps 22,27).

Myśl o roli Mesjasza w procesie zbawienia zawiera następny, Psalm 23, okreśłany jako pełen ufności do Boga:

Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego.  
Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach.  
Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć...  
Stół dla mnie zastawiasz  
wobec mych przeciwników... (Ps 23,1-2.5).

Trzeba podkreślić, że figury Eucharystii w tekstach Starego Testamentu są związane z jedzeniem, posiłkami, wspólnotami czy ucztami. Stary Testament jest zapowiedzią Nowego Przymierza, a ofiary czasów przed Chrystusem to nic innego, jak właśnie przepowiadanie ofiary z Syna Bożego. Wyraźnie nawiązują do tego wypowiedzi relacjonujące składanie tych ofiar przez Abła, którego później Jezus Chrystus nazwie „sprawiedliwym Ablem”: „Abel składał pierwociny z dobrego bydła i z jego tłuszczu” (Rdz 4,4). Abel złożył w ofierze także i samego siebie, gdy został zabity przez swego brata Kaina (por. Rdz 4,1-16). Jakże współgra ze starotestamentową relacją ze wspomnianych tu już wydarzeń z życia Kaina i Abła opis ofiary Baranka Bożego, który także stracił swoje życie w wyniku zbrodni dokonanej przez Jego własny naród. Stary Testament to także ofiara będąca wzorem posłuszeństwa Bogu naszego praojca w wierze – Abrahama. Składa on w darze Bogu swojego pierwotnego syna, a Bóg oddaje mu Izaaka całego i zdrowego (por. Rdz 22,11-12).

Eucharystia Nowego Testamentu jest oparta przede wszystkim na figurze ofiary Starego Testamentu: Pascha staje się oczywistym odniesieniem do uczyty nowotestamentowej. Pascha, będąc największym

i najstarszym świętem Izraela, spożywana przez Jezusa Chrystusa i Jego uczniów staje się Paschą Nowego Przymierza. Jest ona kontynuowana przez tajemnicę śmierci i zmartwychwstania, co stało się udziałem Jezusa Chrystusa. Wydarzenia, które miały miejsce w czasie obchodów Święta Paschy, a których bohaterem był Syn Boży, potwierdzają, że był On świadomy tego, w czym ma wkrótce uczestniczyć: „Wtedy rzekł do nich: «Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, rzekł: «Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił [napoju] owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże»” (Łk 22,15-18). Jak podaje cytowany już św. Łukasz, Jezus Chrystus był świadomy zapowiedzi i wydarzeń, które odnosiły się w Starym Testamencie (cytowany wcześniej Izajasz) do Uczty Nowego Testamentu. Nie ulega wątpliwości, że tłem wieczerni, w czasie której ustanowiona została Eucharystia, jest starotestamentowa teologia Paschy. Śmierć Jezusa staje się realizacją przepowiednia proroków Starego Testamentu dotyczącego nowego postrzegania Paschy. Na ten aspekt posiłku spożywanego w Wieczerniku zwraca uwagę św. Paweł: „Wyrzucicie stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, bo przecież przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiamy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu złości i przewrotności, lecz na przaśnym chlebie czystości i prawdy” (1 Kor 5,7-8).

W czasie obchodów starotestamentowego święta Paschy za sprawą Jezusa Chrystusa dokonują się rzeczy, które zdecydowanie zmieniają wymowę i rozumienie tego święta. Przez Jego śmierć, a przede wszystkim przez zmartwychwstanie rzeczywistością stają się zapowiedzi Starego Testamentu.

Trudno jest dzisiaj jednoznacznie stwierdzić, czy Ostatnia Wieczernia miała miejsce w sam dzień święta Paschy, nie zmienia to jednak faktu, że ma ona wszystkie cechy charakterystyczne dla tego święta, o jakich była mowa już wcześniej. Nie ulega natomiast żadnej wątpliwości, że wszelkie przejawy sprawowanych w Izraelu ofiar, ich liturgie i rytury, których przestrzegano w okolicy czy w samej świątyni jerozo-

limskiej, stanowiły bezsprzeczne przygotowanie i zapowiedź wydarzeń, których bohaterem miał być długo zapowiadany Mesjasz. Ofiara Jezusa Chrystusa, Jego męka, straszna śmierć i – co najważniejsze – cudowne zmartwychwstanie jawią się jako Nowe Czasy. Litera surowego Prawa czasów Starego Testamentu, z takim namaszczeniem przez całe wieki przekazywana kolejnym pokoleniom, zostaje zastąpiona wielką miłością Boga – Syna do człowieka.

Jezus Chrystus, spożywając Paschę ze swoimi uczniami w Wieczerniku, ustanawia Eucharystię. Wtedy dokonuje się tam to zwyczajowe, przekazywane od pokoleń, urealnienie rzeczywistości zbawczej. Oczywiste jest, że Jezus Chrystus czerpie z prorocत्व Starego Testamentu, a Ostatnia Wieczerza stała się zwieńczeniem nauki w nich zawartej.

Zachowały się cztery relacje przedstawiające proces ustanowienia:

1. Ewangelia św. Mateusza 26,26-28: „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na opuszczenie grzechów»”.

2. Ewangelia św. Marka 14,22-24: „A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im, mówiąc: «Bierzcie, to jest Ciało moje». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: «To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana»”.

3. Ewangelia św. Łukasza 22,14-20: „A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie z Nim. Wtedy rzekł do nich: «Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, rzekł: «Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił [napoju] z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże». Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie, połamał go i podał im, mówiąc: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!». Tak samo i kielich [wziął] po wieczerzy,

mówiąc: «Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana»».

4. Święty Paweł – Pierwszy List do Koryntian 11,23-26: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, której został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę!» Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Kielich ten jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!» Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb i picie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”.

W Nowym Testamencie Jezus Chrystus staje się zarówno ofiarnikiem, jak i kapłanem. Mamy tu do czynienia z podwójną – boską i ludzką – naturą człowieka, który spożywa Paschę Starego Testamentu, czyniąc ją Nową Paschą. Miejsce i rolę kapłana Starego Przymierza, który był pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, zajmuje Jezus Chrystus. Szczególnie wyraźnie i mocno tę dwoistość natur Jezusa Chrystusa ukazuje autor Listu do Hebrajczyków, gdy w pierwszym i drugim rozdziale jest mowa o wyższości Chrystusa nad aniołami oraz o wezwaniu do wierności Chrystusowi, który jest głową królestwa mesjańskiego. Na podstawie Listu do Hebrajczyków możemy stwierdzić, że Jezus Chrystus został posłany przez Boga na ziemię jako Pan swego domu – rodzaju ludzkiego – który dalece bardziej niż Mojżesz bliski jest Bogu Stwórcy (por. Hbr 3,4-6). Tę samą myśl mamy rozwiniętą w Liście do Kolosan – znajdziemy w nim tekst mówiący nam o godności, jaką od Boga otrzymał Jezus Chrystus, oraz o roli, jaką otrzymał do wypełnienia: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy to Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest ponad wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem. Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co

na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1,15-20). Apostoł Narodów zwraca naszą uwagę na wielkie posłuszeństwo Chrystusa – Boga i człowieka, jako na wzór posłuszeństwa i pokory (por. Flp 2,5-11). W tekście tym św. Paweł podkreśla rolę nie tylko posłuszeństwa Syna Bożego, ale również to łagodne „przejście”: od ofiary krwi do oddania swego życia za grzech człowieka. We wspomnianym już wcześniej Liście do Hebrajczyków powie wprost: „Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy. Przeto przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało [...]. Następnie powiedział: Oto idę, aby spełnić wolę Twoją. Usuwa jedną [ofiare], aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze [...]. Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10,4-14).

Dla uczniów Jezusa Chrystusa to, co stało się ich udziałem w Wieczerniku, nabiera nowego znaczenia dopiero w świetle wydarzeń wielkanocnego poranka. Słowa, gesty i czyny Jezusa, których byli świadkami w czasie spożywania Ostatniej Wieczerzy, dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu zyskują nowe, zupełnie inne znaczenie. Mówi o tym św. Łukasz – autor Księgi Dziejów Apostolskich: „Pierwszą Księgę napisałem, Teofilu, o wszystkim, co Jezus czynił i czego nauczał od początku aż do dnia, w którym dał polecenia Apostołom, których sobie wybrał przez Ducha Świętego, a potem został wzięty do nieba. Im też po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje: ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym” (Dz 1,1-3).

Relacje czterech autorów odnoszące się do ustanowienia Eucharystii przez Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy w połączeniu ze zbawczymi wydarzeniami, jakie stały się udziałem Jezusa Chrystusa, uwypuklają związek z ofiarą życia Chrystusa i Ofiary eucharystycznej (ofiary Wieczernika). Na wyjątkowość wieczerzy, którą uczniowie spożywali ze swoim Mistrzem, wskazują liczne towarzyszące zdarzenia, w których uczestniczyli – umycie nóg apostołom, zapowiedź, że jeden z ich grona jest zdrajcą, pożegnanie z uczniami, błogosławieństwo, połamanie i podzielenie chleba i wreszcie słowa: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje [...] Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza”

(Mt 26,26.27-28) sprawiały, że całość oprawy tego wieczoru i wymowa tego posiłku otrzymały zupełnie nową treść. Uczniowie uczestniczyli w wielkim wydarzeniu – za ich życie, za ich grzechy Jezus Chrystus ofiarował samego siebie. Wspominają o tym wszyscy autorzy relacjonujący ustanowienie Eucharystii: „za wielu”, „za was”, „za życie świata”. W Nim dostrzegli i uznali swojego Pana „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28). W Jezusie Chrystusie dokonało się złączenie z ofiarą Starego Testamentu (por. Wj 24,8).

Nie sposób oddzielić teologię Eucharystii od teologii Paschy Starego Testamentu. Pascha Starego Testamentu przyniosła cudowne ocalenie pierwotnym spośród narodu izraelskiego. Podobną moc niesie dla świata Komunia Święta. Święta Eucharystia niesie ze sobą wielkie dzieło Bożej ekonomii zbawienia. Jezus Chrystus – Boży Syn – pozostał w swoim dziele na ziemi – w Kościele, a celebrowanie Eucharystii po dziś dzień pozostaje centralnym aktem pobożności Kościoła.

Po zestawieniu cytowanych tu czterech opisów ustanowienia Eucharystii na pierwsze miejsce wysuwa się realna obecność w Sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej samego Jezusa Chrystusa oraz urzeczywistnienie ofiary Starego Testamentu. Na tajemniczość Paschy w dziele odkupienia „wielu” zwraca uwagę św. Paweł: „Nie chciałbym, bracia, żebyście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a skałą był Chrystus” (1 Kor 10,1-4). W tym miejscu trudno jest rozpatrywać tajemnicę Eucharystii bez uwzględnienia dobrowolnej decyzji o ofierze ze swego życia złożonej przez Jezusa Chrystusa. On sam powie: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym” (Łk 22,15-16). Tak objawia się nasza Nowa Pascha – Eucharystia, w której uczestniczyć znaczy tyle, co wspominać tragizm Golgoty, radość wielkanocnego poranka oraz sycić się Zmartwychwstałym. Śmierć Jezusa w czasie święta Paschy, w którego naturze łączył się prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, ukazuje wzór posłuszeństwa należnego Bogu Ojcu. Nie przypadkiem wydarzenia Triduum

Paschalnego miały miejsce w okresie tego żydowskiego święta – łączy się i wypełnia w ten sposób zapowiedź Izajasza o ofierze „sługi Jahwe” – „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,45).

Ta pierwsza Eucharystia, którą sprawował sam Jezus Chrystus w otoczeniu swoich uczniów, czerpała ze starych, utwierdzonych wiekowiekową tradycją świętych i uroczystych obrzędów izraelskich, nadając im nową treść, która przewyższała niepomniernie cały Stary Testament. Owa szczególność wypływa z faktu, że to nie człowiek, ale Syn Boży jest tym, który zarówno sprawuje tę ofiarę, jak i staje się ofiarą. Uczniowie Jezusa Chrystusa zgromadzeni w Wieczerniku byli świadkami tego, że są uczestnikami i świadkami ważnych wydarzeń w dziejach odkupienia człowieka. Chleb i wino oraz towarzyszące ich rozdawaniu słowa stanowiły symbol nowego życia – życia w bliskości Boga; życia pełnego miłości Boga i bliźniego. Oczywiście pełne, symboliczne znaczenie tych wieczernikowych zdarzeń mogło zostać objawione dopiero po męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Dzięki posługiwaniu się do dziś chlebem i winem oraz poprzez wypowiedzianie tych samych słów, których On używał w czasie Ostatniej Wieczerzy, wierni poleceniu Jezusa Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”, przyjmujemy, że Eucharystia zawiera w sobie rzeczywistość męki, śmierci i Jezusowego zmartwychwstania.

Wymiar paschalny objawia się przede wszystkim we wspomnianych wcześniej trzech relacjach synoptyków – Mk 14,12-16; Łk 22,7-13 i Mt 26,17-19 – dwaj uczniowie otrzymali od Jezusa polecenie przygotowania Paschy do spożycia przez Mistrza i apostołów. Z tego najstarszego święta Izraela Pascha staje się dzięki ofierze Jezusa Chrystusa Paschą Nowego Przymierza – wypełnieniem zapowiedzi starotestamentowych proroków. Święty Paweł podkreśla: „Tak przeto odprawiamy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu złości i przewrotności, lecz na prząsnym chlebie czystości i prawdy” (1 Kor 5,8).

Nieco inaczej niż synoptycy i św. Paweł przedstawia figurę Eucharystii w swojej Ewangelii św. Jan. Daremnie szukalibyśmy u niego odniesienia do paschalnej uczyty Starego Testamentu. Święty Jan ukazuje tu ucztę z racji żegnania się Jezusa z tym światem: „Było to przed Świę-

tem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła godzina Jego, by przeszedł z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował. W czasie wieczerzy..." (J 13,1-2). Na podstawie Ewangelii można stwierdzić, że Jezus Chrystus został ukrzyżowany w czasie spożywania przez Izrael Paschy<sup>4</sup>. Święty Jan Ewangelista widzi tu spełnienie się rytualnych przepisów odnoszących się do wielkanocnego Baranka: „Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo” (J 19,36). Dla niego Jezus to: „Baranek Boży, który gładzi grzech świata. To jest Ten, o którym powiedziałem: Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” (J 1,29-30).

Ofiara, jaką otrzymaliśmy w darze od Jezusa Chrystusa, to posiłek, który wymaga od nas szczególnego rodzaju przygotowania. Msza święta jako współczesna ofiara jest naszym uwielbieniem Boga jedynie wtedy, gdy przyjmujemy Komunię Świętą; gdy złączymy nasze życie z życiem Syna Bożego. Samo tylko przygotowanie chleba i wina staje się naszym wkładem w dzieje Jezusa Chrystusa. Krótko przed swoją śmiercią, w Wieczerniku, żegna się ze swoimi uczniami, ale nie jest to pełne, całkowite zerwanie łączności z człowiekiem. To w Wieczerniku dokonuje się przekazanie ludzkości Ducha, który będzie stanowił element łączący Boga z Jego dzieckiem. Także ta myśl znajduje potwierdzenie u św. Jana: „Mówię wam prawdę: Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was” (J 16,7). Należy zwrócić uwagę na pewien bardzo ważny element tego posiłku – zwykle przygotowuje się go, aby uczestnicy zgromadzenia spożyli taki posiłek na bieżąco. Tutaj mamy do czynienia z pokarmem i napojem, który jest niejako owocem ofiary – jest jej dopełnieniem. Na taką obecność Chrystusa między swoimi uczniami wskazują słowa: „Jeszcze chwila, a nie będziecie Mnie widzieć, i znowu chwila, a ujrzycie Mnie” (J 16,16). Wszystkie teksty z Pisma Świętego o Eucharystii podkreślają obecność Ciała i Krwi Chrystusa Pana jedynie w łączności z tajemnicą Wieczernika, gdzie objawiony został światu dzięki śmierci i zmartwychwstaniu cel ludzkiego życia sformułowany w słowach: „Potem

---

<sup>4</sup> Zapis chronologiczny Ewangelii św. Jana pozwala na wyciągnięcie takiego wniosku (rozdziały 18, 19 i 20).



my, żywi, [tak] pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób na zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,17). To wielkie bogactwo tekstów biblijnych dotyczących symboliki eucharystycznej uwypukla również zagadnienie jedności wiernych: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki]” (1 Kor 12,12-14). Eucharystia staje się sakramentem obecności Chrystusa w chrześcijańskim świecie. Potwierdzają to słowa: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. [...] Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, spożywali posiłek w radości i prostocie serca” (Dz 2,42.46).

Relacje ewangelistów i św. Pawła przedstawiające Ostatnią Wieczerzę stanowią początek tragicznych wydarzeń kończących działalność wśród ludzi Syna Bożego. To właśnie w Wieczerniku objawia się w pełni bosko-ludzka natura Jezusa Chrystusa. Także tutaj ukazane jest bogactwo eucharystycznej symboliki tak ważne dla Kościoła. Święty Łukasz, relacjonując ów pożegnalny ziemski posiłek Chrystusa z apostołami, pisze wprost o Eucharystii, która zapowiada inne, przyszłe Królestwo (por. Łk 22,1-14). Całą działalność Jezusa Chrystusa od głoszenia Dobrej Nowiny przez powołanie swoich uczniów aż po Ostatnią Wieczerzę, ustanowienie Eucharystii i mękę, śmierć oraz chwalebne zmartwychwstanie trzeba nam postrzegać jako czas założenia Świętego Kościoła.

Mówiąc o sakramentach, nie sposób nie zwrócić uwagi na ich wkład w budowanie Ciała Chrystusowego na ziemi. Termin „sakrament Eucharystii” kieruje naszą uwagę na figurę chleba, który nie jest już chlebem – ale dzięki mocy modlitwy staje się Ciałem Jezusa Chrystusa – oraz na figurę wina, które także przez modlitwę stało się Jego Krwią.

Na pierwszy plan w działaniu Jezusa Chrystusa wysuwa się wszechogarniająca miłość, która łączy w sobie dwa pierwiastki – boski i ludzki. Chrystus – jedyny i najwyższy kapłan – poprzez ofiarę męki i śmierci

krzyżowej daje człowiekowi oprócz odpuszczenia pierworodnej winy, przyjaźni z Bogiem i spokoju sumienia także (a może przede wszystkim) nadzieję na wieczność – na życie w bliskości Boga. Cierpienie i śmierć Chrystusa objawia światu ideał posłuszeństwa i służby dla człowieka.

Panuje ogólna zgodność wśród osób podejmujących się pracy nad zgłębianiem nauki ojców Kościoła dotyczącej Eucharystii, że nie jest ona pełnym i całościowym ujęciem. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest fakt, że ojcowie Kościoła w tym czasie cały swój wysiłek intelektualny kierowali ku obronie tych prawd wiary, które były podważane przez odstępców od depozytu wiary przekazanego przez Jezusa Chrystusa<sup>5</sup>. Z wyjątkiem akwarian nikt nie występował przeciw Eucharystii – obecności w niej Jezusa Chrystusa.

Brak zastrzeżeń czy też ogólne uznawanie Eucharystii, która oprócz chrztu świętego była centralnym punktem życia religijnego i liturgicznego, sprawiły, że ojcowie Kościoła tego okresu nie pozostawili po sobie żadnego całościowego czy chociażby obszernego traktatu teologicznego na jej temat. Dlatego też nie dziwi dzisiaj brak jednolitego nazewnictwa, jednakowej terminologii opisującej Eucharystię. Bardzo nam pomocną może się okazać bibliografia Hermanna Josefa Siebena<sup>6</sup>. Wśród wielu określeń Eucharystii na podstawie *Voces* H. J. Siebena znaleźć możemy: *caena* – wieczerza, *caena dominica* – wieczerza pańska, *fractio panis* – stół pański, łamanie chleba, *sacrificium* – ofiara, *anamnesis* – pamiątka, *eucharistia* – eucharystia, *leiturgia* – liturgia, *sacramentum* – sakrament, *agape* – zgromadzenie.

Zgłębiając literaturę chrześcijańską okresu ojców Kościoła, można dojść do wniosku, że termin „sakrament” w odniesieniu do Eucharystii

---

<sup>5</sup> Na przykład św. Cyprian występuje przeciw akwarianom sprawującym Eucharystię jedynie przez łączenie chleba i wody. Tertulian występuje przeciw Marcjonowi.

<sup>6</sup> H.J. SIEBEN, *Voces: Eine Bibliographie zu Worten und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)*, Berlin-New York 1980. Zob.: *agape* s. 18; *anamnesis* s. 33; *epiklesis* s. 83; *eulogia* s. 90; *eucharistein* s. 91; *eucharisteria* s. 91; *kyriakon* s. 122; *leiturgia* s. 125; *mysterion* s. 142-143; *caena caelestis* s. 225; *corpus Christi* s. 267; *dominicum* s. 280; *epiklesis* s. 284; *fractio panis* s. 295; *hostia* s. 307; *invocatio – ite missa est* s. 318-319, *missa* s. 334-335; *mysterium* s. 339; *panis angelorum* s. 356; *sacramentum* s. 389-390; *sacrificium* s. 391. Nie wszystkie te określenia mają obecnie opracowania ukazujące treść liturgiczną czy teologiczną.

pojawia się stosunkowo późno – dopiero od IV wieku. Wcześniej bardzo rzadko używano tego określenia. Święty Cyprian np. używa tego słowa tylko raz<sup>7</sup>. We wspomnianym już fragmencie Listu 63 św. Cyprian podejmuje próbę wyjaśnienia teologicznego znaczenia połączenia wina i wody w czasie sprawowania Eucharystii. W zachowanej obszernej literaturze Tertuliana również znajdziemy to słowo<sup>8</sup>.

Dzisiaj, słysząc słowo Eucharystia, mamy przed oczyma po pierwsze – ofiarę eucharystyczną; po drugie – liturgię mszy świętej; po trzecie – pokarm eucharystyczny, czyli samego Jezusa Chrystusa ukrytego pod postaciami chleba i wina.

Sprawowanie Eucharystii w czasach starożytności chrześcijańskiej było widzialnym znakiem jedności wspólnoty wierzących ze sobą oraz z Bogiem. Objawia się tu zależność: w miejscu, w którym sprawowana jest Eucharystia, w sposób widzialny objawia się Kościół i odwrotnie. Jest to szczególnie istotne, gdy ma się na uwadze świadomość prześladowań chrześcijan we wspomnianym czasie. Natomiast widzialnym przejawem uczestnictwa w życiu gminy chrześcijańskiej oraz przynależności do Chrystusa była owa wspólnota Eucharystii, modlitwy, jedności i współodpowiedzialności za siebie. Wymiar wspólnotowy gromadzenia się na Eucharystii jest podkreślony również przez sam fakt, że spotkania te miały oprócz znaczenia liturgicznego również cel wspierania siebie nawzajem: „Jeśli chodzi o zbiórkę, która się odbywa na rzecz świętych, zróbcie tak, jak poleciłem Kościołom Galicji. Niechaj pierwszego dnia tygodnia każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe” (1 Kor 16,1-2). W tekstach ojców Kościoła o Eucharystii znaleźć można wiele odniesień do życia wiecznego. Eucharystia staje się tu niejako „lekarstwem” na nieśmiertelność.

Teologia sakramentu Eucharystii w sposób jednoznaczny zakłada wymiar antropologiczny. Oto Jezus Chrystus, żyjąc wśród nas, tak jak my odczuwał głód, pragnienie, ból, lęk, strach, ale przede wszystkim miłość. Poprzez Jego mękę, śmierć i wreszcie zmartwychwstanie Uczta Eucharystyczna zyskuje nowy, wielki wymiar. Dzięki pełnemu

---

<sup>7</sup> Św. CYPRIAN, *Listy*, w: *PSP*, t. 1, Warszawa 1969, *List 63,14*, s. 202-212.

<sup>8</sup> TERTULIAN, *Przeciw Marcjonowi 4,3; 4,5*, w: *PSP*, t. 58, Warszawa 1994.

posłuszeństwu Bogu: „Ojciec mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26,39) ofiara Jezusa Chrystusa staje się pokarmem i lekarstwem. Bez wydarzeń poranka wielkanocnego cała liturgia i teologia Uczty Eucharystycznej pozostałyby jedynie zbiorem gestów, znaków i słów powtarzanych według ustalonych schematów. Wolno nam zatem twierdzić, że rzeczywistość Eucharystii, która jest potwierdzana przez samego Jezusa Chrystusa, stanowi podstawę naszej nadziei na życie wieczne. Tak więc dopiero śmierć i zmartwychwstanie nadały Eucharystii taką moc, jakiej wymagają dobra przyszłe. Ofiara Syna Bożego zapewniła całemu chrześcijańskiemu światu możliwość udziału w chwale Nieba, sam Chrystus zaś obejmuje tu rolę pośrednika, dzięki któremu możliwa stanie się dla nas owa szczęśliwa wieczność. Dzięki Eucharystii następuje już tu na ziemi zjednoczenie człowieka z Synem Bożym. Wskazuje na tę prawdę treść następującej modlitwy: „O święta uczto, na której sam Chrystus bywa pożywany: pamiątka Męki Jego rozpamiętywana, gdzie dusza napełnia się łaską i przyszłej chwały zadatek staje się naszą własnością”<sup>9</sup>. W słowach tej modlitwy zawiera się zapowiedź naszej szczęśliwości. Bóg w dziele stworzenia świata i człowieka przeznaczył nam miejsce, gdzie będziemy z Nim złączeni. Kiedy uczestniczymy w obrzędach Eucharystii, mamy ciągle pamiętać, że są one przejawem miłości Boga do człowieka; człowieka stworzonego na Boże podobieństwo; człowieka, który wypowiedział Bogu posłuszeństwo w raju; człowieka, który zrozumiał swój błąd i gorąco zapragnął wrócić do Boga. Pomocą taką jest właśnie Uczta Eucharystyczna. Wraz ze zrealizowaniem przez Jezusa Chrystusa zapowiedzi proroków o przyjsciu Mesjasza należy patrzeć na ofiarę Syna Bożego jako na początek ery eschatologicznej. Ciało i Krew Jezusa Chrystusa w sakramencie Eucharystii zyskują wielką moc łączenia człowieka z Ojcem. To, co było w Starym Testamencie jedynie symbolem wielkich dzieł zbawczych, za sprawą Syna Bożego staje się rzeczywistością. On przez swoją ofiarę i bezgraniczne posłuszeństwo (por. Mt 26,36-44) przekazuje nam zapewnienie o nadziei na życie wieczne. Źródłem chrześcijańskiej nadziei na życie wieczne należy

---

<sup>9</sup> *Rytuał Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1961, s. 27.

upatrywać w „Wielkiej tajemnicy wiary – głosimy śmierć Twoją Panie Jezu Chryste, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twojego przyjścia w chwale”<sup>10</sup>. Nasza przeszłość, terażniejszość i przyszłość ukierunkowane są na Jezusa Chrystusa i Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Nadzieja, która tkwi w nas, mimo lęku i strachu przed śmiercią – przed tym, co nieznanne, pochodzi przede wszystkim z ufności, jaką mamy składać w Bogu. Istniejemy więc o tyle, o ile żyje w nas nadzieja na życie, oparta na mocnej wierze w Boga.

Przeżywanie Eucharystii we wspólnocie to przede wszystkim świadectwo jedności oraz realizacja testamentu Jezusa Chrystusa: „to czynicie na moją pamiątkę” (Łk 22,19), a dzięki temu pozostajemy w Kościele, który jest wspólnotą czy instytucją zapewniającą zbawienie, wieczność. Teologia starokatolicka oczywiście wskazuje Eucharystię jako wyraz służby Bogu.

Deklaracja Utrechcka Biskupów Starokatolickich z 24 września 1889 roku zawierająca naukę teologów starokatolickich prezentuje stanowisko m.in. w sprawie Eucharystii. Biskup Urs Kury w dziele *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka, dążenia* pisze: „1. Ofiara krzyżowa na Golgocie jest ofiarą zadośćuczynienia złożoną raz na zawsze przez Chrystusa (Hbr 7,27; 9,12), która nie powinna być ani powtórzona, ani odnowiona przez Eucharystię. 2. Ofiarny charakter Eucharystii polega na tym, że stanowi trwałą pamiątkę i jest dokonującym się tu na ziemi realnym uobecnieniem Ofiary Chrystusa. 3. Według Hbr 9,11-12 Ofiarę tę dla zbawienia odkupionych ludzi nieustannie składa uwielbiony Chrystus w niebie, w ten sposób, że wstawia się przed obliczem Boga za nimi (Hbr 9,24). 4. Eucharystia jako uobecnienie jednorazowej Ofiary krzyżowej i jej ciągłego składania w niebie, jest uświęconą ucztą ofiarną, podczas której wierni, przyjmujący Ciało i Krew Pana, wchodzą ze sobą w społeczność (1 Kor 10,17)”<sup>11</sup>. „Kościół Święty to dzieło Boże, które zostało powierzone apostołom przez Jezusa Chrystusa, a kapłaństwo, które zapoczątkowali poprzez swoją służbę uczniowie Syna Bożego jawi

---

<sup>10</sup> *Liturgia Mszy świętej Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1999, s. 74.

<sup>11</sup> U. KURY, *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, Warszawa 1996, s. 210, zob. także s. 485-486.

się nam dzisiaj jako hierarchia kościelna. Powinno ono być postrzegane jako służba w poczuciu wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem za powierzony lud. Szeroko pojęta misja Kościoła polega bowiem na budowaniu mistycznego Ciała Chrystusa na ziemi, a sposobami, które temu mają służyć, są: nauczanie i głoszenie Jezusowego orędzia zbawienia człowieka, prowadzenie go do pełni życia sakramentalnego oraz przewodzenie wspólnocie wiernych<sup>12</sup>. Szafarzem Świętej Liturgii jest ksiądz lub biskup, który na mocy święceń kapłańskich sprawuje liturgię społeczności. W Katechizmie Kościoła Polskokatolickiego możemy znaleźć odpowiedź na pytanie, co to jest Kościół: „Kościół jest to społeczność chrześcijan, którzy wyznają jedną wiarę, przyjmują jednako- we Sakramenty Święte i podlegają swojej prawowitej władzy kościelnej (zob. Mt 16,16)”<sup>13</sup>. Cytowany tu Katechizm w punktach 150-182 w rozdziale *Prawdy Wiary Świętej* prezentuje naukę Kościoła Polskokatolickiego (teologii starokatolickiej) w odniesieniu do Kościoła, wskazując przy tym na Jezusa Chrystusa, który założył Kościół w czasie Ostatniej Wieczery. Jezus Chrystus zlecił swoim uczniom prowadzenie ludzi do nieba, a dokonuje się to m.in. przez sprawowanie Eucharystii. Wykład nauki o Eucharystii znajdziemy w rozdziale *O Sakramentach Świętych*, w punktach 40-63.

## Podsumowanie

Ujęcie tematu *Eucharystia a Kościół w rozumieniu tradycji starokatolickiej* wskazuje obszar zainteresowań, nad którymi trzeba się pochylić, aby wskazać najważniejsze punkty takiego zestawienia. Bóg, Eucharystia, Kościół, chrześcijanin to wielkie bloki tematyczne, jakim wiele miejsca z osobna poświęca teologia. Te i nie tylko te słowa za-

---

<sup>12</sup> A. GONTAREK, *Władza święceń i jurysdykcji. Spojrzenie starokatolickie*, w: J. JEZERSKI (red.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Olsztyn 2008, s. 93.

<sup>13</sup> T. WÓJTOWICZ, *Mały Katechizm Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1986, s. 89-95.

wierają w sobie to, czego rozwinięcie znajdujemy w Starym i Nowym Testamencie. Figury Eucharystii Starego Testamentu są zapowiedzią Nowego Przymierza. Święto Paschy łączy ze sobą epoki Starego i Nowego Testamentu. Nie ulega wątpliwości, że tłem wieczery, w czasie której ustanowiona została Eucharystia, jest starotestamentowa teologia Paschy. Jezus Chrystus staje się zarówno ofiarnikiem, jak i kapłanem. Sprawowanie Eucharystii w czasach starożytności chrześcijańskiej było widzialnym znakiem jedności wspólnoty wierzących ze sobą oraz z Bogiem. Objawia się tu zależność: w miejscu, w którym sprawowana jest Eucharystia, w sposób widzialny objawia się Kościół i odwrotnie. Przeżywanie Eucharystii we wspólnocie to przede wszystkim świadectwo jedności oraz realizacja testamentu Jezusa Chrystusa: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19), a dzięki temu pozostajemy w Kościele, który jest wspólnotą czy instytucją zapewniającą szansę na zbawienie, wieczność. Teologia starokatolicka oczywiście wskazuje Eucharystię jako wyraz służby Bogu, a najpełniejszym sposobem wyrażenia poczucia łączności ze Stwórcą jest właśnie Eucharystia.

## Eucharistie und Kirche in der Auffassung der altkatholischen Tradition

### Zusammenfassung

Das Thema *Eucharistie und Kirche in der Auffassung der altkatholischen Tradition* zeigt ein ganzes Interessengebiet auf, das berücksichtigt werden muss, um die wichtigsten Punkte einer solchen Zusammenschau zu berücksichtigen. Gott, Eucharistie, Kirche, Christ: so lauten umfassende thematische Blöcke, denen die Theologie speziell großen Raum widmet. Diese und nicht nur diese Worte enthalten das, was wir im Alten und Neuen Testament in seiner Entfaltung vorfinden. Die Gestalten der Eucharistie des Alten Testaments stellen Vorankündigungen des Neuen Bundes dar. Das Paschafest verbindet die Epochen des Alten und Neuen Testaments. Zweifellos ist die alttestamentarische Pascha-Theologie der Hintergrund des Abendmalsaals, in dem die Eucharistie eingesetzt wurde. Jesus Christus wird sowohl Opferpriester

wie auch Priester. Die Feier der Eucharistie in der Zeit des frühen Christentums war sichtbares Zeichen der Einheit der Gemeinschaft der Gläubigen unter sich und mit Gott. Hier wird eine gegenseitige Abhängigkeit sichtbar: Am Ort, wo die Eucharistie gefeiert wird, offenbart sich die Kirche in sichtbarer Weise, und umgekehrt. Das Erleben der Eucharistie in der Gemeinschaft bedeutet vor allem Zeugnis der Einheit und Verwirklichung des Testaments Jesu Christi: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lc 22,19), dank dem wir in der Kirche verbleiben, die Gemeinschaft und Institution ist, die Chance auf Rettung, auf Ewigkeit versichert. Die altkatholische Theologie weist klarerweise auf die Eucharistie als Ausdruck des Dienstes vor Gott hin. Sie soll wahrgenommen werden als Dienst im Sinne der großen Verantwortung vor Gott für das anvertraute Volk. Die weit aufgefasste Sendung der Kirche besteht doch im Bilden des geheimnisvollen Leibes Christi auf Erden. Diesem Auftrag dienen das Lehren und Verkünden der Botschaft Jesu von der Rettung des Menschen und seine Hinführung zum vollen Leben aus den Sakramenten. Die Eucharistie ist es gerade, die in vollendetster Form das Gefühl der Verbindung mit dem Schöpfer ausdrückt.

**Ks. mgr. lic. Andrzej Gontarek**, Kościół Polskokatolicki w RP, starszy wykładowca w Katedrze Teologii Praktycznej Sekcji Starokatolickiej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; wikariusz biskupi Zwierzchnika Kościoła Polskokatolickiego; przewodniczący Oddziału Regionalnego Polskiej Rady Ekumenicznej w Lublinie; członek Stałego Komitetu Roboczego Unii Utrechckiej.





ks. Henryk Paprocki  
Uniwersytet w Białymstoku

## PRAWOSŁAWNE ROZUMIENIE ZWIĄZKU EUCHARYSTII Z KOŚCIOŁEM

Zadaniem Kościoła jest aktualizowanie dla nas czynu zbawienia, dokonanego przez Chrystusa. Kościół jest więc tam, gdzie działa misterium zbawienia, gdzie biskup mocą władzy apostołskiej sprawuje Eucharystię, memoriał dzieła zbawienia<sup>1</sup>. Paweł Apostoł mówi o Kościele jako o „pełni” (gr. *pleroma*) Chrystusa (por. Ef 7,23). W Eucharystii wierni stają się Ciałem Chrystusa. Dlatego też Eucharystia jest misterium Kościoła, tajemnicą zgromadzenia i wspólnoty (gr. *mysterion synakseos, mysterion koinonias*). O tę jedność modlił się Chrystus: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w Nas” (J 17,21). Eucharystia sprawia, że wszyscy stajemy się jednym duchem i jednym sercem (por. Dz 4,32). Jedność Kościoła realizuje się w Eucharystii i dlatego Eucharystia jest misterium katolicyzacji, pokoju i miłości, *misterium pacis et unitatis nostrae* (bł. Augustyn). Jak w modlitwie Eucharystii skierowanej do Ojca przez zstąpienie Ducha Świętego chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa,

---

<sup>1</sup> P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. KLINGER, Warszawa 1985, s. 161; por. K.CH. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 224-228.

tak i Kościół jest w stworzeniu obrazem Trójcy Świętej. Wspólnota eucharystyczna jest pełnią i szczytem jedności kościelnej<sup>2</sup>.

Eucharystia jest okazaniem Kościoła jako nowego eonu, zadatkim królestwa. Kto nie uczestniczy w Eucharystii, sam siebie wyłącza z Kościoła<sup>3</sup>. Między Kościołem a Eucharystią istnieje ścisły i wewnętrzny wzajemny związek. To Eucharystia jest fundamentem Kościoła i wyraża jego istotę. Kościół przez Eucharystię jest sakramentem wspólnoty (gr. *koinonia*) i zjednoczenia (gr. *synaxis*). W Kościele antynomia między potęgą Boga a wolną wolą człowieka zostaje rozwiązana przez ich „współdziałanie” (gr. *synergeia*). Eucharystia jest tego obrazem. W niej więc Kościół staje się rzeczywiście Kościołem Boga w Chrystusie. Obecność Chrystusa wśród wiernych sprawia, że stają się oni Ciałem Chrystusa<sup>4</sup>.

W teologii prawosławnej w ostatnich latach nowego wymiaru nabrała eklezjologia eucharystyczna, rozwijana zwłaszcza przez o. Mikołaja Afanasiewa (zm. w 1966 roku), eklezjologia właściwa wczesnemu Kościołowi, pismom św. Hipolita Rzymskiego, św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Cypriana z Kartaginy. Po św. Cyprianie, zwłaszcza w tradycji rzymskiej, zaczęła dominować eklezjologia typu uniwersalistycznego. W przeciwieństwie do niej eklezjologia eucharystyczna umieszcza okazanie pełni Kościoła w Eucharystii, sakramencie zgromadzenia, celebrowanym przez biskupa<sup>5</sup>.

Ta pierwotna eklezjologia ma związek z Eucharystią, jak świadczą o tym listy Pawła Apostoła, adresowane do poszczególnych Kościołów lokalnych: „Do Kościoła Bożego w Koryncie” (gr. *Te ekklesia tou Theou te en Korintho*, 1 Kor 1,2), „Do Kościoła Tesaloniczan” (1 Tes 1,1), „Do wszystkich [...], którzy mieszkają w Rzymie” (gr. *pasis tois en Rome*, Rz 1,7).

---

<sup>2</sup> G. FLOROWSKI, *Jewcharistija i sobornost'*, „Put” 5 (1929), z. 19, s. 7-9.

<sup>3</sup> J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, „Concilium”, 2-3 (1966-1967), s. 162.

<sup>4</sup> J. KLINGER, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, wybór i opracowanie M. KLINGER, H. PAPROCKI, Warszawa 1983, s. 111-114; por. J.M.R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992.

<sup>5</sup> B. BOBRINSKOY, *L'Eucharistie – plénitude de l'Église*, w: *Intercommunion. Les chrétiens s'interrogent. Eucharistie – Unité*, Tour 1969, s. 16-17.

Sformułowania te mają charakter geograficzny. Kościół lokalny jest częścią Kościoła powszechnego i reprezentuje Kościół Boży. Kościół Boży identyfikuje się z Kościołem lokalnym i w myśl eklezjologii Pawła Apostoła chrześcijanie w Koryncie są Kościołem Bożym<sup>6</sup>. Identyfikacja Kościoła lokalnego z Kościołem Bożym dokonuje się na zasadzie Ciała Chrystusa: „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa” (gr. *soma Christou*, 1 Kor 12,27) oraz „To jest Ciało moje” (gr. *touto mou estin to soma*, 1 Kor 11,24). W tym wypadku użycie terminu „ciało” (gr. *soma*) staje się znaczące. Ciało Chrystusa jest Ciałem eucharystycznym, przeto Kościół jest Ciałem Chrystusa w swym aspekcie eucharystycznym. Kościół jest zawsze jeden i doskonały, ponieważ jest Ciałem Chrystusa, którego nie można podzielić. Koncepcja Kościoła jako Ciała Chrystusa nie jest spekulacją teologiczną, ale eucharystyczną percepcją Kościoła<sup>7</sup>. Ta absolutna jedność dokonuje się dzięki Eucharystii, która jednoczy wszystkich bez względu na pochodzenie, narodowość i wszystkich włącza w Chrystusa (Ga 3,28). Członkowie Kościoła lokalnego tworzą Ciało Chrystusa i to właśnie jest aspekt eucharystyczny Kościoła. Doktryna św. Pawła głosząca, że Kościół jest Boży w Chrystusie (gr. *ekklesia tou Theou en Christo*, 1 Tes 2,14; Ga 1,22; Flp 1,1), zakłada zarazem społeczność. Samo słowo *ekklesia* oznacza zgromadzenie, przede wszystkim zgromadzenie eucharystyczne. Kościół jest wspólnotą eucharystyczną. Wielość Kościołów lokalnych nie oznacza podziału Kościoła na części, podobnie jak wielość zgromadzeń eucharystycznych nie rozbija jedności Eucharystii w czasie i w przestrzeni, ale zawsze na wszystkich zgromadzeniach eucharystycznych celebrowana jest ciągle ta sama Eucharystia (1 Kor 10,17). Eucharystyczne określenie Kościoła mówi więc, że jedność Kościoła Bożego wyraża się w jedności Kościoła lokalnego, którego jedność okazuje się w zgromadzeniu eucharystycznym, gdzie wszyscy razem na jednym miejscu (gr. *epi to auto*, Dz 2,47) tworzą Ciało Chrystusa. Nie oznacza to jednak pomniejszania eklezjologii uniwersalnej. Na zaproszenie papieża Aniceta biskup Smyrny Polikarp cele-

---

<sup>6</sup> M. AFANASJEW, *L'Église de Dieu dans le Christ*, „La Pensée Orthodoxe” 13 (1968), s. 3-5.

<sup>7</sup> Tamże, s. 11.

brował z nim Eucharystię<sup>8</sup>. Właśnie wspólna Eucharystia reprezentantów ortodoksyjnych Kościołów lokalnych jest realizacją uniwersalnego zgromadzenia eucharystycznego Kościoła<sup>9</sup>. Kościół w rzeczywistości empirycznej istnieje tylko jako lokalny, a centrum jego życia jest zgromadzenie eucharystyczne. Eucharystia jest fundamentem Kościoła lokalnego, a przez to jego jednością z innymi Kościołami. Zgromadzenie eucharystyczne jest zawsze konkretne i jest wyjawieniem Kościoła lokalnego, który jest Kościołem Bożym w Chrystusie. Eklezjologia eucharystyczna o. Afanasjewa, która jest *de facto* powrotem do świadomości Kościoła pierwszych wieków, podkreśla centralne miejsce Eucharystii w życiu Kościoła jako wspólnoty i misterium<sup>10</sup>.

Eucharystia jest wspólnotą świętych, wspólnotą całego Kościoła, co jest antycypacją królestwa Bożego. Dlatego Liturgia eucharystyczna jest okazaniem królestwa, o czym świadczy fakt, że rozpoczyna się od trynitarnego błogosławieństwa królestwa: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha”<sup>11</sup>. Wezwanie to wskazuje, że Eucharystia jest początkiem królestwa Bożego, jest jego ikoną, dzięki paruzji Chrystusa<sup>12</sup>. Cały Kościół bierze bowiem udział w celebracji Eucharystii: *Christus totus, caput et corpus*, według wyrażenia bł. Augustyna<sup>13</sup>. Prośby Liturgii Świętej obejmują cały świat, który już otrzymał Boże błogosławieństwo. Każda osoba zostaje ukonstytuowana w jednym Ciele Chrystusa, okazując jedność Kościoła. Eucharystia jest więc ontologicznym objawieniem o Chrystusie i o Kościele<sup>14</sup>. Nie jest to jednak odrzucenie świata, ale zaakceptowanie realnej obecności królestwa<sup>15</sup>. Z tego powodu Eucharystia jest możliwa tylko w Kościele, a Kościół

---

<sup>8</sup> EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, 5, 24. 17, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 242.

<sup>9</sup> G. WAGNER, *Les canons comme témoignage sur l'Église*, „La Pensée Orthodoxe” 13 (1968), s. 112.

<sup>10</sup> J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. Leclésiologie de communion*, Paris 1987, s. 14-76.

<sup>11</sup> B. BOBRINSKOY, *Leucharistie...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>12</sup> J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises...*, dz. cyt., s. 76-92.

<sup>13</sup> BŁ. AUGUSTYN, *In Evangelium Ioannis*, 38, PL 35, 1622.

<sup>14</sup> G. FLOROWSKI, *Jewcharistija...*, dz. cyt., s. 9-12.

<sup>15</sup> J. KLINGER, *O istocie Prawosławia...*, dz. cyt., s. 112.

jest przede wszystkim zgromadzeniem eucharystycznym. Eklezjologia eucharystyczna oznacza więc zjednoczenie w Ciele Chrystusa, pełnia Ciała jest dana w Eucharystii. Ostatnia Wieczerza ustanowiła Kościół przez antycypację, której dopełnienie nastąpiło w Pięćdziesiątnicy. Cały Chrystus jest w Eucharystii i każda wspólnota kościelna jest integralnym Ciałem Chrystusa. Kościół jest Ciałem Chrystusa, zjednoczonym w Eucharystii<sup>16</sup>. Ponieważ jeden jest chleb, stajemy się jednym Ciałem (por. 1 Kor 10,17). W tym kontekście nowego znaczenia nabierają słowa „poza Kościołem nie ma zbawienia” (łac. *extra Ecclesia nulla salus*), wskazując na eucharystyczny aspekt Kościoła. Słowa „bliskie jest królestwo” (Mt 4,17) można rozpatrywać w perspektywie zstąpienia Ducha Świętego, a wtedy bliskość zapowiedzianego królestwa wyraża Eucharystia<sup>17</sup>. Z tego powodu jest ona sercem Kościoła i tajemnicą jego jedności. Mówią o tym wszystkie anafory, np.:

Jak to wino pochodzące ze świętej latorośli Dawida  
i ta woda z Baranka nieskalanego,  
zmieszane stają się jednym misterium,  
tak zbierz powszechny Kościół Jezusa Chrystusa<sup>18</sup>.

Eucharystia jest sakramentem całego Kościoła. W Kościele prawosławnym nie wolno celebrować bez ludu, gdyż Kościół jest wspólnotą wszystkich. Tekst epiklezy świadczy, że misterium Eucharystii dokonuje się dzięki modlitwie całego Kościoła: „Jeszcze przynosimy Tobie tę duchową i bezkrwawą służbę, i prosimy Cię, i modlimy się, i błagamy...”<sup>19</sup>.

Wszystkie sakramenty spełniane są przez modlitwę Kościoła. Funkcja kapłańska jest funkcją całego Ciała Kościoła: „Kto sprawuje Eucharystię, jest tylko sługą łaski. Nie wnosi on tu nic od siebie [...] łaska

---

<sup>16</sup> P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 166, 170, 201-207.

<sup>17</sup> J. KLINGER, *O istocie Prawosławia...*, dz. cyt., s. 249-250.

<sup>18</sup> *Anafora z Dêr-Balyzeh*, w: *Wieczerza Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór i tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 83.

<sup>19</sup> *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 81.

czyni wszystko. Kapłan jest jedynie sługą i samą tę funkcję otrzymuje dzięki łasce, nie pełni jej na własny rachunek<sup>20</sup>. Prośba do Ducha Świętego, by zstąpił „na nas i na leżące tutaj dary”, znaczy, że Duch Święty działa przez cały Kościół, którego biskup lub prezbiter jest tylko przewodnikiem. Przez biskupa lub prezbitera modli się cały Kościół i ta modlitwa jest skuteczna, ponieważ Duch Święty utożsamia się z Kościołem. Biskup jest wyrazem jedności Kościoła, więc on głównie sprawuje sakrament, ale to znaczy, że sakrament sprawuje cały Kościół. Biskup w Kościele wschodnim jest przede wszystkim obrazem Chrystusa w misterium eucharystycznym: „Ty, Panie, uczynź tego człowieka, który ogłoszony został sługą łaski biskupiej, Twoim naśladowcą...”<sup>21</sup>. Cały jednak Kościół jest Ciałem Chrystusa, a zmartwychwstały Chrystus rzeczywiście przebywa w swoim Kościele. Biskup wskazuje na Chrystusa, gdy w inny sposób Chrystus nie jest widoczny (np. nosi omoforion wtedy, gdy Chrystus nie jest podczas Liturgii bezpośrednio obecny w słowie i w Eucharystii), lecz biskup nie działa *in persona Christi*, lecz raczej *in potentia Spiritus Sancti*. Kapłaństwo nie jest matką wszystkich sakramentów, ponieważ wynikają one z Eucharystii. Biskup świadczy, ale świadectwo nie jest ważniejsze od tego, o czym się świadczy. Kościół jest prasakramentem i sprawuje każdy sakrament, gdyż sam jest Eucharystią<sup>22</sup>. Władza biskupa wypływa z przewodniczenia Eucharystii. Komunia tworzy jedność członków Kościoła i przez Komunię realizuje się nasz udział w Kościele. Dlatego też tragiczne w dziejach Kościoła stało się stopniowe odejście od praktyki częstej Komunii. Święty Bazyli Wielki zachęcał do przyjmowania Eucharystii cztery razy w tygodniu: „w dzień Pański, w czwartek, piątek i sobotę, jak również w dni inne, jeśli przypada na nie obchód pamięci jakiegoś świętego”<sup>23</sup>, podczas gdy św. Jan Chryzostom nakazywał przyjęcie Eucha-

---

<sup>20</sup> ŚW. MIKOŁAJ KABASILAS, *Sacrae liturgiae expositio*, PG 150, 46; por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 264.

<sup>21</sup> J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 268.

<sup>22</sup> P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 339.

<sup>23</sup> ŚW. BAZYLI WIELKI, *List 93, Do Patrycjuszki Cezarej*, w: *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 132.

rystii przynajmniej raz w roku<sup>24</sup>. Już w V wieku konieczne okazało się przygotowanie przed Eucharystią oraz nakaz przyjmowania Komunii. Sobór lokalny w Agde w 506 roku postanowił, że żaden członek Kościoła nie może się uważać za chrześcijanina, jeżeli nie przyjmuje Komunii w święta Bożego Narodzenia, Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tenże sobór nakazał również, aby wierni pozostawali w świątyni do końca Liturgii i nie odchodzili bez błogosławieństwa<sup>25</sup>.

Ścisły związek Eucharystii i Kościoła tłumaczy niechęć prawosławia do praktyki interkomunii. Gdyby możliwa była interkomunia, to tkwiąc w podziałach, uznawalibyśmy je bluźnierczo za możliwe<sup>26</sup>. Jest bowiem jeden Chrystus, jeden Kościół i jedna Eucharystia<sup>27</sup>.

Chrystus uczynił sakrament swego Ciała. Sam był widzialny poprzez swoje Ciało i dlatego Ciało ludzkie nosi w sobie godność znaku Bożej miłości i Bożej prawdy. Kościół jako Ciało Chrystusa ma przygotować świat do finalnej przemiany, która dokona się przez sąd. Krzyż jest sądem nad sądami, a ponieważ Eucharystia jest anamnezą krzyża, jest sądem i zwycięstwem nad mocami ciemności. Eucharystia ma jeszcze jeden aspekt. Każdy, kto ją przyjmuje, czyni to „na odpuszczenie grzechów i na życie wieczne”<sup>28</sup>. Uczestniczymy w Eucharystii, nie tracąc swojej osobowości i wolności. Łaska i wolność nie wykluczają się wzajemnie, lecz są od siebie uzależnione, gdyż jest to wolność przez dobrowolne uczestnictwo<sup>29</sup>. To uczestnictwo jest natomiast rękojmą życia wiecznego. Mówi o tym epikleza syryjskiej Liturgii św. Cyryla: „Zmiłuj się nad nami, Panie, bowiem jesteśmy Twoim dziełem i obrazem Twego majestatu. Niech przyjdzie Duch Twój Święty [...]. Nas zaś uczyni czystymi i świętymi przez tę boską komunie, w wiecznym Twoim królestwie, w tym pełnym szczęścia mieszkaniu, w miejscu Twojej chwały, w kontemplacji owej światłości, w radości tych, którzy pełnią Twoją wolę, w wesołości po Twej prawicy, i we wszystkim,

---

<sup>24</sup> Św. JAN CHRYZOSTOM, *In Epistulam ad Hebreos homilia 17, 4*, PG 63, 131.

<sup>25</sup> J.C. ROBERTSON, *History of the Christian Church*, t. I, London 1858, s. 570.

<sup>26</sup> J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>27</sup> J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 267.

<sup>28</sup> *Boska Liturgia...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>29</sup> J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni...*, dz. cyt., s. 162.



przez wszystko i ze względu na wszystko oddajemy Tobie cześć i chwałę, i Jednorodzonemu Twemu Synowi, i Duchowi Świętemu”<sup>30</sup>. Eucharystia jest też umocnieniem Kościoła: „na umocnienie Twego świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła, który zbudowałeś na opoce wiary, aby bramy otchłani nie przemogły go”<sup>31</sup>. Niektóre anafory oddają przy tym szczególną cześć Syjonowi jako duchowej matce wszystkich Kościołów: „Przynosimy Tobie, Władco, to posługiwanie [...] przede wszystkim za święty i sławny Syjon, matkę wszystkich Kościołów, i za cały Twój święty, powszechny i apostołski Kościół, rozprzestrzeniony po całym świecie”<sup>32</sup>.

Eucharystia stanowi moment życia Kościoła, gdy przez Ducha Świętego *eschaton* wchodzi w historię. Kościół jest eschatologicznym ludem Bożym, realizującym się w Eucharystii. Ciało eucharystyczne Chrystusa ma znaczenie eklezjologiczne. Jest to apostołskie doświadczenie jedności i wielości<sup>33</sup>. Święty Paweł Apostoł całkowicie identyfikuje Kościół z Eucharystią i dla niego te dwa pojęcia są nierozdzielne: „gdy razem schodzicie się jako Kościół” (1 Kor 11,18). Mówiąc o Kościele w czasach apostołskich, zawsze mówiono o zgromadzeniu eucharystycznym. „Kościół domowy” (gr. *kat’oikon ekklesia*) nie oznacza w Nowym Testamencie (Dz 2,46) rodziny chrześcijańskiej, ale to miejsce, gdzie cała wspólnota lokalna zbiera się na celebrację eucharystyczną. W tamtych czasach w każdym mieście było tylko jedno zgromadzenie eucharystyczne obejmujące cały Kościół i świadczy o tym św. Paweł Apostoł, który nigdy nie używa liczby mnogiej w odniesieniu do Kościoła w jakimś mieście<sup>34</sup>. Eucharystia jest jednością wielu w jednym Chrystusie, ponieważ jako okazanie katolickości Kościoła przekracza wszelki podział, nawet płci i wieku. Równocześnie okazuje trynitarny i teocentryczny charakter Eucharystii: „Ojciec mój daje

<sup>30</sup> E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium collectio*, t. II, Frankfurt 1847, s. 278; A. RAES, *Anaphorae Syriacae*, t. I, cz. 3, Roma 1940, s. 345-347.

<sup>31</sup> *Wieczera Mistyczna...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>32</sup> Tamże, s. 143.

<sup>33</sup> J. ZIZIOULAS, *L’eucharistie: quelques aspects bibliques*, w: *L’Eucharistie*, Paris 1970, s. 135.

<sup>34</sup> Tamże, s. 37-38.

wam prawdziwy chleb” (J 6,32). O tym chlebie zdaje się mówić Modlitwa Pańska. *Artos epiouision* zwykle tłumaczy się jako „chleb powszedni”, ale tekst grecki jest niezwykle trudny, a nie znamy oryginału aramejskiego. „Nasz chleb” ma odniesienie do początkowych słów modlitwy – „Ojczy nasz” – a słowo „chleb” znajduje wyjaśnienie w słowach Chrystusa: „Ja jestem chlebem życia” (J 6,35). Słowo *epiouios* oznacza chleb ponadnaturalny, nadprzyrodzony, który ma nadejść, gdyż tylko Eucharystia jest prawdziwym pokarmem wieczności. Dlatego też w Eucharystii Kościół działa jako kapłan świata i całej natury, gdyż ma na celu skierowanie świata ku Chrystusowi, ku temu dniu, gdy cały świat stanie się teofanią.

W Eucharystii Kościół doświadcza też swego stanu bycia „w drodze”, gdyż jest prowadzony przez Ducha Świętego przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa ku Paruzji. Kto teraz uczestniczy w Eucharystii, staje się „współczłonkiem Chrystusa”: „Ty, który dobrowolnie dałeś mi swoje Ciało na pokarm, ogień ten spalający niegodnych, obys nie spalił mnie, Stwórco mój, lecz wszedł w moje członki, we wszystkie stawy, we wnętrzości, w serce. Spal ciernie wszystkich moich grzechów, oczyść duszę, uświęć myśli, umocnij stawy wraz z kośćmi, uświęć pięć moich zmysłów, całego mnie przeniknij bojaźnią Twoją. Zawsze obroń, zachowaj i ochroń mnie od wszelkiego czynu i słowa zgubnego dla duszy. Oczyść, obmyj i przyozdób mnie, uczynj mnie lepszym, daj zrozumienie i oświeć mnie. Spraw, abym stał się Twoim mieszkaniem jedyne go Ducha, a nie mieszkaniem grzechu, aby przed Twym domem, przez przyjęcie Twojej komunii, jak przed ogniem uciekał ode mnie wszelki rozbójnik i wszelka namiętność...”<sup>35</sup>.

Ponieważ uczestnicy Eucharystii stają się „domem Chrystusa”, jego „współczłonkami”, Kościół prawosławny nazywa Eucharystię „niebem na ziemi”. Ziemia zostaje bowiem w Eucharystii podniesiona do poziomu nieba. Słowa Apokalipsy „Oto stoję u drzwi i kołaczę” (3,20) nabierają aspektu eucharystycznego, gdyż jedynie w Eucharystii Chrystus „wchodzi” i ucztuje z tymi, którzy otwierają się na Jego obecność. Komunia tworzy jedność wszystkich z Chrystusem i otwiera bramy raj,

---

<sup>35</sup> *Modlitwa św. Symeona Metafrastesy, w: Boska Liturgia..., dz. cyt., s. 117-118.*

miejsce przebywania świętych. Taki sens Eucharystii wynika z epiklezy Anafory św. Bazylego Wielkiego: „Władco Najświętszy, przeto i my, grzeszni i niegodni służyć, którym pozwalasz służyć świętemu ołtarzowi nie dla naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z Twego miłosierdzia i Twojej litości, którą obficie na nas wylałeś, z ufnością zbliżamy się do Twego świętego ołtarza i ofiarując podobieństwa świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abyś zesłał z łaski Twojej dobroci Świętego Twego Ducha na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił, i okazał chleb ten samym najdroższym Ciałem Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, a co w tym kielichu samą najdroższą Krwią Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, wylaną za życie świata. Nas natomiast wszystkich, spożywających z jednego chleba i z jednego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego, aby dla nikogo z nas przyjęcie świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego nie było na sąd lub potępienie, ale abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi świętymi, których od wieków sobie upodobałeś, z praojcami, ojcami, patriarchami, prorokami, apostołami, ewangelistami, zwiastunami, męczennikami, wyznawcami, nauczycielami i ze wszystkimi sprawiedliwymi, którzy w wierze spoczęli”<sup>36</sup>.

Cherubin z mieczem ognistym (por. Rdz 3,24) oddala się od drzewa życia, Eucharystia, centralne misterium Kościoła, które łączy nas z chórami aniołów i świętych, jest bowiem „zadatkim” nieśmiertelności. Stąd też Eucharystia stanowi Kościół, a tym samym jest jego najważniejszą „czynnością świętą”.

---

<sup>36</sup> *Wieczera Mistyczna...*, dz. cyt., s. 134-135.

## La conception orthodoxe de relation entre l'eucharistie et l'église

### Résumé

Église mise à jour événement du salut accomplie par le Christ, cela signifie l'Eucharistie comme un mémorial du salut. L'Eucharistie apparaît l'Église comme un nouvel *éon* dans la réalité de ce monde. Relation entre l'Église et l'Eucharistie est le plus important et montre l'Église comme un *cosmos* transformé. Eucharistie est le moment dans la vie de l'Église, l'eschaton entre dans l'histoire. Église dans l'Eucharistie a expérience d'être sur la route. Cette randonnée est l'anticipation de la parousie dans la mémoire de l'anamnèse et conduit à la parousie.

**Ks. dr Henryk Paprocki**, duchowny i teolog prawosławny; wykładowca Uniwersytetu w Białymstoku, Akademii Teatralnej im. A. Zelwerowicza w Warszawie i Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie, redaktor czasopisma teologicznego „Elpis”, rzecznik prasowy Kościoła prawosławnego, członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych, członek Międzynarodowej Komisji ds. dziedzictwa św. Grzegorza Peradze. Autor kilkunastu książek oraz ponad 600 artykułów, recenzji, haseł encyklopedycznych i tłumaczeń.



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 apostoelskiej spuściźnie nie znajdziemy systematycznych rozważań na ten temat<sup>1</sup>, 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 teologiczny<sup>2</sup>.

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-

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 chrystologicznych<sup>3</sup>. 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).

---

<sup>3</sup> 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 1974<sup>3</sup>, 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 dowiedział się od swoich współpracowników. Niektórzy członkowie korynckiego Kościoła brali udział zarówno w Wieczerzy Pańskiej, jak i w pogańskich ucztach. Apostoł nie chce, aby wyznawcy Jezusa Chrystusa, będąc uczestnikami Stołu Pańskiego, spożywając z jednego chleba i pijąc z jednego kielicha, byli także uczestnikami stołu demonów.

Przez chrzest w imię Chrystusa Koryntianie stali się nie tylko własnością Chrystusa, ale i jednym ciałem w Chrystusie. Chrzest jest przyobleczeniem 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 wierzących, jedząc z jednego chleba i pijąc z jednego kielicha podczas uczestniczenia w Wieczerzy Pana, nie tylko jest w szczególnej społeczności ze swoim Panem, ale również ją manifestuje. Kościół, wspólnota wierzących, jako liturgiczne zgromadzenie podczas wspominania śmierci Chrystusa w Wieczerzy staje się ciałem w Chrystusie, mając społeczność z uwielbionym ciałem Pana. Uczestniczenie w jednym chlebie eucharystycznym 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 szczególną jednością i manifestują tę jedność z Chrystusem. Jedząc z jednego chleba i pijąc z jednego kielicha, chrześcijanie są w pełni jednym ciałem i są Kościołem Chrystusowym<sup>4</sup>.

Ze sposobu myślenia apostoła Pawła, zastosowanego wobec podzielonych Koryntian, wydobywamy zatem pierwszy argument za rzecz pozytywnego związku pomiędzy Eucharystią a Kościołem. Eucharystia w oczywisty sposób buduje Kościół, ponieważ jest uczestniczeniem 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 uniwersalnej jedności Kościoła, który nabiera szczególnego waloru eku-  
menicznego.

---

<sup>4</sup> 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 Mojżesza<sup>5</sup>, 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 grzechy<sup>6</sup>. Śmierć Jezusa jest śmiercią ofiarniczą, a jej skutkiem – ustanowienie przymierza. Naczynie ofiarne spełnia w tym kontekście funkcję drugorzędną, po-

---

<sup>5</sup> Por. Wj 24,1-11.

<sup>6</sup> 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 Chrystusie<sup>7</sup>. 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 paschalnej<sup>8</sup>. 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,

---

<sup>7</sup> Por. Rz 3,25; 5,9; Ef 2,13.

<sup>8</sup> 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 Mistrzem<sup>9</sup>.

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

---

<sup>9</sup> 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”<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup>. Drobnie 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 sakramentu<sup>12</sup>.

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”<sup>13</sup>. „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”<sup>14</sup>. 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,

---

<sup>10</sup> WKS, s. 39.

<sup>11</sup> WKS, s. 114.

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

<sup>13</sup> WKS, s. 115.

<sup>14</sup> Tamże.

przeło do istoty sakramentu należy zarówno znaczenie znaku, jak i Słowo Chrystusa<sup>15</sup>.

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”<sup>16</sup>. W myśleniu Lutra znak jest rękojmą, 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 zwykłe ziemskie znaki do jego rangi<sup>17</sup>.

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

---

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

<sup>16</sup> F.S. Watson, *Um Gottes Gottheit*, Berlin 1952, s. 182.

<sup>17</sup> 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 Chrystusa<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>. 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...”<sup>20</sup>.

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 służby<sup>21</sup>. Wynika to z jego rozumienia nowotestamentowej drogi

---

<sup>19</sup> WKS, s. 99n.

<sup>20</sup> WKS, s. 100.

<sup>21</sup> 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”<sup>22</sup>.

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

---

<sup>22</sup> *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 Kościoła<sup>23</sup>.

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”<sup>24</sup>. Przytoczona

---

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

<sup>24</sup> 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 sakramenty<sup>25</sup>.

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 Lutra: *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”<sup>26</sup>. Biorąc pod uwagę wypowiedź Reformatora z *Dużego Katechizmu* o Kościele matce-pośredniczce, można powiedzieć, że twierdzenie Cypriana: *Salus extra ecclesiam non est* u Lutra 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

---

<sup>25</sup> M. UGLORZ, *Eklezjologia...*, dz. cyt., s. 227.

<sup>26</sup> 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*<sup>27</sup>.

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.

---

<sup>27</sup> 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 zachowywania<sup>28</sup>. Tajemnica Wieczernika przypomina nam, że nie tylko

---

<sup>28</sup> 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 ustanowienia<sup>29</sup>, 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”<sup>30</sup>. 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

---

<sup>29</sup> Zob. 1 Kor 11,23-27.

<sup>30</sup> 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 Wieczerzy 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 Wieczerzy. 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 mannę na pustyni, jak napisano: Chleb z nieba dał im, aby jedli”. Zdanie to jest parafrazą fragmentu Psalmu 78<sup>31</sup>. 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 wskrzeszę 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-

---

<sup>31</sup> 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.

Tadeusz J. Zieliński

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa

## EUCHARYSTIA W KOŚCIOŁACH ORAZ INNYCH ŚRODOWISKACH EWANGELIKALNYCH

### 1. Wprowadzenie

Wywód na temat pojmowania i roli Eucharystii we wskazanym w tytule kręgu chrześcijańskim wymaga podania zwięzłej informacji wprowadzającej w dość słabo wciąż znane w Polsce zjawisko ewangelikalizmu. Trzeba je wyjaśniać na tle ogólnie pojętego protestantyzmu, gdyż zeń się wywodzi i stanowi jego istotny element. Nie wdając się w tłumaczenie zagadnień terminologicznych, należy zaznaczyć, iż coraz bardziej obecne w języku polskim określenie „ewangelikalizm” jest nazwą specyficznej odmiany pobożności protestanckiej. Charakteryzuje się ona przede wszystkim następującymi cechami:

1. podkreśleniem potrzeby doświadczenia przez każdego człowieka zasadniczego duchowego przełomu („nawrócenia”, „nowego narodzenia”), opartego na uznaniu własnej grzeszności i całkowitym zawierzeniu ukrzyżowanemu i zmartwychwstałemu Jezusowi Chrystusowi w celu uzyskania odpuszczenia win i życia wiecznego. Przełom ów ma owocować radykalnie zmienionym pod względem etycznym życiem;

2. stałą lekturą Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu uznawanego za autentyczne Słowo Boże, dane człowiekowi jako podstawowy przewodnik życia chrześcijańskiego;

3. ustawicznym wysiłkiem wyznawcy Chrystusa skierowanym na możliwie szerokie głoszenie orędzia biblijnego („Ewangelii”);

4. wskazywaniem potrzeby przynależności wierzącego do lokalnej wspólnoty chrześcijan praktycznie realizującej przywołane założenia. Wspólnota ta niekoniecznie musi mieć charakter formalnego związku wyznaniowego.

Hasłowo rzecz ujmując, wspólnym teologicznym i pobożnościowym mianownikiem chrześcijan ewangelikalnych jest: chrystocentryczny konwertyzm, biblicyzm, misyjność i minimalizm eklezjalny. W zależności od afiliacji konfesyjnej, do tych elementów najczęściej dodają oni kolejne czynniki, określające drugorzędne cechy ich tożsamości.

Uznaje się, że tak pojęty ewangelikalizm ukształtował się w XVIII wieku na skutek oddziaływania anglosaskiego purytanizmu i niemieckiego pietyzmu, a jego pierwszym szerokim upostaciowieniem był metodyzm<sup>1</sup>. Od początku zatem swej historii był prądem wewnątrz protestantyzmu. Przyjmował kształt środowisk wewnątrz Kościołów protestanckich, w których dominowała innego rodzaju duchowość (np. konfesjonalna lub liberalna), względnie przyjmował postać odrębnych Kościołów (denominacji), w których rządził niepodzielnie, tak jak w przypadku wczesnych Kościołów metodystycznych, wielu Kościołów kalwińskich czy denominacji ewangelikalnych, które nie odwoływały się do wielkich tradycji teologicznych Reformacji (przykładem takich denominacji jest np. *Evangelical Free Church of America*). Pobożnością ewangelikalną przesiąknięły starsze od ewangelikalizmu wspólnoty anabaptystyczne i baptystyczne. Dzisiaj ewangelikalizm reprezentowany jest przede wszystkim przez wyznawców pentekostalizmu (zielonoświątkowców), ruchu powstałego przed niewiele wię-

---

<sup>1</sup> M.A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*, Downers Grove Ill. 2004, *passim*.

cej niż stuleciem, przez zdecydowaną większość baptystów, znaczącą część anglikanów, prezbiterian i metodystów oraz niewielki odsetek luteran<sup>2</sup>. Łącznie można mówić o ewangelikalizmie jako ogólnoświatowym ruchu chrześcijańskim skupiającym kilkaset milionów wiernych<sup>3</sup>. Na marginesie należy wspomnieć, że wielu autorów stoi na stanowisku, iż ewangelikalizm zaistniał także w obrębie rzymskiego katolicyzmu i prawosławia. Jego katolicką odmianą miałyby być przykładowo w Polsce Ruch Światło-Życie zorganizowany przez ks. Franciszka Blachnickiego<sup>4</sup>, a ogólniej w świecie – katolicki ruch charyzmatyczny<sup>5</sup>. Dyskusja zasadności tych stwierdzeń przekracza ramy niniejszego artykułu. W przedstawionych rozważaniach uwzględniamy wszakże tylko ewangelikalizm tradycyjny, tj. protestancki.

---

<sup>2</sup> R.V. PIERRARD, *Evangelicalism*, w: W.A. ELWELL (red.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids Mich. 1989, s. 379-382; M. ELLINGSEN, *The Evangelical Movement. Growth, Impact, Controversy, Dialog*, Minneapolis 1988, *passim*. Wielowyznaniowość ewangelikalizmu ukazuje skład delegacji Światowej Wspólnoty Ewangelikalnej (World Evangelical Fellowship) do dialogu z Kościołem Katolickim wznowionego w 2009 roku, na czele której stoi duchowny luterancki z Ewangelickiego Kościoła Krajowego Wirtembergii ks. Rolf Hille (ur. 1947). Zob. *Consultation Between the World Evangelical Alliance and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, „The PCPCU Information Service” Nr 132 [2009/III-IV], s. 73-74. Zob. też: T.J. ZIELIŃSKI, *Złożoność ewangelikalizmu*, „Jednota” 2011 nr 1-2, s. 7-9.

<sup>3</sup> Liczbę samych zielonoświątkowców sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan, bp Brian Farrell, określił w 2008 roku na sześćset milionów wyznawców. Liczbę tę trudno zweryfikować, jednak rzędu wielkości zjawiska wskazanego w źródle watykańskim nie należy lekceważyć. Nawet pomniejszając ją o połowę, przy dodaniu ewangelikanów innych tradycji, trzeba uznać, że ogółem ruch ten wciąż obejmuje populację kilkusetmilionową. Zob. B. FARRELL, *Secretary's Report on the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2007-2008*, „The PCPCU Information Service” Nr 130 [2008/IV], s. 243.

<sup>4</sup> Zob. M. A. NOLL, C. NYSTROM, *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids Mich. 2005, s. 29. Por. D. CUPIAŁ, *Na drodze ewangelizacji i ekumenii. Ruch Światło-Życie w służbie jedności chrześcijan*, Lublin 1996.

<sup>5</sup> Zob. K. FOURNIER, *Ewangeliczni katolicy*, Warszawa 1998; M. TIMMIS, *Between Two Worlds. The Spiritual Journey of an Evangelical Catholic*, Colorado Springs Co. 2008.

## 2. Źródła do poznania ewangelikalnej percepcji Eucharystii

Już z podanej krótkiej prezentacji ewangelikalizmu wynika, że urzeczywistnia się on zarówno w postaci zwartych Kościołów (denominacji) ewangelikalnych, jak też środowisk wewnątrz Kościołów protestanckich zdominowanych przez inny styl duchowości. Ewangelikalizm nie ma zatem jednej wspólnej struktury, jednego wspólnego ośrodka decyzyjnego oraz powszechnie obowiązującego wykładu kluczowych zagadnień teologicznych. Choć istnieje pojęcie „teologii ewangelikalnej”, o czym świadczą chociażby tytuły dzieł teologicznych powstałych w tym środowisku<sup>6</sup>, to jednak elementem łączącym różne jej ujęcia są kardynalne założenia tradycyjnego protestantyzmu, które poszczególni autorzy postrzegają przez pryzmat przyjętych w ewangelikalizmie akcentów pobożnościowych i uzupełniają elementami właściwymi ich partykularnej tradycji konfesyjnej względnie teologicznej. Największa zgodność występuje w zakresie teologii właściwej (w tym nauki o Trójcy Świętej), chrystologii i soteriologii, największe różnice zaś w obszarze szeroko pojętej eklezjologii, a zwłaszcza sakramentologii. Ewangelikanie tradycyjnie opowiadają się za sakramentologią – gdyby użyć określenia z warunków anglikańskich – „niskokościelną” („Low Church”), względnie – na tle perspektywy rzymskokatolickiej – zredukowaną. Znaczący to, że zwykle teologowie ewangelikalni dostrzegają nikłą zbawczą sprawczość obu sakramentów, tj. chrztu i Komunii Świętej<sup>7</sup>. Jest to podyktowane akcentowaniem pozaobrzędowej więzi chrześcijanina z Chrystusem.

---

<sup>6</sup> Na przykład: D.G. BLOESCH, *Essentials of Evangelical Theology*, Peabody Mass. 2005; S.J. GRENZ, *Revisoning Evangelical Theology. A Fresh Agenda for the 21<sup>st</sup> Century*, Downers Grove Ill. 1993; T. LARSEN, D.J. TREIER (red.), *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, Cambridge–New York 2007; G. McDERMOTT (red.), *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, Oxford–New York 2010; D.F. WELLS, *No Place for Truth or What-ever Happened to Evangelical Theology?*, Grand Rapids Mich. 1993.

<sup>7</sup> Oznacza to, że za konstytutywne dla wstąpienia człowieka w więź z Bogiem uznają posiadanie ufnej wiary w Jezusa Chrystusa jako zbawiciela człowieka. Udział w sakramencie pozbawiony autentycznej wiary postrzegają jako niewystarczający dla nawiązania tej więzi. Ewangelikanie posługujący się pojęciem sakramentu zwykle postrzegają go na sposób augustiański: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*.

W związku z tym trzeba postawić pytanie, gdzie należy szukać autorytatywnych ewangelikalnych wypowiedzi na interesujący nas tutaj temat Eucharystii. Dotykając od razu istoty sprawy, wypada stwierdzić, że w przypadku zagadnień teologicznych raczej można mówić o wypowiedziach reprezentatywnych dla ogółu ewangelikalnych chrześcijan, a autorytatywnych dla denominacji, które podjęły się sformułowania oficjalnych stanowisk w danej sprawie. Pod tym względem ewangelikalizm jest podobny do swojej macierzy, czyli do protestantyzmu w ogólności. Podobnie jest w przypadku Eucharystii. Rekonstrukcja ewangelikalnych poglądów na ten sakrament<sup>8</sup> możliwa jest przede wszystkim na podstawie stanowisk poszczególnych denominacji ewangelikalnych, tam gdzie one zaistniały, oraz na podstawie wypowiedzi teologów i innych wyróżniających się przedstawicieli tego kręgu. By rzecz skonkretyzować, należy wskazać, że najważniejsze w tym względzie będą oficjalne stanowiska uprawnionych organów kościelnych, jak np. synodów i rad kościelnych, a także kompendia teologii i monografie teologiczne kompetentnych teologów<sup>9</sup>. W Polsce zagadnienie Eucharystii określone jest w lakonicznej formie w Kościele Chrześcijan Baptystów w *Wyznaniu wiary baptystów polskich z 1930 roku*<sup>10</sup> oraz w Kościele Zielonoświątkowym w *Stanowisku Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w RP w sprawie Wieczerzy Pańskiej*

---

<sup>8</sup> O stosowaniu pojęcia „sakrament” w ewangelikalizmie będzie jeszcze mowa.

<sup>9</sup> W świecie anglosaskim ostatnio popularne są opracowania zestawiające różne spojrzenia konfesyjne na wybrane zagadnienia dogmatyczne. Problematyki eucharystycznej, przy uwzględnieniu perspektyw ewangelikalnych, dotyczą np.: G.T. SMITH (red.), *The Lord's Supper. Five Views. Roman Catholic, Lutheran, Reformed, Baptist, Pentecostal*, Downers Grove Ill. 2008; J.H. ARMSTRONG (red.), *Understanding Four Views on the Lord's Supper*, Grand Rapids Mich. 2007; D.R. STOFFER, *The Lord's Supper. Believers' Church Perspectives*, Scottsdale Pa. 1997.

<sup>10</sup> Jedno z postanowień tej konfesji dotyczące Eucharystii brzmi następująco: „Wierzmy, że Jezus Chrystus ustanowił dla swego zboru Wieczerzę Pańską w tym celu, aby Jego wyznawcy, łamiąc i spożywając chleb oraz pijąc z kielicha wino, w duchowy sposób przyjmowali Jego ciało i krew [...], i przez to aż do Jego powrotu opowiadali Jego śmierć [...]. Przez uczestniczenie w tej pamiątce wierzący na nowo przypominają sobie gorzką mękę i śmierć swego Zbawiciela, na nowo uświadamiają sobie, że jako zbór stanowią Jego święte ciało” – *Wyznanie wiary baptystów polskich z 1930 roku*, w: *Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2010, s. 164.



z września 2002<sup>11</sup>. Obszerniejsze wywody, z oczywistych względów o niższej randze autorytatywności, można znaleźć w uznanych w środowiskach ewangelikalnych wykładach dogmatyki<sup>12</sup>. Istotnym źródłem do poznania rozważanej tematyki są raporty z dialogów ekumenicznych prowadzonych przez Kościoły i inne środowiska ewangelikalne, w tym dialogu baptyścyczno-katolickiego i pentekostalno-katolickiego<sup>13</sup>.

### 3. Eucharystia w ewangelikalizmie – systematyczna charakterystyka

Punktem wyjścia ewangelikalnych ujęć Eucharystii są przede wszystkim cztery passusy z Nowego Testamentu: Mt 26,26-30; Mk 14,22-26; Łk 22,14-20; 1 Kor 11,23-26<sup>14</sup>. Ich wykład ma podstawowe znaczenie dla określenia wszystkich aspektów ewangelikalnego sposobu postrzegania i praktykowania obrzędu powstałego w chrześcijaństwie w nawiązaniu do Ostatniej Wieczerzy Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów, odbytej w wigilię Jego ukrzyżowania.

#### 3.1. Nazewnictwo

Najczęściej stosowanym w kręgach ewangelikalnych określeniem omawianego obrzędu jest Wieczerza Pańska, a to ze względu na pry-

---

<sup>11</sup> *Stanowisko Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w RP w sprawie Wieczerzy Pańskiej z września 2002*, w: M. KAMIŃSKI, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce w latach 1988-2008. Studium historyczno-ustrojowe*, mps pracy doktorskiej przedłożonej Radzie Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Warszawa 2011, s. 304-306.

<sup>12</sup> W Polsce za takie można uznać np. T.C. HAMMOND, *Zarys teologii*, tłum. M. Wichary, Włocławek 2004; B. MILNE, *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, tłum. A. Gandecki, Katowice 1992; C.C. RYRIE, *Podstawy teologii*, tłum. P. Zaremba, Dallas Tx 1994; K. WIAZOWSKI, *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, Warszawa 2002.

<sup>13</sup> Zob. np. *Raport piątej fazy międzynarodowego dialogu między niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowcami i ich przywódcami a Kościołem Rzymskokatolickim (1998-2006)*, tłum. T. Józefowicz, SiDE 2009 Nr 2, s. 59-176.

<sup>14</sup> R.S. WALLACE, *Lord's Supper*, w: W. ELWELL, P. TOON (red.), *The Concise Evangelical Dictionary of Theology*, London 1991, s. 287.

mat tego terminu w Nowym Testamencie. Stosowane są również nazwy: Komunia Święta, Stół Pański, Święta Wieczerza, Eucharystia, Łamanie Chleba, wśród ewangelikalnych luteran zaś także Sakrament Ołtarza. Należy zauważyć wzrastającą popularność terminu Eucharystia<sup>15</sup>. Ewangelikanie, będący członkami Kościołów nieewangelikalnych, używają określeń przyjętych w ich środowisku kościelnym.

Zgodnie z tradycją ogólnoprotestancką Wieczerza Pańska jest oprócz chrztu uznawana za jeden z dwóch głównych obrzędów chrześcijaństwa, które mają być ustawicznie sprawowane w Kościele. Obrzędy te określane są przez ewangelikanów „ustanowieniami” (ang. *ordinances*), ze względu na ustanowienie ich przez Zbawiciela, względnie – zgodnie z tradycją Kościoła Zachodniego – „sakramentami”. Pojęcie „sakrament” używane było przez twórców ewangelikalizmu z Johnem Wesleyem (1703-1791) na czele, a także wśród pionierów wyznań obecnie związanych z ewangelikalizmem, by wskazać *Krótkie wyznanie wiary* prekursora baptyzmu Johna Smitha z 1610 roku, w którym w § 28 głosi on: „Istnieją dwa sakramenty ustanowione przez Chrystusa w Jego świętym Kościele, do sprawowania których powołał urząd nauczający, a mianowicie Chrzest Święty i Święta Wieczerza”<sup>16</sup>. Wzrost tendencji katolizujących w XIX-wiecznym Kościele Anglii i pogłębiające się w tym kontekście nastawienie antykatolickie wśród protestantów anglosaskich powodowało odstępowanie przez niektórych ewangelikanów od terminu „sakrament”<sup>17</sup>. Na przełomie XX i XXI wieku, zwłaszcza dzięki wpływom ruchu ekumenicznego, pojęcie to na nowo umacnia się w ewangelikalnej terminologii teologicznej.

---

<sup>15</sup> R.T. BECKWITH, *Eucharist*, w: S.B. FERGUSON, D.F. WRIGHT (red.), *New Dictionary of Theology*, Leicester–Downers Grove 1988, s. 236.

<sup>16</sup> *A Short Confession of Faith, 1610*, w: W.L. LUMPKIN (red.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge Pa. 1969, s. 109.

<sup>17</sup> K.G. JONES, *Sacrament, Sign and Symbol*, w: J.H.Y. BRIGGS (red.), *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*, Milton Keynes–Colorado Springs, Co. 2009 [dalej: DEBLT], s. 444-445.

### 3.2. Materia, forma i częstotliwość sprawowania

Ewangelikanie sprawują Wieczerzę Pańską zawsze przy użyciu chleba i wina. Rzadko stosuje się szczególne wymagania co do rodzaju chleba i wina. Raczej wyjątkowo stosuje się chleb niekwaszony, wskazując, że w trakcie nabożeństwa w użyciu powinien być „chleb powszedni” (por. Mt 6,11; Łk 11,3). W kontekście rozwoju XIX-wiecznego ruchu trzeźwościowego, w okresie tym zaczęto wprowadzać w niektórych zborach (kongregacjach, parafiach, gminach) ewangelikalnych wino niesfermentowane<sup>18</sup>. Można uznać, że praktyka ta dotyczy obecnie mniejszości przypadków. Zgodnie z postulatami Reformacji, ewangelikalni protestanci stoją na stanowisku, że żadnemu uczestnikowi Wieczerzy Pańskiej nie można odmawiać spożywania obu elementów eucharystycznych. Choć wciąż stosowana jest praktyka używania wspólnego kielicha, to w ostatnich dziesięcioleciach ze względów higienicznych w wielu kongregacjach anglosaskich wprowadzono indywidualne kieliszki dla poszczególnych uczestników obrzędu komunijnego. Zwyczaj ten z trudem upowszechnia się w Polsce.

Formą Wieczerzy Pańskiej jest zwykle wypowiedzenie przez osobę przewodniczącą obrzędowi słów Ustanowienia, w wersji podanej w cytowanych czterech passusach nowotestamentowych.

Wspomniany już minimalizm sakramentalny większości ewangelikanów, wynikający głównie z akcentowanego przez nich prymatu Słowa Bożego w życiu Kościoła i indywidualnego chrześcijanina, spowodował, że Eucharystię sprawują oni stosunkowo rzadko, co w dużym stopniu jest dziedzictwem tradycji kalwińskiej i zwingliańskiej (reformowanej). Celebracja raz na kwartał (w jedną niedzielę w ciągu trzech miesięcy) nie była w przeszłości wyjątkiem. Współcześnie zdecydowana większość zborów ewangelikalnych, także w takich wspólnotach jak Kościół Anglii, sprawuje obrzęd komunijny tylko w jedną niedzielę miesiąca. W mniejszości znajdują się denominacje ewangelikalne (np. tzw. Christian Churches, Disciples of Christ oraz bracia

---

<sup>18</sup> *Lord's Supper*, w: R. BALMER, *Encyclopedia of Evangelicalism*, wyd. 2, Waco Tx 2004, s. 414-415.

plymuccy), celebrujące Eucharystię w każdą niedzielę. Trudno więc uznać, że Wieczerza Pańska odgrywa pierwszorzędną rolę w ewangelikalnym życiu wspólnotowym.

Eucharystię sprawuje się w ramach nabożeństwa, gdyż zawsze jest obrzędem wspólnotowym<sup>19</sup>. Odbywa się w klimacie podniosłości i powagi. Z zasady stanowi część nabożeństwa niedzielnego. Poza niedzielą Wieczerzą celebryje się także w Wielki Piątek (dotyczy to zwłaszcza krajów o większości ludności luterańskiej, gdzie także protestanci nie-luteranie uroczyście obchodzą pamiątkę Ostatniej Wieczerzy). Obrzęd komunijny sprawowany bywa także w ramach nabożeństw urządzanych z okazji synodów i podobnych zjazdów kościelnych lub międzywyznaniowych, kiedy staje się on silnym wyrazem jedności wyznawców Chrystusa<sup>20</sup>. Wielu duszpastry ewangelikalnych praktykuje też udzielanie Komunii Świętej osobom chorym i znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci w miejscach, gdzie się znajdują<sup>21</sup>.

### 3.3. Wykładnia treści teologicznej Wieczerzy Pańskiej

Z natury ewangelikalizmu jako ruchu pobożnościowego wynika brak jednej wspólnej szczegółowej teologii łączącej wiernych tego kręgu. Ewangelikanów jednoczą bowiem podstawowe wspólne przeświadczenia, które nie tworzą wszakże całościowego systemu teologicznego. Poszczególni przedstawiciele ewangelikalizmu mieszczą się zwykle w spuściznie teologicznej własnej tradycji wyznaniowej lub kościelnej, przydając jej ewentualnie bliskie im akcenty wynikające z ich typu duchowości. Przykładowo, ewangelikalny anglikanin będzie podzielał

---

<sup>19</sup> W środowisku ewangelikalnym niewyobrażalne jest sprawowanie Wieczerzy bez udziału co najmniej dwóch osób.

<sup>20</sup> Wielkie zgromadzenia reprezentantów środowisk ewangelikalnych w rodzaju Trzeciego Kongresu Światowej Ewangelizacji (Cape Town 2010 rok) jako element programu celebryją nabożeństwo z Komunią Świętą, sprawowaną przez duchownych różnych wyznań.

<sup>21</sup> Taka forma Wiatyku praktykowana jest np. w Baptystycznym Domu Opieki w Białymstoku.

poglądy anglikanizmu na konieczność episkopalnego ustroju Kościoła, ewangelikalny luteranin będzie najprawdopodobniej wyznawał Lutrową naukę o dwóch regimentach, ewangelikalny baptysta zaś będzie wierzył w zasadność odmawiania chrztu dzieciom. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do pojmowania Eucharystii. Ewangelikalni przedstawiciele poszczególnych wyznań i tradycji teologicznych zwykle podzielają jej interpretację dominującą w ich kontekście kościelnym. Dlatego, rozpatrując ewangelikalną percepcję znaczenia Wieczerzy Pańskiej, trzeba przedstawić trzy zasadnicze teologiczne wyjaśnienia tego sakramentu. Ukazane zostaną one w kolejności podyktowanej stopniem ich rozpowszechnienia wśród ewangelikalnych chrześcijan. Zanim jednak przystąpimy do ukazania wspomnianych trzech interpretacji, należy przedstawić przeświadczenia dotyczące Wieczerzy łączące ogół ewangelikalnych protestantów, niezależnie od przyjętej przez nich partykularnej wykładni teologicznej Eucharystii. Trzeba dodać, że ewangelikanie zwykle tolerują między sobą omawianą różnorodność interpretacyjną dotyczącą Wieczerzy Pańskiej<sup>22</sup>.

Po pierwsze zatem, Wieczerza pojmowana jest przez ewangelikalny ogół jako akt przypomnienia (anamnezy) Ostatniej Wieczerzy, cierpienia, skazania, męki krzyżowej i ofiary zbawczej Jezusa Chrystusa, w kontekście Jego zmartwychwstania oraz perspektywy Jego powtórnego przyjścia (Paruzji)<sup>23</sup>. Poprzez obrzęd komunijny wydarzenia te stają przed oczami chrześcijanina, co ma służyć jego przemianie i głębszemu oddaniu Bogu w Chrystusie. W trakcie sprawowania Eucharystii zwykle przyzywany jest Duch Święty, by przemienił serca uczestników Wieczerzy i wzmocnił ich chrześcijańskie powołanie. Komunia jest postrzegana jako akt jednoczący zbór lokalny i wyposażający go do dal-

---

<sup>22</sup> Na odnotowanie zasługuje fakt, że analogiczna postawa występuje w ramach ogólnoprotestanckich tendencji zjednoczeniowych. Na mocy *Konkordii leuenberskiej* Kościoły tworzące Wspólnotę Kościołów Ewangelickich Europy uznały prawo wiernych do różnych interpretacji Eucharystii. Zob. *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, tłum. K. Karski, Bielsko-Biała 2002 (szczególnie ustępy 18-20, s. 11).

<sup>23</sup> Zob. np. *Stanowisko Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego...*, dz. cyt., pkt 9, s. 305.

szej służby Panu Kościoła. W świadomości wielu ewangelikanów Wieczera Pańska jest zapowiedzią eschatologicznej Uczty Baranka (por. Ap 19,9), która u kresu czasu zgromadzi wokół Chrystusa Pana ogół szczerych wyznawców.

Po drugie, ogół ewangelikalnych protestantów jest zgodny co do tego, że Wieczera Pańska nie ma charakteru ofiarniczego, przebłagalnego, tak jak go rozumie teologia rzymskokatolicka<sup>24</sup>. Wynika to z przeświadczenia o wyjątkowym charakterze ofiary krzyżowej Jezusa Chrystusa, która w ewangelikalnym rozumieniu ze względu na swą zupełną wystarczalność przed Bogiem raz na zawsze zniosła potrzebę składania przez Kościół jakichkolwiek ofiar<sup>25</sup>. Z tezą tą związane jest też przeświadczenie o braku teologicznej podstawy dla kapłaństwa ofiarniczego (hierarchicznego) w Kościele, co znajduje m.in. wyraz w określeniu kręgu szafarzy Eucharystii. Wyrazem dystansu wobec kategorii ofiarniczych jest nazwa stołu, na którym sprawuje się Wieczere. Nazywany jest on zwykle stołem komunijnym, rzadziej Stołem Pańskim.

### *Interpretacja zwingliańska*

Jest to pogląd wśród ewangelikanów najbardziej rozpowszechniony i nawiązuje on do stanowiska wyrażonego przez szwajcarskiego reformatora Ulryka Zwingliego (1484-1531). Polega na przekonaniu, że chleb i wino w Wieczery są widzialnym Słowem Bożym, przypominającym chrześcijanom o ciele i krwi Chrystusa ofiarowanym dla ich zbawienia na Krzyżu Golgoty. W trakcie czynności sakramentalnej Jezus Chrystus jest obecny w zgromadzeniu ludzi wierzących na mocy danej obietnicy: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). Chleb pozostaje chlebem, wino pozostaje winem. Uczestnik sakramentu, pożywając jego elementy, wspomina

---

<sup>24</sup> Zob. G. Koch, *Eucharistie*, w: W. Beinert, *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel 1997, s. 148.

<sup>25</sup> Stosowana w tym kontekście argumentacja odwołuje się przede wszystkim do passusów z Hbr 10,10.14. Por. L.L. MORRIS, *Sacrifice*, w: *New Dictionary of Theology*, dz. cyt., s. 608; L.L. MORRIS, *The Atonement*, Leicester 1983, J.I. PACKER (red.), *Eucharistic Sacrifice*, London 1962; J. STOTT, *Krzyż Chrystusa*, tłum. A. Gandecki, Katowice 2003.

śmierć Chrystusa za jego grzechy, głębiej jednoczy się (wchodzi w komunię, pogłębia swą komunię) ze zmartwychwstałym i wywyższonym Panem oraz otrzymuje wzmocnienie na dalszą drogę życia chrześcijańskiego<sup>26</sup>. Komunia, która powinna być przyjęta przez wierzącego w postawie skruchy i żalu za grzechy, jest potwierdzeniem otrzymania odpuszczenia grzechów i życia wiecznego. Omawiany pogląd określany jest mianem „memorializmu” lub „symbolizmu”, a to ze względu na podkreślanie przezeń, że Wieczerza przypomina zbawcze czyny Jezusa Chrystusa, oraz ze względu na przyznawanie przezeń elementom eucharystycznym statusu symboli ciała i krwi Chrystusa. Powstał on w przeciwstawieniu zapatrywaniom przyjmującym, że ciało i krew Chrystusa są rzeczywiście w Eucharystii obecne, czy to poprzez przestoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa (transsubstancjacja), przez zaistnienie ciała i krwi Chrystusa wraz z chlebem i winem (konsubstancjacja) czy wreszcie dzięki duchowemu pożywaniu ciała i krwi Chrystusa obecnego w niebie przy pomocy materialnego chleba i wina (pogląd kalwiński). Ewangeliczne słowa Chrystusa „to jest ciało moje”, „to jest krew moja” zwolennicy zapatrywania zwinglińskiego odczytują w powiązaniu z wypowiedzią J 6,63 „Duch ożywia. Ciało nic nie pomaga”<sup>27</sup>. Pożytek duchowy z Wieczerzy jest jednak rzeczywisty. Dla wielu zwolenników tego poglądu obrzęd ten jest autentycznym środkiem łaski Boga, który posługuje się Wieczerzą w prowadzeniu chrześcijanina przez życie.

### *Interpretacja kalwińska*

Ewangelikalne Kościoły prezbiterańskie i kongregacyjne oraz ewangelikanie z innych względów związani z reformowaną tradycją

---

<sup>26</sup> Por. T.S. SCHREINER, M.R. CRAWFORD (red.), *The Lord's Supper. Remembering and Proclaiming Christ Until He Comes*, Nashville Tenn. 2010; W. SHURDEN (red.), *Proclaiming the Baptist Vision: Baptism and Lord's Supper*, Macon Ga. 1999. Por. M. WALKER, *Baptists at the Table. Nineteenth Century Baptist Eucharistic Theology and Practice*, London 1992.

<sup>27</sup> Niektórzy anglosascy krytycy omawianego poglądu, jako przeciwstawionego teorii „rzeczywistej obecności” Chrystusa (*real presence*), kwitują go sarkastycznie mianem teorii „rzeczywistej nieobecności” Chrystusa (*real absence*).

teologiczną (w tym znacząca część baptystów) przyjmują kalwińską interpretację Wieczerzy Pańskiej. Zakłada ona realną acz duchową – w przeciwieństwie do realnej i cielesnej – obecność Chrystusa. W opinii jej zwolenników polega ona na komunikowaniu ciała i krwi Chrystusa, tronującego po prawicy Ojca, poprzez spożywanie chleba i wina eucharystycznego<sup>28</sup>. Dobra doczesne stają się instrumentem duchowego zespolenia się chrześcijanina z jego Panem zasiadającym w majestacie. Nie zachodzi ich przemiana w ciało i krew, jak chce koncepcja transsubstancjacji, a również ciało i krew Zbawiciela nie są podane „w, z i pod” elementami chleba i wina, jak chce pogląd luterański, gdyż obowiązuje tutaj *Extra Calvinisticum*<sup>29</sup>. Sakrament jest rzeczywistym instrumentem łaski Bożej, jej kanałem, umożliwiającym otrzymanie dóbr, w inny sposób niedostępnych. Przez Wieczerzę Chrystus udziela wiernym niezrównanej wspólnoty ze sobą. Dlatego przynosi ona człowiekowi szczerze wierzącemu wielki pożytek jako „znak i pieczęć” wiecznego zbawienia<sup>30</sup>. Wiodący przedstawiciel XIX-wiecznego baptyzmu brytyjskiego, Charles Haddon Spurgeon (1834-1892)<sup>31</sup>, tak przedstawiał rozumienie Eucharystii, dobrze mieszczące się w prezentowanym tutaj ujęciu: „Wieczerza Pańska ukazuje udzielenie nam całego ciała Chrystusa, danego nam dla posilenia. Jeśli wnikiemy w jej praw-

---

<sup>28</sup> Więcej: K.A. MATHISON, *Given for You. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*, Phillipsburg NJ 2002; R. LETHAM, *The Lord's Supper. Eternal Word in Broken Bread*, Phillipsburg NJ 2001.

<sup>29</sup> Pogląd głoszący, że po wcieleniu Chrystusa Jego boska natura nie jest całkowicie objęta Jego naturą ludzką, w konsekwencji czego występuje zakres, w którym natura boska znajduje się „poza” (*extra*) naturą ludzką. Chrystus obecny teraz wśród ludzi w swej boskości, nie przychodzi do nich w swej naturze ludzkiej, gdyż ta jest wywyższona na prawicę Ojca. Stąd ortodoksyjnym kalwinistom przypisuje się w kontekście Eucharystii powiedzenie „Chrystus jest w niebie, a nie w chlebie”. Zob. *Extra Calvinisticum*, w: J. HANSELMANN, U. SWARAT, *Fachwörterbuch Theologie*, wyd. 2, Wuppertal 1996, s. 68.

<sup>30</sup> Zob. więcej na temat tego pojęcia w teologii reformowanej: G.C. BERKOUWER, *The Sacraments as Signs and Seals*, w: D.K. MCKIM (red.), *Major Themes in the Reformed Tradition*, Grand Rapids Mich. 1992, s. 217-233.

<sup>31</sup> Zob. J. ARMSTRONG, *Spurgeon, Charles Haddon*, w: T. LARSEN (red.), *Biographical Dictionary of Evangelicals*, Downers Grove Ill. 2003, s. 624-627.



dziwe znaczenie zyskamy odrodzenie i ożywienie, gdyż mamy tu coś więcej niż zwykle dotknięcie ręką. Oto cały Chrystus wstępuje w nas duchowo i jednoczy się z naszym najgłębszym jestestwem [...]. Żadna siła na ziemi nie może mi zatem odebrać tej drobinę chleba, którą spożyłem, trafi ona tam, gdzie przemieni się w moją krew, mięśnie i kości. Stanie się cząstką mnie i mną samym. Ta kropla wina, którą wypilem, popłynie moimi arteriami i stanie się cząstką mnie samego. A zatem człowiek, który przyjmuje Jezusa przez wiarę, by był jego Zbawicielem, dobrą cząstkę wybrał [...], gdyż przyjął Chrystusa do swego najgłębszego jestestwa”<sup>32</sup>.

### *Interpretacja luterańska*

Jest to najmniej rozpowszechniony wśród ewangelikanów pogląd eucharystyczny. Przyjmują go z oczywistych względów przede wszystkim luteranie przynależący do ewangelikalnego kręgu, ale też np. wielu ewangelikalnych baptystów w Niemczech, Skandynawii, na Łotwie i w Estonii. Jak powszechnie wiadomo, ze względu na oparcie tej interpretacji na przeświadczeniu o rzeczywistej i cielesnej obecności ciała i krwi Chrystusa „w, z i pod” sakramentalnym chlebem i winem, określa się go mianem konsubstancjacji (współsubstancjalności) i został dogłębnie opracowany przez Marcina Lutra<sup>33</sup>. Wierny, spożywając chleb i wino eucharystyczne, przyjmuje jednocześnie ciało i krew Chrystusa. Chleb pozostaje chlebem, wino pozostaje winem, a zatem nasze zmysły podczas Eucharystii nas nie mylą, ale jednocześnie w chlebie, z chlebem i pod chlebem otrzymujemy prawdziwe ciało Pańskie, w winie, z winem i pod winem otrzymujemy prawdziwą krew Pańską. W ten sposób teoria konsubstancjacji łączy literalną lekturę słów Ustanowienia i empiryczne doświadczenie spożywania chleba i wina.

---

<sup>32</sup> Za: J.M. GORDON, *Evangelical Spirituality. From the Wesleys to John Stott*, London 1992, s. 166.

<sup>33</sup> Więcej: M. UGLORZ, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, „Rocznik Teologiczny” 1986 z. 1, s. 109-129.

### 3.4. Szafarze

Sprawowanie Wieczerzy Pańskiej przez ewangelikanów dokonuje się zwykle zgodnie z porządkiem Kościołów, do których przynależą. Ich poglądy na kwestię kręgu osób uprawnionych do administrowania sakramentów (ustanowień Pańskich) różnią się zatem między sobą. W szeregu Kościołów, a zwłaszcza w wielu Kościołach anglikańskich i luterańskich, sprawowanie Eucharystii zastrzeżono dla poprawnie ordynowanych duchownych. W większości innych Kościołów, w których znajdują się znaczące kręgi ewangelikalne, oraz w Kościołach ewangelikalnych zasadą jest, że Wieczerzy Pańskiej przewodniczy duchowny. Należy wszakże odnotować, że np. w wielu Kościołach baptystycznych i kongregacyjnych ze względu na wolę podkreślenia wagi powszechnego kapłaństwa wszystkich chrześcijan, od czasu do czasu dopuszcza się przewodniczenie Eucharystii osobie nieordynowanej. Przykładowo, wiodący przedstawiciel kongregacjonalistów angielskich, pastor R. W. Dale (1829-1895), zawsze baczył, by jednemu nabożeństwu komuniijnemu w roku przewodniczył laik<sup>34</sup>. W kilku diecezjach Kościołów anglikańskich, w których dominują zwolennicy ewangelikalizmu, ma miejsce praktyka „świeckiego przewodniczenia” (*lay presidency*) Eucharystii, dopuszczona przez właściwe prawo kościelne, a niejednokrotnie kontestowana przez biskupów innych diecezji lub prowincji<sup>35</sup>. Należy także pamiętać o istnieniu Kościołów ewangelikalnych, które radykalnie kwestionując kapłaństwo hierarchiczne, z zasady odrzucają pojęcie ordynacji duchownej (lub jej odpowiedników) i uznają, że nikt nie ma prawa określać się mianem duchownego. We wspólnotach takich, np. w zborach braci pływuckich (w Polsce skupionych głównie w Kościele Wolnych Chrześcijan), Wieczerzę prowadzi może osoba wyznaczona przez kolegium starszych zboru.

---

<sup>34</sup> H. DAVIES, *English Free Churches*, wyd. 2, London–New York 1963, s. 164.

<sup>35</sup> P. SOUTHWELL, *Evangelicalism and Sacraments*, w: R.T. FRANCE, A.E. MCGRATH (red.), *Evangelical Anglicans. Their Role and Influence in the Church Today*, London 1993, s. 78.

### 3.5. Przesłanki przystąpienia

Pierwszorzędnym warunkiem przystąpienia do Eucharystii jest dla ewangelikanów osobista wiara w Jezusa Chrystusa, którą gotowi są stawiać przed wymogiem bycia ochrzczonym. Ze względu na brak zgody większości przedstawicieli tego ruchu na chrzest niemowląt, wymóg posiadania autentycznej wiary w Zbawiciela jawi się przy wspólnych celebracjach eucharystycznych ewangelikanów różnych tradycji jako podstawowa wspólna przesłanka uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej<sup>36</sup>. Ponieważ w ewangelikalizmie w zasadzie nie ma denominacji odrzucających potrzebę sprawowania chrztu<sup>37</sup>, niemal wszystkie osoby przystępujące do Komunii Świętej w kręgach ewangelikalnych przyjęły jakąś formę chrztu. Ewangelikanie praktykujący wyłącznie chrzest osób świadomych (tzw. chrzest wierzących) nierzadko stawiają wymóg legitymowania się właśnie takim chrztem jako warunkiem przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. Podejście takie określa się mianem „zamkniętej komunii” (*strict communion*)<sup>38</sup>.

Oprócz formalnego wymogu bycia ochrzczonym stosuje się kryteria dodatkowe, w szczególności natury moralnej. Ewangelikanie pod-

---

<sup>36</sup> Jeśli interkomunia zyskuje akceptację ewangelikanów, to głównie w odniesieniu do osób o zbliżonym typie pobożności. Oczywiście wyjątek od tej zasady stanowi przyrządek duchownych ewangelikalnych w Kościołach nieewangelikalnych. Tam pragmatyka kościelna zmusza ich do przestrzegania gościnności eucharystycznej wymaganej przez prawo kościelne.

<sup>37</sup> Jedynym poważnym wyjątkiem od tej zasady jest Armia Zbawienia, denominacja o charakterze metodystycznym, która zrezygnowała ze sprawowania jakichkolwiek tradycyjnych sakramentów, w tym chrztu i Wieczerzy. Na temat tej wspólnoty zob. K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 208-209.

<sup>38</sup> „Komunia zamknięta” może oznaczać w niektórych kręgach także ograniczenie dostępu do tego obrzędu wyłącznie dla członków danego wyznania, denominacji, a nawet lokalnej kongregacji. Praktyka ta nazywana jest w języku angielskim „ogradzaniem Stołu Pańskiego” (*fencing the table*) i w opinii jej zwolenników służy zapewnieniu godnego przystępowania do Wieczerzy. Zbór stosujący takie restrykcje stoi bowiem nierzadko na stanowisku, że na podstawie znajomości stylu życia swych członków jest w stanie stwierdzić, kto jest godny, a kto nie przystępować do Stołu Pańskiego. Zob. F.W. BOWERS, *Strict Communion*, DEBLT, s. 483; K.G. JONES, *Communion and Intercommunion*, DEBLT, s. 110.

kreślają wymóg godnego przystępowania do Komunii, w nawiązaniu do zalecenia apostoelskiego z 1 Kor 11,27-29. Za godną przyjęcia Wierzy Pańskiej uznaje się osobę, która odwróciła się od nagannych postaw, pojednała się z otoczeniem, ma postanowienie poprawy i uzyskała odpuszczenie grzechów<sup>39</sup>. Ewangelikalizm nie zna przyjętego w rzymskim katolicyzmie rozróżnienia grzechów na ciężkie i lekkie<sup>40</sup>. Wierny musi sam rozsądzić, czy jego stosunek do popełnionych niegodnych czynów kwalifikuje go do przystąpienia do Komunii. We wspólnotach opartych na eklezjologii kongregacyjnej zachowania wiernych uznawane za szczególnie naganne mogą pociągać za sobą sankcję kościelną w postaci wykluczenia ze zboru (parafii, gminy etc.) lub pozbawienia prawa przystępowania do Komunii. Są to przejawy ekskomunikacji mające zwykle znaczenie w zakresie dostępu do Eucharystii. W większości Kościołów ewangelikalnych nie ma sztywnych minimalnych granic wieku przystępowania do tego sakramentu. Wyznacza go zwykle fakt przyjęcia chrztu, choć znane są przypadki podawania przez rodziców elementów eucharystycznych dzieciom, które w opinii właściwych organów kościelnych nie kwalifikują się jeszcze do przyjęcia chrztu.

#### 4. Wnioski

W przeciwieństwie do Kościołów chrześcijańskich o najdłuższej tradycji, Kościoły ewangelikalne, a także środowiska ewangelikalne znajdujące się w innych wspólnotach, nie sytuują Eucharystii w centrum życia duchowego. Pozycję taką ma zwiastowanie biblijnego Słowa

---

<sup>39</sup> Ewangelikalni protestanci stoją na stanowisku, że wystarczającą formą wyznania grzechów jest przedstawienie ich w modlitwie bezpośrednio Bogu. Odpuszczenie następuje na podstawie Bożej obietnicy danej wszystkim szczerze pokutującym. Tak zwana spowiedź uszna jest w niektórych kręgach dopuszczana, lecz nie jest warunkiem uzyskania absencji. Tam, gdzie jest praktykowana, podkreśla się jej duszpasterską doniosłość. Zob. W.C.G. PROCTOR, *Absolution*, w: W.A. ELWELL (red.), *Evangelical Dictionary of Theology...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>40</sup> Na przykład kanon 916 obowiązującego kodeksu prawa kanonicznego Kościoła Katolickiego.

Bożego odbywające się zarówno w lokalnym zborze i w środowisku pokościelnym, jak i czytane oraz rozważane na potrzeby pojedynczego chrześcijanina. Dwa sakramenty chrztu i Wieczery Pańskiej, zwane także ustanowieniami, postrzegane są jako Słowo widzialne, mające zwykle status drugorzędny wobec zwiastowania werbalnego. Chrztost i Wieczera są wszakże sprawowane z szacunkiem i pietyzmem jako obrzędy ustanowione osobiście przez Pana Kościoła. Wyrazem poszanowania dla Wieczery Pańskiej, jest w opinii ewangelikanów strzeżenie jej od zapatrywań i zachowań niedopuszczalnych, czego gwarantem w opinii większości z nich ma być sporadyczność jej sprawowania. W kręgach ewangelikalnych Eucharystię sprawuje się zwykle w jedną niedzielę miesiąca oraz w największe święta chrześcijańskie. Jest ona obrzędem, przez który Kościół wspomina jedyną i niepowtarzalną ofiarę przebłagalną za grzechy ludzi złożoną przez Jezusa Chrystusa na krzyżu Golgoty. Ryt eucharystyczny stanowi dla chrześcijan z tego kręgu okazję do dokonania rachunku sumienia, opamiętania się z grzechów, odnowienia więzi z Bogiem, dziękczynienia za dzieło zbawienia człowieka i świata oraz spotkania z Chrystusem we wspólnocie chrześcijan. Jest aktem adoracji Trójjedyne Boga, w którym dzięki Duchowi Świętemu przez Syna Bożego wyznawca składa cześć Bogu Ojcu. Wieczera Pańska pobudza i umacnia chrześcijanina na jego drodze naśladowania Jezusa Chrystusa.

## Eucharist in Evangelical Communities

### Summary

Evangelical tradition within Protestantism does not perceive Eucharist as a focus of spiritual life. Central position is accorded rather to the preached and studied Word of God, which should be practically applied in the daily life of believers. Two sacraments of Baptism and Eucharist, often called "ordinances", are usually treated as visible and at the same time derivative forms of God's Word. Evangelicals celebrate Eucharist (Lord's Supper, Communion) with the deep reverence that is required in the case of the rite instituted by the

Lord of the Church. Most Churches of that tradition officiate Lord's Supper once a month on Sunday and also during the main Christian Feasts (at Good Friday in particular) and view it as a commemoration of the propitiatory sacrifice that Jesus Christ offered once for all on the Cross of Calvary for the salvation of the sinful. Communion is always distributed to all partakers under two kinds: bread and wine. For the believers the Eucharist is an occasion for repentance from sins, renewal of relationship with God, thanksgiving for redemption of humankind and joyful community with Jesus Christ in the midst of the Christian congregation. This is an act of adoration of Triune God that strengthens and nourishes the believer on his or her daily walk.

**Dr hab. Tadeusz J. Zieliński** – teolog protestancki i prawnik, profesor i dziekan Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; autor monografii, m. in.: *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie „sola fide” jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii* (Warszawa 2002); *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA* (wyd. 2, Toruń 2008); redaktor naukowy prac zbiorowych, m.in.: *Władze Polski Ludowej a mniejszościowe związki wyznaniowe* (Warszawa–Katowice 2010), *Ekumenizm i ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny* (współredaktor: M. Hintz; Warszawa 2010).



## ARTYKUŁY





ks. Marek Stokłosa SCJ  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## UŻYCIE CHLEBA Z NIEWIELKĄ ZAWARTOŚCIĄ GLUTENU I MOSZCZU JAKO MATERII EUCHARYSTII

Od samego początku swego istnienia Kościół był i nadal jest zatroskany o godne sprawowanie Eucharystii. Sakrament ten – jak podkreśla Jan Paweł II – jest nie tylko najcenniejszym darem otrzymanym od Chrystusa, ale i największym, gdyż „jest to dar z samego siebie, z własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie, jak też dar Jego dzieła zbawienia”<sup>1</sup>. Magisterium Kościoła, mając na uwadze ten nieoceniony dar, wydawało na przestrzeni wieków wiele aktów normatywnych, których celem było nie tylko zabezpieczenie godnego i ważnego sprawowania Najświętszej Ofiary, ale także – przy zachowaniu tradycji – dostosowanie jej liturgii do ducha współczesności. Niektóre dokumenty są odpowiedzią na konkretne nadużycia spotykane podczas sprawowania mszy świętej, inne natomiast rozwiązują konkretne napotkane trudności w jej celebracji. Do tych ostatnich należy zaliczyć regulacje prawne Kongregacji Nauki Wiary dotyczące udzielania Komunii Świętej pod postacią chleba chorym na celiakię oraz pod postacią wina kapłanom dotkniętym alkoholizmem lub inną chorobą, która uniemożliwia spożycie nawet minimalnej ilości alkoholu.

---

<sup>1</sup> POF. JAN PAWEŁ II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003, nr 11; kan. 897 KPK/83; kan. 698 KKKW; KKK 1324.

Prawodawca w kan. 924 KPK/83 potwierdza starożytną tradycję Kościoła łacińskiego, która stanowi, że w czasie celebracji Eucharystii należy używać chleba i wina, do którego powinno się dodać niewielką ilość wody. Chleb i wino używane w czasie sprawowania mszy świętej, muszą spełniać wymogi określone przepisami Kościoła. Chleb powinien być prząsny, czysto pszenny i świeżo upieczony, tak by nie zachodziło żadne niebezpieczeństwo zepsucia<sup>2</sup>. Chleb wykonany z innej substancji, nawet gdyby to było jakieś zboże, nie stanowi ważnej materii dla sprawowania sakramentu Eucharystii. Nie może być więc materią chleb wypiekany z mąki żytniej, żytnio-pszennej, jęczmiennej, owsianej, ryżowej czy kukurydzianej<sup>3</sup>. Nie mogą stanowić tej materii również hostie przygotowane nie tylko z mąki pszennej, ale i z dodatkiem innych substancji, m.in. takich jak owoce, cukier czy miód, które by wypaczyły postać chleba pszennego<sup>4</sup>.

Natomiast wino powinno być naturalne, z owocu winnego, bez jakichkolwiek dodatków obcych substancji i niezepsute<sup>5</sup>. Wino należy chronić przed zepsuciem, gdyż jego skwaśnienie powoduje, że zmienia się w ocet, który nie jest materią sakramentu Eucharystii. Nie będzie materią ważną wino z jabłek czy innych owoców<sup>6</sup>. Nie można używać do sprawowania Eucharystii wina wyprodukowanego chemicznie, nawet gdyby zawierało elementy wina gronowego<sup>7</sup>. Natomiast wino z wi-

---

<sup>2</sup> Por. kan. 924 § 2 i 926 KPK/83; KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (25.03.2004), Poznań 2004, nr 48; M. PASTUSZKO, *Obrzędy i ceremonie sprawowania Eucharystii (Kanony 923-930)*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 75-77.

<sup>3</sup> Por. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, vol. II, Roma 1996, s. 151; D. MUSSONE, *L'Eucaristia nel Codice di Diritto Canonico. Commento ai Can. 897-958*, Città del Vaticano 2002, s. 108.

<sup>4</sup> Por. KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Instrukcja *Redemptionis...*, dz. cyt., nr 48.

<sup>5</sup> Por. kan. 924 §3; KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Instrukcja *Redemptionis...*, dz. cyt., nr 50.

<sup>6</sup> Por. L. CHIAPPETTA, *Il Codice...*, dz. cyt., s. 151; D. MUSSONE, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 109-110.

<sup>7</sup> Por. L. CHIAPPETTA, *Il Codice...*, dz. cyt., s. 151.

nogron dzikich i leśnych jest materia w ogóle nieważną albo przynajmniej wątpliwą co do ważności<sup>8</sup>.

W prawodawstwie kościelnym zauważa się wielką troskę Stolicy Apostolskiej o użycie w konsekracji eucharystycznej właściwej materii chleba i wina. Przejawem tej troski w ostatnich latach są m.in. dyspozycje Kongregacja Nauki Wiary co do zasad przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych chorych na celiakię czy też sprawowania Eucharystii przez kapłanów uzależnionych od alkoholu. Ewolucja tych przepisów będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

## 1. Przyjmowanie Komunii Świętej przez chorych na celiakię

Celiakia<sup>9</sup> to choroba uwarunkowana genetycznie, charakteryzująca się trwałą nietolerancją glutenu, białka roślinnego znajdującego się w ziarnach m.in. takich popularnych zbóż jak pszenica, żyto, pszenżyto czy jęczmień. Pod wpływem obecności glutenu organizm zaczyna produkować przeciwciała, które uszkadzają kosmki jelita cienkiego, odpowiedzialne za wchłanianie składników odżywczych. Prowadzi to do stopniowego zaniku błony śluzowej, a tym samym do zaburzeń trawienia i wchłaniania wielu składników pokarmowych. Osoby z nietolerancją glutenu powinny przestrzegać przez całe życie ścisłej diety bezglutenowej, która umożliwia zachowanie właściwej struktury błony śluzowej jelita i warunkuje prawidłowe wchłanianie składników odżywczych. Jest to jedyna jak do tej pory metoda leczenia celiakii, gdyż nie istnieją jakiegokolwiek środki farmaceutyczne, które pozwoliłyby uleczyć osoby tą chorobą dotknięte. Podstawą takiej diety są produkty naturalnie bezglutenowe (m.in. ryż, proso, owoce i warzywa, mięsa, produkty mleczne) oraz te, z których gluten został usunięty. Osoby z nietolerancją glutenu nie powinny więc spożywać produktów m.in. powstałych z mąki wymienionych już zbóż. Niedostosowanie się do diety może prowadzić do zaburzeń wchłaniania pokarmów, wynisz-

---

<sup>8</sup> Por. M. PASTUSZKO, *Obrzędy i ceremonie...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>9</sup> W niektórych opracowaniach choroba ta występuje pod nazwą „celiachia”.

czenia organizmu, a także do rozwoju nowotworów oraz innych schorzeń, psychicznych czy neurologicznych<sup>10</sup>. W wielu krajach, w tym także i w Polsce, powstały organizacje chorych na celiakię, które postawiły sobie za cel służyć pomocą osobom dotkniętym tą chorobą poprzez popularyzację wiedzy na temat jej rozwoju oraz w zakresie stosowania diety bezglutenowej.

Przestrzeganie wspomnianej diety obejmuje także powstrzymanie się od przyjmowania Komunii Świętej pod postacią hostii powszechnie stosowanych, które wytwarzane są – jak to już zostało wcześniej powiedziane – z mąki pszennej. W pszenicy znajduje się gluten, którego nie toleruje organizm osoby chorej na celiakię. Stąd też osoby nią dotknięte zwracały się do duszpasterzy z prośbą o umożliwienie im przyjmowania Komunii Świętej z hostii bezglutenowych, wyprodukowanych m.in. z mąki kukurydzianej czy ryżowej. Problematyka użycia hostii bezglutenowych jako materii sakramentu Eucharystii zbiegła się również z już wcześniejszymi trudnościami zaopatrzenia się przez niektóre misyjne Kościoły lokalne we właściwe hostie z racji braku uprawy zboża w krajach, w których te Kościoły były usytuowane.

Po II Soborze Watykańskim problemem przyjmowania Komunii Świętej przez osoby chore na celiakię zajęła się Kongregacja Nauki Wiary. Kongregacja, w *Responsa ad proposita dubia*<sup>11</sup> z 29 października 1982 roku, nie wyraziła zgody, aby ordynariusz miejsca mógł udzielić kapłanowi pozwolenia na konsekrację hostii bezglutenowych dla wiernych cierpiących na celiakię. Zdecydowane stanowisko wspomnianej dykasterii, zatwierdzone przez papieża Jana Pawła II, nie pozbawiło jednak wiernych dotkniętych nietolerancją glutenu możliwości przyjęcia Eucharystii. Ordynariusz miejsca – zgodnie z odpowiedzią Kongregacji –

---

<sup>10</sup> Opracowano na podstawie materiałów umieszczonych na stronie internetowej Polskiego Stowarzyszenia Osób z Celiakią i na Diecie Bezglutenowej: [www.celiakia.pl](http://www.celiakia.pl) (odczyt z dn. 15.04.2011).

<sup>11</sup> AAS 74(1982), s. 1298-1299. Odpowiedzi na przedłożone wątpliwości zostały opublikowane w języku polskim w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 191-192.

mógł udzielić pozwolenia, aby osoby te przyjmowały Komunię Świętą pod postacią wina<sup>12</sup>.

Odpowiedzi udzielone przez Kongregację napotkały w praktyce pewne trudności, które m.in. dotyczyły kapłana dotkniętego chorobą celiakii. Przyjęcie przez niego Komunii Świętej tylko pod postacią wina nie byłoby właściwym rozwiązaniem<sup>13</sup>. Ponadto wierni świeccy – dotknięci nietolerancją glutenu – niechętnie przyjmowali Komunię Świętą pod postacią wina, gdyż jej przyjęcie w taki sposób było uważane jako zmuszenie do publicznego ujawnienia przeżywanej choroby. Pewne trudności napotymano także przy udzielaniu jej dzieciom, które dość często nie rozumiały powodów tego innego sposobu jej przyjmowania niż pozostałe dzieci. Ponadto samo jej przyjmowanie pod postacią wina przez dzieci dotknięte chorobą celiakii nie tylko budziło pewną sensację w środowisku wiernych, ale także było przedmiotem niestosownych komentarzy. W niektórych środowiskach chorujący wierni traktowani jako „odmieńcy” nie czuli się komfortowo.

Zarysowana w skrócie problematyka stała się przedmiotem dalszego studium Kongregacji Nauki Wiary przy udziale zainteresowanych Konferencji Episkopatu. Efektem tych prac jest list Prefekta Kongregacji z 19 czerwca 1995 roku, zatytułowany *Normy w sprawie użycia chleba z niewielką zawartością glutenu i moszczu jako materii eucharystycznej*<sup>14</sup>. Normy te zostały zaakceptowane w czasie zebrania plenarnego dykasterii, które miało miejsce 22 czerwca 1994 roku. W dokumencie tym, adresowanym do przewodniczących Konferencji Episkopatu, po-

---

<sup>12</sup> Uprzednio o takie pozwolenia w pojedynczych przypadkach zwracali się biskupi do Stolicy Apostolskiej. Por. SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Rescriptum. Facultas datur sumendi S. Communionem sub specie tantum vini ob quandam formam allergiae*, w: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. III (Leges annis 1959-1968 editae), Roma 1972, n. 2866, col. 4002-4003.

<sup>13</sup> Por. A. MIRALLES, *Il pane e il vino per l'Eucaristia: sulla recente Lettera della Congregazione per la Dottrina della fede*, „Notitiae” 31 (1995), s. 619.

<sup>14</sup> *Normy w sprawie użycia chleba z niewielką zawartością glutenu i moszczu jako materii eucharystycznej*, „Notitiae” 31 (1995), s. 608-610. Polski tekst wspomnianego listu został opublikowany w biuletynie Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: „Anamnesis” 36 (2004), s. 20-21.

informowano o zasadach udzielania Komunii Świętej wiernym świeckim i kapłanom chorym na celiakię oraz użycia moszczu jako materii Eucharystii w przypadku jej sprawowania przez kapłana dotkniętego chorobą alkoholizmu. Wyraźnie stwierdzono, że specjalne hostie, które w ogóle nie zawierają glutenu (*quibus glutinum ablatum est*), stanowią materię nieważną do konsekracji eucharystycznej<sup>15</sup>. Dopuszczono zaś możliwość użycia do konsekracji, jako materii ważnej, chleba z niewielką zawartością glutenu. Hostie te, zwane popularnie niskoglutennymi, charakteryzują się tym, że zawierają tylko taką minimalną zawartość glutenu, która jest konieczna do otrzymania wypieku chleba. Ponadto podkreślono, że przy ich wypieku nie można dodawać materii obcych, to znaczy takich, które ewentualnie zastąpiłyby gluten. Również sam proces ich wytwarzania w żadnym wypadku nie może zmienić istoty chleba. Udzielenie pozwolenia na użycie chleba z niewielką zawartością glutenu pozostawiono w kompetencji ordynariusza. Wydawanie zgody było jednak uzależnione od przedstawienia zaświadczenia lekarskiego stwierdzającego nietolerancję glutenową u wiernego świeckiego bądź kapłana.

Kongregacja zobowiązała również ordynariuszy do czuwania, aby hostie z niewielką ilością glutenu były wypiekane zgodnie z wymogami przez nią określonymi. W praktyce oznacza to, że do konsekracji powinny być używane hostie niskoglutennowe wypiekane przez podmioty upoważnione przez władzę kościelną. Upoważnienie jest konieczne ze względu na dostępność także hostii, które nie spełniają kryteriów ustalonych przez Stolicę Apostolską. W niektórych przypadkach są to bowiem hostie o obniżonej zawartości glutenu, jednak na skutek dodatków, których w chlebie pszennym nie powinno być.

W kolejnym liście z 24 lipca 2004 roku do przewodniczących Konferencji Biskupów (Prot. Nr 89/78-17498)<sup>16</sup>, Kongregacja w zasadzie

---

<sup>15</sup> Por. A. MIRALLES, *Il pane e il vino...*, dz. cyt., s. 622.

<sup>16</sup> Należy zwrócić uwagę na pewną niedostępność tego listu. Nie został opublikowany w organie urzędowym, jakim są Akta Stolicy Apostolskiej, ani w takich znanych seriach wydawniczych jak *Enchiridion Vaticanum* czy *Leges Ecclesiae*. Natomiast został dołączony w formie aneksu w publikacji: W.H. WOESTMAN, *Sacraments Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary on Canons 840-1007*, Ottawa 2004, s. 417-419.

potwierdziła dotychczas obowiązujące reguły przyjmowania Komunii Świętej przez chorych na celiakię. Z treści dokumentu wynika, że Kongregacja zrezygnowała jednak z obowiązku okazywania ordynariuszowi zaświadczenia lekarskiego jako warunku otrzymania zezwolenia na przyjęcie Komunii Świętej pod postacią hostii niskoglutenowych<sup>17</sup>. Ponadto doprecyzowała zasady sprawowania Eucharystii przez kapłana chorego na celiakię. Kapłan ten za zgodą ordynariusza może użyć hostii niskoglutenowych, w indywidualnym sprawowaniu Eucharystii, jak i koncelebrze, pod warunkiem konsekrowania normalnych hostii dla pozostałych koncelebrujących. Innym rozwiązaniem w koncelebrze jest przyjęcie Komunii Świętej za zezwoleniem ordynariusza tylko pod postacią wina. Będzie ono miało zastosowanie przede wszystkim w sytuacji tego kapłana, którego organizm nie toleruje nawet niskoglutenowych hostii. W tym przypadku kapłan nie może przewodniczyć koncelebrze, a jedynie w niej uczestniczyć. Przyjęcie przez kapłana Komunii Świętej tylko pod postacią konsekrowanego wina wyklucza także możliwość indywidualnego sprawowania Eucharystii.

Reasumując krótką analizę zasad podanych we wspomnianych dokumentach Kongregacji Nauki Wiary, należy jednoznacznie stwierdzić, że wierni świeccy chorzy na celiakię mogą – za zgodą ordynariusza – przyjmować Komunię Świętą, korzystając ze specjalnie konsekrowanych hostii zawierających niewielką ilość glutenu bądź pod postacią wina. Hostie niskoglutenowe są wytwarzane z pszenicy, co powoduje, że mogą być używane podczas mszy świętej, a z drugiej strony zawartość glutenu, konieczna do ich wypieku, jest tak niska, że mogą przyjmować je chorzy na celiakię. Gdyby jednak okazało się, że organizm chorego na celiakię nie toleruje nawet tej najmniejszej ilości glutenu, wówczas wierny może przyjąć Komunię Świętą pod postacią wina. Ta forma przyjęcia nie wymaga specjalnego zezwolenia ordynariusza. Zazwy-

---

<sup>17</sup> Gotowość zniesienia takiego wymogu Kongregacja Nauki Wiary wyraziła w liście sekretarza Kongregacji abpa Tarcisia Bertonego z 17 sierpnia 2001 roku (Prot. 89/78-1354) do Przewodniczącego Włoskiego Stowarzyszenia Chorych na Celiakię. Por. *Comunicato dell'Ufficio Liturgico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana*, <http://www.ufficioliturpicoroma.it/ufficio/images/stories/documenti-cei/la-comunione-dei-celiaci-in-italia.doc> (odczyt z dn. 15.04.2011).



czaj udzielenie Komunii Świętej tylko pod postacią wina dokonuje się przez podanie kielicha, przy użyciu rurki bądź za pomocą łyżeczki. Niektórzy autorzy jako rozwiązanie proponują, szczególnie w przypadku dzieci, podanie postaci konsekrowanego wina za pomocą niekonsekrowanej hostii bezglutenowej, która przed spożyciem została lekko zanurzona w postaci wina<sup>18</sup>.

Aby uniknąć nieporozumień, chory na celiakię, chcący przystąpić do Komunii poza własną parafią, powinien pamiętać, że nie wystarczy samo dostarczenie hostii, ale należy przede wszystkim okazać nieznanemu celebransowi Ofiary eucharystycznej pisemne zezwolenie ordynariusza na jej przyjmowanie pod postacią hostii niskoglutennych.

Rozstrzygnięcia Kongregacji dotyczyły również kandydatów do święceń chorych na celiakię. W liście z 19 czerwca 1995 roku zalecono ordynariuszom, by biorąc pod uwagę centralne miejsce celebracji mszy świętej w życiu kapłańskim, nie dopuszczali do święceń kandydatów dotkniętych tą chorobą. Należy zauważyć, że dyspozycja ta nie wprowadziła do prawodawstwa kościelnego nowej nieprawidłowości czy przeszkody, zarówno do przyjęcia, jak i do sprawowania przyjętych święceń. Była raczej interpretacją normy kan. 1029 KPK/83, w której prawodawca wymaga od kandydatów do święceń posiadania odpowiednich przymiotów fizycznych i psychicznych<sup>19</sup>. To restrykcyjne stanowisko Kongregacji uległo pewnemu złagodzeniu w liście z 24 lipca 2004 roku. W dokumencie nie wspomina się już o niedopuszczeniu do święceń tych kandydatów, u których zdiagnozowano nietolerancję glutenową, ale o wielkiej ostrożności przy ich dopuszczaniu.

Problematyką Komunii Świętej dla wiernych chorych na celiakię zajęła się również Konferencja Episkopatu Polski. 30 kwietnia 2004 roku biskupi polscy zdecydowali, że osoby chore na celiakię będą mogły przyjmować Komunię Świętą pod postacią wina. O tym stanowisku informuje nota Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski z 8 września 2004 roku<sup>20</sup>. W komentarzu do noty podkreślono, że

---

<sup>18</sup> Por. G. TERRANEO, *La santa comunione per i fedeli affetti da celiachia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 12 (1999), s. 127.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 125.

<sup>20</sup> SEKRETARIAT KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI, *Nota dotycząca udzielania Ko-*

decyzja podjęta przez biskupów miała na uwadze problem wypieku hostii dla wiernych dotkniętych celiakią. Poinformowano, że chorzy korzystający z Komunii Świętej pod postacią wina powinni zgłosić intencję jej przyjęcia u celebransa w zakrystii przed mszą świętą. Jej przyjęcie następuje po spożyciu przez celebransa konsekrowanych postaci eucharystycznych. Wierny wówczas podchodzi do prezbiterium przed Komunią Świętą pozostałych wiernych i przyjmuje Krew Pańską z kielicha podanego przez celebransa<sup>21</sup>.

Natomiast nota Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski z 21 maja 2009 roku informuje o zmianie podjętej 11 marca 2009 roku wcześniejszej decyzji Konferencji Episkopatu z 30 kwietnia 2004 roku w zakresie udzielania Komunii Świętej chorym na celiakię<sup>22</sup>. Nowa decyzja dopuszcza możliwość przyjmowania jej pod postacią hostii niskoglutenuowych, wypiekanych w piekarniach posiadających zezwolenie miejscowego ordynariusza. Do tej pory chorzy byli skazani na przyjmowanie Komunii Świętej pod postacią wina, przede wszystkim z powodu braku na terenie Polski autoryzowanego przez władze kościelne odpowiedniego podmiotu, który zajmowałby się wypiekaniem tychże hostii, zgodnie ze wskazaniem Kongregacji Nauki Wiary. Również napotymano pewne trudności w sprowadzeniu ich z zagranicy. Były one wypiekane m.in. przez siostry lub firmy w Stanach Zjednoczonych, we Włoszech i w Niemczech<sup>23</sup>. Jednak takie hostie z niską zawartością glutenu – jak zaznaczono w komentarzu do nowej noty<sup>24</sup> – udało się wypieć także w Polsce dzięki wysiłkom firmy Christiana-Dąbrowscy z Opoczna, która otrzymała zezwolenie biskupa radomskiego na ich rozpowszechnianie. Zakład ten posiada również certyfikat z Zakładu Mikrobiologii i Immunologii Klinicznej Instytutu „Pomnik-Centrum Zdrowia Dziecka” w Warszawie co do zawartości glutenu

---

*munii św. chorym na celiakię*, „Anamnesis” 39 (2004), s. 36.

<sup>21</sup> Por. S. CICHY, *Komentarz do noty*, „Anamnesis” 39 (2004), s. 36.

<sup>22</sup> SEKRETARIAT KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI, *Nota w sprawie udzielania Komunii św. chorym na celiakię*, „Anamnesis” 58 (2009), s. 41.

<sup>23</sup> Por. P. MONTINI, *Particole per la santa comunione di fedeli affetti da celiachia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 12 (1999), s. 331-333.

<sup>24</sup> Por. S. CICHY, *Komentarz do nowej noty*, „Anamnesis” 58 (2009), s. 41.

w wypiekanych hostiach. Obecnie nie jest to jedyny w Polsce podmiot zajmujący się wypiekaniem hostii niskoglutenowych. 19 kwietnia 2010 roku pozwolenie na produkcję komunikantów i hostii o niskiej zawartości glutenu od biskupa diecezji bielsko-żywieckiej otrzymała firma Charistia 2 w Kozach<sup>25</sup>. Ich produkcja ma także atest Pracowni Diagnostyki Immunologicznej wspomnianego już Instytutu.

Należy zaznaczyć, że przy okazji publikacji noty Sekretariatu z 21 maja 2009 roku Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski przypomniała wymogi Kościoła co do użycia chleba i wina jako materii Eucharystii<sup>26</sup>. W tym opracowaniu podano także ogólną zasadę postępowania przy konsekracji hostii niskoglutenowych. Należy je konsekrować na oddzielnej patelni, przed udzieleniem zaś Komunii Świętej osobom chorym na celiakię szarfarz, jeśli wcześniej dotykał komunikantów zwykłych, powinien umyć ręce, gdyż nawet bardzo małe cząsteczki chleba pozostające na palcach podczas podnoszenia hostii lub udzielania Komunii Świętej zawierają szkodliwą ilość glutenu<sup>27</sup>. W tym względzie bardziej szczegółowe wytyczne podaje Konferencja Episkopatu Włoch<sup>28</sup>. Zaleca m.in., aby hostie niskoglutenowe przechowywane były w specjalnych pojemnikach, z dala od pozostałych zwykłych hostii czy też od innych produktów zawierających gluten. Do konsekracji powinno się je przygotować przed komunikantami powszechnie używanymi, umieszczając je w specjalnym cyborium, które powinno być przyniesione do ołtarza zamknięte, aby uniknąć kontaktu z pozostałymi hostiami. W celu umożliwienia udzielenia Komunii poza mszą świętą, szczególnie dla chorych czy starszych osób będących na diecie bezglutenowej, przewidziano także możliwość przechowywania już konsekrowanych niskoglutenowych hostii w tabernakulum. Muszą one zostać umieszczone w specjalnym zamykającym się cyborium, łatwo rozpoznawalnym oraz odróżniającym się od pozostałych.

---

<sup>25</sup> Por. *Pismo biskupa bielsko-żywieckiego* (L. dz. 310/10), „Anamnesis” 65 (2011), s. 119.

<sup>26</sup> KOMISJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Przypomnienie w sprawie materii Eucharystii*, „Anamnesis” 58 (2009), s. 76-78.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>28</sup> Por. *Comunicato dell'Ufficio...*, dz. cyt.

Kościół nie pozostaje obojętny na problematykę wiernych dotkniętych chorobą celiakii. W wielu miastach powstały duszpasterstwa osób chorych na celiakię oraz będących na diecie bezglutenowej. Wspólnie z instytucjami kościelnymi są organizowane o oznaczonych godzinach msze święte, podczas których wierni z nietolerancją glutenu przyjmują Komunię Świętą pod postacią hostii niskoglutenuowych bądź też pod postacią samego wina<sup>29</sup>.

## 2. Problematyka sprawowania mszy świętej przez kapłana uzależnionego od alkoholu

Stolica Apostolska w ciągu ostatnich lat zajmowała się także zagadnieniem sprawowania Ofiary Eucharystycznej przez kapłanów dotkniętych chorobą alkoholową bądź inną chorobą, która uniemożliwia spożycie nawet minimalnej ilości alkoholu. Całkowita abstynencja podjęta przez kapłana w przypadku choroby alkoholowej zakłada powstrzymanie się od spożycia wszelkiego rodzaju alkoholu, w tym także wina w tak małej ilości, jakiej używa się podczas mszy świętej. W tej sytuacji ordynariusze wspomnianych duchownych zwracali się w przeszłości do Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego z prośbą o zezwolenie na używanie do konsekracji moszczu winnego zamiast wina<sup>30</sup>. Przez moszcz rozumie się świeży sok z winogron bądź też przechowywany w taki sposób, że jego proces fermentacji został zatrzymany przez za-

---

<sup>29</sup> W Warszawie, w kościele przy klasztorze oo. Paulinów na Starym Mieście, wierni na diecie bezglutenowej mogą przystąpić w każdą niedzielę o godz. 11.00 do Komunii Świętej. Por. [http://warszawa.paulini.pl/test/index.php?option=com\\_content&task=view&id=179&Itemid=58](http://warszawa.paulini.pl/test/index.php?option=com_content&task=view&id=179&Itemid=58) (odczyt z dn. 15.04.2011).

<sup>30</sup> Por. SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Facultas datur celebrandi Missam cum „musto” loco vini, atque sumendi tantum speciem panis in Missae concelebratione*, w: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. V (Leges annis 1973-1978 editae), Roma 1980, n. 4588, col. 7479. Por. także SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Sacerdotes, qui infirmitate alcoholismi laborant, possunt: in concelebratione, communionem per intinctionem aut per solam speciem panis sumere, et extra concelebrationem, adhibere et sumere mustum naturale seu ex uvis expressum*, w: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. VI (Leges annis 1979-1985 editae), Roma 1987, n. 4819, col. 8095-8096.

mrożenie lub inne metody, które nie zmieniły jego natury<sup>31</sup>. Kongregacja podchodziła do tych próśb ze zrozumieniem. Wyrażając zgodę na zastosowanie w tym przypadku moszczu jako materii Eucharystii, zezwalała również kapłanowi na spożycie tylko postaci chleba eucharystycznego w sprawowanej koncelebrze.

Kompetencje Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego zostały potwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary pismem z 22 września 1981 roku<sup>32</sup> w zakresie udzielania zezwoleń kapłanom uzależnionym od alkoholu na używanie we mszy świętej w miejsce wina moszczu, rozumianego jako świeży sok z winogron. Natomiast Kongregacja Nauki Wiary zastrzegła sobie prawo udzielania indultów na użycie jako materii Eucharystii świeżego soku winnego z innych przyczyn niż uzależnienie alkoholowe, a także na użycie moszczu w postaci przechowywanego soku winnego z jakiegokolwiek przyczyny, także z powodu choroby alkoholowej.

Kolejna interwencja Kongregacji Nauki Wiary nie odnosiła się bezpośrednio do moszczu, ale zawierała odpowiedzi na przedstawione jej wątpliwości, dotyczące możliwości zastosowania nowych rozwiązań, także w sytuacji wystąpienia trudności z przyjmowaniem postaci konsekrowanego wina przez kapłanów dotkniętych alkoholizmem lub inną chorobą uniemożliwiającą przyjęcie nawet minimalnej ilości alkoholu. W *Responsa ad proposita dubia* z 29 października 1982 roku, dokumencie wspomnianym już przy analizie zagadnienia przyjmowania Komunii Świętej przez chorych na celiakię, Kongregacja wyraziła zgodę na przyjęcie Komunii Świętej *per intinctionem* (przez zanurzenie) w czasie mszy świętej koncelebrowanej przez kapłana, który nie może spożyć nawet małej ilości konsekrowanego wina. Rozwiązanie to ma zastosowanie bez względu na to, czy kapłan przewodniczy koncelebrze, czy jest tylko jej uczestnikiem. Natomiast poza koncelebrą, w indywidualnej celebracji, kapłan ten może przyjąć Komunię Świętą tylko *per*

---

<sup>31</sup> Por. *Normy w sprawie użycia chleba...*, dz. cyt., nr II/C.

<sup>32</sup> Por. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Unum Dicasterium Curiae Romanae competens ad indulta concedenda via disciplinari materiam vini pro celebranda Eucharistia attinentia est Sacra Congregatio pro Sacramentis*, w: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. VI (Leges annis 1979-1985 editae), Roma 1987, n. 4863, col. 8247-8248.

*intinctionem* jedynie za zezwoleniem ordynariusza miejsca, jednakże pod warunkiem spożycia reszty konsekrowanego wina przez wiernego uczestniczącego w tej mszy świętej. Kapłan nie może więc w tym przypadku sprawować jej bez udziału przynajmniej jednego wiernego, od którego z kolei do spożycia konsekrowanego wina wymaga się pełnego uczestnictwa.

Kongregacja Nauki Wiary nie poprzestała na wspomnianych rozwiązaniach i na bieżąco śledziła zagadnienie użycia moszczu jako materii eucharystycznej. W poszukiwaniu nowych rozwiązań pozostawała w kontakcie z zainteresowanymi Konferencjami Episkopatów. Rezultatem tego pogłębionego studium był już wcześniej wspomniany list z 19 czerwca 1995 roku, zatytułowany *Normy w sprawie użycia chleba z niewielką zawartością glutenu i moszczu jako materii eucharystycznej*.

Normy te wyraźnie podkreślają, że najwłaściwszym rozwiązaniem, mającym pierwszeństwo przed użyciem moszczu przez kapłana dotkniętego chorobą alkoholową lub inną, która uniemożliwia mu przyjęcie nawet minimalnej ilości alkoholu, jest przyjęcie Komunii Świętej *per intinctionem* albo tylko pod samą postacią chleba jedynie w koncelebrze<sup>33</sup>. Zasadniczo przyjęcie Komunii Świętej *per intinctionem* powinno mieć miejsce w koncelebrze, chociaż Kongregacja nie wykluczyła wyraźnie jej przyjęcia w taki sposób w indywidualnej celebracji mszy świętej przez kapłana znajdującego się w opisanej wcześniej sytuacji zdrowotnej. Naszym zdaniem było ono dalej możliwe. Jednak celebacja ta – jak to wynika z cytowanego już dokumentu *Responsa ad proposita dubia* z 29 października 1982 roku – może nastąpić tylko z udziałem wiernego, który może spożyć resztę konsekrowanego wina.

Drugim preferencyjnym rozwiązaniem zamiast użycia moszczu jest przyjęcie za zgodą ordynariusza tylko postaci chleba konsekrowanego, które z oczywistych względów może mieć miejsce tylko w mszy świętej koncelebrewanej. Ma ono zastosowanie do kapłanów, którzy nie mogą przyjąć Komunii Świętej nawet *per intinctionem*. W tej sytuacji, przewodnicząc nawet koncelebrze, przyjmują Eucharystię tylko pod postacią konsekrowanego chleba, natomiast pozostali koncelebranci spożywają Krew Pańską.

---

<sup>33</sup> Por. A. MIRALLES, *Il pane e il vino...*, dz. cyt., s. 623.

Trzecim rozwiązaniem przewidzianym w *Normach...* z 19 czerwca 1995 roku jest przyjęcie Komunii Świętej pod postacią moszczu z winogron. Stosownie do dyspozycji Kongregacji Nauki Wiary ma to być świeży winny sok lub także sok przechowywany, którego proces fermentacji został zatrzymany przez zamrożenie czy też na skutek zastosowania innych metod, które jednak nie zmieniły jego natury<sup>34</sup>. Zezwolenie na jego użycie, które było w przeszłości zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, może być obecnie udzielone przez ordynariusza kapłanowi dotkniętemu chorobą alkoholową lub inną, która uniemożliwia przyjęcie minimalnej ilości konsekrowanego wina.

Z treści dokumentu Kongregacji wynika, że zezwolenie ordynariusza na użycie moszczu jako materii eucharystycznej dotyczy zasadniczo indywidualnych celebracji mszy świętej, gdyż w koncelebrze wspomniany kapłan powinien przyjąć Komunię Świętą *per intinctionem* bądź tylko pod samą postacią chleba. Pozwolenie na używanie moszczu było spowodowane dość często brakiem sposobności sprawowania codziennej Eucharystii w koncelebrze. W tej sytuacji kapłan skazany na indywidualną celebrację Ofiary eucharystycznej nie mógł konsekrować tylko postaci chleba, gdyż Kościół przyjmuje, że nawet w ostatecznej konieczności nie można dokonywać konsekracji postaci chleba bez konsekracji wina (kan. 927 KPK/83). Kapłan mający pozwolenie na używanie moszczu jest zobowiązany spożyć wszystką jego ilość konsekrowaną z tej racji, że konsekrowany moszcz nie może być udzielony w Komunii Świętej innym wiernym, nie wyłączając pozostałych kapłanów.

Kongregacja Nauki Wiary w liście z 19 czerwca 1995 roku postawiła, że korzystanie z pozwolenia ordynariusza na użycie moszczu jako materii eucharystycznej wiąże się z pewnym respektowaniem norm dotyczących mszy świętej koncelebrowanej z udziałem kapłana dotkniętego alkoholizmem lub inną chorobą, która uniemożliwia spożycie przez niego nawet minimalnej ilości konsekrowanego wina.

---

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 623-624. Moszcz zamrożony należy odpowiednio wcześniej rozmrozić, gdyż w postaci lodu nie może być konsekrowany. Por. M. PASTUSZKO, *Obrzędy i ceremonie...*, dz. cyt., s. 79.

Z treści listu wynikało, tak jak to już zostało wspomniane, że w koncelebrze kapłan ten powinien raczej przyjąć Komunię Świętą *per intinctionem* albo tylko pod samą postacią konsekrowanego chleba. Stąd też w praktyce ordynariusze z ostrożnością podchodzili do próśb o zezwolenie na przyjmowanie przez niego Komunii Świętej także pod postacią moszczu we mszy świętej koncelebrewanej. Jeśli jednak takie zezwolenie z jakichś przyczyn zostało udzielone, wówczas mający je kapłan nie mógł tej koncelebrze przewodniczyć. Zakaz ten nie obejmował biskupa oraz przełożonego generalnego instytutu zakonnego czy stowarzyszenia życia apostołskiego, a także pozostałych kapłanów, którzy na takie przewodniczenie mszy świętej otrzymali zgodę własnego ordynariusza w rocznicę święceń kapłańskich bądź z podobnej innej okazji. W tej sytuacji, organizując taką koncelebrę, należało przygotować oprócz kielicha z moszczem także kielich z winem normalnym dla pozostałych koncelebrujących kapłanów.

O wspomnianym zakazie przewodniczenia mszy świętej koncelebrewanej przez kapłana posiadającego zezwolenie na używanie moszczu nie wspomina – już wcześniej zasygnalizowany przy problematyce celiakii – list Kongregacji z 24 lipca 2004 roku. Kapłan ten może obecnie przewodniczyć bez żadnych przeszkód koncelebrze, byleby dla pozostałych koncelebransów był przygotowany kielich z normalnym winem. Dokument ten nie wspomina także o konieczności przedstawienia ordynariuszowi zaświadczenia lekarskiego w celu otrzymania zezwolenia na użycie moszczu jako materii eucharystycznej. Ponadto łagodzi dotychczasowe stanowisko Kongregacji Nauki Wiary, które zabraniało dopuszczania do święceń kandydatów dotkniętych chorobą alkoholową bądź inną, uniemożliwiającą spożycie nawet minimalnej ilości wina. Według nowej dyspozycji, do tych przypadków przy dopuszczaniu do święceń należy podchodzić w wielką ostrożnością. Pozostała treść tego nowego listu jest zasadniczo zbieżna z normami określonymi w poprzednim liście z 19 czerwca 1995 roku, aczkolwiek na podkreślenie zasługuje wyraźne nawiązanie do rozwiązania będącego przedmiotem *Responsa ad proposita dubia* z 29 października 1982 roku. Kapłan, który z powodu alkoholu nie może spożyć małej ilości wina konsekrowanego, może – jak to zostało podkreślone w ostatnim liście – przyjąć Komunię Świętą



tą tylko *per intinctionem*, jeśli pozostałą konsekrowaną postać wina będzie mógł spożyć wierny uczestniczący w Eucharystii. Rozwiązanie to na nowo podjęte przez Kongregację, w przeciwieństwie do wcześniejszej odpowiedzi, nie wymaga zgody ordynariusza.

## Zakończenie

Eucharystia jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”, gdyż w tym sakramencie „zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha”<sup>35</sup>. Stąd też Kościół nieustannie troszczy się, aby chleb i wino używane w czasie sprawowania mszy świętej spełniały wymogi określone w prawodawstwie kościelnym. Przyjmowano w nim niezmiennie, idąc za nauką ojców Kościoła, że Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy użył chleba pszennego oraz wina z winnego krzewu. Aktualnie w Kościele łacińskim zasady dotyczące przygotowania chleba i wina do celebracji Eucharystii zostały określone w KPK/83 (kan. 924-926) oraz w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* (nr 320). Normy te przypomina i dokładniej wyjaśnia instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (nr 48 i 50).

W wielu dokumentach wydanych na przestrzeni historii Kościoła dostrzega się troskę prawodawcy o użycie we mszy świętej odpowiednio przygotowanego chleba i wina. Stolica Apostolska odnosiła się negatywnie do wszelkich prób zastąpienia tych postaci eucharystycznych innym chlebem czy winem. Zazwyczaj kwestie te podnoszono w krajach, w których na co dzień nie używa się chleba czy też wina z winnego krzewu.

Próby zastosowania innej materii w przypadku chleba pszennego pojawiły się także w ostatnim stuleciu, kiedy wraz z rozwojem medycyny odkryto u niektórych osób genetyczną nietolerancję glutenu, czyli białka występującego w niektórych zbożach, a wśród nich także w pszenicy. Stolica Apostolska w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary stanowczo podkreśliła, że hostie bezglutenowe nie są ważną materią

---

<sup>35</sup> KKK 1324.

sakramentu Eucharystii. Nie pozostała jednak w tym zdecydowanym stanowisku obojętna na problematykę wiernych dotkniętych chorobą celiakii, która uniemożliwia im przyjmowanie Komunii Świętej pod postacią konsekrowanego chleba pszennego. W tym przypadku wyraziła zgodę, aby osoby te przyjmowały Komunię Świętą pod postacią wina lub korzystały – za zgodą ordynariusza – ze specjalnie przygotowanych hostii, zawierających niewielką ilość glutenu. Również kapłan dotknięty tą chorobą może – za pozwoleniem własnego ordynariusza – użyć tych hostii do sprawowania Ofiary eucharystycznej. Gdyby jednak jego organizm nie tolerował nawet tych hostii, wówczas za zgodą ordynariusza może przyjąć Komunię Świętą pod postacią wina, jednakże wyłącznie w sprawowanej koncelebrze.

Kongregacja Nauki Wiary w swoich dokumentach wzięła pod uwagę również problematykę kapłanów uzależnionych od alkoholu czy też dotkniętych inną chorobą, która uniemożliwia im spożycie minimalnej ilości wina. Właściwym rozwiązaniem w tej sytuacji jest przyjęcie Komunii Świętej *per intinctionem* pod warunkiem spożycia pozostałej ilości konsekrowanego wina przez pozostałych uczestników koncelebry lub wiernego uczestniczącego w sprawowanej Eucharystii. Kapłan ten może otrzymać pozwolenie od własnego ordynariusza na użycie moszczu jako materii zarówno w indywidualnej celebracji, jak i w koncelebrowanej mszy świętej. Jeśli natomiast nie może przyjąć Komunii Świętej *per intinctionem* ani moszczu, wówczas ordynariusz może zezwolić kapłanowi znajdującemu się w takiej sytuacji na przyjęcie tylko postaci chleba konsekrowanego, które może nastąpić tylko we mszy świętej koncelebrowanej.

Zastosowanie wspomnianych rozwiązań w przypadku kapłana z nietolerancją glutenową czy uzależnionego od alkoholu bądź dotkniętego inną chorobą uniemożliwiającą spożycie małej ilości wina konsekrowanego wiąże się z respektowaniem pewnych norm czy nawet ograniczeń, zarówno w indywidualnej celebracji, jak i koncelebrowanej mszy świętej. Aktualnie obowiązujące przepisy w tym względzie zostały określone w liście Kongregacji Nauki Wiary z 24 lipca 2004 roku, adresowanym do przewodniczących Konferencji Episkopatu.

## L'uso del pane con poca quantità di glutine e del mosto come materia eucaristica

### Sommario

La Chiesa si è sempre preoccupata di dare indicazioni normative per la preparazione dell'appropriata materia eucaristica. Da alcuni decenni si è particolarmente vivo nella Chiesa il problema di ricevere la Sacra Comunione dai fedeli affetti da morbo celiaco e dei sacerdoti affetti da alcoolismo o da altra malattia che impedisca l'assunzione anche in minima quantità di alcool.

La Congregazione per la Dottrina della Fede nei diversi recenti interventi ha dichiarato che le ostie speciali nelle quali il glutine è completamente assente sono materia invalida per l'Eucaristia. Sono invece materia valida le ostie nelle quali è presente la quantità di glutine sufficiente per ottenere la panificazione senza aggiunta di materie estranee. L'ordinario può concedere ai celiaci di ricevere la Comunione con le ostie a contenuto minimo di glutine. Quando il celiaco non può neppure accostarsi alla Comunione eucaristica utilizzando queste ostie o ci sono le difficoltà di trovarle, in questo caso si può ricevere la Comunione sotto la specie del vino.

Per i sacerdoti affetti da alcoolismo o altra malattia si può usare il mosto, cioè il succo di uva fresca o anche conservata con sospensione della fermentazione per congelamento o altri metodi che non ne alterino la natura, ovvero limitarsi alla sola specie del pane. Però in questi casi si deve rispettare le regole determinate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede al riguardo della celebrazione individuale e anche della partecipazione di tale sacerdote nella Santa Messa concelebrata. Le ultime disposizioni sono state date dalla Congregazione nella lettera ai presidenti delle Conferenze Episcopali, datata 24 luglio 2004.

**Ks. dr Marek Stokłosa**, sercanin; adiunkt w Katedrze Prawa o Sakramentach na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie; wykładowca prawa kanonicznego w WSM Księży Sercanów w Stadnikach; sekretarz redakcji kwartalnika „Prawo Kanoniczne”; członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich i Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

s. Katarzyna K. Walkowiak  
Kielce

## KOŚCIÓŁ TRWAŁ NIEZŁOMNIE... TRWA I TRWAĆ BĘDZIE...

Kościół dany jest światu przez Zmartwychwstałego Pana, aby kontynuował Jego dzieło zbawienia. Obecność Jezusa Chrystusa w wydarzeniu paschalnego spotkania ukazuje samą istotę historycznego procesu spełnienia, które dokonało się w Jezusie z Nazaretu. W tym sensie Kościół jest odpowiedzią ludzi na pojawienie się paschalnego *Kyrios*. Jednak człowiek nie znajduje w sobie samej siły do wytrwania w wierze Kościoła. Siłę wiary budzi sam Zmartwychwstały. Gdyby tak nie było, Kościół stałby się tylko miejscem konserwacji kilku okruchów pozostałych z historycznego Jezusa. Świadectwo paschalne chrześcijan zakłada ich bycie razem oraz bycie ze Zmartwychwstałym. Oczywiście uczniowie nie uwolnili się od napięć i wątpliwości ani od skłonności do powodowania podziałów. Ale Duch, autor paschalnej anamnezy, gwarantuje chrześcijańskiej wspólnotcie odwieczność, długotrwałość obecności Pana. Dzięki mocy Ducha zmartwychwstały Chrystus może być obecny w swoim Kościele, który w ten sposób staje się sakramentem wspólnotowej obecności Boga i człowieka w świecie. Wierzący mogą tu doświadczyć aktualności zbawienia w Jezusie Chrystusie i odkryć wskrzeszający charakter wiary paschalnej. Można powiedzieć, że Chrystus zmartwychwstały oraz Kościół ofiarowują wzajemnie swą tymczasowość. Jednak Chrystus składa ochrzczonym swój dar na przyszłość,

a jest nim duchowe wcielenie w Jego Ciało<sup>1</sup>. W jaki sposób dar ten uczniowie zachowują i rozwijają? Słowa z Dziejów Apostolskich przywołują czasy pierwszego Kościoła jerozolimskiego, kiedy Kościół ów wciąż był niepodzielony: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42).

## 1. Pierwsi chrześcijanie trwali

Obraz najstarszego Kościoła, przekazany przez św. Łukasza, ukazuje wzorcową postać Kościoła wszystkich czasów. Cztery elementy stanowiące znaki pierwszej chrześcijańskiej wspólnoty są istotne również dla wspólnoty chrześcijańskiej dzisiaj – we wszystkich jej przejawach i miejscach. Po pierwsze, słowo Boże zostało przekazane przez apostołów. Po drugie, wspólnota (*koinonia*) była ważnym znakiem pierwszych wyznawców Chrystusa. Trzecim znakiem pierwotnego Kościoła było świętowanie Eucharystii (łamanie chleba) – na pamiątkę Nowego Przymierza, które Jezus ustanowił przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Czwarty aspekt to wezwanie do nieustającej modlitwy. Tajemnica Kościoła jako komunii – *koinonii* najpełniej oddaje istotę tej rzeczywistości, jaką w istocie jest Kościół: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42).

Szczególnie inspirująco brzmi użyte przez autora słowo: *proskarterountes*, które tłumaczy się jako „trwający niezłomnie”. A zatem pierwsi chrześcijanie byli bardzo mocno przywiązani do nauczania apostołów, do wspólnoty, do łamania chleba, czyli Eucharystii, i do modlitw<sup>2</sup>. Oprócz tego przywołanego przypadku *proskarterountes*, jeszcze dwukrotnie św. Łukasz używa określenia *proskarterountes*<sup>3</sup> (imiesłów terażniejszy niedokonany, strona czynna) w Dziejach Apostolskich: „Wszyscy

---

<sup>1</sup> Por. M. DENEKEN, *L'Eglise pour avenir*, w: TENŻE (red.), *L'Eglise à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris 1999, s. 367.

<sup>2</sup> Zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> Święty Łukasz często w swych tekstach używa konstrukcji osobowej formy słowa „być” z imiesłowem: „byli trwającymi niezłomnie przy”, co jest rodzajem peryfrazy.

oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, z Maryją, Matką Jezusa, i z braćmi Jego” (Dz 1,14) oraz „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, spożywali posiłek w radości i prostocie serca” (Dz 2,46). Dalsza lektura Dziejów Apostolskich pokazuje, że właśnie niezłomne trwanie doprowadziło do prześladowań chrześcijan, do przelewu krwi męczeńskiej, albowiem oni nie mogli nie mówić tego, co widzieli i słyszeli (por. Dz 4,20). A zatem świadectwo chrześcijańskiej wierności samemu Jezusowi Chrystusowi, a także wierności nauce apostoelskiej było dla pierwszych wierzących konsekwencją niezłomnego trwania w jedności, trwania jednomyślnego. Nauka apostołów stanowi konkretny sposób trwałej obecności chrześcijan w Kościele. Dzięki niej także kolejne pokolenia, nawet po śmierci apostołów są z nimi w jedności, tworząc jeden i apostoelski Kościół.

„Trwali na modlitwie”, która znajduje swe centrum w „łamaniu chleba”. Eucharystia jest sercem całego życia kościelnego. Jest ona zasadniczym elementem konstytuującym Kościół. Kluczowe pojęcie dla eklezjologii: *koinonia*, oznacza przede wszystkim relację człowieka do Boga oraz relacje międzyludzkie. W omawianym fragmencie może znaczyć zarówno „Eucharystię” (łamanie chleba), jak i „wspólnotę” czy „Kościół”, komunie jako sakrament i komunie rozumianą jako wielkość społeczna i instytucjonalna<sup>4</sup>.

Charakterystyka życia wspólnoty chrześcijańskiej podkreśla jej priorytety, fundamenty życia eklezjalnego. Wspólnota była siłą, ostoją dla zwolenników tej drogi (por. Dz 9,2). Szczególnie okazywała się niezbędna w obliczu zagrożenia prześladowaniami. Jednak czy można mniemać, że tylko perspektywa uwięzienia, groźba śmierci przyczyniały się do tego, iż trwali razem? To raczej owoc mocy kerygmatu apostoelskiego, wyartykułowanego pod wpływem Ducha Świętego: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2,32). Słowo wypowiedane i przyjmowane z mocą wiary sprawiło, że „codziennie trwali jednomyślnie”. Wiara w Chrystusa zmarłychwstałego konstytuowała codzienność chrześcijan i określała styl ich życia. Dlatego mogli pod swoim adresem słyszeć zadziwiające opi-

---

<sup>4</sup> Por. J. RATZINGER, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2003, s. 57-61.

nie i pytania: „Skąd się bierze ich wielka miłość wzajemna? Dlaczego ten lud nowy – ten nowy rodzaj życia – pojawił się dopiero teraz na świecie, a nie wcześniej?”<sup>5</sup>.

W polskim tłumaczeniu Nowego Testamentu słowo „trwać” w odniesieniu do chrześcijan zostało użyte dwa razy w listach Pawłowych oraz jednorazowo w Drugim Liście św. Piotra. Święty Paweł wykładając swą naukę dotyczącą małżeństwa i dziewictwa czynił to wszystko dla pożytku wiernych, „nie zaś, by zastawiać na was pułapkę; ale po to, byście godnie i z upodobaniem *trwali przy Panu*” (1 Kor 7,35)<sup>6</sup>. W przekładzie ekumenicznym gdzie tekst przełożono: „abyście mogli godnie i z oddaniem trwać przy Panu”<sup>7</sup>. Są to tłumaczenia greckiego oryginału brzmiącego nieco inaczej: εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπέρισπᾶστως (dostojności i wytrwałości przy Panu nierozzerwalnie), co brzmi składniej: ze względu na to, co dostojne i nierozzerwalnie wytrwałe przy Panu. Uwzględniając te różnice w tłumaczeniach, wywnioskować można jedno: katecheza Pawła na temat małżeństwa czy też dziewictwa jest nauczaniem Kościoła. Jest ona podana dla wiernych, aby stosując się do niej, tak właśnie żyli, taki styl życia przyjęli, by to nie przeszkadzało ich godnemu życiu i aby w żaden sposób nie odciągało ich od wierności jednemu Panu. Nieuporządkowane życie małżeńskie często staje na przeszkodzie temu, by z upodobaniem, z oddaniem i należyłą godnością trwać w Jezusie Chrystusie.

Kolejny fragment autorstwa Pawła traktuje o udziale Kolosan w zbawieniu. Apostoł warunkuje ich zbawienie wiarą: „bylebyście tylko *trwali w wierze* – ugruntowani i stateczni – a nie chwiejący się w nadziei [nieodłącznej od] Ewangelii” (Kol 1,23). Przekład ekumeniczny wydaje się sformułowany przystępniej: „Jeśli tylko wytrwacie w wierze, ugruntowani, stali i nie dający się odwieść od nadziei, jaką daje Dobra Nowina”. Wytrwałość w wierze suponuje stałość, zachowanie do końca

---

<sup>5</sup> Por. M. STAROWIEYSKI (opr.), *Pierwi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 339.

<sup>6</sup> *Biblia Jerozolimka*, wyd. I, Poznań 2006.

<sup>7</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001.

pierwotnego przekonania (por. Hbr 3,14 – Przekład ekumeniczny) pomimo pokus zwątpienia, czy rezygnacji. Tekst oryginalny omawianego wersetu brzmi więc: εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει (jeśli oczywiście utrzymujecie się w wierze). Postawa trwania mimo wszystko gwarantuje utrzymanie się w wierze, a więc gwarantuje zbawienie, które osiąga się przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

Pozostaje nam pochylić się jeszcze nad tym, co mówi Piotr Apostoł. On zaprasza do „trwania przy Słowie”, do wiary w Pisma, w Słowo zapowiadające chwałę Mesjasza, dlatego przekonuje adresatów swego listu: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, i dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta...” (2 P 1,19). W przekładzie ekumenicznym pojawia się niejako pewne założenie, że wierzący już tak czynią i pochwała się ich postawę: „Mamy więc silnie potwierdzone prorockie słowo, a wy dobrze robicie, gdy trwacie przy nim jak przy lampie...”. W oryginale wezwanie do tego, by opierać się na słowie Bożym zakłada dynamizm, pewien ruch, a zatem w podtekście też rozwój postawy wiary: προσέχοντες ὡς λύχνω (kierując się jak do kaganka). Trwanie w nauce apostołów oznaczało dla pierwszych chrześcijan budowanie wiary na gruncie Słowa i to dla nich stanowiło pewność, że opierają swe życie, swe świadectwo na Panu – trwając w Nim. Dlatego mogli świadczyć z wielką mocą o zmartwychwstaniu Pana Jezusa i mieć wielką łaskę (por. Dz 4,33).

Ignacy Antiocheński do Polikarpa, biskupa Kościoła w Smyrnie, pisał: „Trwaj niezłomnie jak kowadło pod ciosami młota. Wielki to zawodnik, który jest bity, a zwycięża. Zwłaszcza dla Boga musimy wszystko znosić, żeby i On nas znosić zechciał”. Z kolei wiernym w Smyrnie nakazywał: „Trwajcie przy naszym biskupie, aby i Bóg był z wami. [...] Pracujcie razem jedni z drugimi, razem walczcie, biegnijcie, cierpcie, śpijcie i budźcie się razem jako włodarze Boga, Jego współpracownicy i słudzy”<sup>8</sup>. Wierne trwanie nie oznacza biernego poddania się, ale wymaga twórczego zaangażowania całego życia, we wszystkich

---

<sup>8</sup> M. STAROWIEYSKI (opr.), *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 141n.



jego wymiarach. Wiara, która nie będzie rozwijana, karmiona systematycznie Słowem kerygmatu, katechezy i łaską sakramentów z czasem... zamiera.

## 2. Trwać w Kościele dziś

W kontekście ciągłej troski chrześcijan o widzialną jedność Kościoła, staje przed nami pytanie: w jaki sposób mają trwać w Kościele wierzący dziś? Co dziś znaczy dla wierzącego chrześcijanina trwać w nauce apostołów? Współczesny relatywizm dochodzący do głosu w różnych dziedzinach oraz płaszczyznach życia społecznego, a także indywidualnego raczej nie sprzyja kształtowaniu postawy wytrwałości pomimo trudów i cierpień. Sprzyja z kolei utrwalaniu się dezorientacji moralnej, gdyż do końca nie wiadomo, co jest dozwolone, a co naganne. Nowoczesność przekształca niemal wszystkie filary ludzkiego życia w ryzykowną wolność, rozumianą jako stan, w którym człowiek – jednostka podejmuje niezliczone decyzje indywidualne, a samo życie przekształca w swoisty projekt<sup>9</sup>. W tym kontekście trwanie w Kościele pomimo wszystko staje się często dla indywidualnych osób kategorią ambiwalentną. A jednak Kościół jako Wspólnota nie może rezygnować z samookreślenia siebie w perspektywie trwania.

Dążąc do widzialnej jedności Kościoła, II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* określił status Kościoła istniejącego od początku, czyli od pierwszych wieków, oraz status czy też charakter Wspólnot chrześcijańskich. Uczyniono to, posługując się łacińskim sformułowaniem – *subsistit in*: „jedyny Kościół Chrystusowy [...] ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie”<sup>10</sup>. Użytego określenia *subsistit in* – „trwa w” nie można traktować na równi z *est* – „jest” (które

---

<sup>9</sup> Por. P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am M. – New York 1994, s. 92.

<sup>10</sup> KK 8.

wyklucza wszelki udział innych w dobrach zbawienia), ponieważ *subsistit in* utrzymuje substancjalną tożsamość między Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem katolickim, ale jednocześnie pozostawia przestrzeń dla uczestnictwa w egzystencji autentycznego Kościoła. A zatem istnieje inna, choć niepełna możliwość realizowania się Kościoła Chrystusowego w świecie. O Kościołach i wspólnotach niekatolickich sobór orzekł: „znajdują się w nich liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”<sup>11</sup> (chodzi o katolickość w sensie: powszechny).

Posoborowe dokumenty Kościoła w różny sposób dookreślają sformułowanie *subsistit in*. Podczas gdy *Dominus Iesus* mówi o wspólnotach poreformacyjnych, że „nie są Kościołami w sensie ścisłym”<sup>12</sup>, Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (1995 rok) zaznaczył jednak, że „poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna”, a „liczne elementy wielkiej wartości (*eximia*), które w Kościele katolickim są integralnie włączone w pełnię środków zbawienia i darów łaski tworzących Kościół, znajdują się także w innych wspólnotach chrześcijańskich”<sup>13</sup>. Soborowy Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, mówiąc o owych licznych elementach czy też dobrach istniejących poza widzialnym obrębem Kościoła katolickiego, wymienia: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiarę, nadzieję i miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego, i to wszystko, co pochodzi od Chrystusa i prowadzi do Niego<sup>14</sup>. Papież Jan Paweł II idzie dalej w swych stwierdzeniach, mówiąc: „W takiej mierze, w jakiej elementy te znajdują się w innych Wspólnotach chrześcijańskich, jest w nich czynnie obecny jedyny Kościół Chrystusowy”<sup>15</sup>. A zatem w świetle tej opinii

---

<sup>11</sup> KK 15.

<sup>12</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* (2000 rok) w p. 16 zdaje się wykluczać możliwość urzeczywistniania się nawet niepełnej formy Kościoła Chrystusowego poza Kościołem katolickim, podważając tym samym eklezjalność Kościołów i wspólnot niekatolickich. W p. 17 Kongregacja potwierdza eklezjalność Kościołów prawosławnych.

<sup>13</sup> UUS 13.

<sup>14</sup> Por. DE 3.

<sup>15</sup> UUS 11.

jedyny Kościół Chrystusowy jest czynnie obecny (choć w sposób niepełny, ograniczony – jedynie w swych „elementach”) we wszystkich niekatolickich Kościołach i Wspólnotach kościelnych, nie tylko prawosławnych.

Z kolei inny dokument Kongregacji Nauki Wiary pt. *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* (2008 rok) potwierdza, że użycie zwrotu *subsistit in* służy wyrażeniu pełnej identity Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim. Jest to istotne, by nie myśleć, że Kościół Chrystusowy nie jest niczym innym jak tylko zbiorem Kościołów i Wspólnot eklezjalnych. Wówczas nie miałoby wielkiego sensu dążenie do widzialnej jedności Kościoła. Kościół Chrystusowy jest jedyny, jako jedyny podmiot w rzeczywistości historycznej. W Komentarzu do *Odpowiedzi na pytania...* podkreślona jest myśl, że dla urzeczywistniania pełni katolickości, mimo posiadania pełni środków zbawienia, Kościół katolicki potrzebuje widzialnej jedności z wszystkimi chrześcijanami i świętego życia własnych członków. Ma on więc świadomość swej niewystarczalności<sup>16</sup>.

Te podstawowe uzgodnienia pojęć obrazują troskę Kościoła o właściwe samorozumienie, a także pojmowanie relacji wobec Wspólnot i Kościołów innych wyznań. Kościół katolicki pojmuje swą rzeczywistość jako misterium komunii, która ontologicznie i czasowo jest uprzednia w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego (lokalnego). Kościół powszechny nie może być rozumiany jako suma Kościołów lokalnych ani federacja Kościołów partykularnych<sup>17</sup>. Choć taki model jedności byłby chętnie widziany zwłaszcza przez Kościoły tradycji protestanckiej, to jednak wykładnia katolicka nie porzestaje na takim rozumieniu jedności.

---

<sup>16</sup> Por. A. CZAJA, *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego*, w: S. PAWŁOWSKI (red.), *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno–Lublin 1968–2008)*, Lublin 2008, s. 143–150.

<sup>17</sup> Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია Communionis notio* 28.05.1992 r., w: Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI (opr.), *W trosce o pełnię wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, p. 9.

### 3. Trwać w Kościele przyszłości

Jezus Chrystus przed swą męką modlił się za Kościół przyszłości: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w nas jedno, aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś” (J 17,21). Prosił więc o jedność wiernych między sobą, o zjednoczenie wiernych, które będzie świadectwem posłannictwa Jezusa. Warto zauważyć, że „jedno”, jakim są Ojciec i Syn, ma nie tyle stanowić wzór dla uczniów, ile raczej metę, ku której winni zmierzać. Użycie formuły: „Ja w nich” wskazuje, że względem wierzących, którzy są na świecie, Jezus będzie nieustannie wychodził z inicjatywą umacniania i pogłębiania więzi jednoczącej<sup>18</sup>. Wiąż między Ojcem i Synem ma być dla uczniów przestrzeń otwartą, relacją, w której mają uczestniczyć.

A zatem doskonała jedność chrześcijan, a co za tym idzie, widzialna jedność Kościoła jest nie tylko zadaniem i wyzwaniem na przyszłość, ale i realizacją Kościoła przyszłości.

„Kościół katolicki wierzy, że w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy Bóg już objawił Kościół w jego rzeczywistości eschatologicznej (przyszłej), którą przygotowywał *od czasów Abła sprawiedliwego*. Kościół już został dany i dlatego żyjemy już teraz w czasach ostatecznych. Elementy tego Kościoła już nam danego istnieją *łącznie i w całej pełni* w Kościele katolickim oraz *bez takiej pełni* w innych Wspólnotach, w których pewne aspekty chrześcijańskiej tajemnicy są czasem ukazane bardziej wyraziście. Ekumenizm stara się właśnie sprawić, aby częściowa komunika istniejąca między chrześcijanami wzrastała ku pełnej komunii w prawdzie i miłości”<sup>19</sup>. Z pewnością może się do tego przyczynić choćby głębsza recepcja uzgodnień teologicznych, do których reprezentanci poszczególnych kościołów doszli. Owoce tych dialogów niekoniecznie są znane przez ogół wiernych, ale mogą być też przyczynkiem do właściwej formacji religijnej podejmowanej przez wszystkie Kościoły.

---

<sup>18</sup> Por. H. WITCZYK, „Aby byli jedno”, w: A. SIKORA (red.), *Biblia podstawą jedności*, Lublin 1996, s. 97.

<sup>19</sup> UUS 14, por. DE 4.

Aby trwać w Kościele dziś, trwać w nim nieustannie i niezłomnie, apostołowie formowali wspólnotę, wskazując na postawy, które muszą być kształtowane we wspólnotcie. Jest rzeczą oczywistą, że *stałość wiary* to postawa fundamentalna, aby wytrwać w Chrystusie. Jednak św. Paweł, gdy zachęca adresatów swych listów do trwania przy Panu (por. 1 Kor 16,13), kreśli przed nimi przedmiot wiary, prezentując Chrystusa Ukrzyżowanego: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” – Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν (1 Kor 1,18). Głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego jest głupstwem dla pogan, ale mocą Bożą dla chrześcijan (por. 1 Kor 1,21-24). A jednak właśnie przez τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος („głupstwo głoszenia kerygmatu”), Bóg chce zbawiać wierzących. Mentalność pogańska nie jest w stanie przyjąć tej prawdy i faktu, gdyż charakteryzuje ją powierzchowność, tymczasowość i krótkotrwałość. Wszystko to mieści się w „próżnym myśleniu”, przed którym przestrzega św. Paweł (por. Ef 4,17). Człowiek z taką mentalnością nie jest w stanie przyjąć Krzyża jako pewnika i zwornika zbawienia.

Głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego to nie tylko proklamowanie Jego zbawczej misji, ale to przyjęcie Krzyża, akceptacja dokonująca się na płaszczyźnie woli i serca, w myśl zasady podanej przez Chrystusa: uczeń nie przewyższa nauczyciela (por. Mt 10,24). Nie ma realizacji krzyża bez *kenozy* – uniżenia Jezusa aż do śmierci (por. Flp 2,8).

*Stałość wiary* zakłada swoistą *kenozę*, wyrażającą się w rezygnacji z niewiary i mentalności pogańskiej. Taką *stałość* zapewnia uczniowi Jezusa regularne karmienie umysłu i serca Słowem Bożym: kerygmatem i katechezą. Święty Paweł radował się, widząc, że wspólnota, której posługiwał, tak właśnie umacnia swą *stałość wiary*: „Choć bowiem ciałem jestem daleko, to jednak duchem jestem z wami, z radością dostrzegając wasz ład i *stałości* waszej wiary w Chrystusa” (Kol 2,5). Sformułowanie τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν („utwierdzenie względem Pomazańca wiary waszej”) zawiera rzeczownik τὸ στερέωμα, co oznacza utwierdzenie, *stałość*. Pochwała wiary Kolosan nie jest absolutna. Dalsza lektura tekstu pokazuje troskę apostoła o to, by nie da-

wali oni posłuchu pozornej nauce, by tajemnica Chrystusa została przez nich poznana w całym blasku.

Również apostoł Piotr nawołuje do trwania w *stałości wiary*: „Wy zatem, umiłowani, wiedząc o tym wcześniej, strzeżcie się, abyście dając się uwieść błędom tych, którzy nie szanują praw Bożych, własnej stałości nie doprowadzili do upadku” (2 P 3,17). W języku oryginalnym znajdujemy przestrożę, aby uczniowie nie wypadli „ze swojego mocnego postawienia”: τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ. Rzeczownik στηριγμός (mocne osadzenie, umocnienie, stałość, umieszczenie) użyty jest jedynie w tym miejscu Nowego Testamentu. Apostoł wskazuje odbiorcom listu, aby mocno trzymali się tradycji i nie dali się zwieść tym, którzy tkwią w błędzie i kroczą po manowcach niewiary. Wspólnota Kościoła jest siłą i gwarancją właściwego rozumienia spraw wiary. W takim to właściwym rozumieniu uczniowie Pana winni wytrwać, oczekując chwalebego powrotu Jezusa Chrystusa. Troska o *stałość wiary* w żadnym razie nie jest przez apostołów traktowana fakultatywnie. Autor Listu do Hebrajczyków z całą ostrością ostrzega przed przewrotnym sercem niewiary, twierdząc, że skutkuje to odstępieniem od Boga żywego (por. Hbr 3,12).

Przeprowadzona analiza implikuje konkretne wskazania formacyjne dla małych wspólnot Kościoła. *Stalość wiary* osiąga się przez trud i codzienny wysiłek modlitwy słowem Bożym, pogłębionej katechezy i służby *caritas* braciom i siostram we wspólnocie. Tylko chrześcijanin dojrzały, świadomie trwający w swej wspólnocie eklezjalnej może się przyczyniać do widzialnej jedności Kościoła. *Stalość wiary* uczniów Pana, wypracowana przez *kenotyczne*<sup>20</sup> oczyszczenie, warunkuje ich niezłomne trwanie we Wspólnocie Kościoła, który sam w sobie i tak trwać będzie.

Niemniej jednak dziś możemy postawić pytanie: czy „pełną komunę w prawdzie i miłości” ujrzymy na tej ziemi i w obecnych czasach? Autor Listu do Hebrajczyków niejako „studzi” nasze zapędy w obliczu zintensyfikowanych działań ekumenicznych, które często są ludz-

---

<sup>20</sup> Zob. T. ŠPIDLÍK, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska (oryg. fr.), Warszawa 2000, s. 26nn.

kim poszukiwaniem natychmiastowych owoców, i usiłowań czynienia przysłowiowego rajy na ziemi: „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przeszłego” (Hbr 13,14). A zatem pełnia Kościoła objawi się, gdy Chrystus powróci, gdy nadejdzie nowe niebo i nowa ziemia (por. Ap 21,1). Ale to nie oznacza rezygnacji z wysiłków, by dziś, tu i teraz czynić wszystko, abyśmy byli jedno. Jak to czynić? Co czynić jeszcze? Jakich nowych modeli jedności poszukiwać? Odpowiedź jest jedna, Kościołowi już dana: Trwać w nauce apostołów i we wspólności, w łamaniu chleba i na modlitwach (por. Dz 2,42).

L'Église subsistait inflexible... subsiste et subsistera...

### Résumé

Les paroles du Livre des Actes des Apôtres évoquent les temps de l'Église primitive de Jérusalem lorsque cette Église n'était pas encore divisée: « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres, et à la communion fraternelle, à la fraction du pain, et aux prières » (Ac 2:42). C'est pourquoi les premiers chrétiens persévéraient dans l'unité, d'une façon unanime et avec vigueur. La persévérance dans la foi suppose la stabilité, suppose que l'on (conserve) jusqu'à la fin l'idée première, malgré des tentations de désespoir ou de résignation. Être assidu dans l'enseignement des Apôtres signifiait pour les premiers chrétiens la construction de la foi en s'appuyant sur la Parole. Dans le cadre des efforts vers l'unité visible de l'Église, le Concile Vatican II a défini l'état de l'Église existante depuis le début aussi bien que le statut et la nature des communautés chrétiennes. Cela a été fait en utilisant le terme – *subsistit in* (demeure en) : « une seule Église du Christ (...) établie et organisée en ce monde, en tant que communauté demeure et persévère dans l'Église catholique (...) ». L'unité visible de l'Église est la réalisation de l'Église à venir. La constance de la foi est une attitude fondamentale pour persévérer dans le Christ et dans l'Église. Elle implique une sorte de kénose, qui se manifeste dans l'abandon de l'incrédulité et de la mentalité païenne. Cette constance de la foi est assurée lorsqu'un disciple de Jésus nourrit régulièrement son esprit et son cœur de la

Parole de Dieu: du kérygme et de la catéchèse. La constance de la foi des disciples du Seigneur détermine leur persistance dans la Communauté de l'Église, qui, en elle-même, durera de toute manière.

**S. dr Katarzyna Kinga Walkowiak**, członkini Stowarzyszenia Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła” w Kielcach; obszar zainteresowań naukowych: sposoby i możliwości wspólnej realizacji wezwań, które stają przed Kościołem naszych czasów (ewangelizacja i ekumenizm); autorka artykułów z obszaru problematyki dialogu międzyreligijnego i ekumenicznego oraz misyjności Kościoła.





RECENZJE  
I SPRAWOZDANIA



JACEK MARIA NORKOWSKI, *Medycyna na krawędzi. Ewolucja definicji śmierci człowieka w kontekście transplantacji narządów*, Radom 2011, ss. 442.

Książka Jacka Marii Norkowskiego pt. *Medycyna na krawędzi. Ewolucja definicji śmierci człowieka w kontekście transplantacji narządów* została wydana w prestiżowym wydawnictwie, jakim jest Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN. Dzieło to powstało na podstawie pracy doktorskiej, którą autor napisał pod kierunkiem wybitnego naukowca prof. dra hab. Jana Talara, a obronił w Collegium Medicum UMK w Toruniu w 2009 roku.

Ojciec Norkowski jest lekarzem i duchownym należącym do zakonu dominikanów. Studiował w Polsce (Poznań, Bydgoszcz), USA (Boston) oraz Włoszech (Rzym). Od 15 lat zajmuje się zgłębianiem zagadnień związanych z zaburzeniami świadomości i śmierci mózgowej. W omawianej książce starannie dobrał ponad 450 pozycji z literatury przedmiotu. Ta bogata literatura dotyczy głównie obszaru języka angielskiego, ponieważ na tym forum dyskusja na tematy poruszane w książce rozpoczęła się najwcześniej i obecnie jest najbardziej zaawansowana. Należy dodać, że autor sam dokonał wielu niezbędnych tłumaczeń z języka angielskiego.

Autor, jako wnikliwy badacz zagadnienia, dokonał dogłębnej analizy bogatych źródeł, które niejednokrotnie bardzo różnią się między sobą. Daje to czytelnikowi możliwość dobrego poznania problemu i wyrobienia sobie własnego zadania na poruszany temat. Autor sam stawia pytania dotyczące zagadnień związanych z problemem śmierci i odpowiada na nie, cytując wybitnych specjalistów od medycyny i nauk humanistycznych. Prezentuje on wyważoną linię komentarza autorskiego, pragnąc obiektywnie ukazać obecny dorobek nauki. Znajdziemy tu odpowiedzi na takie pytania jak: Czym jest śmierć? Kiedy człowiek umiera? Czy można odebrać jednemu człowiekowi życie, by ratować drugiego? Czy zmiana definicji śmierci przez Komisję Harvardzką była dobra i jest do zaakceptowania etycznie? Co wiemy na temat śpiączki pourazowej, przetrwałego stanu wegetatywnego (PSW) i śmierci mózgowej (ŚM)?

Lektura książki daje odpowiedzi na te i inne pytania. Czytelnik jest przekonany o tym, że w medycynie następuje ciągły rozwój w kierunku leczenia osób z przebyłym urazem mózgu. Tenże rozwój jest ukazany na przestrzeni ostatnich 50 lat, ponieważ z takiego okresu jest przytaczana literatura w omawianej pozycji.

Co więc autor pisze na te tematy? Relacjonuje, że śpiączka pourazowa jest dość częstym stanem spotykanym w praktyce lekarskiej. Wymaga ona szybkiego reagowania, ponieważ w ciągu niewielu godzin stan chorego bardzo szybko może się zmienić, doprowadzając nawet do śmierci. Nadzieją napawa fakt ciągłego rozwoju diagnostyki i terapii chorych po przebyłym urazie mózgu. Stąd też stale wzrasta liczba pacjentów, którzy wychodzą z tego stanu, unikając inwalidztwa czy nawet śmierci.

Kolejnym problemem, którym zajmuje się autor, jest przetrwały stan wegetatywny (PSW). Początkowo definiowano go jako całkowitą i nieodwracalną utratę świadomości. Badania w następnych latach pokazały, że wielu pacjentów było mylnie diagnozowanych, ponieważ posiadali oni znaczny poziom świadomości. Dowodzą tego najnowsze badania (za pomocą ERP, PET i f-MRI). Odkryto więc „stan minimalnej świadomości” (SMŚ). To zmusiło lekarzy do zmiany sposobu myślenia o chorych z uszkodzeniem mózgu, ponieważ badania dowiodły, że mają oni pewien zakres świadomości, doznań psychicznych czy odczuwania bólu. Chorzy w tym stanie są także zdolni do nawiązania kontaktu z otoczeniem.

Problem, który z tym jest związany, to odpowiedź na pytanie, czym jest świadomość i jakie ma ona znaczenie dla faktu bycia człowiekiem. Jeśli bowiem przyjmiemy orzeczenie Komitetu Harvardzkiego z 1968 roku, który stwierdza, że „naszym celem jest zdefiniowanie nieodwracalnej śpiączki jako nowego kryterium śmierci”, oznaczałoby to, że można stwierdzić śmierć danego człowieka tylko na podstawie stanu mózgu. Jak pokazuje autor na podstawie wypowiedzi wielu autorytetów w tej dziedzinie, było to orzeczenie podyktowane względami utilitarystycznymi. Chodziło bowiem o zwiększające się zapotrzebowanie na narządy do przeszczepu. Na podstawie tej definicji zostało bowiem przyjęte w wielu krajach ustawodawstwo, które zalegalizowało praktykę pobierania narządów do przeszczepów.

W tym miejscu należałoby stwierdzić za autorem, że pytanie o to, co określa fakt bycia człowiekiem i jaka jest relacja świadomości osoby do bycia osobą, jest pytaniem wykraczającym poza ramy medycyny. Jest to pytanie z natury swej filozoficzne. Wśród wielu odpowiedzi na nie można się odwołać do myśli Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu. Zgodnie z nią kryterium człowieczeństwa określa się jako bycie jednostką zaliczaną do gatunku *homo sapiens*, czyli żywym i zintegrowanym organizmem ludzkim. Oznacza to, że człowiek jest człowiekiem tak długo, jak długo żyje jego ciało, niezależnie od stanu jego świadomości.

Jednakże wiele krajów – idąc za wzorem Stanów Zjednoczonych, które jako pierwsze ustanowiły nowe kryteria śmierci na podstawie raportu Komitetu Harwardzkiego – znowelizowało swoje ustawodawstwo dotyczące uznawania osób za zmarłe. W większości krajów orzeka się śmierć na podstawie śmierci mózgu. Wyjątkiem jest tu Japonia, gdzie osoba może być uznana za żywą lub martwą w zależności od zapisu, jakiego dokonała w swojej „karcie dawcy”. Jeśli osoba zgodziła się być dawcą i znajduje się w stanie, w którym lekarze podejrzewają śmierć mózgu, wszczyna się procedurę, aby stwierdzić, czy jest w stanie śmierci mózgu, a jeśli tak, to uznaje się ją za zmarłą. Jeśli zaś takiego zapisu nie ma, traktuje się ją dalej jak zwykłego pacjenta. Prawo japońskie zezwala obywatelowi na wybór, wedle jakich kryteriów ma być orzekana jego śmierć; czy według kryteriów tradycyjnych, czy śmierci mózgu.

Istotnym problemem, który rodzi się przy omawianym temacie, jest kwestia bycia dawcą organów. W ustawodawstwie kilku krajów (USA, Japonia, Wielka Brytania) są zapisy, które mówią o tym, że trzeba wyrazić pozytywnym aktem chęć zostania dawcą. W Polsce i wielu innych krajach przyjmuje się zasadę zgody domniemanej. Każdy, kto nie wyraził sprzeciwu wobec pobrania jego narządów po stwierdzeniu śmierci, staje się potencjalnym dawcą. Takie sformułowania prawne rodzą poważne zastrzeżenia moralne.

Należy w tym miejscu dodać, że temat śmierci mózgowej należy do najbardziej kontrowersyjnych w medycynie. Dlaczego? Jak stwierdza autor, łatwiej jest powiedzieć, czym ona nie jest, niż czym jest. Nie jest ona stanem śmierci w tradycyjnym rozumieniu. Człowiek w sta-

nie śmierci mózgowej jest ciepły, a nie zimny, w jego żyłach krąży krew, płuca oddychają, następuje przemiana materii, w dobrej kondycji są wszystkie organy z wyjątkiem uszkodzonego mózgu, działa system immunologiczny oraz goją się rany. Ciało kobiety w stanie śmierci mózgowej jest zdolne do podtrzymania przy życiu płodu i wydania na świat zdrowego potomstwa. Osoba ta nie może jednak samodzielnie oddychać i nie może odzyskać kontaktu z otoczeniem.

W badaniach nad śmiercią mózgową ważnym osiągnięciem jest odkrycie zjawiska uogólnionego półcienia niedokrwiennego (GIP). Charakteryzuje się ono zanikiem odruchów nerwowych w obrębie głowy, lecz nie występuje tu nieodwracalne uszkodzenie tkanki neuronalnej mózgu. Jest to możliwe dzięki zachowaniu minimalnego poziomu przepływu krwi przez mózg, która zapewnia możliwość przetrwania jego komórek. To zaś sprawia, że jest możliwe odwrócenie zmian, które zaszły w mózgu.

Tu rodzi się kolejny problem, ponieważ chorzy z GIP mogą spełniać kryteria pozwalające na wysunięcie podejrzenia wystąpienia u nich śmierci mózgowej. Postawienie zaś takiej diagnozy poprzedzone jest badaniem bezdechu, które dodatkowo uszkadza mózg.

Autor pokazuje czytelnikowi, że metody stwierdzania ŚM są ciągle niedoskonałe i istnieje potrzeba nieustannego ich doskonalenia, co jest zresztą czynione. Problemy, którymi zajął się autor w swojej książce, należą do najtrudniejszych w medycynie. Są bowiem związane z trudnościami diagnostycznymi i przewlekłością zespołów chorobowych, które są spowodowane przebytym urazem mózgu i kosztami jego leczenia. Jednakże zauważa się postęp w leczeniu tychże schorzeń, co daje chorym nadzieję na powrót do zdrowia.

Trwa więc z jednej strony ciągły rozwój w medycynie, a z drugiej również debata nad problemami natury filozoficznej i etycznej poruszonymi w książce. Rozwój medycyny sprawia, że niektóre dotychczasowe pewniki zostają podważone. W świetle najnowszych osiągnięć można zanegować także samą definicję ŚM. Ważne jest, by tym wszystkim wysiłkom przyświecała starożytna максима *bonum aegroti – suprema lex esto* (dobro człowieka niech będzie najwyższym prawem).

Ojciec Norkowski ukazuje, jak do omawianych zagadnień odnosi się Kościół katolicki. Przytacza nauczanie papieskie z ostatnich kilku-

dziesięciu lat oraz watykańskich instytucji, takich jak Papieska Akademia Nauk czy Papieska Akademia dla Życia.

Stawia on przed czytelnikiem trzy tezy:

1. Teza medyczna: Ciała pacjentów z diagnozą ŚM nie są martwe.
2. Teza filozoficzna: Osoba nie jest martwa, dopóki żyje jej ciało.
3. Teza moralna: Żyjący pacjent nie może być traktowany jako środek (narzędzie) dla dobra innego pacjenta.

Prezentowana publikacja o. Norkowskiego jest obszernym i szczegółowym studium ważnego, ale i niezwykle trudnego zagadnienia, jakim są stany zaburzenia świadomości. Stanowi ona kompleksowe opracowanie zagadnienia, niemające sobie równych na polskim rynku wydawniczym. Autor bez emocji referuje wszystko to, co zebrał na interesujący go temat w bogatej literaturze przedmiotu i merytorycznie poukładał. Odwołuje się do znanych autorytetów, cytując ich dzieła zamieszczone w prestiżowych czasopismach medycznych. Jako zobrazowanie wywodów teoretycznych podaje starannie dobrane przypadki kliniczne, które pomagają w lepszym zrozumieniu poruszanych kwestii.

Książka ta jest nie tylko ważnym dziełem dla osób zajmujących się omawianymi problemami w praktyce medycznej, ale także obowiązkową lekturą dla filozofów, etyków i tych wszystkich osób, którym leży na sercu dobro człowieka.

*ks. Krzysztof Paluch SCJ*

BOŻENA SZEWCZUL, *Działalność zakonodawcza bł. Honorata Koźmińskiego a nowe instytucje w Kościele katolickim*, Warszawa 2008, ss. 565.

W 2008 roku, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ukazała się rozprawa habilitacyjna s. Bożeny Szewczul ze Zgromadzenia Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza.

W historii Kościoła dostrzegamy pewną ewolucję form życia konsekrowanego. Ich różnorodność nie wyczerpała się w instytucjach typu monastycznego, zakonnego czy stowarzyszeniowego. W Europie, w dobie



rewolucji francuskiej, pojawiają się nowe instytuty, które stylem życia w zasadniczy sposób odbiegają od istniejących zgromadzeń zakonnych. W Polsce, w wyniku carskiej kasaty zakonów, o. Honorat Koźmiński staje się odnowicielem życia zakonnego poprzez utworzenie wielu instytutów w formie zbliżonej do dzisiejszych instytutów świeckich. Ich charakterystyczną cechą jest prowadzenie życia zakonnego ukrytego bez habitu i bez oznak zewnętrznych.

Autorka pracy, zainspirowana duchem soborowej odnowy życia zakonnego oraz setną rocznicą reorganizacji bezhabitowych zgromadzeń honorackich wraz z ostatecznym uregulowaniem ich statusu prawnego (1908 rok), postanowiła zbadać i ukazać czytelnikowi działalność zakonodawczą o. Honorata Koźmińskiego w kontekście innych zgromadzeń założonych mniej więcej w tym samym czasie, których członkinie nie praktykowały życia wspólnotowego i nie nosiły stroju zakonnego.

Recenzowana publikacja składa się z następujących części: spis treści w języku polskim (s. 5-12), wykaz skrótów (s. 13-19), wstęp (s. 21-27), sześć rozdziałów (s. 29-484), zakończenie (s. 485-488), bibliografia (s. 489-542), streszczenie w języku włoskim (s. 543-546) i angielskim (s. 555-557) oraz spis treści w języku włoskim (s. 547-554) i angielskim (s. 558-565).

W pierwszym rozdziale (s. 29-92), zatytułowanym *Kontekst historyczny powstawania nowych instytutów zakonnych w Europie*, autorka przybliży czytelnikowi zagadnienie powstawania nowych instytutów w Europie od XVI do XIX wieku. W sposób wyczerpujący przedstawia sytuację Kościoła katolickiego i zakonów nie tylko na ziemiach polskich, znajdujących się pod zaborami – zwłaszcza w Królestwie Polskim po klęsce powstania styczniowego – ale także w Anglii, we Francji oraz Włoszech. Prześladowania religijne, które objęły we wspomnianym przedziale czasu Europę, a także w niektórych krajach kasata istniejących instytutów zakonnych, wymusiły konieczność poszukiwania nowych form realizacji życia zakonnego w Kościele. W tym kontekście historycznym pojawia się fenomen o. Honorata Koźmińskiego, który założył 26 bezhabitowych i 3 habitowe zgromadzenia honorackie. Stąd też autorka w niniejszym rozdziale najdokładniej ukazuje warunki życia zakonnego na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim. Kasata

zakonów po powstaniu styczniowym skłoniła o. Koźmińskiego do poszukiwania nowych sposobów realizacji rad ewangelicznych. W sposób szczegółowy zostaje przedstawiona w tej części rozdziału osoba i działalność społeczno-założycielska błogosławionego, powiązana z charakterystyką zakładanych przez niego instytutów. Zgromadzenia te – jak podkreśliła autorka – nie tylko powstały po to, by umożliwić wiernym prowadzenie życia poświęconego całkowicie Bogu w warunkach zaistniałych na ziemiach polskich po powstaniu styczniowym, ale i były one odpowiedzią na konkretne potrzeby społeczeństwa borykającego się w owym czasie z różnorakimi trudnościami.

W rozdziale drugim pt. *Istotne elementy życia zakonnego* (s. 93-179) znajdujemy omówienie w aspekcie historyczno-prawnym konstytutywnych elementów życia zakonnego od jego powstania aż do publikacji Kodeksu Jana Pawła II (1983 rok). Są to święte więzy, życie braterskie we wspólnocie, przestrzeganie klauzury i obowiązek noszenia stroju zakonnego. Znaczący wpływ na ewolucję tych fundamentalnych składników życia zakonnego niewątpliwie miały nowe instytuty, które powstały od XVI do XIX wieku pod wpływem przemian społeczno-politycznych w Europie. Przemiany te wymuszały na niektórych instytutach wprowadzenie do życia zakonnego zasadniczych zmian, które niekiedy z kolei naruszały substancjalne elementy praktykowanego wówczas życia zakonnego. Dotyczyły one nie tylko rezygnacji ze składania ślubów uroczystych i zachowania ścisłej klauzury, ale także obowiązku noszenia stroju zakonnego i praktykowania życia wspólnego. Wymagały zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Niektóre z nich uzyskały jej aprobatę. Jednak były też takie innowacje, których Stolica Apostolska nie uznała, gdyż jej zdaniem zbyt naruszały zasadnicze elementy dyscypliny zakonnej.

W pierwszej kolejności autorka zarysowuje ewolucję zobowiązań do życia według rad ewangelicznych od *propositum* przez *promissio* do *votum*. Omawia w tej materii zagadnienie ślubów prostych oraz ślubów publicznych, zarówno czasowych, jak i wieczystych. Następnie przybliży czytelnikowi drugi istotny element życia konsekrowanego, jakim jest życie braterskie we wspólnocie. Dalej autorka ukazuje początek istnienia klauzury oraz zasadnicze etapy jej ewolucji. Zmiany koncepcji

klauzury, zarówno mniszek, jak i instytutów o charakterze apostołskim, wymuszają przede wszystkim warunki społeczne, kulturowe i ekonomiczne. Mimo wyraźnej tendencji otwarcia się instytutów na problemy współczesnego świata poprzez podjęcie wielorakich form własnej aktywności apostołskiej klauzura – jak to ukazała autorka – pozostaje nadal istotnym elementem życia zakonnego. W ostatniej części drugiego rozdziału podjęła próbę rozstrzygnięcia kwestii żywo dyskutowanej nie tylko współcześnie, ale także w przeszłości, a mianowicie: czy habit czyni zakonnika? Zarysowana problematyka jest rozważana nie tylko w aspekcie podkreślenia wymowy habitu zakonnego pojmowanego jako znak zerwania z życiem świeckim i wybrania drogi życia zakonnego w konkretnym zgromadzeniu, ale także w kontekście instytutów bezhabitowych.

Po ukazaniu w rozdziale drugim istotnych elementów życia zakonnego, pozwalających lepiej dostrzec motywy zakładania zgromadzeń bezhabitowych, autorka w rozdziale trzecim (s. 181-254) przybliża czytelnikowi nowe instytuty zakonne powstałe w Europie Zachodniej, zwłaszcza te, do których w swej aktywności założycielskiej nawiązywali o. Honorat Koźmiński oraz inni założyciele zgromadzeń bezhabitowych. Charakterystykę tych instytutów zakonnych, zwłaszcza powstałych w okresie rewolucji francuskiej, poprzedza ukazanie czytelnikowi pierwszych specyficznych form życia poświęconego Bogu zbliżonych do instytutów zakonnych, lecz odmiennych od tradycyjnego życia mniszego. Do nich należą mniszki żyjące we własnych domach, beginki oraz Towarzystwo św. Urszuli założone przez św. Anielę Merici. Oryginalność nowych instytutów założonych w Europie Zachodniej, szczególnie tych powstałych w okresie rewolucji francuskiej i po jej zakończeniu polegała na wniesieniu do życia zakonnego, m.in. pod wpływem prześladowań religijnych, nowych elementów, takich jak rezygnacja ze składania ślubów uroczystych i ścisłego przestrzegania klauzury zakonnej, a także noszenia stroju duchownego, czy też odejście od prowadzenia życia wspólnotowego. Do tych nowych form nawiązał w swej działalności zakonodawczej o. Honorat.

W rozdziale czwartym (s. 255-336), noszącym tytuł *Nowe elementy życia zakonnego w zgromadzeniach ukrytych. Zgromadzenia bezhabitowe*

*a instytuty świeckie*, autorka ukazuje w pierwszej części nowatorstwo bezhabitowych zgromadzeń honorackich na tle nowych elementów życia zakonnego, zasygnalizowanych już częściowo w poprzednim rozdziale. W prezentacji odwołuje się do wypowiedzi o. Honorata, który uważał, że istota życia zakonnego nie ma umocowania w przejawach zewnętrznych, takich jak noszenie stroju zakonnego, zamieszkanie pod jednym dachem klasztoru czy rygorystyczne respektowanie klauzury i oddawanie się nieustannie modlitwie, ale polega „na dążeniu do doskonałości przez opuszczenie sercem wszystkiego i przez zachowanie trzech rad ewangelicznych”. Opierając się na tych słowach autorka uzasadnia słuszność powołania bezhabitowych instytutów, które ostatecznie spotkały się z afirmacją i zatwierdzeniem ze strony kompetentnej władzy kościelnej. W drugiej części czwartego rozdziału zostały scharakteryzowane istotne cechy zgromadzeń bezhabitowych założonych na terenach Europy Zachodniej. Natomiast w ostatniej części rozdziału autorka dostrzega, dokonując porównania zgromadzeń bezhabitowych z instytutami świeckimi, znaczące podobieństwa między instytutami honorackimi a instytutami świeckimi, szczególnie w zakresie ich sposobu życia i drogi uzyskania aprobaty kościelnej.

W kolejnym, piątym rozdziale (s. 337-399) – *Praktyka Stolicy Apostolskiej stosowana podczas zatwierdzenia nowych instytutów* – zostają przedstawione procedury zatwierdzania nowych instytutów od momentu powstania pierwszych form życia konsekrowanego w Kościele do aktualnie obowiązującego prawodawstwa. Autorka wnikliwie analizuje, na podstawie tekstów źródłowych, zagadnienie aprobaty papieskiej instytutów o ślubach prostych habitowych oraz zgromadzeń bezhabitowych. W analizie przywołuje m.in. rzadko cytowane w badaniach naukowych *Methodus* abpa A. Bizzariego oraz *Normy* z 1901 roku, opracowane przez Kongregację Biskupów i Zakonników, w których ukazano procedurę zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską instytutów o ślubach prostych i ich konstytucji. Wykorzystuje także wota konsultorów, dotyczące zatwierdzenia polskich i zachodnioeuropejskich zgromadzeń bezhabitowych, które są świadectwem odbywających się debat w Kongregacji Biskupów i Zakonników dotyczących instytutów bezhabitowych.

Rozważania ostatniego, szóstego rozdziału (s. 401-484) skupiają się na ukazaniu starań o Honorata Koźmińskiego o zatwierdzenie założonych przez niego instytutów przez Stolicę Apostolską oraz procesu reorganizacji zgromadzeń honorackich. Autorka prezentuje trudności, jakie wspomniane zgromadzenia napotkały na drodze do uzyskania zatwierdzenia ze strony Stolicy Apostolskiej. W dalszej kolejności ukazuje przyczyny ich reorganizacji oraz ustosunkowuje się do decyzji biskupów Królestwa Polskiego i ich wpływu na dalsze losy zgromadzeń bezhabitowych. Niepokoje władzy kościelnej miały swe źródło nie tyle w liczbie powstających instytutów honorackich, ile w braku sprecyzowanego ich statusu prawnego. Stąd biskupi wyrażali postulaty jasnego uregulowania ich stanu prawnego. Ojciec Honorat – jak podkreśliła autorka – podporządkowywał się zarządzeniom biskupów oraz zachęcał stanowczo do tego samego poszczególne instytuty. W swych listach kierowanych do władz kościelnych wyjaśniał sens podjętych działań, które opierały się na uprawnieniach otrzymanych od swych przełożonych. Gdy się okazało, że jego działalność zakonodawcza może wykraczać poza otrzymane pozwolenia, kierował swe instytuty do Stolicy Apostolskiej w celu otrzymania aprobaty. Podejmując próbę oceny reorganizacji zgromadzeń honorackich, autorka zauważyła, że wiele nieporozumień związanych z zatwierdzeniem nowych instytutów wynikało z trudności rozeznania przez biskupów i Stolicę Apostolską specyficznego charyzmatu o. Honorata. Stąd też w końcowej części rozdziału ukazuje problematykę współczesnych wspólnot, które nie przystają do istniejących już form życia konsekrowanego, a tym samym wymagają zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską jako nowe formy życia według rad ewangelicznych.

Recenzowana publikacja przedstawia szeroką panoramę zgromadzeń honorackich na tle innych powstałych w tym samym czasie instytutów zakonnych oraz w kontekście istotnych elementów życia zakonnego. Ukazuje więc oryginalność charyzmatu o. Honorata Koźmińskiego. Instytuty założone przez polskiego kapucyna były przede wszystkim odpowiedzią na palące wyzwania i potrzeby społeczności, w kontekście ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej. Wypełniały posługę, której – idąc za słowami Jana Pawła II wypowiedzianymi w 1996 roku pod-

czas otwarcia IX Zwyczajnego Synodu Biskupów poświęconego życiu konsekrowanemu – dzisiaj także należałoby oczekiwać od osób konsekrowanych, a mianowicie nieustannego wychodzenia wraz z całym Kościołem naprzeciw człowiekowi współczesnemu, borykającemu się z różnorodnymi trudnościami.

Monograficzne opracowanie działalności zakonodawczej o. Koźmińskiego stanowi nie tylko inspirację prawną dla powstających nowych instytutów zakonnych, ale i jest dowodem otwartości Kościoła na rodzące się ustawicznie, pod wpływem Ducha Świętego, nowe formy życia konsekrowanego, które jednak, po właściwym rozeznaniu i poznaniu charyzmatów ich założycieli, wymagają zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej (kan. 605 KPK/83).

ks. Marek Stokłosa SCJ

Ks. HENRYK SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, Warszawa 2010, t. 1, ss. 520, t. 2, ss. 380.

W Wydawnictwie „Więź”, w serii podręcznikowej, ukazała się książka ks. Henryka Seweryniaka pt. *Teologia fundamentalna*. Książka jest poszerzonym i przebudowanym opracowaniem teologii fundamentalnej dokonany przez tego autora przed dziesięciu laty.

Autor jest teologiem fundamentalnym, profesorem doktorem habilitowanym, obecnie kierownikiem Katedry Eklezjologii i Prakseologii Apologijnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz kierownikiem Sekcji Teologii Fundamentalnej tej uczelni. Jest również członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN. To twórczy i oryginalny teolog, który potrafi wytyczać własną ścieżkę naukową.

Jak już zaznaczono, publikacja jest podręcznikiem z zakresu teologii fundamentalnej, dlatego omawia przede wszystkim zagadnienie objawienia chrześcijańskiego, które dokonało się w Jezusie Chrystusie (t. 1), oraz teologię Kościoła, który służy przekazywaniu tego Objawienia (t. 2).

Tom pierwszy podzielony jest na dwie części. W pierwszej omówiona została teoria teologii fundamentalnej oraz nauka Kościoła o Objawieniu z uwzględnieniem kontekstu nowożytności. Część druga omawia zagadnienia z chrystologii fundamentalnej. Z kolei tom drugi zawiera trzecią część problematyki teologiczno-fundamentalnej, która poświęcona jest eklezjologii fundamentalnej.

W części pierwszej omówione są takie zagadnienia jak: historia i problematyka teologii fundamentalnej, wiara chrześcijańska w kontekście nowożytności, *homo capax Dei*, wiara, wiarygodność oraz objawienie Boże.

Część druga zawiera tematy: przegląd i krytyka pozakościelnych wizerunków Jezusa Chrystusa, starożytne źródła niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie, źródła archeologiczne o Jezusie Chrystusie i genezie chrześcijaństwa, zagadnienie historyczności pierwotnych świadectw chrześcijańskich, Boska tożsamość Jezusa Chrystusa w wydarzeniach i relacjach Jego ziemskiego życia, krzyż jako znak wiarygodności chrześcijańskiej, krzyż i cierpienie w świecie, wiarygodność zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, tytuły popaschalne jako elementy wczesnochrześcijańskiego wyznania wiary.

W części trzeciej zawarte są następujące zagadnienia: modele uzasadniania wiarygodności Kościoła i znaki jego autentyczności, Chrystusowe korzenie Kościoła, Dwunastu – fundament struktury Kościoła i sukcesji apostoelskiej, prymat jako fundament struktury Kościoła i sukcesji piętrowej, odpowiedzialność Kościoła za prawdę, nieomyślność Kościoła i jego urzędu nauczycielskiego, cuda i objawienia prywatne – nadzwyczajne znaki trwania objawienia Chrystusowego w Kościele, wiarygodność Kościoła w świecie demokracji, ekonomii i kultury, nauki matematyczno-przyrodnicze i wiara na przykładzie stosunku do ewolucji, Kościół i świat religii dzisiaj; zakończenie: istota chrześcijaństwa, oraz ćwiczenia, bibliografia, wykaz skrótów, indeks rzeczowy, indeks osób.

Jak przystało na tego typu pozycję, jest ona napisana językiem naukowym. Pomimo jednak naukowego charakteru treści podane są w sposób jasny i przystępny. Nie mamy tu do czynienia z jakimś przekazem hermetycznym, zrozumiałym jedynie dla wąskiego grona za-

awansowanych teologów. Przeciwnie, sposób przekazu zastosowany w książce sprawia, że nie zawsze najłatwiejsze treści dotyczące chociażby współczesnego kontekstu wiary, pojęcia Objawienia czy zagadnień chrystologicznych stają się przystępne dla wnikliwego czytelnika, który niekoniecznie musi posiadać teologiczne przygotowanie.

Jeśli chodzi o kompozycję podręcznika – trzeba przyznać, że jest on lepiej dopracowany niż w poprzednim wydaniu (mam na myśli książkę *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*). W nowym podręczniku dzięki zastosowaniu czterostopniowej hierarchii zagadnień oraz wprowadzeniu numeracji rozdziałów i podrozdziałów układ treści jest bardziej uporządkowany, a przez to poruszanie się po niej jest łatwiejsze. Dokonano również bardziej precyzyjnego układu zagadnień wobec siebie. Na przykład w poprzednim wydaniu poszczególne elementy boskiej tożsamości Jezusa Chrystusa (np. Boska tożsamość osoby Jezusa Chrystusa – relacja z Bogiem, Boska tożsamość osoby Jezusa Chrystusa w Jego relacjach z ludźmi, elementy samookreślenia Jezusa w orędziu o królestwie Bożym itd.) potraktowano na jednym poziomie z pozakościelnymi wizerunkami Jezusa, źródłami niechrześcijańskimi na Jego temat czy pierwotnymi świadectwami chrześcijańskimi. W obecnym wydaniu (jak też w *Apologii pokolenia JP II*) zagadnienia te (np. synowska relacja z Ojcem, styl działalności nauczycielskiej, Boska świadomość początku, nauczanie o królestwie itd.) zostały umieszczone w jednym rozdziale pt. *Boska tożsamość Jezusa Chrystusa w wydarzeniach i relacjach Jego ziemskiego życia*, co ustawia te zagadnienia na właściwym poziomie w stosunku do innych rozdziałów.

Dużą zaletą obecnego wydania są zamieszczone na końcu drugiego tomu indeksy – rzeczowy i osobowy. Będą one zapewne wielką pomocą dla wszystkich korzystających z tej publikacji.

Podczas przeglądania podręcznika pojawiają się jednak pewne pytania i wątpliwości. Czy np. rozdział o historyczności Ewangelii nie jest zbyt rozbudowany? Jest to przecież zagadnienie typowo biblijne. Czy nie można zatem potraktować go bardziej schematycznie, szczególnie pozostawiając naukom biblijnym? Rodzi się też pytanie, czy zagadnienie pt. *Krzyż i cierpienie w świecie*, samo w sobie bardzo ważne, wobec którego również teologia fundamentalna nie może przejść



obojętnie, winno być umieszczone w tym samym szeregu zagadnień, które zasadniczo odnoszą się przede wszystkim do osoby Chrystusa i stanowią pewien tok uzasadniania Jego Boskiej tożsamości. Być może trafniej byłoby potraktować to zagadnienie jako kwestię dodatkową albo też jako jeden z podpunktów w rozdziale pt. *Krzyż jako znak wiarygodności chrześcijańskiej*.

W stosunku do poprzedniego wydania (*Świadectwo i sens*) trzeba zauważyć, że zagadnienie dotyczące istoty chrześcijaństwa, które umieszczone było w pierwszej części tamtego podręcznika, teraz (jak również w *Apologii pokolenia JP II*) zostało potraktowane jako podsumowanie i zakończenie całego podręcznika. Zapewne jest to zabieg logicznie uzasadniony. Budzi się jednak obawa, czy przy tym układzie to ważne zagadnienie nie zejdzie na margines.

Również ćwiczenia do wykładów w obecnym wydaniu zostały przesunięte na koniec podręcznika, bez przyporządkowania do poszczególnych rozdziałów. Był to zapewne zabieg w jakiś sposób uzasadniony. Miejmy nadzieję, że takie usytuowanie ćwiczeń nie spowoduje, że cenny materiał tam zawarty może zostać pominięty.

Trochę szkoda, że obecne wydanie pozbawione zostało przypisów pod tekstem. Była to jednak cenna pomoc dla wszystkich, którzy byli zainteresowani precyzyjnym opisem źródeł, tym bardziej że autor prezentuje bardzo bogatą znajomość literatury przedmiotu.

Książka przedstawia wysoką wartość od strony merytorycznej. Nawet pobieżna lektura tej pozycji wskazuje, że mamy tu do czynienia z autorem o wyjątkowej erudycji, szerokości spojrzenia, wykraczającej daleko poza klasyczne opracowania. Niniejsza pozycja w porównaniu z podręcznikami wcześniejszymi tego autora jest mocno zmodyfikowana, wiele zagadnień zostało przepracowanych (np. *Wiara chrześcijańska w kontekście nowożytności*), poszerzonych czy dodanych (np. w cz. II: *Krzyż i cierpienie w świecie*, w cz. III: *Wiarygodność Kościoła w świecie demokracji, ekonomii i kultury*, *Nauki matematyczno-przyrodnicze i wiara na przykładzie stosunku do ewolucji* oraz *Kościół i świat religii dzisiaj*).

Poza tym publikacja jest uzupełniona o zagadnienia bardzo aktualne (np. paragraf *Wobec trendów współczesności* w rozdziale poświę-

conym nowożytnemu kontekstowi wiary), ale też oparta na źródłach bardzo aktualnych (w literaturze znajdujemy sporo pozycji wydanych po 2000 roku; stosunkowo często jest również cytowany obecny papież Benedykt XVI). Bogactwo i dogłębność opracowania poszczególnych zagadnień, zarówno z części metodologicznej, chrystologii, jak i eklezjologii z pewnością daleko wykracza poza zwyczajny materiał wykładowy.

Wypada przypomnieć, że autor ma na swoim koncie już kilka pozycji, które stanowiły pomoc dla studentów i wykładowców teologii fundamentalnej oraz osób zainteresowanych tą dziedziną teologiczną. Należą do nich: *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996; *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006. Jak już zaznaczano, niniejszy podręcznik nie jest zwykłym retuszem poprzednich publikacji. Można w nim dostrzec nowość ujęcia dotychczasowych zagadnień, uzupełnienie o nowe kwestie oraz pewne zmiany w kompozycji podręcznika. Wszystko to daje nam nową, godną jak największej uwagi pozycję, po którą winni sięgnąć wszyscy żywo zainteresowani problematyką teologii fundamentalnej. Nawet jeśli są dobrze zorientowani w materii tej dziedziny, to i tak w publikacji tej winni znaleźć nowe inspiracje i ujęcia.

Zwróćmy jeszcze uwagę na tę publikację od strony wydawniczej. Trzeba przyznać, że tutaj książka wypada dość skromnie: w miękkiej oprawie, blok jest klejony. Wydanie jest w dwóch oddzielnych tomach. Z jednej strony jest to zaleta, ponieważ zwykle i tak korzysta się najpierw z jednego traktatu (np. chrystologii), a potem przechodzi się do kolejnego (eklezjologii). Słabość wydania w dwóch tomach ujawnia się w momencie, gdy chcemy skorzystać z ćwiczeń, literatury czy zwłaszcza indeksów. Wówczas musimy sięgnąć do tomu drugiego, a zatem trzeba go mieć zawsze pod ręką razem z pierwszym tomem i wówczas sens wydania w dwóch tomach staje pod znakiem zapytania. Trzeba przyznać, że poprzednie wydanie podręcznika (*Świadectwo i sens*) od tej strony było starannie wykonane.

Jakość wydania wpływa dość istotnie na cenę książki, i tu trzeba przyznać, że nie jest ona zbyt wygórowana, jak na pozycję naukową.

W sprzedaży detalicznej nie powinna przekroczyć 49 złotych za obydwa tomy.

Wypadałoby w recenzji wskazać choć niewielkie mankamenty. Spróbujmy zatem takie wymienić. Odnośnie do treści: wydaje się, że rozdział poświęcony wierze w kontekście współczesności (cz. I, r. II) można by uzupełnić o zagadnienie ideologii faszystowskiej (obok komunizmu), ponieważ odcisnęła ona mocno swoje piętno na historii współczesnej Europy i świata. W publikacji (podobnie jak w *Apologii pokolenia JP II*) zagadnienie weryfikacji cudu zostało przesunięte do eklezjologii. Zapewne jest to zabieg uzasadniony, gdyż weryfikacja dotyczy cudów dokonujących się współcześnie. Trzeba jednak przyznać, że dotychczas było to zagadnienie dość mocno związane z samą teologią cudu. Czy zatem nie nastąpiło tutaj nieco sztuczne oddzielenie tych zagadnień?

Pewne zastanowienie budzi tytuł części pierwszej: *Teoria teologii fundamentalnej i nauki Kościoła o Objawieniu w kontekście współczesności*. Być może miał on brzmieć nieco inaczej: *Teoria teologii fundamentalnej i nauka Kościoła o Objawieniu w kontekście współczesności*. Może wkraść się błąd literowy?

Wątpliwości budzi też tytuł jednego z paragrafów w rozdziale II części II. Chodzi mianowicie o sformułowanie tytułu punktu 3 tego rozdziału: *Śmierć Jezusa w wigilię Paschy według Talmudu (I w.)*. Tytuły pozostałych punktów tego rozdziału są nazwami poszczególnych źródeł niechrześcijańskich (*Dawne dzieje Izraela, List 96, Roczniki, Żywy cezarów*). W tym jednym wypadku nazwa paragrafu jest opisem treści, a nie źródła. Drobną niekonsekwencją.

Można się zastanawiać nad poprawnością używania terminów w paragrafie dotyczącym starożytności odpisów (cz. I, r. IV, 10.1). Jest tam mowa najpierw o papirusach (w znaczeniu zwojów z papirusu), a następnie o kodeksach (w znaczeniu ksiąg z pergaminu). Może precyzyjniej byłoby mówić o zwojach papirusowych oraz o kodeksach pergaminowych. Chodzi tylko o to, by nie mieszać materiału (papieru czy pergaminu) z formą, jaką tworzy (zwoj czy kodeks).

To tylko drobne spostrzeżenia, zapewne drugoplanowe wobec imponującego kompendium wiedzy na temat Objawienia i jego przekazy-

wania w Kościele. Można tylko wyrazić nadzieję, że to nowe wydanie podręcznika ks. prof. Seweryniaka spotka się z jak najlepszym przyjęciem czytelników i będzie lekturą przynoszącą pożytek nie tylko wykładowcom i studentom teologii, ale wszystkim, którzy poszukują uzasadnienia swojej wiary w Chrystusa.

ks. Dariusz Salamon SCJ

LUCIA ABIGNENTE, *Przeszłość i terażniejszość – historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, Lublin 2010, ss. 334.

W bogatej historii Kościoła kształtowanej pod natchnieniem Ducha Świętego powstawały różnorodne bractwa, sodalicje, grupy, wspólnoty i stowarzyszenia, będące przejawem duchowych potrzeb wiernych świeckich. Ukierunkowane na pogłębienie relacji z Bogiem, zjednoczenie z Nim, a także na ożywienie relacji międzyludzkich w łonie Kościoła i szeroko rozumianym świecie, żyły właściwą sobie duchowością inspirowaną otrzymanym charyzmatem. Dynamiczny rozwój zrzeszeń laikatu i ruchów kościelnych jest widoczny zwłaszcza w minionym wieku, a szczególnie po II Soborze Watykańskim. Ich znaczenie i rolę akcentował w swoim nauczaniu błogosławiony papież Jan Paweł II (m.in. w Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*), mówiąc o „wiośnie Ducha Świętego”, a obecnie także jego następca papież Benedykt XVI. Ruchy katolickie świadczą o wymiarze charyzmatycznym Kościoła, nie kwestionują jego struktur instytucjonalnych, lecz je uzupełniają. Duch Święty działa w Kościele od Wieczernika Pięćdziesiątnicy, rozdzielając charyzmaty w celu ubogacania Mistycznego Ciała Chrystusa w zbawczej misji Jezusa Chrystusa. Jednym z owoców Jego daru jest międzynarodowy Ruch Focolari<sup>1</sup> powstały w 1943 roku w Trydencie, we Włoszech, zatwierdzony w 1962 roku przez papieża Jana XXIII jako publiczne stowarzyszenie wiernych o nazwie

---

<sup>1</sup> Movimento dei Focolari, Ruch Focolari – nazwa pochodzi od włoskiego słowa *focolare* – ognisko domowe.

Dzieło Maryi. Jego założycielka Chiara Lubich (1920-2008), obdarzona charyzmatem jedności, stanowiącym testament słów Jezusa Chrystusa z Wieczernika: „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21), kształtowała jego duchowość we wspólnocie dziewcząt praktykujących ewangeliczną miłość wzajemną aż do oddania życia; odczytywała wolę Bożą w medytowanym Piśmie Świętym; dostrzegała Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego w cierpieniu osobistym, drugiego człowieka, Kościoła i świata oraz uczyniła Go kluczem w budowaniu jedności międzyludzkiej bez względu na pochodzenie społeczne, wyznanie i rasę. Osobisty charyzmat i duchowość mocno ugruntowała w założonym ruchu, który rozwija się obecnie w 182 krajach.

Książka Lucii Abignente pt. *Przeszłość i teraźniejszość – historia jedności* jest publikacją jej pracy doktorskiej z zakresu teologii duchowości, obronionej w 2009 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Autorka urodziła się w 1960 roku w Neapolu. Do Ruchu Focolari należy od 1972 roku. Po studiach filozoficznych na uniwersytecie w Neapolu oraz teologicznych na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie studiowała historię Kościoła w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Współpracując z agendami Kościoła w Polsce, przygotowywała dokumenty do procesów kanonicznych. Ponadto w ramach Fundacji Mariapoli uczestniczyła w tłumaczeniu na język polski kilkunastu książek Chiary Lubich. Obecnie pracuje w Międzynarodowym Centrum Ruchu Focolari w Rocca di Papa we Włoszech.

Publikacja Abignente, opierająca się zwłaszcza na tekstach źródłowych Chiary Lubich oraz pierwszych osób współtworzących Dzieło, została podzielona na cztery rozdziały. W pierwszym z nich autorka kreśli tło historyczne Włoch i Trydentu w pierwszej połowie XX wieku, syntetycznie ukazując sytuację społeczną, polityczną i eklezjalną w celu zapoznania czytelnika ze środowiskiem kulturowym, rodzinnym i religijnym, w którym wzrastała oraz dojrzewała duchowo Chiara Lubich, a wraz z nią pierwotny „Ideal”<sup>2</sup>. W rozdziale drugim prezentuje funda-

---

<sup>2</sup> „Ideal” w nomenklaturze Ruchu Focolari oznacza całe dziedzictwo myśli, inspiracji i życia tworzących jego istotę (por. CH. LUBICH, *Klucz do jedności*, Katowice 1989, s. 367).

mentalne znaczenie „historii Ideału”, ukazanej w perspektywie historycznej początkowego doświadczenia obecności Boga w życiu Chiary oraz dziewcząt tworzących z nią wspólnotę. Narrację tego wydarzenia charakteryzują trzy wymiary: słuchania, dialogu i przymierza, które prowadzą do istoty duchowości jedności. Zaistnienie w rzeczywistości kościelnej nowego charyzmatu zainspirowało Abignente do analizy „historii Ideału”, zwłaszcza w świetle świadectw biblijnych. Jej celem jest pogłębienie znaczenia upamiętniania i przekazywania doświadczenia początków Ruchu, aby przez dzielenie się nim pozwolić innym współuczestniczyć w charyzmacie. W rozdziale trzecim zatytułowanym *Dynamika pamięć-teraźniejszość w duchowości Ruchu Focolari* autorka ukazuje biblijne elementy „historii Ideału”, stanowiące podstawę duchowości jedności. Punktem wyjścia, a zarazem fundamentem jedności, jest Bóg-Miłość. Odkrywanie tej rzeczywistości porządkuje świat rzeczy stworzonych, ukazuje nowe oblicze ojcostwa Boga jako Miłości i jako Ojca, a także czytelny znak opatrności Bożej, szkoły kochania Boga i człowieka oraz manifestacji dojrzałego aktu wiary. Dzięki odkryciu Boga-Miłości fokolarini<sup>3</sup> żyją wolą Bożą, to znaczy przyjmują „teraz” z miłością każdą bieżącą chwilę – żyją chwilą obecną. Postawa dyspozycyjności wobec woli Bożej staje się drogą do świętości. Kolejnym elementem duchowości w „historii Ideału”, który akcentuje autorka, jest słowo Boże. Czytane i medytowane jest słowem życia, pokarmem, jak Eucharystia. Prowadzi ono do komunii z Bogiem i braćmi, zwłaszcza w kontekście praktykowania miłości bliźniego. Drugi człowiek, brat żyjący obok, staje się drogą prowadzącą do Boga i po Bogu zajmuje w hierarchii znaczenia pierwsze miejsce. Wystarczy przyjąć z miłością jednego bliźniego, aby nawiązać relację z całą ludzkością i żyć wzajemną miłością z innymi, co stanowi fundamentalną zasadę życia członków ruchu. Kolejnym elementem dynamicznie rozumianej duchowości jest Eucharystia. Wraz z przykazaniem miłości wprowadza

---

<sup>3</sup> Fokolariny, fokolarini są konsekrowanymi osobami świeckimi (przez potrójne śluby: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa) należącymi do wspólnot żeńskich i męskich. Ich celem jest realizowanie przykazania miłości Boga i bliźniego, aby urzeczywistnić trwałą obecność Jezusa zawartą w Jego obietnicy: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

ona w misterium jedności, będącej punktem wyjścia i jej celem. Kluczem zaś do jedności jest Jezus opuszczony na krzyżu. Dalsza część rozdziału poświęcona jest roli Maryi w duchowości ruchu. Członkowie Dzieła Maryi winni czerpać z Niej wzór, aby jako Kościół, w imieniu Kościoła oraz jako dzieci Kościoła dawać światu Jezusa Chrystusa. Analogicznie do roli Maryi w Dziele należy postrzegać obecność Ducha Świętego. Ostatni punkt, aczkolwiek zajmujący czołowe miejsce w dynamice „historii Ideału”, odnosi się do Jezusa pośrodku. Od samego początku ruchu jawi się On jako fundament jego życia i działania, a także dusza każdego spotkania osób. Czwarty rozdział publikacji ukazuje duchowość i charyzmat jedności w kontekście wybranych aspektów historii duchowości chrześcijańskiej. Opierając się na relacji komunii osób obecnej w Tradycji Kościoła, autorka bada eklezjalność charyzmatu Chiary Lubich w syntonii z ojcami Kościoła, a zwłaszcza ze św. Bazylim Wielkim na Wschodzie i św. Augustynem na Zachodzie. Z kolei w epoce średniowiecznego chrześcijaństwa nawiązuje do duchowego doświadczenia św. Franciszka z Asyżu i św. Klary. Spośród licznych punktów zbieżnych ich duchowości z duchowością Chiary należy zaakcentować wzajemną miłość i jedność. W nawiązaniu do innych duchowości oraz charyzmatów w Kościele Lubich odwołuje się m.in. do św. Benedykta z Nursji, św. Katarzyny ze Sieny, św. Teresy od Jezusa, św. Jana od Krzyża, którzy czerpali ze wspólnego źródła – słowa Bożego. Mając na uwadze ciągłość charyzmatów w Kościele, Abignente odpowiada na postawione pytanie, czy charyzmat jedności jest charyzmatem nowym. Każdy charyzmat, będąc szczególnym darem Ducha Świętego, wnosi zawsze pewną nowość do Kościoła. Podobny, a może nawet zbieżny z tymi, które są od wieków żywe w Kościele, zachowuje swoją specyfikę w nurcie Tradycji i jedności z całym Kościołem. Jego uniwersalny charakter sprawia, że każdy człowiek może go przyjąć i praktykować. Postrzegany w wymiarze komunii, staje się ekumeniczny, a wykraczając poza ramy wyznań chrześcijańskich, jest pozbawiony barier religijnych, kulturowych i społecznych. Mając na uwadze obecność charyzmatu jedności w historii, autorka wychodzi poza jego widzialny wymiar horyzontalny, aby wskazać jego działanie mistyczne w rzeczywistości historycznej. Drogą prowadzącą do doświadcze-

nia mistycznego jest Jezus opuszczony, który otwiera dostęp do jedności życia trynitarnego, a tym samym do zrozumienia relacji istniejącej między Trójcą Świętą a stworzeniem, zwłaszcza zaś relacji miłości stanowiącej obraz życia Trójcy Świętej.

Książka Lucii Abignente jest pierwszą w języku polskim publikacją teologiczną ukazującą oryginalność ruchu zarówno z punktu widzenia jego głęboko ewangelicznej duchowości oraz doktryny, jak i komplementarnie postrzeganej historii. Podjęcie przez autorkę zagadnienia „jedności” w historycznej perspektywie czasowej – przeszłości i teraźniejszości w celu określenia tożsamości Ruchu Focolari ze względu na dynamikę zmieniającej się rzeczywistości, stanowi owoc jej rzetelnej i szerokiej wiedzy na temat historii, charyzmatu i duchowości Dzieła. Osobisty związek autorki z ruchem nie wpłynął na naukowy obiektywizm podejścia do konfrontowanych zagadnień. Przyjęta przez nią metoda „otwarcia fenomenologicznego” (A. Ch. Bernard) opiera się na objawieniu Bożym, badaniu doświadczenia chrześcijańskiego, opisie jego stopniowego rozwoju oraz struktur i praw. Ubogacenie tej metody perspektywą historyczną sprawiło, że praca jest przejrzysta oraz metodologicznie spójna. Wydaje się, że odważne badanie charyzmatu Dzieła Maryi w kontekście historycznych początków jego wnikania w eklezjalną rzeczywistość charyzmatów otwiera drogę do konfrontacji charyzmatu innych ruchów z przeszłością i teraźniejszością.

*ks. Eugeniusz Ziemann SCJ*

Sprawozdanie z konferencji ekumenicznej  
*Czy Eucharystia buduje Kościół?*  
*Miejsce i rola Eucharystii w życiu Kościoła*  
Kraków, 17 marca 2011 roku

17 marca 2011 roku, w auli im. Jana Pawła II należącej do Wyższego Seminarium Archidiecezjalnego w Krakowie odbyła się konferencja ekumeniczna *Czy Eucharystia buduje Kościół? Miejsce i rola Eucharystii*



w życiu Kościoła. Organizatorem konferencji była Katedra Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Wyższe Seminarium Misyjne Księża Sercanów w Stadnikach. W konferencji wzięło udział ponad sto osób, w tym wielu kapłanów, kleryków z kilku seminariów diecezjalnych i zakonnych, sióstr zakonnych oraz świeckich. Wśród zaproszonych gości byli m.in. dziekan Wydziału Teologicznego UPJPII ks. dr hab. Jan Daniel Szczurek oraz wikariusz prowincjalny Zgromadzenia Księża Sercanów ks. dr Dariusz Salamon SCJ. Uczestników konferencji przywitał w imieniu organizatorów ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ. Nad przebiegiem konferencji czuwał prowadzący dyskusję ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser z Opola.

Z pytaniem postawionym w tytule konferencji próbowali zmierzyć się przedstawiciele poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Serię prelekcji rozpoczął wykład ks. prof. dr hab. Stefana Koperka CR na temat *Kościelnotwórczy charakter Eucharystii: rzymskokatolicki punkt widzenia*. W swoim wystąpieniu ks. prof. dr hab. Stefan Koperk ukazał rzymskokatolicką wizję roli Eucharystii w życiu wspólnoty Kościoła na podstawie encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*. Swoją refleksję prelegent rozwijał w trzech kierunkach. Po pierwsze, wskazał na kościelnotwórczą rolę Eucharystii w kontekście początku dziejów Kościoła. Nawiązując do dokumentu papieskiego, stwierdził, że „Istnieje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła” (EE 21), a Kościół „od pierwszych dni objawia się jako wspólnota eucharystyczna”.

Następnym punktem rozważań ks. prof. dra hab. Stefana Koperka był kryzys świadomości wspólnototwórczej roli Eucharystii na przestrzeni wieków oraz powolny proces jej odradzania na przełomie ostatnich stuleci. Jak podkreślił prelegent, mimo wyraźnego kryzysu, idea „eklezjotwórczej” roli Eucharystii nie zaginęła całkowicie w ciągu stuleci. W całej pełni została ona przypomniana i ukazana na nowo w nauczaniu II Soboru Watykańskiego. To właśnie do nauczania soboru nawiązuje Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*. W encyklice tej, jak zauważył ks. prof. Koperk, Kościół, stając na gruncie dogmatu o sakramentalnej obecności Chrystusa i o ofiarniczym wymiarze Eucha-

rystii, potwierdza, że wzrastanie Kościoła jako wspólnoty dokonuje się poprzez Komunię Świętą. Eucharystia jest więc głównym źródłem, dopełnieniem i ukoronowaniem wspólnotowości Kościoła (zob. EE 22).

Kolejnym prelegentem sympozjum był ks. mgr lic. Andrzej Gontarek z Kościoła Polskokatolickiego. W swoim wystąpieniu nakreślił on szeroką panoramę biblijną sakramentu Eucharystii. Rozpoczynając od opisu stworzenia świata, poprzez relację dotyczącą wieczerzy paschalnej zawartą w Księdze Wyjścia, obraz „ofiary czystej” zawarty w nauczaniu proroków Starego Testamentu czy wreszcie zapowiedzi dotyczące tajemnicy Eucharystii rozproszone w Biblii, prelegent ukazał ją jako sakrament wyrastający z teologii ofiary Starego Przymierza. Podkreślając organiczny związek pomiędzy teologią sakramentu Eucharystii a teologią ofiary, w sposób zaś szczególny z teologią Paschy Starego Testamentu, ks. Gontarek uwypuklił również radykalną nowość Ofiary Eucharystycznej. Jak podkreśla, „w czasie obchodów starotestamentowego święta Paschy za sprawą Jezusa Chrystusa dokonują się rzeczy, które zdecydowanie zmieniają wymowę i rozumienie tego święta. Przez Jego śmierć, a przede wszystkim przez zmartwychwstanie rzeczywistością stają się zapowiedzi Starego Testamentu”. Eucharystia, jak zauważył ks. Gontarek, staje się sakramentem obecności Chrystusa: „Jezus Chrystus – Boży Syn – pozostał w swoim dziele na ziemi – w Kościele, a celebrowanie Eucharystii po dziś dzień pozostaje centralnym aktem pobożności Kościoła”.

Refleksję na temat prawosławnego rozumienia związku Eucharystii z Kościołem zaprezentował ks. dr Henryk Paprocki. Wychodząc od Pawłowego stwierdzenia o Kościele jako „pełni” (gr. *pleroma*) Chrystusa (Ef 7, 23), prelegent podkreślił, że „w Eucharystii wierni stają się Ciałem Chrystusa” i dlatego „Eucharystia jest misterium Kościoła, tajemnicą zgromadzenia i wspólnoty”. Stwierdzenie to pozwala odkryć głęboki, „ścisły i wewnętrzny wzajemny związek” między Kościołem a Eucharystią: „To Eucharystia jest fundamentem Kościoła i wyraża jego istotę. Kościół przez Eucharystię jest sakramentem wspólnoty (gr. *koinonia*) i zjednoczenia (gr. *synaksis*)”.

Ksiądz dr Paprocki zwrócił uwagę, że we współczesnej teologii prawosławnej można obserwować tendencje powrotu do właściwej

wczesnemu Kościołowi eklezjologii eucharystycznej. W przeciwieństwie do typowej, zwłaszcza dla tradycji rzymskiej, eklezjologii uniwersalistycznej, eklezjologia eucharystyczna „umieszcza okazanie pełni Kościoła w Eucharystii, sakramencie zgromadzenia, celebrowanym przez biskupa”. To pogłębienie refleksji eklezjologicznej w wymiarze eucharystycznym nie oznacza pomniejszenia eklezjologii uniwersalnej. Podkreśla jednak, że „Eucharystia jest fundamentem Kościoła lokalnego, a przez to jego jedności z innymi Kościołami”.

Ścisły związek istniejący między Eucharystią a tajemnicą Kościoła tłumaczy, zdaniem ks. dra Paprockiego, niechęć prawosławia do praktyki interkomunii. Jej zaakceptowanie w sytuacji, kiedy chrześcijanie są podzieleni, oznaczałoby, w opinii prelegenta, „błuźniercze” uznanie podziałów Kościoła jako możliwe.

„Eucharystia stanowi moment życia Kościoła, gdy przez Ducha Świętego *eschaton* wchodzi w historię” – kontynuował ks. dr Paprocki – Kościół zaś „jest eschatologicznym ludem Bożym, realizującym się w Eucharystii”. Eucharystia jawi się jako najważniejsza „czynność święta” Kościoła.

W drugiej części sympozjum ks. dr hab. Marek J. Uglorz jako przedstawiciel Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zaprezentował relację między Eucharystią a Kościołem z perspektywy Kościołów luterańskich. Na wstępie swego wystąpienia zwrócił on uwagę, że struktura prelekcji prezentowanych w czasie sympozjum może sugerować, że z perspektywy reformacyjnej i postreformacyjnej, prezentowanej w drugiej części obrad, pogląd o kościelnotwórczej roli Eucharystii może być przyjmowany z pewną rezerwą. Odnosząc się do podobnej sugestii, prelegent stwierdził, że z perspektywy luterańskiej na pytanie postawione przez organizatorów sympozjum: *Czy Eucharystia buduje Kościół*, „nie tylko można, ale należy odpowiedzieć pozytywnie”. Jednocześnie zaznaczył, że ta pozytywna odpowiedź musi uwzględnić oczywiście to, co stanowi o odmienności tradycji luterańskiej.

Refleksję na temat Eucharystii ks. dr hab. Marek J. Uglorz rozwijał w dwóch kierunkach. Swoją prezentację rozpoczął od przeglądu biblijnych świadectw o Eucharystii. Opierając się na Pawłowym obrazie Kościoła jako Ciała Chrystusa, prelegent budował argumentację na rzecz

pozytywnego związku między Eucharystią a Kościołem. Jak mówił, „Eucharystia w oczywisty sposób buduje Kościół, ponieważ jest uczestnictwem w jednym ciele, ciele ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, co czyni z wierzących jedno ciało, prawdziwą społeczność w Chrystusie”. Z kolei obraz kielicha, który pojawia się w opisach Ostatniej Wieczery u Mateusza i Marka, podkreśla znaczenie Eucharystii jako Nowego Przymierza zawartego przez Boga z ludźmi. Uwytkła również egzystencjalny wymiar Eucharystii: „kielich jest uczestnictwem we wspólnocie, jest wzajemnym daniem i braniem”.

Drugą część swego wystąpienia ks. dr hab. Uglorz poświęcił na omówienie elementów nauki Marcina Lutra na temat Eucharystii, które mogłyby dostarczyć argumentów na rzecz uznania kościelnotwórczej roli Eucharystii. W bogatej spuściźnie ojca reformacji, zdaniem prelegenta, na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie Lutrowa doktryna o sakramentalnym Słowie oraz jego myśli na temat zbawczego pożytku Eucharystii. „Lutrowa definicja Eucharystii – powiedział ks. dr hab. Marek J. Uglorz – jako sakramentalnego Słowa, czyli słowa widzialnego, bo połączonego z materią, 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”.

Ostatnim prelegentem sympozjum był dr hab. Tadeusz J. Zieliński reprezentujący Kościół Chrześcijan Baptystów. Swoje wystąpienie rozpoczął od prezentacji zjawiska ewangelikalizmu jako specyficznej odmiany pobożności protestanckiej na tle ogólnie pojętego protestantyzmu. Cztery elementy, które w jego ujęciu charakteryzują to zjawisko, to: chrystocentryczny konwertyzm, biblicyzm, misyjność i minimalizm eklezjalny. W dalszej części prelegent nakreślił szeroką panoramę ukazującą zarówno elementy doktryny, jak i praktyki sprawowania Eucharystii we wspólnotach ewangelikalnych. Zwrócił uwagę na pluralizm form sprawowania Wieczery Pańskiej, jak również brak jednej wspólnej szczegółowej teologii łączącej wiernych należących do wspólnot ewangelikalnych. Jak podkreślił, cechy te wynikają „z natury ewangelikalizmu jako ruchu pobożnościowego”. Prelegent zauważył także, że

„w przeciwieństwie do Kościołów chrześcijańskich o najdłuższej tradycji, Kościoły ewangelikalne, a także środowiska ewangelikalne znajdujące się w innych wspólnotach, nie sytuują Eucharystii w centrum życia duchowego”. Pozycję taką „ma zwiastowanie biblijnego słowa Bożego zarówno odbywające się w lokalnym zborze i w środowisku parafialnym, jak i czytane oraz rozważane na potrzeby pojedynczego chrześcijanina”. Nie oznacza to jednak, że Eucharystia jest bez znaczenia dla wiernych wspólnot ewangelikalnych. Przez Eucharystię, która jest „aktem adoracji Trójjedynego Boga”, Kościół „wspomina niepowtarzalną ofiarę przebłagalną za grzechy złożoną przez Jezusa Chrystusa”. Eucharystia nazywana (podobnie jak Chrzczenie) ustanowieniem jest sprawowana „z szacunkiem i pietyzmem” jako obrzęd ustanowiony osobiście przez Jezusa Chrystusa. Wyrazem tego szacunku jest m.in. strzeżenie Eucharystii „od zapatrywań i zachowań niedopuszczalnych”, czego gwarantem ma być „sporadyczność jej sprawowania”.

Choć prelegenci koncentrowali się na elementach doktryny o Eucharystii charakterystycznych dla własnych wyznań, motywem, który łączył wystąpienia, była mocno podkreślana świadomość wspólnototwórczej roli tego sakramentu, obecna we wszystkich niemal reprezentowanych wyznaniach chrześcijańskich. Ta świadomość ukazuje z większą jeszcze wyrazistością dramat podziałów pośród uczniów Chrystusa. Z drugiej strony, rodzi ona również pragnienie, byśmy przez zwyciężony podział, pozwolili Chrystusowi zgromadzić nas przy wspólnym stole eucharystycznym. To właśnie bolesny dramat podziałów między chrześcijanami, sposoby jego przezwyciężania, a także praktyczne konsekwencje prawdy o wspólnototwórczej roli Eucharystii stanowiły przedmiot licznych pytań, które prelegentom zadali uczestnicy sympozjum.

Na zakończenie głos zabrał rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów, ks. dr Robert Ptak SCJ. Podziękował on wszystkim uczestnikom konferencji oraz poprowadził modlitwę *Ojciec nasz*, która zwińczyła to ekumeniczne spotkanie.

ks. Krzysztof Napora SCJ



## ZASADY PUBLIKOWANIA MATERIAŁÓW W CZASOPISMIEM „SYMPOZJUM”

### Zasady ogólne

Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 marca), wydanie jesienne (do 30 września).

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie (z przetłumaczonym tytułem) w jednym z języków obcych (ok. 1200 znaków) oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail); jeśli artykuł jest w języku obcym – streszczenie w języku polskim.

Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów – 10-12 tys. znaków.

Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalisty z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty dopuszczane są do publikacji.

W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

### Przygotowanie tekstów do publikacji:

Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

## Przykłady opisów bibliograficznych

### Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. ...

### Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...

W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

### Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. ...

### Dzieło cytowane wcześniej/ autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, *dz. cyt.*, s. ...

### Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitałiki); tamże (antykwą); *dz. cyt.* (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum”  
32-422 Stadniki 81

oraz drogą elektroniczną:

[sympozjum@scj.pl](mailto:sympozjum@scj.pl)



SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
tel./fax: 12 290 52 98  
e-mail: [dehon@wydawnictwo.net.pl](mailto:dehon@wydawnictwo.net.pl)  
[sprzedaz@wydawnictwo.net.pl](mailto:sprzedaz@wydawnictwo.net.pl)  
[www.wydawnictwo.net.pl](http://www.wydawnictwo.net.pl)

Druk: ORKA MEDIA Sp. z o.o., Warszawa 2011