

BRONISŁAW WENANTY ZUBERT OFM

INTERKOMUNIA W ŚWIĘTE NOWEGO KODEKSU *

Spis treści: Wstęp. I. Wyjaśnienie pojęć. II. Możliwości i trudności wspólnoty Wieczerzy Pańskiej — interkomunii od Vaticanum II. III. Kodeksowa regulacja prawna interkomunii. IV. Zakończenie.

Wstęp

Interkomunia od dłuższego czasu stanowi przedmiot ożywionych dyskusji oraz wielorakich eksperymentów, co niewątpliwie dowodzi, iż problem ten należy do „znaków czasu”¹. Podział Chrystusowego Kościoła odczuwamy obecnie bardziej niż kiedykolwiek jako zgorzenie dla świata i sprzeniewierzenie się woli Chrystusa, aby Jego uczniowie „byli jedno”. Doświadczenie tego podziału staje się szczególnie bolesne w przypadkach niemożliwości wspólnego uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej. Uczestnictwo w sakramencie Ciała i Krwi Chrystusa a jedność Kościoła pozostają w stosunku do siebie w ścisłej zależności². „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? 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). Zerwanie wspólnoty Wieczerzy Pańskiej jest więc tożsame z brakiem jedności w Kościele³. Słusznie zauważa A. Skowronek, „...iż bezpośrednią konsekwencją wszystkich form rozszczepień w Kościele było zawsze natychmiastowe zerwanie wspólnoty kultycznej. Od najstarszych czasów poważniejsi chrześcijanie uważali,

* Artykuł niniejszy został wygłoszony jako referat na Ogólnopolskim Sympozjum Kanonistów, które odbyło się na ATK w Warszawie w dniu 23 II 1987 r.

¹ Literatura przedmiotu jest niezmiernie bogata. Instytut Ekumeniczny we Fryburgu Szwajcarskim odnotował za lata 1960—1970 ok. 1000 ważniejszych pozycji bibliograficznych. Zob. S. C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*. Część 1: lata 1965—1981 (W: Teologia w dialogu 1, red. W. Hryniewicz OMI, S. C. Napiórkowski OFMConv.), Lublin 1985, s. 45, przyp. 17. Na temat eksperymentów w tym przedmiocie, zwłaszcza pod koniec lat 1960 zob.: M. Raske, *Offene Kommunion-Christen feiern gemeinsam das Mahl des Herrn*. W: *Fragen der Kirche heute*, hrsg. von A. Exeler, Würzburg 1971, s. 65—66; E. Iserloh, *Die Interkommunion*, w: *Fragen der Kirche heute*, s. 60.

² Iserloh, art. cyt., s. 50.

³ Tamże, s. 50.

że nie mogą modlić się ramie przy ramieniu”⁴. Być może, że chrześcijanie minionych wieków zbyt łatwo pogodzili się z tym gorszącym faktem⁵. Podjęcie po Vaticanum II szczerego dialogu ekumenicznego niejako z natury rzeczy zrodziło pytanie o interkomunię, o wspólnotę eucharystyczną „...i to zarówno po stronie naszych braci odłączonych, jak i ostatnio także w Kościele katolickim”⁶. W Polsce problem ten był dotąd mniej aktualny aniżeli w innych krajach. Jednakże II Krajowy Kongres Eucharystyczny stawia przed nami praktyczne pytanie w tym względzie. Mianowicie: Czy zaprosić do udziału w nim chrześcijan innych Kościołów lub Wspólnot kościelnych? Czy i w jakim znaczeniu można ich zaprosić do wspólnoty eucharystycznej? Czy istnieją zasadnicze przeszkody uniemożliwiające tę wspólnotę?

Problem interkomunii należy do interkonfesyjnych i interdyscyplinarnych. Odnosne dyspozycje prawa kanonicznego są w tej materii jakby wtórne, zależą bowiem przede wszystkim od konsensu teologów co do istoty Eucharystii oraz od jego akceptacji przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Niemniej są one nie tylko praktycznie wiążące, ale również ważne, ponieważ „...opis prawny... dokonywany jest przy uwzględnieniu założeń wiary, na jej bazie”⁷. Norma kanoniczna wyrasta z wiary, jest jej realizacją, manifestacją i przekazem⁸. Stąd też wszelkie samowolne, nielegalne rozwiązywanie problemu interkomunii dotyka samej wiary w Eucharystię, będącej „najbardziej czcigodnym sakramentem” (kan. 897). Eucharystii nie wolno nadużywać jako środka protestu czy wręcz „walki” o przywrócenie jedności Kościoła⁹. Każda przeto entuzjastyczna niecierpliwość, „...która usiłuje przejść do porządku nad wszelkimi przeszkodami i różnicami w wierze, i jedność Eucharystii wręcz wymusić na drodze praktykowania interkomunii”, uwłacza temu sakramentowi i nie służy, lecz utrudnia osiągnięcie jedności¹⁰.

Zamierzając przedstawić zagadnienie interkomunii w świetle obowiązującego prawa kanonicznego, trzeba uwzględnić powyższe uwagi wstępne. One również wyznaczają metodologiczną i treściową konstrukcję tego artykułu. Najpierw więc zostanie wyjaśnione znaczenie poliwalentnego terminu „interkomunia”, następnie omówione trudności, jakie stają na jej drodze, i dopiero w tym kontekście dokonana zostanie wykładnia norm prawnych, obowiązujących w tym przedmiocie.

⁴ Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym. W: A. Skowronek, *Światła ekumenii. Spotkania z teologią*, Warszawa 1984, s. 96.

⁵ Iserloh, art. cyt., s. 50.

⁶ Skowronek, art. cyt., s. 96.

⁷ Sobański, *Kościół — prawo — zbawienie*, Katowice 1979, s. 165.

⁸ Tamże, s. 166.

⁹ Iserloh, art. cyt., s. 51.

¹⁰ Skowronek, art. cyt., s. 96; por. też Iserloh, art. cyt., s. 58 i 64.

I. Wyjaśnienie pojęć

W dokumentach Soboru Watykańskiego II nie występuje termin *interkomunia*. Co więcej, pod względem semantycznym zawiera on wewnętrzną sprzeczność, albowiem słowo *communio* orzeka o istniejącym współzjednoczeniu (wspólności), natomiast przyimek *inter* oznacza podział tejże wspólnoty¹¹. Stąd też niektórzy teologowie wyrażają opinię, iż „...słowo *interkomunia* jest barbaryzmem i powinno zniknąć z nomenklatury teologicznej...”¹². Pomimo tego jest to termin bardzo często używany i nadużywany w dzisiejszym dialogu ekumenicznym i wydaje się, „...iż terminu *interkomunia* nikt już nie wymaże ze słownika ekumenicznego, tak bardzo zadomowił się on w języku szerokiego ogółu”¹³. W istocie wszakże spełnia on jedynie rolę terminu pomocniczego i przejściowego, do czasu osiągnięcia jedności chrześcijan, czyli pełnej *communio*¹⁴.

Jak już wspomniano wyżej, *interkomunia* jest pojęciem wieloznacznym. Na ogół przez interkomunię rozumie się udział i uczestnictwo w uczcie Eucharystycznej ludzi ochrzczonych i wierzących w Chrystusa. Przyjmuje się następujące rodzaje czy stopnie wspólnoty eucharystycznej: 1. interkomunia w ścisłym znaczeniu — jest udziałem w Eucharystii chrześcijan, którzy przystępują do Stołu Pańskiego po porozumieniu się z hierarchią swoich Kościołów. Taka interkomunia może istnieć w tych Kościołach, w których są sakramenty kapłaństwa i Eucharystii; 2. intercelebracja i interkomunia — wspólne sprawowanie i udział w Eucharystycznej uczcie i ofierze mszy św., przy czym w poszczególnych przypadkach trzeba uzyskać zezwolenie kompetentnej władzy kościelnej. Taka interkomunia i intercelebracja oznaczałyby pełnię wspólnoty eucharystycznej pomiędzy różnymi Kościołami. Gdyby taka wspólnota była powszechnie możliwa, wtedy, jak wolno sądzić, nie stałoby już na drodze do pełnej *communio* kościelnej; 3. komunია otwarta. Pod tym pojęciem rozumie się przystępowanie do Stołu Pańskiego chrześcijan różnych wyznań, tzn. jedna denominacja dopuszcza członków innej do swojej komunii. Ta komunია może przybrać niejako trojaki postać: a) komunია otwarta dla wszystkich — kiedy członkowie innych wyznań dopuszczani są do udziału w pamiątce Ostatniej Wieczerzy, bez formalnego zezwolenia danego wyznania, np. członkowie Kościołów metodystów, czy większości Kościołów reformowanych; b) komunია otwarta wzajemna lub obustronna, gdy dwa Kościoły dopuszczają członków jednej lub drugiej strony bez formalnych układów między danymi i wyznaniem; c) komunია otwarta z ograniczeniem — gdy w przypadkach naglących i za zezwoleniem kompetentnych władz kościelnych dopuszcza się do komunii członków innych

¹¹ Skowronek, art. cyt., s. 95.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 95—96.

Kościółów, nie mogących uczestniczyć w komunii dla wszystkich lub w interkomunii; 4. komunია zamknięta — gdy jeden Kościół ogranicza udział w Eucharystii wyłącznie do własnych członków. Tak było w naszym Kościele katolickim do Soboru Watykańskiego II; 5. komunია wolna — wszyscy, nawet nie ochrzczeni, mogą przystępować do Stołu Pańskiego pod warunkiem, że kochają Chrystusa i wiedzą, iż w Eucharystii jest On obecny pod postaciami chleba i wina¹⁵.

Ks. Hanc zwraca nadto uwagę, że w ogłoszonej w 1969 r. deklaracji Komitetu mieszanego do spraw współpracy katolicko-protestanckiej, działającego *nota bene* na zlecenie Konferencji Biskupów katolickich i czterech głównych Kościołów protestanckich we Francji, wyodrębniono trzy rodzaje wspólnej komunii: 1. komunია wzajemna — gdy Kościoły jeszcze rozdzielone ale już bliskie pod względem *Credo* i struktury dopuszczają wiernych w sposób stały i zwykły do komunii na mocy prawnej lub faktycznej zgody; 2. komunია otwarta — gdy jeden Kościół jednostronnie decyduje się przyjmować przy swoim Stole Eucharystycznym członków jednego lub więcej Kościołów, ale pod pewnymi warunkami; 3. wspólna celebrowanie eucharystyczna — gdy ministrowie Kościołów jeszcze rozdzielonych koncelebrują wraz z uczestnictwem wiernych tych Kościołów¹⁶.

Powyższe podziały dowodzą, jak bardzo zróżnicowane pojęcia występują w przedmiocie interkomunii. Sam termin *interkomunia* występuje właściwie tylko raz. Wobec tego w niniejszym artykule interesować nas będzie przede wszystkim to, czy obowiązujący kodeks dopuszcza możliwość interkomunii, rozumianej jako możliwość wspólnego uczestnictwa i udziału w Eucharystii zarówno duchownych, jak i wiernych różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Całkowicie natomiast można tutaj pominąć kwestię tzw. komunii wolnej, czyli udziału w Eucharystii ludzi nie ochrzczonych. Wypada również zgodzić się z opinią A. Skowronka, który uważa, że w tej problematyce: „Pojawiło się ... pojęcie „dopuszczenia” i chyba tym właśnie terminem należałoby się posługiwać w odniesieniu do wszystkich wariantów uczestnictwa różnych wyznań w Wieczerzy Pańskiej”¹⁷. Cały zaś sens tych rozważań wynika zdaniem. W. Hanca z faktu, iż „...władze kościelne zachęcające do ekumenicznego dialogu popełniłyby błąd, gdyby nie dostrzegły, że wysiłki wszystkich wiernych idących w tym kierunku przeobrażają się w modlitwy, których spełnieniem będzie wspólna Eucharystia”¹⁸.

¹⁵ Przy dokonywaniu powyższego podziału wykorzystałem notatki z referatu ks. dra W. Hanca nt.: *Interkomunia w świetle dokumentu z Limy (Peru) — 1982 r.*, wygłoszonego w dniu 15 I 1987 r. w Lublinie podczas Tygodnia Ekumenicznego. Por. też Skowronek, art. cyt., s. 96—97; Iserloh, art. cyt., s. 51—52; Raske, art. cyt., s. 66.

¹⁶ Referat cytowany w przyp. 15.

¹⁷ Art. cyt., s. 97.

¹⁸ Referat cytowany w przyp. 15.

II. Możliwości i trudności wspólnoty Wieczerzy Pańskiej — interkomunii od Vaticanum II

1. Wspólnota Wieczerzy Pańskiej łączy się ściśle z kościelną *communio* (por. też kan. 915 i 916, gdy ktoś z powodu grzechu ciężkiego lub ekskomuniki nie zostaje dopuszczony do Eucharystii — widać tutaj ściśle powiązanie *communio eucharistica* i *communio plena Ecclesiae*) — pochodzi z niej i do niej prowadzi. Potwierdza to Nowy Testament. Wspólny udział w Ewangelii (Flp 1, 5) i łamaniu chleba wzajemnie się warunkują. O życiu pierwotnego Kościoła mówią Dzieje Apostolskie: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (2, 42). Tylko wierni pozostający w pełnej *communio* (*koinonia*) z Kościołem są dopuszczani do Komunii. Fundamentalne znaczenie ma w tym przedmiocie przytoczona już wyżej wypowiedź św. Pawła (1 Kor 10, 16—17). Po tej linii rozwijała się też praktyka w starożytności chrześcijańskiej, co poświadcza *Didache*, św. Justyn męczennik itd.¹⁹ Praktyka Kościoła katolickiego do Vaticanum II miała z tego powodu charakter bardzo zdecydowany, a nawet surowy. Jakakolwiek forma interkomunii była niedozwolona. Miało to swoje źródło również w określonej eklezjologii, nie uznającej obecności elementów eklezjalnych w innych Kościołach lub wspólnotach kościelnych, zwłaszcza zaś ważności niektórych sakramentów (kapłaństwa, urzędu biskupiego)²⁰.

2. Dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie z 21 XI 1964 r. oraz Dyrektorium ekumeniczne z 14 V 1967 r. stworzyły dobrą płaszczyznę dla dialogu w interesującej nas kwestii²¹. Wypada najpierw przypomnieć wypowiedź Soboru: „Nie można wszakże uznać współudziału w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan. Współudział ten szczególnie zawisł od dwóch zasad: od konieczności zaznaczania jedności Kościoła i od uczestnictwa w środ-

¹⁹ *Didache* 9, 5: „Nemo autem edat neque bibat a vestra eucharistia, nisi qui baptizati sunt in nomine Domini; de hoc etenim dixit Dominus: Ne date sanctum canibus” (*Enchiridion patristicum. Loci SS. Patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum*, ed. M. J. Rouët de Journal S. J., Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae ²¹1959, nr 6); S. Iustinus, *Apologia* I, 66: „Atque hoc alimentum apud nos vocatur eucharistia, cuius memini alii licet esse participi, nisi qui credat vera esse quae docemus, atque illo ad remissionem peccatorum et regenerationem lavacro ablatus fuerit, et ita vivat, ut Christus tradidit” (*Enchiridion patristicum*, nr 128). Podobnie mówi Tertulian o Kościołach, nie przekazujących nauki Apostołów: „...nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scilicet ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolicae” (*De praescriptione haereticorum* 32, w: *Enchiridion patristicum*, nr 296). Iserloh, art. cyt., s. 55.

²⁰ Skowronek, art. cyt., s. 97.

²¹ Tamże, s. 98—99.

kach łaski. Względ na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbra-
nia współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go
wskazany" (DE 8). W stosunku natomiast do Kościołów Wschodnich
odłączonych tenże Sobór stwierdza: „Skoro więc Kościoły te mimo
odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy
sukcesji apostołskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd
z nami związane najściślejszym węzłem, pewien współudział w czyn-
nościach świętych (*communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicz-
nościach i za zgodą kościelnej władzy, jest nie tylko możliwy, ale
i wskazany" (DE 15). Z wypowiedzi Soboru wolno więc wnioskować,
iż podstawę wspólnoty eucharystycznej stanowią ważne sakramenty
kapłaństwa i Eucharystii, zaś brak jedności w wierze i wspólnoty
kościelnej, są przeszkodą poważną, lecz względną²². Zdaje się to rów-
nież potwierdzać Dyrektorium ekumeniczne: „...gdzie brak jedności
wiary co do sakramentów, niedozwolone jest uczestnictwo Braci od-
łączonych z katolikami, szczególnie w sakramentach Eucharystii, Po-
kuty i Namaszczenia Chorych. Ponieważ jednak sakramenty stanowią
zarówno znaki jedności, jak i źródła łaski, Kościół może z wystar-
czających racji zezwolić jakiemuś Bratu odłączonemu na przystępo-
wanie do tych sakramentów" (55).

3. W obydwu przytoczonych dokumentach Kościoła, jak również w
dekrecie o Kościołach Wschodnich katolickich (zwłaszcza nry 26—27)
zasady interkomunii z Kościołami prawosławnymi zostały więc wy-
raźnie określone. Eklezjalną i sakramentalną podstawą współudziału
w czynnościach świętych, nie wykluczając Eucharystii, są ważne na
mocy sukcesji apostołskiej kapłaństwo i Eucharystia (Dyrektorium
ekumeniczne, 40)²³. W odniesieniu natomiast do innych Kościołów lub
wspólnot kościelnych Kościół katolicki proponuje wspólnotę euchar-
ystyczną w niebezpieczeństwie śmierci lub w naglącej konieczności
(w czasie prześladowania, w więzieniu), gdy odłączony brat nie ma
dostępu do szafarza własnej Wspólnoty i dobrowolnie prosi kapłana

²² Tekst dokumentów Soboru Watykańskiego II podano za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968. Tamże, s. 101.

²³ *Dyrektorium ekumeniczne*, cz. I: AAS 59 (1967) 574—592. Polski przekład urzędowy tego tekstu zawarty jest w: *Ut unum*. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, wyd. S. C. Napiórkowski OFMConv., Lublin 1982, s. 112—130. Iserloh, art. cyt., s. 53. Por. też wywiad prasowy ks. bpa A. Nossola nt.: *Jesteśmy skazani na optymizm* dla Gościa Niedzielnego nr 3 z 18 I 1987, s. 4. Po Soborze Watykańskim II ta gościnność eucharystyczna jest u nas pełna, „...tam, gdzie prawosławny chce przystąpić do sakramentów Ołtarza i Pokuty, bo nie ma na miejscu swego kapłana, może to uczynić. Tu wzajemność była — ale tylko z księdzem rosyjskim; Kościół grecki tego nie akceptuje... Konstantynopol rozwiązywał sprawę indywidualnie" (A. Nossol, tamże). Symbolicznym wyrazem uznania tych prawd było podarowanie kielicha mszalnego przez pap. Pawła VI Patriarsze Ekumenicznemu Atenagorasowi (Iserloh, art. cyt., s. 59).

katolickiego o sakramenty. Podobnie Kościół katolicki pozwala swoim wiernym w przypadkach konieczności na przyjęcie Eucharystii, sakramentu pokuty i namaszczenia chorych w Kościołach posiadających ważne wyświęconych szafarzy. O innych wypadkach naglącej konieczności rozstrzygają ordynariusz miejsca lub Konferencja Episkopatu (55 — Dyr. ekumen.). Istotne znaczenie ma przy tym kryterium ważności urzędu i konsens wiary²⁴.

Ponadto akcentuje się znaczenie chrztu św. jako sakramentalnego węzła jedności, trwającego między wszystkimi przezeń odrodzonymi (DE 22). Ma on „...prowadzić do pełnego wyznawania wiary, do całkowitego wcielenia w zgodną z wolą Chrystusa instytucję zbawienia, wreszcie do pełnego wszczepienia w eucharystyczną wspólnotę” (DE 22). Z tej też przyczyny „Ci ... co, wierzą w Chrystusa i otrzymali ważne chrzest, pozostają w jakiejś choć niedoskonałej wspólnocie (communio) ze społecznością Kościoła katolickiego” (DE 3)²⁵.

4. Opierając się na tym fundamencie doktrynalnym oraz korzystając z możliwości decydowania o innych przypadkach naglącej konieczności, Konferencja Episkopatu Holandii 7 III 1968 postanowiła, iż przy małżeństwach mieszanych nupturient niekatolicki może przyjąć komunię św., o ile jest ochrzczony i jest w stanie łączyć się z wiarą eucharystyczną Kościoła katolickiego, zaś w swoim Kościele ma przystęp do Wieczerzy Pańskiej²⁶. Co więcej, A. Skowronek jest zdania, że „Dyrektorium myśli w podtekście nie tylko i nie wyłącznie o wypadkach, w których zachodzi konieczność indywidualna”²⁷. Wolno przypuszczać, iż właśnie tymi motywami kierowano się, dopuszczając w sierpniu 1968 r. podczas Konferencji Biskupów latyno-amerykańskich w Medellin (Kolumbia) pięciu obserwatorów ekumenicznych (w tym 1 luteranina, 1 anglikanina, 1 przedstawiciela Kościołów reformowanych, mianowicie brata ewangelickiej wspólnoty zakonnej w Taizé) do sakramentu Eucharystii²⁸.

W Dekrecie o ekumenizmie „...zasada o uczestnictwie w środkach łaski wykazuje raczej luźny związek z zaznaczaniem jedności Kościoła”²⁹ i słusznie wolno za kilkakrotnie już cytowanym A. Skowronkiem zapytać: „Czy istnieje — *sensu stricto* — łaska Chrystusowa

²⁴ Skowronek, art. cyt., s. 100.

²⁵ Tamże, s. 101. Znana jest w tym względzie wypowiedź pap. Jana XXIII o Braciach Odłączonych: „*votentes nolentes fratres nostri sunt*”.

²⁶ Raske, art. cyt., s. 65; Skowronek, art. cyt., s. 101—102.

²⁷ Tamże, s. 102.

²⁸ Iserloh, art. cyt., s. 60. Kardynał Bea, ówczesny przewodniczący Sekretariatu Jedności Chrześcijan, krytycznie ustosunkował się do tego wydarzenia w *Osservatore Romano* z 6 X 1968 r., zaś pap. Paweł VI 13 XI 1968 r. przypomniał obowiązek ścisłego przestrzegania postanowień *Dyrektorium ekumenicznego* (Iserloh, art. cyt., s. 60, przyp. 21).

²⁹ Skowronek, art. cyt., s. 102.

dla potrzeb wyłącznie indywidualnych? ... właśnie w kontekście problematyki interkomunijnej podkreśla się zawsze społeczny, kościelno-twórczy charakter Eucharystii³⁰. Wyraźnie świadczy o tym również wypowiedź Soboru Watykańskiego II, który w *communicatio in sacris* upatruje ważny środek do „...coraz większego popierania jedności z Kościołami Wschodnimi, od nas odłączonymi...” (DKW 26). Rodzi się więc pytanie, mające podstawowe znaczenie dla rozważanej problematyki: czy interkomunia stanowi jedynie ostateczny cel kościelnej jedności, czy też jest środkiem prowadzącym ku jedności³¹. W myśl Dekretu interkomunia „jako środek jedności ... wskazana jest tylko wtedy, gdy dzięki niej Kościoły są gotowe świadczyć sobie posługę duszpasterską, o ile są gotowe przejąć dla siebie i z sobą odpowiedzialność duszpasterską i społeczno-charytatywną”³². Wspomniane wyżej dokumenty kościelne, dopuszczające i regulujące przypadki ograniczonej komunii otwartej, uwzględniają te aspekty. Dyrektorium ekumeniczne domaga się bowiem od ochrzczonego niekatolika odpowiedniego usposobienia wewnętrznego (nr 55), zaś biskupi holenderscy wymagają od nupturienta niekatolickiego określonego statusu eklezjalnego (dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej we własnym Kościele)³³.

5. Zarysowany wyżej kompleks problemów jest zaledwie jednym aspektem interkomunii, dotyczy bowiem teologicznych przesłanek udziału chrześcijan niekatolików w Eucharystii Kościoła katolickiego oraz udziału wzajemnego katolików i chrześcijan Kościołów Wschodnich odłączonych. Jaka zaś istnieje możliwość udziału katolika w protestanckiej Wieczerzy Pańskiej? Dotykamy tu jednego z najtrudniejszych problemów dialogu ekumenicznego w ogólności, szczególnie zaś dialogu interkomunijnego.

Według nauki Kościoła katolickiego jedynie kapłan ważnie wyświęcony może sprawować sakrament Eucharystii (por. kan. 900 § 1). Tę naukę o wyłącznym uprawnieniu kapłanów Kościoła niezmiennie wyznaje i wielokrotnie ją potwierdzał³⁴. W tym względzie istnieje też zgodność poglądów Kościołów Wschodnich odłączonych i staro-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 103.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Dla przykładu wystarczy przytoczyć następujące wypowiedzi: S. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 8, 1: „Valida eucharistia habeatur illa, quae sub episcopo peragitur, vel sub eo cui ipse concesserit” (*Enchiridion patristicum*, nr 65); tenże, *Epistula ad Philadelphenses* 4: „Studeatis igitur una eucharistia uti: una enim est caro Domini nostri Jesu Christi, et unus calix in unitatem sanguinis ipsius, unum altare, sicut unus episcopus cum presbyterio et diaconis, coservis meis” (*Enchiridion patristicum*, nr 56); Innocentius III, *Processio fidei Durando de Osca et sociis eius Waldensibus praescripta*: „Unde firmiter credimus et confitemur, quod quantumcunque quilibet honestus, religiosus, sanctus et prudens sit, non potest nec debet Eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium conficere, nisi sit presby-

katolików z nauką katolicką³⁵. Inaczej przedstawia się sprawa w Kościołach protestanckich, wskutek braku sukcesji apostołskiej w urzędzie. Stąd też Sobór stwierdza, że te Wspólnoty kościelne od nas odłączone „...nie przechowały właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa...” (DE 22). Problem sukcesji apostołskiej i urzędu kościelnego jest od lat żywo dyskutowany. Kościoły protestanckie zarzucają nam, katolikom, zbyt formalistyczne i jurydyczne operowanie pojęciem ważności urzędu³⁶. Z drugiej strony Kościół katolicki nie może łatwo zerwać z wielowiekową tradycją własnego nauczania, co z kolei stworzyłoby ogromną przepaść w stosunku do Kościołów Wschodnich odłączonych. Na 4 Zgromadzeniu ogólnym Światowej Rady Kościołów w 1968 r. w Uppsali oświadczyły one, iż przed rozwiązaniem problemu interkomunii należy wprawdzie uzgodnić naukę o istocie urzędów kościelnych i sukcesji apostołskiej³⁷. Nie można przeto rozpatrywać tego zagadnienia jednostronnie, tzn. tylko z protestanckiego punktu widzenia³⁸. Nauka o urzędach kościelnych musi więc nadal stanowić przedmiot rzetelnego dialogu ekumenicznego. O wyraźnych osiągnięciach w tej sprawie świadczą tak ważne dokumenty, będące owocem dialogu przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego ze Światową Federacją Luterancką, jak: *Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. Raport z Malty (1972 r.), *Wieczera Pańska* (1978 r.), *Drogi do Wspólnoty* (1980 r.), *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (1980 r.) oraz dokument Komisji „Wiara i Ustrój” Ekumenicznej Rady Kościołów, znany jako *Dokument z Limy 1982* (Peru)³⁹. W każdym z tych tekstów dialog na

ter, a visibilib et tangibili episcopo regulariter ordinatus” (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. C. Rahner S.J., Barcinone-Friburgi Brig. -Romae³¹1957, nr 424); Conc. Lateranense IV (1215): „Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus” (Denz. 430); Clemens VI (Ex ep. „Super quibusdam” ad Consolatorem, Catholicon Armenorum 29 IX 1351): „...nullus, etiam sanctus, corpus Christi potest conficere, nisi sit sacerdos” (Denz. 574a). Por. też, M. Pastuszko, *Celebrans ofiary eucharystycznej*, Prawo Kanoniczne 26 (1983) nr 1—2, 203—219; P. Hemperek, *Uświęcające zadanie Kościoła*, s. 113—114, w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. 3, Lublin 1986; Iserloh, art. cyt., s. 61—62.

³⁵ Iserloh, art. cyt., s. 62.

³⁶ Skowronek, art. cyt., s. 104.

³⁷ Iserloh, art. cyt., s. 64.

³⁸ „Nie można tworzyć jakiegoś porozumienia dwóch partnerów przeciwko trzeciemu. To byłoby nieszczerze wobec samego Kościoła Chrystusowego, który jest jeden i niepodzielny. I ten Kościół został rozdarty” (A. Nossol, cyt. wywiad, Gość Niedzielny s. 4).

³⁹ Dokumenty te zawarte są m. in. w: S. C. Napiórkowski OFMConv., *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 117—139: *Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. Raport z Malty; s. 141—167: *Wieczera Pańska*, s. 169—198: *Drogi do wspólnoty*; s. 199—205: *Wszyscy pod jednym Chrystu-*

temat urzędu kościelnego i jego relacji do Eucharystii zajmuje znaczące miejsce. Treści te są wszakże ciągle jeszcze przedmiotem obustronnych dyskusji i ustaleń, proponowanych do oceny i recepcji przez kompetentne władze kościelne i wiernych. „Wieczera, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzący i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność”⁴⁰. To stwierdzenie, zawarte w Raporcie z Malty (72), spotkało się z różną, ale raczej negatywną reakcją ze strony katolików. Nie zostały również przez kompetentne władze kościelne całkowicie zaakceptowane praktyczne postulaty o interkomunii w następujących przypadkach i okolicznościach: a) przy okazjach ekumenicznych i w duszpasterstwie małżeństw mieszanych; b) za zgodą władz kościelnych; c) unikając roztropnie zamętu wśród wiernych; d) uwzględniając wiarę w Chrystusa i wspólnotę Kościoła. Katolicy twierdzą, iż „...wspomniane zbliżenie wcale nie jest aż tak znaczne, by rozwiązywało podstawową trudność, mianowicie problem sukcesji, i — co za tym idzie — ważność konsekracji”⁴¹.

6. Inną poważną kwestię stanowi konsens wiary co do istoty Kościoła i sakramentu Eucharystii, ponieważ założeniem interkomunii jest również zgodność w nauce i wierze⁴². Sobór Watykański II przyznaje, iż pomimo braku z nami pełnej jedności odłączonych od nas Wspólnot kościelnych i nieprzechowania całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium wspólnoty te „...sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznaczają życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebnego przyjścia. Wobec tego nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu” (DE 22). Życzenie Soboru zostało spełnione i nauka o Eucharystii rzeczywiście jest przedmiotem dialogu, czego dowodzą wyżej przytoczone dokumenty. Wydaje się też, że w tych kwestiach nastąpiło większe zbliżenie między Kościołem katolickim i Kościołami reformowanymi, aniżeli w sprawie rozumienia urzędu kościelnego (szczególnie sakramentalności kapłaństwa i ważności ordynacji protestanckiej). Najlepszym tego przykładem jest dokument z Limy z 1982 r. Pozostaje jednakże nadal otwarty problem recepcji tej nauki przez kompetentne władze kościelne i wiernych, czyli konsens w sposobie rozumienia tajemnicy Kościoła i Eucharystii⁴³.

sem. Tekst *Dokumentu z Limy 1982* znajduje się w maszynopisie, przygotowanym przez Instytut Ekumeniczny Wydziału Teologii KUL.

⁴⁰ *Ewangelia a Kościół, czyli tzw. Raport z Malty* nr 72, w: S. C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 136.

⁴¹ Tamże, s. 45 i 107.

⁴² Skowronek, art. cyt., s. 106.

⁴³ Tamże, s. 106—108; Hanc, referat cytowany.

III. Kodeksowa regulacja prawna interkomunii

Komisja przygotowująca normy o *communicatio in sacris*, a więc także o interkomunii dysponowała, jak widać z powyższych ustaleń, następującymi dokumentami ogólnokościelnymi: Dekret o ekumenizmie, Dyrektorium ekumeniczne, Instrukcje Sekretariatu Jedności Chrześcijan o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii św. w Kościele katolickim (1 VI 1972 r.), ocenami przez Stolicę Apostolską stosowania powyższych przepisów oraz bogatym materiałem dialogu ekumenicznego. Treści będące jeszcze materiałem dialogu ekumenicznego. Treści będące jeszcze przedmiotem dyskusji i sposób teologicznych trudno wszakże ująć w konkretną normę prawną, która w myśl współczesnej teorii prawa kościelnego spełnia również rolę manifestacji wiary i jej przekazu. Dlatego też kanonistę, nawet dobrze zorientowanego w problematyce interkomunijnej, nie dziwią dyspozycje kan. 844, 900, 908, wyrosłe z nauki Soboru i opierające się na późniejszych dokumentach Stolicy Apostolskiej. Wykładnia odpowiednich norm kodeksowych pozwala na następujące wnioski, z natury swej nie obejmujące wszystkich możliwych przypadków indywidualnych.

1. Tylko kapłan ważnie wyświęcony może sprawować Eucharystię (kan. 900 § 1). Składa on ofiarę w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*) i przewodniczy Ludowi. „...przez posługę prezbiterów dokonuje się duchowa ofiara wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa, jedynego Pośrednika. Tę zaś ofiarę składa się bezkrwawo w Eucharystii i sakramentalnie przez ich ręce w imieniu całego Kościoła aż do czasu przyjścia samego Pana. Do tego zmierza i w tym znajduje swą pełnię posługa prezbiterów” (DK 2). Norma kan. 900 § 1 obowiązuje bez jakichkolwiek ograniczeń. Odnoszą się one jedynie do godziwego sprawowania Eucharystii. Upoważnienie do ważnej celebracji Eucharystii otrzymuje kapłan na mocy święceń kapłańskich. Jest ono nieutrącalne, ze względu na niezatarty charakter, jakim przyjmującego naznacza kapłaństwo (kan. 1008), i całkowicie niezależne od zajmowanego urzędu kościelnego czy innej sytuacji prawnej w Kościele⁴⁴. O samych święceniach prezbiteratu i wymogu do ich ważności mówią kan. 1009 i 1024.

2. Kan. 908 zabrania kapłanom katolickim koncelebrowania Eucharystii z kapłanami lub szafarzami Kościołów lub Wspólnot kościelnych nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Idzie tutaj nie tylko o każdą formę koncelebry z kapłanami lub szafarzami innych Kościołów w Kościele katolickim, lecz także o intercelebrację,

⁴⁴ Pastuszko, art. cyt., s. 213—216; K. Lüdicke, *Das Heiligungssamt der Kirche*, 900/1, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, hrsg. von K. Lüdicke, Essen 1986.

czyli przewodniczeniu Eucharystii w innym Kościele lub Wspólnocie kościelnej. Naruszenie tego zakazu jest obwarowane sankcją karną z kan. 1365: ma być ukarany sprawiedliwą karą⁴⁵.

3. Właściwe zasady interkomunii podaje kan. 844 §§ 2—4. Są to zgodnie z przyjętą terminologią przypadki komunii otwartej z ograniczeniem. Regulacja prawna tej materii opiera się zasadniczo na normach podanych przez Sobór Watykański II, Dyrektorium ekumeniczne oraz instrukcję Sekretariatu Jedności Chrześcijan z 1972 r.

a) przyjmowanie Eucharystii (a także pokuty i namaszczenia chorych) przez katolików w Kościołach niekatolickich (kan. 844 § 2). Interesująca jest treściowa konstrukcja tej normy, określającej warunki i okoliczności, w których wolno katolikowi przyjąć Eucharystię od szafarza niekatolickiego⁴⁶. Podstawowym warunkiem jest istnienie ważnej Eucharystii w Kościele, do którego należy szafarz. Według aktualnego stanu dialogu ekumenicznego do Kościołów takich zalicza się Kościoły Wschodnie odłączone oraz Kościół starokatolików⁴⁷. W odpowiedzi na stanowisko Soboru Watykańskiego II i Dyrektorium ekumenicznego Synod patriarchatu moskiewskiego 16 XII 1969 r. wyraził zgodę na dopuszczenie katolików do sakramentu pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych (ostatnio Synod Cerkwi rosyjskiej wycofał zezwolenie na gościnność eucharystyczną, czego powody nie są jeszcze znane)⁴⁸. Podobnie Konferencja Episkopatu Niemiec zawarła w 1973 r. porozumienie z Kościołem starokatolickim o ograniczonej i warunkowej wspólnocie sakramentalnej⁴⁹. Spełnienie wymienionego warunku podstawowego samo z siebie nie wystarcza. Katolikom wolno bowiem korzystać u takich szafarzy z Eucharystii, gdy zachodzą następujące okoliczności:

— konieczność lub prawdziwy pożytek duchowy. W Dyrektorium ekumenicznym za sytuację naglącą konieczności uznano w odniesieniu do chrześcijan akatolików prześladowanie i pobyt w więzieniu. W instrukcji Sekretariatu Jedności Chrześcijan z 1972 r. przyjęto szeroką interpretację tego pojęcia, uznając, że: „Może chodzić także o chrześcijan znajdujących się w wielkiej potrzebie duchowej, a nie mogących dotrzeć do swoich wspólnot kościelnych. Za przykład niech służy rozproszenie (diaspora); w naszym wieku istnieją wielkie migracje ludzi i zdarza się częściej niż dawniej, że chrześcija-

⁴⁵ Por. Lüdicke, *Das Heiligungsamt*, 908/1; M. Kaiser, *Ökumenische Gottesdienstgemeinschaft*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. von J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 643—644.

⁴⁶ Lüdicke, *Das Heiligungsamt*, 844/2—4; Kaiser, art. cyt., s. 644.

⁴⁷ Lüdicke, *Das Heiligungsamt*, 844/3.

⁴⁸ Kaiser, art. cyt., s. 645; Iserloh, art. cyt., s. 59; A. Nossol, cyt. wywiad dla Gościa Niedzielnego, s. 4.

⁴⁹ Kaiser, art. cyt., s. 645; P. Hemperek, *Uświęcające zadanie Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 70.

nie niekatolicy żyją tu i ówdzie w rozproszeniu pośrodku krajów katolickich" (nr 5). Wydaje się, że przykładowo wyliczone sytuacje można odnieść także do katolików, którzy przecież w niektórych krajach także żyją w diasporze i często są pozbawieni pomocy duchowej ze strony własnych szafarzy. Zresztą pojęcia „konieczności” i „pożytku duchowego” mają swoją ustaloną tradycję interpretacyjną w kanonistyce;

- nie zachodzi niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, tzn. ma się do czynienia z ludźmi dojrzałymi w wierze, dostrzegającymi różnice dzielące dane Kościoły;
- istnieje fizyczna lub moralna niemożliwość udania się do szafarza katolickiego. I ta okoliczność ma swoją ustaloną wykładnię. Instrukcja z 1972 r. w stosunku do chrześcijan akatolików mówi w tym kontekście o „wielkim trudzie” udania się do własnej społeczności i „za cenę wielkich wydatków” (Instrukcja nr 5). Zastosowanie w tym przypadku analogii prawa na korzyść katolików nie powinno budzić zastrzeżeń. Ocenę istnienia powyższych okoliczności pozostawia się samym wiernym. Wypada także zwrócić uwagę, iż okoliczność prawdziwego pożytku duchowego może służyć pomocą w wykładni moralnej niemożliwości udania się do szafarza własnego. W § 2 analizowanej normy, inaczej niż w Dyrektorium ekumenicznym (44), nie wymaga się, aby wspomniana niemożliwość trwała przez dłuższy czas. Wobec tego nawet sytuacyjnie uwarunkowana niemożliwość, np. uczestnictwo w Świętej Liturgii z okazji udzielania sakramentu małżeństwa czy chrztu, upoważnia do skorzystania z powyższej dyspozycji prawa⁵⁰.

b) przyjmowanie Eucharystii przez członków Kościołów Wschodnich odłączonych (kan. 844 § 3). Szafarze katolicki mogą godziwie udzielać Eucharystii (pokuty i namaszczenia chorych) członkom Kościołów wschodnich nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, o ile ci sami o nią proszą i są odpowiednio przygotowani (por. kan. 843 § 1). O tym, czy ktoś jest odpowiednio przygotowany (*rite dispositus*) decyduje sam szafarz. Jak zaś wiadomo na odpowiednią dyspozycję sakramentalną składają się m. in.: szczerzy zamiar przyjęcia sakramentu, a przynajmniej nie stawiania przeszkód jego działaniu oraz godność przyjmującego, którą się zakłada, jeżeli szafarz nie dysponuje dowodami przeciwnymi⁵¹.

W obu powyższych przypadkach Kodeks nie wspomina o „zasadzie

⁵⁰ Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan. Instrukcja o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii świętej w Kościele katolickim, AAS 64 (1972) 518—525; tekst polski w: *Ut unum*. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, Lublin 1982, s. 199—200; por. też Lüdické, *Das Heiligungsamt*, 844/3; Hemperek, dz. cyt., s. 69; E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 108—109.

⁵¹ Lüdické, *Die Heiligungsamt*, 844/3—4; 843/2.

wzajemności”, jakkolwiek implikują ją wcześniejsze ustalenia. W odniesieniu do drugiej sytuacji gościnność eucharystyczna jest u nas pełna⁵².

c) przyjmowanie Eucharystii przez chrześcijan innych Kościołów odłączonych, będących według oceny Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do sakramentów takiej samej sytuacji jak Kościoły wschodnie (kan. 844 § 3). Warunki przedmiotowe dopuszczenia do Eucharystii są te same co w stosunku do chrześcijan Kościołów wschodnich odłączonych: dobrowolna prośba i odpowiednie przygotowanie. Jednakże o dopuszczeniu nie decyduje sam szafarz, lecz zmusi uwzględnić opinię Stolicy Apostolskiej, która rezerwuje sobie prawo oceny zgodności co do sposobu rozumienia sakramentów⁵³.

d) dopuszczanie do Eucharystii chrześcijan, w których Kościołach według rozumienia Kościoła katolickiego nie sprawuje się Jej ważne (kan. 844 § 4). Idzie przede wszystkim o Kościoły reformowane. Ta dyspozycja kodeksu naraża nas na zarzut „niegościnności eucharystycznej” ze strony protestantów. Wprawdzie prawodawca kościelny rzeczywiście stawia w tym przypadku surowsze wymagania aniżeli poprzednio, jednakże wspomniane wyżej racje teologiczne uzasadniają, przynajmniej z katolickiego punktu widzenia, taką właśnie normę. Reguluje się tutaj dwie, życiowo istotne, rozstrzygające sytuacje: niebezpieczeństwo śmierci i poważną konieczność. Zaistnienie niebezpieczeństwa śmierci pozostawia się — i to zupełnie słusznie — do oceny przez samego szafarza, natomiast uznanie pewnych okoliczności za poważną konieczność należy do biskupa diecezji lub Konferencji Episkopatu⁵⁴.

Jeżeli więc istnieje niebezpieczeństwo śmierci lub zachodzi poważna konieczność, szafarze katoliccy mogą godziwie dopuścić do Eucharystii (pokuty i namaszczenia chorych) chrześcijan, nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim pod następującymi warunkami: wyrażenie wiary katolickiej odnośnie do tych sakramentów oraz odpowiednie przygotowanie. Spełnienie tych warunków jeszcze nie jest wystarczające, ponieważ według tenoru kanonu muszą mu towarzyszyć: niemożliwość skorzystania z posługi szafarza własnej wspólnoty kościelnej i dobrowolna prośba. Uwarunkowania zawarte w normie kodeksowej dowodzą, iż ta forma interkomunii dopuszczalna jest jedynie w wyjątkowych okolicznościach i wymaga spełnienia odpowiednich warunków. Możliwość stworzona przez obecny kodeks wyrasta z głębokiego przekonania, iż nie można pozbawić pomocy duchowej żadnego człowieka ochrzczonego, który znalazł się w krańcowej sy-

⁵² Zob. wyżej przyp. 23.

⁵³ Lüdicke, *Die Heiligungsamt*, 844/3; Hemperek, dz. cyt., s. 69; Sztafrowski, dz. cyt., s. 109—110.

⁵⁴ Lüdicke, *Die Heiligungsamt*, 844/4; Kaiser, art. cyt. s. 644.

tuacji życiowej i nie ma dostępu do środków zbawienia we własnej wspólnocie kościelnej⁵⁵.

Kodeks stwierdza ponadto, iż w interesującej nas materii (kan. 844 § 2—4) ani biskup diecezji, ani Konferencja Episkopatu nie powinni wydawać norm ogólnych bez uprzedniej konsultacji z kompetentną władzą zainteresowanego Kościoła lub wspólnoty niekatolickiej. Konsultacji, o której w tym paragrafie, nie można, jak sądzę, interpretować w znaczeniu osiągnięcia pełnego porozumienia czy przyjęcia zasady całkowitej wzajemności⁵⁶.

4. Wypada jeszcze zastanowić się, czy postanowienia kodeksu w sprawie interkomunii są tylko powtórzeniem norm Dyrektorium ekumenicznego i wyjaśnień instrukcji Sekretariatu Jedności Chrześcijan z 1972 r.? Czy wobec tego od 1972 r. nie ma żadnego postępu normatywnego w problematyce tak ważnej dla jedności chrześcijan? Odpowiedzi dostarcza analiza porównawcza. I tak: a) kodeksowe pojęcie „niemożliwości” jest szersze aniżeli analogiczne z Dyrektorium ekumenicznego (44); b) prawdziwy pożytek duchowy, upoważniający katolików do korzystania z sakramentów w Kościołach posiadających ważne sakramenty (niezależnie od Kościołów wschodnich odłączonych) znacznie poszerza dyspozycje nr 44 tegoż Dyrektorium; c) w kan. 844 § 5 rezygnuje się z wymogu pomyślnego wyniku narady z kompetentnymi władzami kościelnymi i pewnej konieczności (wyrażonej słowami: „wypada jak najbardziej”) stosowania zasady wzajemności (por. Dyrektorium ekumen. 42 i 43)⁵⁷.

IV. Zakończenie

Jeżeli dzisiaj sięgamy do KPK 1917 i czytamy w kan. 731 § 2: „*Vetitum est Sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint*”, wtedy postanowienia obecnego kodeksu jawią nam się jako całkowicie nowa rzeczywistość prawna, ukształtowana przez zupełnie odmienne rozumienie Kościoła i jego środków zbawienia. Normy obecnego kodeksu są więc w stosunku do przepisów KPK 1917 r. bezsprzecznie milowym krokiem naprzód, zaś w stosunku do Soboru Watykańskiego II i Dyrektorium ekumenicznego, dalszym przejawem dobrej woli Kościoła katolickiego w sprawie tak ważnej, jak wspólny udział w Eucharystii wszystkich ochrzczonych i wierzących w Chrystusa. Obowiązująca w odniesieniu do inter-

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże. Do interpretacji całego kan. 844 zob. F. R. Mc Manus, *The Sacraments*, w: *The Code of Canon Law. A text and Commentary*, ed. J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel, New York 1985, s. 609—611.

⁵⁷ Lüdike, *Das Heiligungsamt*, 844/5; Kaiser, art. cyt., s. 644—645.

komunii regulacja prawna daje także odpowiedź na pytania postawione na początku, a dotyczące udziału chrześcijan innych Kościołów czy Wspólnot kościelnych w II Krajowym Kongresie Eucharystycznym. Trzeba też żywić nadzieję, iż dialog ekumeniczny prowadzony przez chrześcijan z tak ogromnym zaangażowaniem pozwoli w przyszłości na recepcję przyjętych ustaleń doktrynalnych i postępujący konsensus wiary, a co za tym idzie na kolejne pozytywne zmiany normatywne. Wolno również wyrazić wiarę, że Duch Święty, Sprawca Jedności, którego dziełem jest cała rzeczywistość zbawcza w Kościele, doprowadzi wszystkich chrześcijan do jedności, całkowitego współzjednoczenia (*communio*) kościelnego, a w konsekwencji do pełnej wspólnoty eucharystycznej.

Intercommunio secundum novum Codicem Iuris Canonici

Intercommunio multo iam tempore thema discussionis vividae inter christifideles diversarum confessionum facta est. Quaestio haec in finibus Poloniae non tam urgens erat quam in aliis regionibus orbis terrarum. Attamen iuxta sententiam auctoris huius articuli II Congressus Eucharisticus hoc anno in Polonia celebrandus oportunitatem affert quaestionem hanc in forum publicum revocare, quandoquidem quaestio haec praxim attinet, id est admissionem christifidelium aliarum Ecclesiarum vel communitatum ecclesiasticarum quoad participationem earum in dicto Congressu. Normae iuris canonici intercommunionem pertinentes secundariae esse videntur, utpote a Magisterio Ecclesiae statutae atque hoc in casu dependentes, quae simul fidem Ecclesiae in sacramentum Eucharistiae exprimant.

Articulus in tres partes divisus est. Prima in parte auctor sensum terminorum explanare studet. Terminus „intercommunio”, nota bene in documentis Concilii Vaticani II non adhibitus, multimodo explicari potest necnon exprimere varios modos eiusdem executionis practicae. Inde sequitur primo necesse esse acuratissime determinare quibus terminis formae practicandi intercommunionem permissibiles vocentur. In secunda parte auctor possibilitates et difficultates intercommunionem practicandi post Vaticanum II demonstrat. Auctor verbis expressis asserit communionem eucharisticam atque communionem cum Ecclesia plenam strictissime cohaerere. Ita enim res se habebat a primordiis Christianitatis. Decretum Vaticani II „*Unitatis reintegratio*” atque *Directorium oecumenicum* communicationem in sacris permissibilem declaraverunt ergo etiam intercommunionem cum fratribus seiunctis Ecclesiarum Orientalium propter sacramenta ordinationis et Eucharistiae valideministrata. Ecclesia catholica sodalibus aliarum Ecclesiarum vel communitatum ecclesialium intercommunionem permittit in periculo mortis vel urgente necessitate, dummodo conditiones adimpleantur quae a frequentantibus sacramenta requiruntur. Participatio catholicorum in Eucharistia celebrata in eorundem ecclesiis magnopere determinata est necnon a validitate sacramenti ordinationis et Eucharistiae ibidem existentium dependet. Quaestiones, quae successionem Apostolicam, munus sacerdotale atque essentiam sacramenti Eucharistiae spectant, iam a multis annis obiectum dialogo oecumenici fiunt, sed non obstante notabili convergentia ad optatum consensum plenum nondum perduxerunt. Pars tertia articuli interpretationem normarum CIC 1983 ab auctore peractum continet. Iuxta normam CIC

solus sacerdos valide ordinatus sacramentum Eucharistiae conficere valet (can. 900 § 1). In eodem CIC prohibetur sacerdotibus catholicis Eucharistiam concelebrare una cum sacerdotibus Ecclesiarum vel communiatum ecclesialium, qui communionem plenam cum Ecclesia catholica non habent (can. 908). Normae demum congruentes et ad intercommunionem pertinentes in can. 844 §§ 1—4 continentur. Normae hic statutae dispositiones Concilii Vaticani II, *Directorii oecumenici* atque *Instructionis* anno 1972 promulgatae resplendent. Legislator ecclesiasticus in can. 844 possibilitates intercommunionis, respectu habito supradictorum documentorum, amplificat.

Auctor in conclusione articuli asserit, comparatione facta cum CIC 1917, innovationes essentielles interim ortas esse, quae simul sumptas fructum dialogi oecumeni produnt. Idemque spem nutrit fore Spiritum Sanctum, Auctorem unitatis, omnes credentes in Christum ad plenam communionem eucharisticam adducturum esse.