

A. A. Napiórkowski OSPPE

Eklezjotwórcza rola chrztu i Eucharystii
w perspektywie teologii katolickiej i ewangelickiej

1. Wprowadzenie

Temat „Eklezjotwórcza rola chrztu i Eucharystii w perspektywie teologii katolickiej i ewangelickiej” jest dość obszerny, stąd konieczność wprowadzenia pewnych ograniczeń metodologicznych i merytorycznych. Najpierw zaprezentujemy rozumienie Kościoła oraz sakramentów i ich wpływ na lud Boży według panującej średniowiecznej teologii katolickiej. Następnie przejdziemy do naszkicowania rozbieżności między obowiązującą wówczas teologią rzymską a postulatami reformy, jakie pojawiły się w wielu XV- i XVI-wiecznych nurtach dążących do odnowy Kościoła. Zawężymy się tu naturalnie do kwestii eklezjalnych i sakramentalnych, według wskazań tematu. Później przejdziemy do ukazania rozumienia Kościoła i jego uwarunkowania przez chrzest i Eucharystię w łonie myśli reformatorów. Po tej części historycznej, skądinąd niezbędnej do uchwycenia i pogłębionego rozumienia rozwoju nauki o Kościele i sakramentach, kolejną część analiz poświęcimy aktualnemu pojmowaniu tych kwestii po stronie katolickiej oraz ewangelickiej. Całość prezentacji zwieńczy podsumowanie, gdzie ukażemy wnioski. Szanując konfesyjną tożsamość różnych chrześcijańskich Kościołów i podchodząc z ekumeniczną wrażliwością, wskażemy elementy chrzcielne i eucharystyczne tworzące rzeczywistość eklezjalną.

2. Kościół i jego sakramenty w średniowiecznym papieństwie

Od przełomu wiążącego się z panowaniem Konstantyna (272-337), kiedy doszło do utożsamienia państwa z Kościołem, a cesarz przejął kontrolę nad sprawami kościelnymi, powierzając jednocześnie zwierzchnikom Kościoła zarząd wielu kwestii państwowych, wolno mówić o Kościele jako chrześcijańskiej potędze. Swoje wyraźniejsze kształty polityczno-geograficzne zyskał on wprawdzie dopiero w utworzonym Państwie Kościelnym w roku 756, przesuwając na drugi plan rozumienie siebie jako charyzmatycznej wspólnoty. Biskupi stali się urzędnikami państwowymi z odpowiednimi prawami i insygniami. Papieństwo zaś otrzymało czytelne rysy cesarstwa. W pewnym stopniu ludzie rodzili się w Kościele, chrzest był obrzędem niejako to potwierdzającym. Już od swego początku człowiek był członkiem *populus Dei*, który z czasem stał się *populus christianus*. Kościół stał się militarnym imperium, gdzie zaczęła dominować polityczna władza. Wywołało to falę przeciwną, co

trafnie oddają zarówno ruch monastyczny jak i szereg prądów domagających się większej duchowości (paulicjanie, katarzy, albigensi czy bogomilcowie). Papież rościł sobie pretensje do władzy absolutnej, do podporządkowania cesarza, królów i książąt. On był *origo, caput et radix* wszelkiej władzy na ziemi. To zawężenie ujmowania Kościoła przyniosło wkrótce swoje skutki w eklezjologii. Dotąd to Eucharystia była pojmowana jako *corpus Christi mysticum*, a teraz weszło pojęcie *corpus ecclesiae mysticum*, redukujące Chrystusa do Kościoła. Podobnie zawężono termin *laicus*: wcześniej przez laików rozumiano cały ochrzczony lud, obecnie kler i hierarchia przestali być laikami. Dokonały się też przeobrażenia w zakresie sakramentu chrztu, który doznał kolejnego osłabienia poprzez wprowadzenie rozbudowanych rytów konsekracji kapłańskiej, biskupiej czy opackiej. Do rozumienia Kościoła jako imperium dobrze podprowadza również teoria tzw. „dwóch mieczy”, praktykowana już od Gelazego I (492-496). To *Sedi Apostolicae Romanae* powierzone zostały dwa miecze: duchowy oraz polityczny, przy czym mieczem duchowym posługiwał się sam papież, a miecz świata powierzał on cesarzowi i królom¹.

Struktura organizacyjna średniowiecznego Kościoła doznała swoistego wstrząsu w trakcie sporu Innocentego III (1161-1216) z cesarzem Fryderykiem Barbarossą. W pontyfikacie tego papieża wolno widzieć szczytowy punkt cesaropapizmu. Od niego pochodzi oświadczenie, iż papież jest wprawdzie mniejszy od Boga, ale jest czymś większym od człowieka. Konflikt papiesko – cesarski spowodował ostatecznie zamianę włoskiej siedziby na Awinion (1378-1449), uzależniając tym samym papieża od władców Francji. Powszechnie znana jest ewangeliczna scena uspokojenia przez Chrystusa burzy nad Jeziorem Tyberiadzkim. Kiedy stolicę rzymskiego biskupa przeniesiono na południe Francji, na mozaice zdobiącej bazylikę św. Piotra Giotto di Bondone uwiecznił Chrystusowego Namiestnika na wstrząsanej nawałnicą barce. Papiestwo zatem w XIV wieku przeniesione na siedemdziesiąt lat do Awinionu znajdowało się w poważnym kryzysie. Doszło do tego, iż na progu obrad Soboru w Konstancji w 1415 r. rywalizowało między sobą aż trzech papieży, tj. Grzegorz XII z Rzymu, Benedykt XIII z Avignonu i Jan XXIII z Pizy, a ojcowie soborowi dzielili się na zwolenników koncyliaryzmu i papalizmu (kurialistów)².

Jak Kościół sam siebie rozumiał i definiował na przełomie XII - XVI wieku? Obraz Kościoła jako *Imperatrix et Domina* mocno oddziaływał na całą eklezjologię i

1 Por. H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie*, Darmstadt 1986, s. 55-56.

2 Szerzej o tym piszę w części mojej eklezjologii, gdzie zajmuję się historią Kościoła średniowiecznego: por. A. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 175-185.

sakramentologię. Doszło do redukcjonistycznego utożsamienia Kościoła z hierarchią, gdzie wszyscy inni byli jej poddanymi. W tej przede wszystkim feudalnej, a nie hierarchiczno-sakramentalnej wizji Kościół powszechny pojmował się jako Kościół papieski. Kanonista Egidiusz Romanus (1244-1316) będzie mógł nawet napisać: „papa qui dicit ecclesia”. Zresztą temat Kościoła funkcjonował przede wszystkim w kanonistyce³.

Dla całości obrazu należy jednak przywołać myśl przeciwną, gdyż obok motywu *imperium* funkcjonował też motyw *mysterium*. A zatem nie w kanonistyce, lecz przede wszystkim w wielkich sumach teologicznych tego okresu była mowa o Kościele jako ciele i oblubienicy Chrystusa. Godnymi uwagi nie są tylko traktaty Dunska Szkota, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu czy Bonawentury, lecz także wspomnianego Egidiusza z Rzymu *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate* z 1301 r., Jakuba z Viterbo *De regimine christiano* z 1302/1303, Jana z Raguzy *Tractatus de Ecclesia* z 1433-35 r. czy Jana Torquemady *Summa de Ecclesia* z 1453 r., traktujące wyłącznie o Kościele.

Wielcy mistycy tego czasu zwracali uwagę nie tyle na instytucjonalność i przedmiotowość w Kościele, co na właściwe życie duchowe we wierze, nadziei i miłości. I mimo, iż w pierwszej linii Kościół Chrystusowy był dla nich wspólnotą świętych a spojrzenie ich wykraczało poza jego widzialne granice, to jednak sama z siebie rodziła się krytyka konkretnego Kościoła. Często obracało się to w myśl o *ecclesia spiritualis* – duchowy, ukryty, niewidzialny Kościół. Tak ujmuje to Joachim z Fiore (1130/35-1202), pisząc o Kościele przyszłości. Z kolei Franciszek z Asyżu (1182-1226) swoim życiem pokaże, iż to nie władza, bogactwo czy panowanie określają Kościół, ale czynienie pokuty, ubóstwo i gotowość ofiarnej służby. Bez ówczesnych ruchów zakonnych (zakony żebracze) oraz powstających wraz z nimi tzw. świeckich drugich i trzecich zakonów obraz Kościoła tamtej doby staje się niepełny. Obok artystycznych wyobrażeń Chrystusa jako władcy, króla i sędziego pojawia się przecież mistyka pasyjna, gdzie cierpiący i ukrzyżowany Pan jest obrazem Kościoła i zależnej od tego eklezjologii (Henryk Suzo z Konstancji, Jan Tauler, Mistrz Eckhart, Bernard z Clairvaux). Zdecydowaną krytykę konkretnego Kościoła i jego struktur podjęli m. in. Dante Alighieri, Marsyliusz z Padwy czy Wilhelm Ockham⁴.

Średniowieczny obraz Kościoła nie jest zatem mało rozwinięty czy monolityczny. Jest to z pewnością rzeczywistość złożona i zróżnicowana. Wydaje się, iż dlatego pojęcie Mikołaja

3 Por. H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie*, s. 57.

4 Por. tamże, s. 57-58.

Kuzańczyka *complexio oppositorum*, jakie odnosił on do Boga, można zastosować również i eklezjologicznie.

3. Istota sporów u początków nowożytności

Wiele elementów u początku nowożytnego czasu wpłynęło na podjęcie śmiałych zmian w Kościele. Wynikały one z nowych odkryć geograficznych, zmian w świadomości społecznej, dążeniem do większej samodzielności poszczególnych warstw w feudalnej strukturze (zakony, rycerze czy rzemieślnicze cechy). Universalitas christiana doznawała wstrząsów z strony licznych odśrodkowych tendencji partykularnych. Renesansowe umiłowanie sztuki, poezji i filozofii rozbudziło wolność myślenia i dowolność gustów, a humanizm ożywił zainteresowanie człowiekiem. Postęp matematyczny i eksperymenty (Galileusz, Mikołaj Kopernik) dowartościowały osiągnięcia jednostki.

W stronę skorumpowanego Kościoła papistów popłynął z zewnątrz szeroki strumień postulatów domagających się reformy. Jednak już z wnętrza kościelnej społeczności wysuwano żądania radykalnych przemian, poczynając od angielskiego duchownego Johna Wiklifa (1329-1384) czy czeskiego księdza Jana Husa (1370-1415). Z tymi oboma uniwersyteckimi profesorami, jak też i z ich dziełami, hierarchia obeszła się ostatecznie wyjątkowo haniebnie. Przeciwno Wiklifowi papież Grzegorz XI (1331-1378) wydał aż pięć bulli potępiających, a na polecenie papieża Marcina V – wybranego na konklawe w Konstancji w listopadzie 1417 r., angielski biskup w 1428 r. wyjął kości Wiklifa z grobu na cmentarzu w Lutterworth, nakazując je zmiażdżyć, spalić i wrzucić popiół do rzeki Swift. Nie lepiej potraktowano Jana Husa, którego – mimo „listu żelaznego” od króla Zygmunta Luksemburskiego – potępiono i skazano, a ostatecznie 6 lipca 1415 r. w czasie obrad Soboru w Konstancji spalono na stosie.

*A zatem już na sto lat przed wystąpieniem Marcina Lutra (1483-1546), chrześcijańscy reformatorzy proponowali zasadnicze zmiany doktrynalne, sięgające ustroju Kościoła i jego sakramentów. Jakkolwiek w powszechnej świadomości za początek protestantyzmu przyjmuje się 95 tez zawartych w piśmie *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (*Propositiones wider das Ablass*), które wyszło spod ręki Lutra w 1517 r., to jednak wypada zauważyć dość odmienną wizję Kościoła i sakramentów, jaką proponowali właśnie owi prekursorzy reformacji. Istota sporów znajdowała się w ujmowaniu sakramentalności, czyli odrzucono sakrament bierzmowania, spowiedzi, namaszczenia chorych, święceń i*

małżeństwa⁵. Przyjęto chrzest oraz Wieczerszę Pańską, negując w niej realną obecność Chrystusa (transsubstancjacja) i jej charakter ofiarniczy. Ognisk kontrowersji było naturalnie znacznie więcej. Dotykały one ponadto takich zagadnień, jak: grzech pierworodny, wolna wola, zasługująca wartość zbawcza dobrych uczynków, predestynacja, pokuta – spowiedź, nieomylność i autorytet soboru oraz papieża, wyższość soboru (koncyliaryzm) nad papieżem, kult świętych, czyściec czy śluby zakonne.

Skąd to wynikało? Było to konsekwencją zasad, jakie przyjęła reformacja. Przesłanki reformacji miały się z ówczesnym systemem dedukcji. Nie korespondując ze statycznie ujmowaną rzeczywistością stworzeń, proponowały teologię mniej spekulatywną. Reformacja opowiadała się raczej za większym zauważeniem dramatu człowieka, grzechu i darmowej łaski, za analizą ludzkiej egzystencji, wynikającej z totalnego zniszczenia natury ludzkiej. Teologię Lutra wolno sprowadzić do jednego przedmiotu rozważań. Jest nim „Bóg przynoszący usprawiedliwienie” (*der rechtfertigende Gott*) oraz „człowiek jako grzesznik” (*der Mensch als Sünder*)⁶. Postulaty Lutra wzywały do przedziwnej permanentnej pokuty⁷.

Nauka wszystkich reformatorów była nade wszystko umocowana biblijnie. Zasady *sola scriptura, sola fide, sola gratia et solus Christus* wytyczyły kierunek i rozwój nowej teologii⁸. W ich świetle ujęto na nowo rozumienie Kościoła oraz jego sakramentów. Eklezjologia poczęła w usprawiedliwieniu widzieć swoje naczelne kryterium. Ewangelicy głosili, iż usprawiedliwienie „stoi i upada” wraz z całym Kościołem (*articulis stantis et*

5 Por. J. Podzielny, *Godność powołania małżeńskiego w ujęciu Marcina Lutra*, „Studia Oecumenica” 9 (2009), s. 151-157.

6 Por. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998, s. 88-99.

7 W ostatnich latach pojawiły się próby tłumaczenia tej pełnej zadziwiającego lęku wobec Boga postawy Lutra poprzez odwołania do psychologii. Erik Erikson postuluje dotarcie do osoby niemieckiego reformatora w świetle konfliktu ojciec – syn (zob. E. H. Erikson, *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*, [Suhrkamp] Frankfurt a.M. 1975). Tezy Eriksona zostały po większej części przewyciężone, por. H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań 2016, s. 9-15. Z kolei Dietrich Emme przedstawia osobę Lutra jako tego, który w początkowym okresie swoich prawniczych studiów w niefortunnym pojedynku zabił swoich przeciwników. Według Emmego wyrzuty sumienia spowodowane popełnioną zbrodnią, miały skłonić młodego Lutra do szukania azylu w murach augustiańskiego klasztoru, zob. D. Emme, *Martin Luter. Seine Jugend- und Studienzeit*, Regensburg 1981. W teologii Lutra odnajdujemy tak wiele interesujących przesłanek, jak i sporo elementów, domagających się krytyki. Trudno bowiem zaakceptować jego wezwania do wygnania Żydów z Saksonii, do spalenia synagog, do odebrania pieniędzy pochodzących z lichwy. Choćby tylko te elementy jego myślenia dopuszczają również krytyczne spojrzenie na jego dorobek.

8 Por. L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranckiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 53-64.75-83.151-157.182-196; G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała 1997, s. 121-140; M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 137, n.140-144; M. Uglorz, *Zarys nauki Kościoła luteranckiego*, w: *Świadectwo wiary i życia. Kościół luterancki w Polsce wczoraj i dziś*, Bielsko-Biała 2004, s. 42-45; zob. F. Lau, *Marcin Luter*, tłum. J. Narzyński, Warszawa 1966, ss. 235 (Cz. I. F. Lau, *Marcin Luter*; Cz. II. O. Bartel, J. Narzyński, *Marcin Luter w Polsce*).

cadentis ecclesiae)⁹. *Od wierności kryterium usprawiedliwienia zależy luterńska teologia, cały Kościół i jego życie i ewangelizacja.* Artykuł *O usprawiedliwieniu* to podstawowe narzędzie krytyczne całej eklezjologii. W *Artykułach Szmalkaldzkich* Luter napisze: „Pierwszym i głównym artykułem jest to, że: Jezus Chrystus, Bóg i Pan nasz, umarł z powodu grzechów naszych i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego (Rzym. 4,25). (...) Od tego artykułu odstąpić lub coś przeciwnego uznawać czy dopuszczać nikt z nabożnych nie może, choćby niebo, ziemia i wszystko zawalić się miało. <Nie ma bowiem żadnego innego imienia danego ludziom, przez które moglibyśmy być zbawieni> – powiada Piotr w *Dziejach Apostolskich* 4,12. <I przez Jego rany jesteśmy uzdrowieni> (Iz 53,5). Na tym też artykule zasadza się i opiera wszystko, czego przeciwko papieżowi, diabłu i całemu światu w naszym życiu nauczamy, świadczymy i czynimy. Dlatego powinniśmy, co do tej nauki mieć pewność i bynajmniej nie powątpiewać, w przeciwnym razie sprawa jest całkowicie przegrana, i papież, i diabeł, i wszystko, co nam przeciwne, wygrywają i odnoszą nad nami zwycięstwo”¹⁰.

Protestancka teza o nadrzędności usprawiedliwienia wobec Kościoła wynikała z potrzeby wykształcenia takiej hermeneutyki, która znalazłaby się poza oficjalnie obowiązującym systemem rzymskim. Papiestwo z jego nadużyciami moralnymi i dyscyplinarnymi mogło tylko wtedy doznać reformy, jeśli wróci się do samych źródeł Objawienia. Dlatego usprawiedliwienie nie może stanowić zaledwie pewnego elementu nauki reformacyjnej, lecz jest jego centrum i granicą. Usprawiedliwienie to kryterium regulujące. Podobnie i Jan Kalwin w dziele *Institutio Christianae Religionis* wyzna, iż usprawiedliwienie to decydujący punkt zawieszenia całej wiary chrześcijan. Reformator z Genewy powiąże usprawiedliwienie z uświęceniem i tym samym dowartościuje wymiar pneumatologiczny przez całkowite uzależnienie możliwości nowego chrześcijańskiego życia od działania Ducha Świętego¹¹.

Dokonując egzegezy Pawłowego Listu do Rzymian, reformatorzy przyjęli inne rozumienie usprawiedliwienia niż strona papieska. Dla przedstawicieli odnowy usprawiedliwienie jest przede wszystkim darmową łaską, którą grzesznik nie jest w stanie sobie wysłużyć. Dobre uczynki chrześcijanina nie mają wartości zasługującej w perspektywie zbawczej. Winny one być skutkiem miłości i wdzięczności człowieka wobec Boga. Jeśli

9 Więcej u A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków (2)2011, s. 31-101.

10 M. Luter, *Artykuły Szmalkaldzkie*, II, 1.

11 Por. P. Jaskóła, *Usprawiedliwienie i uświęcenie według Jana Kalwina*, w: *Ekumenizm na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Opole 2000, s. 297-309.

uczynki przynosiłyby zbawienie, to oznaczałoby iż człowiek sam siebie zbawia, a Chrystus umarł za darmo. Oznaczałoby to, iż wypełnianie Prawa przynosi człowiekowi zbawienie. A to przecież jest judaizm, a nie chrześcijaństwo. Tym samym reformatorzy wystąpili zdecydowanie wobec kupczenia odpustami i innymi dobrami zbawczymi.

4. XV- i XVI-wieczna koncepcja Kościoła reformatorów

Z pośród wielu nurtów reformacyjnych trudno wyprowadzić spójną i dopracowaną koncepcją eklezjologiczną, gdyż po większej części postulowane zmiany miały raczej charakter krytyki. Z czasem jednak z pism reformatorów zaczął się wyłaniać odrębny obraz Kościoła w stosunku do obowiązującego po stronie rzymskiej. Mimo ewolucji pojęcia Kościoła, Luter przyjmował jego konieczność do zbawienia. Ze studium *Konfesji Augsburskiej* i *Apologii Konfesji Augsburskiej*¹² można wyprowadzić przekonanie o stopniowym kształtowaniu się poglądu, iż zewnętrzny, widzialny i instytucjonalny wymiar Kościoła pozostaje w sprzeczności z jego duchowym prawdziwym wymiarem, zaciemniając zwiastowanie Ewangelii¹³.

Reformatorzy nie mogli się zatem zgodzić na dalsze przejawy cesaropapizmu. Do ich przekonań w żaden sposób nie przystawało rzymskie rozumienie Kościoła jako „najwyższej zewnętrznej monarchii całego świata, w której rzymski biskup powinien mieć nieograniczoną władzę, o której nikomu nie wolno by dyskutować, ani jej osądzać – czytamy w *Obronie Wyznania Augsburskiego* – władzę ustanawiania artykułów wiary, podważania Pism świętych według swej woli, ustanawiania form kultu lub ofiar, podobnie też ogłaszania ustaw według swej woli, uwalniania od nich i znoszenia ich według swej woli – władzę dotyczącą zarówno praw boskich jak i kanonicznych czy świeckich. Od niego (papieża) cesarz i wszyscy królowie otrzymywaliby swoją władzę i prawo dzierżenia władztw z polecenia Chrystusa, któremu Ojciec wszystko poddał, stąd należy rozumieć, że prawo to przeniesione zostało na papieża”¹⁴.

Dla M. Lutra, J. Kalwina czy H. Zwingliego Kościół to niewidzialne zgromadzenie prawdziwie wierzących (sanctorum communio) w Ewangelię Chrystusową. Z kolei w swojej widzialności Kościół tworzą grzesznicy. Zauważają, iż wielu obłudników ma z nimi wspólnotę

12 Zob. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko- Biała 1999.

13 Zob. P. Jaskóła, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Opole 2008.

14 Artykuł VII i VIII. *O Kościele. Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko- Biała 1999, s. 229.

zewnątrznych znaków i że są oni członkami Kościoła według wspólnoty zewnętrznych znaków¹⁵. Reformatorzy pojmowali Kościół jako wspólnotę zebraną wokół wydarzenia Słowa i sakramentów. „Atoli Kościół nie jest tylko wspólnotą rzeczy zewnętrznych albo obrzędów, jak inne instytucje polityczne – piszą autorzy Obrony Wiary Augsburskiej – lecz w zasadzie jest wspólnotą wiary i Ducha Świętego w sercach; wspólnotą, która jednak ma zewnętrzne znamiona, aby można było ją poznać, mianowicie znamionami tymi są czysta nauka Ewangelii i sprawowanie sakramentów zgodnie z Ewangelią Chrystusową”¹⁶.

Ruch społeczno-religijny, ogarniający XVI-wieczną Europę, był nade wszystko buntem przeciwko potężnej kościelnej instytucji, uosabianej przez widzialne papieństwo. Dlatego katolicy, dążący do odnowy Kościoła, opowiadali się za Kościołem ukrytym, który nie jest związany z określonym miejscem, czasem czy osobą¹⁷. Kościół to nade wszystko duchowa wspólnota wiary i Ducha Świętego, posiadająca zewnętrzne znamiona, którymi są czysta nauka Ewangelii i sprawowanie sakramentów zgodnie z Ewangelią Chrystusową¹⁸. Toteż w świetle nauczania reformatorów trzeba odejść od przypisywania sakramentalności Kościołowi i jego wielu sakramentom. Teologia katolicka głosiła, iż zbawienie osiąga się, przynależąc do Kościoła jako *medium* gwarantującego Bożą łaskę. Luter wypracował bardziej osobistą, indywidualną soteriologię. Metafizycznie rozumiana rzeczywistość, jaką przedkładała scholastyka, została zastąpiona relacją grzesznika z usprawiedliwiającym Bogiem.

Postawienie w centrum reformacyjnej refleksji kryteriologicznej funkcji usprawiedliwienia z wiary dopuszczało zatem odrzucenie instytucjonalności Kościoła jako niezbędnego pośrednika zbawienia¹⁹. Odtąd wolno było mówić o relacji między Bogiem a człowiekiem. Artykuł o usprawiedliwieniu wskazywał na bezwarunkowość łaski i jej niezależność od działań człowieka. Usprawiedliwieni jesteśmy bowiem darmo, nie z naszych dobrych uczynków, odpustów, postów czy też dzięki istnieniu papieństwa. Nie legalistyczne pośrednictwo rzymskiego Kościoła jest gwarantem zbawienia, ale darmowa łaska Chrystusa, która dosięga nas przez wiarę w tajemnicy chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Nauka o usprawiedliwieniu nakazywała zatem, aby wręcz przeciwstawić się Kościołowi jako instytucji

15 Por. *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego*, s. 230.

16 Tamże, s. 226.

17 Por. R. Porada, *Kościół i apostołskość Kościoła w nauczaniu Marcina Lutra*, „*Studia Oecumenica*” 1, Opole 2001, s. 173-174.

18 Por. Artykuł VII i VIII. *O Kościele*, s. 226.

19 Reformacja definiowała Kościół jako wspólnotę wierzących, skupioną wokół Słowa i sakramentu. Luter odmawiał zbawienia również i tym protestantom, którzy odrzucali jego pojmowanie Eucharystii (Zwingli) czy Chrztu (Anabaptyści).

zagrożącej darmości łaski. Doszło zatem do odrzucenia sakramentalności Kościoła, ale nie jego instytucjonalności²⁰.

Dla Lutra Kościół zachowuje zatem swoją strukturę instytucjonalną²¹, lecz nie w katolickim rozumieniu hierarchię. Do jej charakterystycznych cech wittenberski reformator zaliczał posługiwania kościelne, spełniane przez biskupów, proboszczów i kaznodziejów. Według niego mieli oni spełniać cztery zadania: przepowiadać Słowo, sprawować chrzest i Wieczerzę Pańską oraz wykonywać władzę kluczy. Konieczność istnienia urzędu (*ministerium*) w Kościele uzasadniał Luter podwójnie: 1. domaga się tego sam kościelny porządek, gdyż tylko jedna osoba w imieniu Kościoła może spełniać określoną funkcję, 2. jest on ustanowiony przez Chrystusa.

5. Chrzest i Eucharystia i ich kościelnotwórcza funkcja w świetle ewangelickim

Luterańska nauka o sakramentach odwołując się do podstawowych zasad reformacji, zaakcentowała szczególnie *solum Verbum*, co rozumiano, iż Bóg udziela swego Ducha, a wraz z Nim zbawczych darów poprzez zewnętrzne Słowo w kazaniu i sakramencie²². Według niej należało odrzucić to wszystko, co nie ma wyraźnego potwierdzenia w Piśmie Świętym. Stosując się do przyjętych założeń, konsekwentnie odrzuciła ona sakramentalne ujęcie bierzmowania, pokuty, małżeństwa, kapłaństwa i namaszczenia chorych.

A zatem wolno przyjąć jedynie te sakramenty, które spełniają trzy warunki: 1. Sakrament musi być jednoznacznie potwierdzony biblijnie, słowami samego Jezusa (*ipso Christo instituta*), 2. musi być „obietnicą” (*promissio*) odpuszczenia grzechów człowiekowi, 3. musi być znakiem (*signum*) potwierdzającym ważność i autentyczność obietnicy. Słowa obietnicy (*testimonia gratiae et remissionis peccatorum*) stanowią testament Jezusa. Kierując się tymi przesłankami reformatorzy przyjęli zaledwie dwa sakramenty, a mianowicie chrzest oraz Wieczerzę Pańską, gdyż pozostałe nie mają koniecznych wyznaczników, jakimi są: *institutio, promissio* i *signum*²³.

Interesujący wątek odnośnie do sakramentalności wniosła dysputa między Lutrem a królem Henrykiem VIII. Angielskiemu monarsze chodziło o zwalczenie błędnej nauki, jaka

20 Por. R. Porada, *Kościół i apostołskość Kościoła w nauczaniu Marcina Lutra*, s. 175.

21 Ten porządek organizacyjny tworzą wszyscy ochrzczeni, gdyż Luter podkreśla powszechne kapłaństwo wszystkich wierzących. Z nich wybierani są kapłani, którzy są delegowani do zwiastowania Słowa Bożego w kazaniu i sakramencie.

22 Por. *Wyznanie Augsburskie*, art. V; *Artykuły Szmalkaldzkie*, cz. III, art. VIII.

23 Por. P. Kopiec, *Instytucja małżeństwa a sakramentologia luterańska*, „Roczniki Teologiczne”, T. LV, z. 7 (2008), s. 174.

między innymi odbierała człowiekowi *mysterium* w religii. Ogłoszenie w 1520 r. przez niemieckiego reformatora pisma pt. „O niewoli babilońskiej Kościoła” (*De Captivitate Ecclesiae Babylonica*) spowodowało odpowiedź króla już w 1521 r. pt. *Assertio septem sacramentorum Lutheri*. Henryk broni katolickiej nauki o sakramentach i wylicza wszystkie siedem oraz przesyła swoją rozprawę ówczesnemu papieżowi. Leon X oczywiście traktat królewski przyjmuje i władcę Anglii nagradza tytułem *Fidei Defensor*. Jakkolwiek król był doskonale wykształcony, ale raczej jako humanista niż teolog, stąd najprawdopodobniej przy redakcji tego traktatu brali udział kanclerz królewski Tomasz More oraz arcybiskup Yorku, Edward Lee²⁴.

Poza *Aktem Supremacji* z 1534 r., ogłaszającym króla jedyną i najwyższą głową Kościoła Anglii, w tamtejszej reformacji brak przełomowych zmian czy też takich sztandarowych teologów, jak Luter bądź Kalwin, co pozwalałoby mówić o narodzinach anglikanizmu. Reformacja na wyspach rozgrywała się pomiędzy staraniami Henryka VIII, dążącego do uzyskania papieskiej nieważności swego małżeństwa z Katarzyną i zawarcia nowego z Anną Boleyn, a antyklerykalnymi tendencjami społeczeństwa angielskiego. Tamtejszą reformację należy widzieć bardziej jako proces oscylujący między ortodoksją katolicką a umiarkowanym obliczem protestantyzmu, inspirowanym niemieckimi postulatami. Doktrynalne treści anglikanizmu zawierają właściwie trzy źródła pisane: *Common Prayer Book* opublikowane w 1549 r., *XXXIX Artykułów* z 1563 r. i *Treatise on the Lawes of Ecclesiastical Politie* Richarda Hookera z 1594 r. W sensie ścisłym Kościół anglikański uznaje dwa sakramenty, a mianowicie chrzest oraz Eucharystię. Im obu przypisuje poważne znaczenie kościołotwórcze²⁵.

Niemieckojęzyczni chrześcijanie dążący do odnowy przypisali Ewangelii podwójną funkcję. Po pierwsze stała się kryterium weryfikującym ilość sakramentów, a po drugie nadającym sakramentowi treść. Teoria sakramentologiczna wypracowana przez Lutera i Melanchtona, bazując na koncepcji św. Augustyna oraz scholastycznej, głosiła, iż sakrament posiada strukturę znakową. Znak sakramentu tworzą słowo i materia. To słowo przemienia materię (element zewnętrzny) w to, co jest sakramentem. Decydujące jest słowo (obietnicy). Dlatego Kościół, który jest tworzony przez słowo (*creatura verbi*), urzeczywistnia się dzięki dynamice sakramentów, sam w żadnym wypadku nie będąc sakramentem. Jedynie przez chrzest i Eucharystię udzielana jest człowiekowi Boska łaska, wprowadzająca go w

24 Zob. S. Appel, „*König Heinz und Junker Jörg*”. *Heinrich VIII. gegen Luther gegen Rom*, Theiss Verlag 2016.

25 Por. P. Kopiec, *Eschatologia anglikańska*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” T. 3(58) 2011, s. 133-149.

rzeczywistość eklezjalną, gdzie realizuje się ekonomia zbawcza. Odbiór sakramentalnej łaski dokonuje się nie sam z siebie – jak nauczał Rzym w formule *ex opere operato* – lecz dzięki wierze człowieka. Sakramenty nie skutkują swoją własną mocą. Tym samym w luteriańskiej sakramentologii doszedł do głosu radykalny fideizm.

Z treści *Ksiąg Wyznaniowych* dowiadujemy się, iż jakkolwiek sakramenty pełnią funkcję eklezjotwórczą, to jednak nie w takim znacznym stopniu, jak to utrzymuje teologia rzymska. Reformatorzy wyznają, że „sakramenty nie tylko są znamionami wyznania wśród ludzi (i znakami rozpoznawczymi między ludźmi), jak zmyślają niektórzy (na przykład w odniesieniu do haseł czy zawołań w obozie wojennym, czy do barw szat dworzan), lecz są raczej znakami i świadectwami woli Bożej wobec nas, którymi Bóg skłania serca do wierzenia”²⁶. To od indywidualnego nastawienia wierzącego zależy, na ile on doświadcza zbawienia.

Dokonując zdecydowanej krytyki katolickiej sakramentologii, reformatorzy głosili nie-sakramentalność małżeństwa. Zagadnienie małżeństwa w pismach reformatorów zostało wyczerpująco opracowane przez ks. prof. Piotra Jaskółę z ekumeniczną subtelnością²⁷. Małżeństwo było stanem ustanowionym, nakazanym i błogosławionym przez Boga, ale pozbawionym znaku łaski. Jest ono „rzeczą świecką”. Podobnie Luter krytykował celibat i śluby zakonne²⁸.

*Luter odrzucał też rzymskie rozumienie pokuty. Píše: „Jest rzeczą niemożliwą, aby papieści prawidłowo nauczali o pokucie, skoro nie pojmują grzechu. Nie pojmują prawidłowo grzechu pierwородnego, gdyż mówią, iż naturalne siły człowieka pozostały nienaruszone i nieskażone i że rozum może prawidłowo nauczać, i że wola potrafi wykonywać to, co jest nauczane, i że Bóg na pewno obdarza swoją łaską, gdy człowiek czyni według wolnej woli tyle, na ile go stać”*²⁹.

Rygorystyczne rozróżnienie między ekonomią stworzenia a ekonomią zbawienia zmusiło reformatorów do odrzucenia rzymskiego pojęcia sakramentalności i ostatecznie pozwoliło na przyjęcie jedynie dwóch sakramentów: chrztu i Eucharystii, gdyż tylko one spełniają warunki, które czynią je sakramentami. I to one budują Kościół, który wzrasta też przez krzyż, zwiastowanie Ewangelii i przez modlitwę.

26 *Obrona Wyznania Augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteriańskiego*, s. 262.

27 Zob. P. Jaskóła, *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich. Historia i perspektywy nowych rozwiązań*, Opole 2013.

28 Por. tamże, s. 48-59.

29 Tamże, (nr 10) s. 347.

6. Współczesna katolicka eklezjologia i sakramentologia

Sobór Trydencki, odrzucając pojęcie Kościoła lansowane przez wczesnych reformatorów, czyli Johna Wiklifa (1320-1384)³⁰ i Jana Husa (1369-1415)³¹, opowiedział się wyraźnie za widzialnością Kościoła i jego sakramentalnością. Jakkolwiek ten Sobór nie ogłosił odrębnego traktatu o Kościele, to jednak studiując jego dekrety o wzajemnym stosunku Pisma Świętego i Tradycji oraz o wzajemnej relacji Pisma Świętego i Kościoła w odniesieniu do interpretacji Biblii i podkreśleniu sensu Pisma, dalej: nauki o usprawiedliwieniu oraz o łasce można wyprowadzić ważne konsekwencje dla ujęcia Kościoła. Jeśliby to wszystko zostało powiedziane w taki sposób przed reformacją, najprawdopodobniej by do niej nie doszło. Jednakże poreformacyjny obraz Kościoła został określony przede wszystkim jako antyreformacyjny³².

Do dziś bellarminowska definicja Kościoła z XVI wieku uległa wielokrotnemu i dość poważnemu przepracowaniu. Aktualne rozumienie Kościoła jest wynikiem uchwał Drugiego Soboru Watykańskiego i osiągnięć teologii posoborowej. Jak dzisiaj rozumie się Kościół? Jakkolwiek do eklezjologii katolickiej kluczem jest ujęcie sakramentalne, to jednak odnajdujemy w niej sześć kategorii, które przybliżają nam *mysterium Ecclesiae*. Takie kategorie, jak: lud Boży, mistyczne ciało Chrystusa, świątynia Ducha Świętego, lud Boży, wspólnota i sakrament podstawowy wzajemnie się nie wykluczają, ale raczej uzupełniają. Rzeczywistość Bosko-ludzka jest zbyt bogata, aby mogła być wyrażona tylko jedną kategorią. Te kategorie są kongruencyjne, a zatem wskazują na te elementy kościelne, które są nieobecne w innych. W ostatnich latach teolodzy katoliccy z pewną predylekcją używają kategorii wspólnota.

W swojej książce *Kościół jako sakrament zbawienia* Y. Congar wskazuje na trzy powody, które spowolniały wykształcanie się idei Kościoła jako sakramentu. Francuski teolog wymienia nauczanie św. Augustyna, który kładł nacisk na rolę znaku przy określeniu sakramentu, oddzielając aspekt objawionej treści od aspektu obrzędowej czynności. Po drugie, traktat o sakramentach wypracowywano bez łączności z eklezjologią. Po trzecie, średniowieczne chrześcijaństwo istniało bez łączności ze „światem”. Rozwiązaniem jest odkrycie chrystologicznych podstaw sakramentu, co dokonało się w niemieckiej teologii w

30 Por. DS 1121-1139.

31 Por. DS 1201-1230.

32 Por. H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie*, s. 60.

XIX wieku (J. E. Kuhn, J. H. Oswald, M. J. Scheeben)³³. Kościoła nie należy rozumieć jako jednego z siedmiu sakramentów, jakie zostały w nim złożone, lecz jako sakrament podstawowy. Z kolei w XX w. – dzięki pracom takich teologów, jak O. Semmelroth, K. Rahner, P. Smulders, W. Willems, E. Schillebeeckx – dokonano się odejście od prawniczego i zewnętrznego ujęcia Kościoła. Podkreślając inkarnacyjny charakter łaski, zaczęto sakramenty widzieć jako zewnętrzną postać dobrowolnego udzielania się Boga i odnosić to zwłaszcza do Kościoła. H. U. von Balthasar opisał Kościół jako *Ursakrament* w swoim obłubieńczym zjednoczeniu z Chrystusem, a Schillebeeckx, że na tym świecie jest on ziemskim sakramentem uwielbionego Chrystusa³⁴.

Podjmując refleksję nad poszczególnymi sakramentami, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx czy K. Rahner jednomyślnie oświadczają, iż pierwszym skutkiem sakramentu jest rzeczywistość eklezjologiczna, gdyż jest to wejście do eucharystycznej wspólnoty przymierza. Głębsze włączenie do jedności ciała mistycznego Chrystusa stanowi *res et sacramentum* w tym sakramencie. Chodzi zatem tak o dowartościowanie wspólnoty wiernych sprawujących Eucharystię, jak znaczenie rzeczywistej obecności Chrystusa wydanego za nas. W katolickiej perspektywie chrzest i Eucharystia są szczególną i wyjątkową aktualizacją działania Kościoła jako pierwszego, głównego i ogólnego sakramentu.

Oficjalne odejście od jurydycznego obrazu Kościoła i samookreślenie siebie jako ludu Bożego, jako wspólnoty miało miejsce w urzędowych dokumentach Drugiego Soboru Watykańskiego. Odkrywanie Kościoła jako tajemnicy komunii widać w tekstach soborowych konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, ale też w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964)³⁵.

Znaczący wpływ na rozpowszechnienie obrazu Kościoła jako wspólnoty miał Synod Biskupów w 1985 r., który w swoich końcowych uchwałach wręcz nakazał posługiwanie się takim pojęciem. Ten nadzwyczajny Synod Biskupów, zwołany w XX-tą rocznicę zakończenia obrad Drugiego Soboru Watykańskiego wypracował dość przejrzystą charyzmatyczno-instytucjonalną strukturę Eklezji. Trzy pojęcia dobrze to oddają, a mianowicie: *mysterium* – *communio* – *missio*. Kładąc nacisk na ujęcie Kościoła jako wspólnoty, ojcowie synodalni

33 Por. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, s. 58-60.

34 Por. tamże, s. 65.

35 Por. R. Marangoni, *La chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, Roma 2001, s. 161-551.

ukazali Kościół jako sakramentalną wspólnotę Boga z człowiekiem, która musi się realizować w misji³⁶.

Określenie Kościoła jako *communio* znalazło swoje potwierdzenie i dopracowanie w następnym dokumencie, jaki opuścił Kongregację Nauki Wiary. W piśmie *Communio notio* z 1992 r. autorzy zauważają, iż pojęcie komunii znajduje się w samym sercu samorozumienia Kościoła, „jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi”³⁷.

„Istotą chrześcijańskiego ujęcia komunii jest nade wszystko uznanie jej za dar Boży, za owoc Boskiej inicjatywy, która wypełniła się w Misterium Paschalnym. Nowy związek między człowiekiem i Bogiem, zapoczątkowany w Chrystusie i przekazywany w sakramentach, rozciąga się także na nowy związek ludzi między sobą. Z tego powodu pojęcie komunii musi także wyrażać naturę sakramentalną Kościoła”³⁸. Podstawą i środkiem komunii eklezjalnej jest chrzest oraz Eucharystia.

To kościelnotwórcze oddziaływanie chrztu i Eucharystii widać wyraźnie w papieskim nauczaniu Jana Pawła II, który w swojej ostatniej encyklice *Ecclesia de Eucharystia* mówi o wspólnotcie eucharystycznej. Podobną myśl bez trudności odnajdujemy w spuściźnie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Także obecny papież Franciszek chętnie sięga po wyrażenie *communio*, aby opisać Kościół.

Warto też zwrócić uwagę na dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym z 13 października 2007 r. pt. „Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. *Communio*, soborowość i autorytet”. Teologowie obu Kościołów zauważają, iż Eucharystia w świetle tajemnicy trynitarniej stanowi kryterium życia kościelnego.

7. Chrzest i Eucharystia oznaczają i sprawują kościelną jedność

Te dwa najważniejsze sakramenty nie tylko zatem inicjują w wierzących życie Boże i ich umacniają w drodze do niebiańskiej ojczyzny, lecz prowadzą ku zbawczemu dialogowi z

³⁶ Por. *Relacja końcowa Nadzwyczajnego Synodu Biskupów. Watykan 1985*, w: *Nadzwyczajny Synod Biskupów. Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

³⁷ List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunio (*Communio notio*), Watykan 1992, nr 3.

³⁸ Tamże, nr 3.

Trójjedynym Bogiem, który rozpoczyna się już tu na ziemi. Usprawiedliwienie udzielone człowiekowi przez chrzest wprowadza go w komunię z Chrystusem i z Jego braćmi i siostrami, i jest to wspólnota nie tylko duchowa, lecz i na wskroś realna, dzięki Eucharystii.

Jeśli chodzi o zagadnienie ustanowienia sakramentów oraz ich ilość perspektywa katolicka różni się od ewangelickiej. Protestanci stoją na stanowisku, iż potwierdzenie biblijne mają jedynie dwa sakramenty, tj. chrzest i Wieczerza Pańska. Strona katolicka nie poszukuje w Piśmie Świętym uzasadnienia każdego z siedmiu sakramentów, gdyż wyznaje pogląd, iż sakramenty zostały ustanowione w samym założeniu Kościoła, którego opisuje jako sakrament podstawowy. Obie strony spotykają się w chrystocentrycznym nastawieniu, choć inaczej je interpretują odnośnie do sakramentów. Katolicy przyjmują, iż sakramentalny charakter Kościoła wypływa z tajemnicy Chrystusowej śmierci, zmartwychwstania, uwielbienia i zesłania Ducha Świętego. Trzeba pamiętać, iż w momencie chrztu człowiek otrzymuje nową tożsamość, wiążącą go z tożsamością samego Jezusa. Chrzest zatem sprawia przynależność człowieka do Ducha Świętego. Być ochrzczonym w Duchu Świętym to otrzymać tożsamość syna bądź córki, któremu (której) zostały odpuszczone wszystkie grzechy. Rozejście obu chrześcijańskich tradycji ma również miejsce odnośnie do rozumienia tradycji i sukcesji apostoelskiej. Dla teologii protestanckiej sukcesja apostoelska to wierność Słowu Bożemu, natomiast katolicka utrzymuje, iż sukcesja wiary apostoelskiej musi łączyć się w nieprzerwanej sukcesji urzędu biskupiego. Dlatego katolicy wierzą, iż sukcesja apostoelska to konstytutywny element Kościoła, a protestanci mówią o co najwyżej pożyteczności znaku sukcesji w urzędzie. W konsekwencji obie strony mają inne podejście do sakramentu Eucharystii³⁹.

Rozbieżność stanowisk zachodzi także w kwestii przyczynowości sakramentów. Katolicy opowiadają się za zasadą działania *ex opere operato*, a ewangelicy utrzymują, iż sprawowany sakrament jako taki nie posiada własnej skuteczności, lecz działa jedynie *fides sacramenti*. Luter jednak zaznaczył, iż wprawdzie sakramenty są skuteczne dzięki wierze, ale nie wolno twierdzić, iż zawdzięczają swą skuteczność tylko dzięki skuteczności wiary.

Zgodności można się dopatrywać w kwestii rozróżniającej między tworzeniem Kościoła, a jego urzeczywistnianiem. Tylko chrzest i Eucharystia są sakramentami, jakie tworzą Kościół. Chrystus jest Tym, który wszczepia do Kościoła przez chrzest i Eucharystię. Natomiast pozostałe sakramenty są eklezyjalną aktualizacją. Tak katolicy, jak i ewangelicy –

39 Por. R. Porada, *Jedność tradycji i sukcesji apostoelskiej*, „Studia Oecumenica” 2, Opole 2002, s. 178.

wolno przyjąć – zgodnie utrzymują, iż Kościół zawdzięcza wszystko Chrystusowi, nie tylko jako swojemu Założycielowi, ale w Nim jest uzasadnienie całej dynamiki zbawiającej łaski⁴⁰.

Przywołując koncepcję Kościoła i elementy go tworzące w perspektywie ewangelickiej, można przytoczyć analizy prof. Jaskóły, który wykazuje znaczącą rolę Ducha Świętego. Tak we wczesnej teologii reformowanej, jak i w dziewiętnastowiecznej teologii, prezentowanej przykładowo przez F.D. Schleiermachera czy w dwudziestowiecznej przez K. Bartha, H. Berkhofa znajdujemy zręby pneumatologii i ich związki z eklezjologią⁴¹. Barth podkreślając podmiotowość Boga – w przeciwieństwie do Schleiermachera, który uwypuklał podmiotowość człowieka – ujmuje Ducha Świętego jako moc działającą we wspólnocie. Współcześni teologowie ewangelicy, jak np. E. Jüngel, A. Birmelè, W. Marxsen, J. Moltmann, J. Narzyński, opisują działanie Ducha Świętego przez Chrystusa, przynoszącego człowiekowi usprawiedliwienie, aby przez sakrament chrztu i Wieczerzy Pańskiej utworzyć z wierzących kościelne *communio*.

Podsumowując należy zauważyć, iż chrzest nie jest czynnością odnoszącą się jedynie do indywidualnego człowieka, ale ma nade wszystko charakter wspólnotowy. Ten sakrament braterskiej jedności – wspólny dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich – zobowiązuje ich do wyznawania wiary chrześcijańskiej. Między ochrzczoneymi zachodzi wyjątkowa więź: zrodził ich jeden sakrament, uświęcił jeden Duch, łączy jedna wiara. Mogą nazywać się braćmi i siostrami. Wśród współczesnych teologów toczy się dyskusja, czy chrzest wciela najpierw w Chrystusa, a następnie w społeczność Kościoła, czy dzieje się to odwrotnie⁴².

Rekonstruując kościelnotwórcze działanie chrztu trzeba wskazać na uprawnienie i zobowiązanie wierzących do czynnego udziału w obrzędach liturgicznych. Chrzest włączając w powszechne kapłaństwo – co podkreślają Kościoły, które wyszły z reformacji jak i soborowe nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego – skłania wiernych do ofiar duchowych, do służby dla Chrystusa. Wynikiem chrztu jest zobowiązanie do misyjności. Kościół, który nie ewangelizuje nie jest przecież Kościołem. Dlatego ochrzczeni mają głosić czystą Ewangelię. Max Thurian i Y. P. Emery, przedstawiciele protestanckiej wspólnoty z Taizè – podobnie zresztą jak i teologia katolicka – akcentują w ochrzczoneym prorocką funkcję Chrystusa. Dlatego chrzest, wprowadzając wiernego w uczestnictwo w funkcji kapłańskiej, królewskiej i prorockiej Chrystusa, jawi się rzeczywiście jako sakrament społeczno-kościelny.

40 Por. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, 66-77.

41 Por. P. Jaskóła, *Panem jest Duch. Zasadnicze kierunki reformowanej pneumatologii*, Opole 2000, s. 17-

42 Por. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 308-309.

Wszystkie Kościoły zauważają zarówno konieczność, jak i niepowtarzalność chrztu. We chrzcie ujawnia się złożona natura *mysterium ecclesiae*, tak wymiar Boski, jak i ludzki, gdyż łączą się w nim elementy widzialne z niewidzialnymi, a materialne z duchowymi⁴³.

Konsekwencje chrztu dla tworzenia kościelnej wspólnoty w perspektywie katolickiej i ewangelickiej wyraźnie ujawniają dwa znaczące dokumenty w dialogach multilateralnych, a mianowicie: z Akry (1974) oraz z Limy (1982). Ich studium nie zostawia cienia wątpliwości na jednoczącym wymiarze chrztu. Podobnie dokumenty dialogów bilateralnych, jak np. anglikańsko-rzymskokatolickiego (1975), baptystyczno-reformowanego (1977), luterkańsko-metodystycznego (1979-1984), anglikańsko-reformowanego, itd. prezentują chrzest jako podstawę kościelnej jedności⁴⁴.

Oczywistym jest także eklezjotwórcza natura Eucharystii. Świadczą o tym nie tylko świadectwa biblijne i patrystyczne, ale cała teologia podzielonego chrześcijaństwa. „Stanowimy jedno ciało, bowiem wszyscy jesteśmy uczestnikami jednego chleba” – przekonuje nas Paweł Apostoł w 1Kor 10, 16-17. Znaczenie Wieczery Pańskiej dla tworzenia Kościoła ujawnił już sam Luter, kiedy odmówił kościelności wspólnotom reformowanym, które nie uznały rzeczywistej obecności Chrystusa. Eklezjologiczny charakter Eucharystii ujawniają nie tylko pierwsze spory wewnątrz protestanckie, ale w sposób pozytywny doszedł do głosu współcześnie, w *Konkordii Leuenberskiej* zawartej w 1974 r. przez Europejskie Kościoły Luterkańskie, Ewangelicko-Reformowane, Kościoły przedreformacyjne (waldensi, bracia czescy), Kościoły tradycji ewangelicko-unijnej oraz metodystycznej. To przecież w Eucharystii Kościół najpełniej spotyka Chrystusa, który udziela zbawienia jednostkowo i wspólnotowo. To właśnie w Eucharystii wchodzimy we wspólnotę z naszymi braćmi w tajemnicy Kościoła. Warto zaznaczyć przełom, jaki dokonał się w nauce o Kościele pod wpływem prawosławnego teologa N. Afanasjewa (1893-1966) i jego eklezjologii eucharystycznej, co skutkuje w teologii ekumenicznej. Ostatecznie wolno stwierdzić, iż po pierwsze Eucharystia jest włączeniem w mistyczne ciało Chrystusa, co prowadzi do jedności. Po drugie, jest specyfiką jest społeczność, czyli powiązanie człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą. Po trzecie, jest ona ucztą, a przecież uroczystego biesiadowania nikt nie odbywa samotnie. Po czwarte, symbolika obmycia nóg przez Jezusa w wieczniku wiąże się z przykazaniem miłości bliźniego i służby każdemu potrzebującemu. Po piąte, z ofiarą Chrystusa musi się łączyć ofiara wierzącego, aby wypełniał swoją funkcję

43 Por. tamże, s. 310-312.

44 Por. tamże, s. 314-320.

kapłaństwa powszechnego, zaciągniętego mocą chrztu. Dlatego celebracja *Abendmahl* domaga się wspólnoty. Po szóste, sprawowanie Eucharystii buduje Kościół lokalny, konsoliduje i scala parafię, gdyż oznacza ona i sprawia jedność⁴⁵.

Eklezjotwórczy charakter chrztu i Eucharystii jest uznawany przez wszystkie Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie. I mimo, iż dochodzi między nimi do różnic w rozumieniu tych dwóch sakramentów oraz rozbieżności w pojmowaniu samego Kościoła i jego sakramentalności, to jednak wszyscy chrześcijanie tak wierzą jak i widzą, że bez chrztu i Eucharystii nie doznają ani jedności z Chrystusem, ani też i między sobą. Zmartwychwstały Pan najpełniej bowiem udziela się wierzącym w swoim Kościele.

45 Por. tamże, s. 324-337.