

Ks. Józef Warzeszak

KSZTAŁTOWANIE SIĘ NAUKI O EUCHARYSTII W ŚREDNIOWIECZU

Kongres Eucharystyczny w 1987 r. wyzwolił w Polsce wiele wysiłku twórczego, który zaowocował licznymi publikacjami książkowymi, artykułami naukowymi i publicystycznymi. W tej twórczej pracy chodziło przede wszystkim o uświadomienie wiernym znaczenia Eucharystii w życiu chrześcijańskim. W tym celu kierowano wzrok ku studiom biblijnym, patrystycznym oraz nauce Soboru Watykańskiego II czy ku pracom teologów współczesnych. Natomiast jak widać z opublikowanej bibliografii polskiej na temat Eucharystii, wydanej przez pismo sekcji dogmatyków polskich „Teologia dzisiaj”¹, niewiele jest u nas publikacji na temat Eucharystii w myśli scholastycznej. Mało mówi się też o tym okresie na wykładach, choćby z tego względu, że syntezę całości dorobku średniowiecznego przedstawił Sobór Trydencki i trudno poświęcać czas i uwagę zagadnieniom szczegółowym, które zawierają orzeczenia soborowe.

Zresztą w dzisiejszych czasach w ogóle chętnie odchodzi się od scholastyki, która ukazywała prawdy wiary, w tym również Eucharystię, w sposób statyczno-metafizyczny. Uwagę kieruje się ku nauce patrystycznej, która przedstawiała Eucharystię w wymiarze historiozbowym, a tym samym dynamicznym. Faktycznie, o ile pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa koncentrowało swą uwagę przede wszystkim na tym, co dzieje się na ołtarzu, czyli rozwijało refleksję nad sprawowaniem Eucharystii, o tyle drugie tysiąclecie skupia swą uwagę przede wszystkim na obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. To zaś doprowadziło do oderwania kwestii obecności Chrystusa od akcji, od sprawowania Eucharystii. Ten rozdział utrwalił do pewnego stopnia Sobór Trydencki, który na propozycję przewodniczącego, kard. Cervino, oddzielił (7 III 1547 r.) rozważania na temat Mszy świętej od traktatu o rzeczywistej obecności. Dwa powyższe wymiary Eucharystii nie są sobie przeciwstawne, ale nawzajem się uzupełniają. Owszem, w reakcji na zadowolenie się statycznym ujęciem tajemnicy Eucharystii przed i posoborowy ruch liturgiczny oraz Sobór Watykański II skierował uwagę na sprawowanie Eucharystii. Byłoby jednak błędem wpadać w skrajność. Sam Sobór Watykański II dał impuls do harmonijnego ujęcia tajemnicy Eucharystii i stąd powinno się dążyć do tego, aby następne tysiąclecie charakteryzowało się w Kościele takim pełnym ujęciem Eucharystii.

Warto też wciąż na nowo uświadamiać sobie, jak doszło do wypracowania treści podstawowego pojęcia „transsubstancjacji”, które stało się do pewnego

¹„Teologia dzisiaj”, nr 19 (1987).

stopnia wykładnikiem ortodoksyjności wiary katolickiej w Eucharystię, a którego do tego czasu nie są w stanie zastąpić żadne inne pojęcia, takie jak „transygnifikacja“ i „transfinalizacja“

Publikując ten materiał chcę podkreślić, że nie jest on wynikiem wyłącznie moich prac opartych na oryginalnych źródłach, ale posłużyłem się także kilkoma monografiami, których literatura światowa posiada dość dużo. Syntezę całości przedstawił znakomity liturgista B.Neunheuser OSB, publikując siedemdziesięciostronicową monografię w *Handbuch der Dogmengeschichte* (B.IV, F.IV b): *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. Artykuł niniejszy nie jest jednak prostym streszczeniem tej książki, choćby z tego względu, że starałem się poszerzyć niektóre zagadnienia o inne, dostępne mi prace monograficzne.

Co do materiału, nie ograniczę się jedynie do nauki łaćnińskiej, ale zacznę najpierw od omówienia pojęcia Eucharystii w Kościele wschodnim. Materiał dotyczący nauki Kościoła zachodniego ujmę w trzech częściach: okres wczesnej scholastyki, rozkwitu i schyłku. Jednocześnie poszerzę materiał o wystąpienia reformatorów.

1. Eucharystia w średniowiecznym Kościele wschodnim

W średniowiecznej teologii bizantyjskiej wyróżnia się dwa zasadnicze okresy: pierwszy, trwający od IX wieku do założenia tzw. cesarstwa łaćnińskiego w Konstantynopolu w 1204 r., który charakteryzował się brakiem jakichkolwiek wpływów łaćnińskich na teologię; drugi od 1204 r. do zdobycia Konstantynopola przez Turków w 1453 r., a właściwie do Soboru Florenckiego (1438/39), kiedy to prądy zachodnie wywoływały różne reakcje w teologii wschodniej.

Kościół bizantyjski nie przeżywał w Średniowieczu tak wielkiego rozkwitu teologicznego, jaki miał miejsce w Kościele zachodnim. Nie świadczy to jednak o całkowitej słabości tamtejszej teologii. Jej wielkość wyrażała się w wiernym przekazywaniu nauki Ojców Kościoła, zwłaszcza w trudnym okresie obrazobórstwa. Co prawda Wschód nie wypracował w owym czasie nowych form poznania, podobnych do scholastyki, nie rozwijał treści nauki Ojców Kościoła nowymi formami filozoficznymi, niemniej jednak żył wiernym przekazem nauki Kościoła pierwszych wieków: rozważał ją w wyjaśnieniach mistagogicznych, eksponował w życiu kultowym. Choć starał się nie wprowadzać istotnych zmian do teologii Ojców, to jednak rozbudował wiele tematów w sposób zasadniczy.²

Autorytetem dla średniowiecznej nauki bizantyjskiej o Eucharystii był Jan Darnasceński (†ok. 749 r.), który przedstawił syntezę tradycji greckiej. Naukę tę charakteryzuje bardzo zdecydowany metabolizm; widać głęboką wiarę w prawdziwą obecność Chrystusa w Eucharystii. Chleb i wino nie są jedynie jakimś sakramentalnym obrazem (*typos*) Ciała i Krwi Chrystusa. Z największą pewnością stwierdza się, że chleb i wino zostają przemienione (*metapoiontai*)

Por. B.Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, B.IV, F.4b, Freiburg i Br. 1963, s. 1.

w Ciało i Krew Chrystusa.³ Przemiana dokonuje się w czasie epiklezy poprzez działanie Ducha Świętego. Jest rzeczą oczywistą dla ówczesnej teologii, że to wydarzenie przemiany jest ofiarą. Bliższych jednak rozważań nad przemianą postaci chleba i wina nie prowadzi się. Ciało i Krew Pańską chrześcijanie spożywają po to, by zjednoczyło się ono z ich ludzkim ciałem, aby zostali przyjęci do Ciała Pańskiego, czy wprost — aby stali się Ciałem Pana.

Dla poznania bizantyjskiej teologii Eucharystii może o wiele ważniejsze znaczenie aniżeli w Kościele zachodnim posiadają teksty liturgiczne. Bezcenny obraz wiary w obecność Chrystusa w Eucharystii daje zwłaszcza liturgia św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma z IX w. Anamneza nawiązuje jednoznacznie do 1 Kor 11,23n. Po niej następuje epikleza, która w liturgii Bazylego brzmi następująco: „Ufając Twojemu miłosierdziu zbliżamy się do Twojego ołtarza i składamy na nim przeciwieństwa (ta *antitypa*) świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa i prosimy Cię (...), aby zechciał zstąpić Duch Najświętszy na nas i na tutaj złożone dary, i aby je pobłogosławił i uświęcił oraz sprawił, by ten chleb stał się drogocennym Ciałem samego naszego Pana (...). Amen. (...) Ten kielich drogocenną Krwią naszego Pana (...), która została przelana za życie świata. Amen.”⁴

Podobnie brzmi krótsza nieco formuła epiklezy w liturgii Chryzostoma: „Składamy Ci w ofierze ten duchowy i bezkrwawy obrzęd modlitwy i prosimy (...): ześlij twego Świętego Ducha na nas i na złożone tutaj dary i uczyn ten chleb drogocennym Ciałem Twego Chrystusa, przemieniając go (*metabalon*) przez Twego Świętego Ducha. Amen. Zawartość zaś tego kielicha w drogocenną Krew (...) przemieniając ją przez Twego Świętego Ducha, Amen”⁵

Odmawianie epiklez po anamnezie jest przedmiotem dyskusji pomiędzy Wschodem a Zachodem. O tym jednak nieco później. Charakterystyczny dla obu tych tekstów liturgicznych jest fakt, że łączą one prośbę o zstąpienie Ducha Świętego i dokonanie przez Niego przemiany darów z prośbą o zstąpienie trzeciej Osoby Boskiej na zgromadzony lud i o „oczyszczenie duszy, odpuszczenie grzechów, o zjednoczenie ludu z Duchem Świętym” Obie epiklezy postępują się inną terminologią w opisie przemiany: liturgia Bazylego pojęciem *antitypa*, które wyraźnie eksponuje metabolizm, a liturgia Chryzostoma pojęciem *metabalon* — przemiana. Pojęcie *antitypa* w starszym języku oznacza sakrament Ciała i Krwi. Nie nawiązywano do związku *antitypon* z Ciałem Pańskim, ale do szczególnego sposobu Jego sakramentalnej obecności.⁶

Obie te liturgie uświadamiały wiernym bardzo realistyczną wiarę w obecność Chrystusa w Eucharystii, a jednocześnie jej charakter ofiarniczy. W Eucharystii dokonuje się autentyczne składanie darów, na pamiątkę Chrystusa Pana i Jego dzieła zbawczego, dokonuje się złożenie duchowej ofiary bezkrwawej, która zostaje złożona na ołtarzu niebiańskim. Bardzo wyraźnie podkreśla się też charakter dziękczynny i uwielbieniowy Eucharystii, powtarzając często słowa „składanie ofiary uwielbienia”⁷

³ Por. J.Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, HDG, B.IV, 4a, 1979, s. 140n.

⁴ Por. zestaw tekstów liturgicznych, F.E.Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, I, O 1896, s. 329(21)-330(11).

⁵ Tamże, s. 329(12)-330(10).

⁶ Por. J.Betz, *Eucharistie...*, dz.cyt., s. 141.

⁷ F.E.Brightman, *Liturgies...*, dz.cyt., s. 316(21n); 317(15-26); 318-320(16).

Teologię tekstów eucharystycznych wyjaśniano w komentarzach liturgicznych. Omówimy tu dwa: komentarz biskupa Teodora z Andida (XI/XII w.) oraz komentarz Mikołaja Kabasilasa (ur. ok. 1320 r.).

Teodor z Andida podkreśla bardzo mocno znaczenie darów ofiarnych, które są *typoi* Ciała i Krwi Chrystusa. Ale są też *typos*, czyli „obrazem“, Matki Bożej, ponieważ z Niej narodził się Chrystus, podobnie jak z tych „darów“ staje się Ciało i Krew Chrystusa Pana.⁸ Przemiana darów w Ciało i Krew Chrystusa dokonuje się w czasie anafory poprzez przyjęcie Ducha Świętego. „W czasie przeistoczenia patrzmy na wypełniające się symbole, tak jakbyśmy patrzyli na Syna Bożego cierpiącego za nas w tym momencie“.⁹ „Symbol“ umożliwia urzeczywistnienie się czynu zbawczego, dając jednocześnie udział w całej pełni tajemnicy paschalnej Chrystusa. U Teodora mamy do czynienia z alegorycznym wyjaśnieniem przemiany, do tego stopnia, że alegoria zastępuje tu jasny metabolizm.

Mikołaj Kabasilas wykorzystuje w swym komentarzu naukę o Mistycznym Ciele Chrystusa.¹⁰ Stwierdza, że „w Eucharystii dokonuje się w sposób najdoskonalszy tu na ziemi ontyczna i moralna identyfikacja chrześcijanina z Chrystusem“. Uczy, że w Eucharystii dokonuje się przemiana darów w boskie Ciało i Krew, po to, by wierni dostąpili przez nie odpuszczenia grzechów, uświęcenia i osiągnęli życie wieczne. Szczytem liturgii jest uświęcenie darów. Modlitwy i czytania liturgiczne mają do tego przygotować, co więcej, przy ich pomocy ma się dokonać to uświęcenie. Liturgia ma nam ukazać Chrystusa i Jego czyny zbawcze. Dary ofiarne zostają ofiarowane Bogu na ołtarzu ofiarnym jako ofiara. dary nie są tyle „obrazem Ciała“, co obrazem samego Ofiarnika, samego „Jego Ciała“. Co w Starym Testamencie sprawowano „jako tylko obraz, zapowiedź (zabijanie baranka), to poleca czynić Chrystus Pan w prawdzie i rzeczywistości“¹¹. U Mikołaja metabolizm rzuca światło na prawdziwą ofiarę, która dokonuje się w czasie uświęcenia darów. Na ołtarzu dokonuje się rzeczywista ofiara w ofiarowanym Ciele Chrystusa. Ofiarnikiem ziemskich darów jest kapłan, ale właściwym ofiarnikiem jest Chrystus, który sam, jako człowiek przemienione dary składa Bogu Ojcu, a jako Bóg przyjmuje je. W przeciwieństwie do ofiar starotestamentalnych ofiara Chrystusa jest „ofiarą składaną w Duchu“, dokonującą się „jedynie przez słowo uświęcenia“.¹² Chociaż Mikołaj nie mówi tego dosłownie, jego zdaniem ofiara Mszy świętej jest ofiarą sakramentalną, jest ofiarą Kościoła, w którym to akcie ma miejsce zarówno dar ofiarny, jak i akt ofiarny Chrystusa.

W drugim okresie teologii bizantyjskiej refleksja teologiczna skupiała się na polemice z łacinnikami. Rozważa się trzy problemy: Czy można używać przy sprawowaniu Eucharystii chleba niekwaszonego, czy też konieczne trzeba posługiwać się kwaszonym? Czy dozwolona jest Komunia święta pod jedną postacią? Jakie jest znaczenie epiklezy?

⁸ Por. Teodor z Andida, PG 140, 428 B, 429 A.

⁹ Tamże, PG, 140, 444 D.

¹⁰ Por. PG 150, 368 D-492 A.

¹¹ Por. tamże, PG, 150, 385 D.

¹² Tamże, PG 150, 485 AB.

Pierwszy problem jest bardziej dyscyplinarny aniżeli teologiczny. Jednak dla teologów prawosławnych tkwił tutaj problem ważności łaćnińskiej Eucharystii. W polemice antagoniści stracili miarę. Głównymi postaciami sporu był ze strony Greków Niketas Sthetatos¹³, a ze strony łaćnińskiej kard. Humbert¹⁴.

Argumentacja Greków była następująca: chleb niekwaszony to żaden chleb. Jest to obumarła, bezduszna rzecz, ponieważ brak kwasu odebrał chlebowi „duszę“ W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus miał trzymać w swym ręku „chleb“, a nie „przaśny“. Jeżeli chrześcijanie używają chleba przASNego, stawiają się w zależności od prawa żydowskiego, które polecało używać przASNego, a samo już uzależnienie się od prawa napiętnował z mocą św. Paweł.¹⁵

Problemu tego nie można rozwiązać przy pomocy egzegezy czy dogmatyki, ale poprzez uznanie, że tak ułożyła się praktyka Kościołów: na Wschodzie używano chleba kwaszonego, a na Zachodzie niekwaszonego. W taki sposób naświetla ten problem Sobór Florencki 1438/39 r. w krótkim orzeczeniu: „*unumquemque scilicet iuxta suae Ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem*“¹⁶.

Podobnie zróżnicowała się praktyka udzielania Komunii świętej: na Wschodzie udzielano pod dwiema postaciami (dzieciom niepełnoletnim pod jedną postacią — winą). Kościół wschodni długo nie wiedział o praktyce w Kościele zachodnim, tj. o udzielaniu dorosłym Komunii świętej tylko pod jedną postacią — chleba. Spór wybuchł w XIV w., a na dobre w XVI w. Na Wschodzie widziano w takiej praktyce zachodniej zagrożenie dla sakramentu.¹⁷

Trzeci problem, to problem epiklezy: jakie odniesienie ma modlitwa do Ducha Świętego o uświęcenie darów, odmawiana po słowach konsekracji, do słów Chrystusa, słów konsekracyjnych, wypowiedzianych przez kapłana wcześniej nad postaciami eucharystycznymi. Spór pojawił się na Soborze Florenckim, a przybrał na sile w XVII w. Tym razem kwestię podnosiła strona łaćnińska, ukazując niedorzeczność pomiędzy wypowiedzianiem słów nakazu „To czyńcie na moją pamiątkę“, a następującą po konsekracji modlitwą błagalną o uświęcenie, czyli ponowną modlitwą do Ducha Świętego o konsekrację. W odpowiedzi Bizantyjczycy argumentowali: Chrystus Pan poprzez swoje słowa: „to jest Ciało moje“ nie konsekrował chleba, jedynie wskazał na Ciało. Konsekracji dokonał odmawiając błogostawieństwo czy dziękczynienie. Podobnie słowa Chrystusa wymawiane przez kapłana mają znaczenie wirtualne, jak: „Rośnijcie i rozmnażajcie się“. Słowa anamnezy potrzebują epiklezy, aby mogło urzeczywistnić się działanie konsekracyjne.¹⁸ Zdaniem B.Neunheusera, nie znaleziono jeszcze pełnego i zadowalającego obie strony rozstrzygnięcia.¹⁹

¹³ Por. PG 120, 1011 B-1022 B; PL 143, 973 B-984 B.

¹⁴ Humbertus da Silva Candida (+1061 r.); PL 143, 931 D-974 A; 983 G-1038 D; PG 120, 1021 G-1038 D; por. LThK, 2, V, s.532n.

¹⁵ Por. M.Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, Paris, I (1926), s. 314-319; III (1930), s. 251-256.

¹⁶ D 692.

¹⁷ Por. M.Jugie, *Theologia...*, dz.cyt., III, s. 309.

¹⁸ Por. Tamże, III, s. 256-301.

¹⁹ Por. B.Neunheuser, *Eucharistie...*, dz.cyt., s. 8.

Podobny obraz Eucharystii utrzymuje się w heretyckich Kościołach wschodnich: u nestorian, w tzw. kościele perskim, jak też u syryjskich monofizytów czy jakobitów, którzy to chętniej nazywają się „syroortodoksami”.²⁰ Pomimo swych błędów chrystologicznych, odnośnie zagadnień eucharystycznych, trzymają się mocno tradycji Ojców klasycznych i nie widać u nich własnego rozwoju teologicznego. W zasadniczych sprawach dotyczących Eucharystii głoszą takie same tezy, jak wielki Kościół, to znaczy: Eucharystia jest ofiarą Chrystusa, stanowi jedność z ofiarą Krzyża. Wierzy się w rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii. Gdy chodzi jednak o szczegółowe sprawy, zwłaszcza o samą obecność Chrystusa w Eucharystii, rozumieją to już w sposób dość różnicowy, zależnie od swych chrystologicznych ujęć. Nestorianie łączą obecność Ciała z postaciami. Monofizyci wyznają rodzaj impanacjonizmu, co jest odbiciem ich błędnej nauki o wcieleniu. Słabością tej nauki monofizyckiej jest to, że nie odróżnia istoty od zewnętrznych postaci. Istnieją również niejasności, a nawet pewne sprzeczności, co do interpretacji epiklezy.

2. Nauka o Eucharystii w Kościele zachodnim we wczesnym Średniowieczu

Czasy przedscholastyczne obejmują okres od Izydora z Sewilli (+636 r.) do wczesnej scholastyki XII w. Okres ten ma ogromne znaczenie dla rozwoju teologii Eucharystii. Z jednej strony opiera się na nauce Ojców Kościoła, a z drugiej tworzy intelektualne i terminologiczne podstawy pod scholastyczne ujęcie. Teologia Eucharystii wypowiada się w liturgii Kościoła: w mszałach, sakramentarzach, komentarzach.²¹

W ówczesnych czasach zaznaczyły się dwa kierunki w teologii i praktyce eucharystycznej: metabolizm ambrojański i symbolizm augustyński. Nie zawsze są to kierunki całkowicie odrębne, bo często przenikają się nawzajem. Teologów ówczesnego okresu interesowały przede wszystkim dwie sprawy: obecność i przemiana.

W odróżnieniu od teologii bizantyjskiej, dla wczesnej scholastyki, jak zresztą i dla Ojców Kościoła, gwarancją rzeczywistości eucharystycznej stanowiły słowa anamnezy. W najbardziej wzorcowym komentarzu liturgicznym epoki karolińskiej *Expositio Missae Dominus vobiscum*²² żywa jest jeszcze myśl, że świeccy uczestniczą aktywnie w sprawowaniu Eucharystii i nawet odróżnia

²⁰ Por. M.Jugie, *Theologia...*, dz.cyt., (1935), s. 35-38; 295-318. Por. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, w: OrChrA, 125 (1940), s. 139-180; tenże, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, w: OrChrA, 133(1947), s. 192-247; Por. R.Kohlbaas, *Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jh. Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus*, w: *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, 36(1959).

²¹ Por. E.Bourque, *Etude sur les sacramentaires Romains*, Quebec, I(1948), II/1 (1952), II/2 (1958); Kl. Gamber, *Sakramentartypen*, Beuron 1958.

²² Por. A.Wilmart, w: DACL, V (1922), s. 1019.

się tych, którzy przyszli jedynie „wysłuchać“ Mszy.²³ Autor przypomina Pawłowe porównanie z Listu do Hebrajczyków (7,1n), że jak Melchizedek złożył w ofierze chleb i wino, tak Chrystus, cierpiąc, złożył Bogu ofiarę Ciała i Krwi, i konkluduje, że Chrystus polecił nam w chlebie i winie naśladować spełnienie tajemnicy męki.

Florus z Lyonu (+860 r.), syntetyzując naukę o Eucharystii, usiłuje wyjaśnić nie tyle pojedyncze terminy, co raczej ogólny sens i skuteczność działania sakramentu. Píše: „cały Kościół składa Bogu ofiarę uwielbienia. To, co w sposób własny wykonuje kapłan, dzieje się ogólnie w wierze i pobożności wszystkich, ponieważ w całym Kościele powiedziano: »jesteście plemiennym wybranym, królewskim kapłaństwem«“ (1 P 2,9).²⁴ W tych słowach Florus przypomniał wyrażoną przez Piotra istotę Kościoła, a jednocześnie całą głębię ofiary eucharystycznej. W zebranej wspólnocie widzi pełną rzeczywistość Kościoła powszechnego oraz dokonującą się ofiarę Chrystusa. Składanie tej ofiary jest wieczną czynnością Chrystusa, tzn. Głowy i całego Ciała.

Z łatwością daje się zauważyć, że nauka o Eucharystii Florusa ujęta jest w duchu Augustyna. Augustyńska jest wizja sakramentu w silnym podkreśleniu jego symbolicznego znaczenia oraz ukazaniu go w jedności mistycznej: Chrystus — Kościół. Teolog ten, stojąc po stronie symbolizmu augustyńskiego, nie interesuje się właściwie metabolizmem. Dla Florusa Eucharystia to właściwie misterium kultyczne.²⁵

Właściwym teologiem eucharystycznym epoki karolińskiej jest opat Paschasius Radbertus z Corbie (+850 r.). W swoim dziele *Liber de corpore et sanguine Domini*²⁶ dokonał syntezy dotychczasowej tradycji, stąd jest ono ważnym świadectwem nauki o Eucharystii tamtych czasów, zwłaszcza realizmu galijskiego.

Teologiczne zainteresowania Radbertusa koncentrują się na problemie związku pomiędzy sakramentalnym a historycznym Ciałem Chrystusa. W wyrażeniu *vere Corpus* identyfikuje sakramentalne postacie z historycznym ciałem i krwią. Uobecnienie Ciała Pańskiego w sakramencie dokonuje się poprzez przemianę elementów.²⁷ „Sakrament Ciała Pańskiego i Krwi jest świętym działaniem, które dokonuje się codziennie w Kościele — pisze — i chociaż Baranek już więcej nie umiera, ponieważ śmierć nie ma już nad nim władzy, to jednak codziennie prawdziwie jest ofiarowany w misterium dla oczyszczenia z grzechów“.²⁸

Łożsamość historycznego i sakramentalnego Ciała odrzuci jako błąd Hrabanus Maurus (+856 r.).²⁹ Za nim Szkot Eriugena walczył o „symboliczną wizję sakramentu“ przeciwko realizmowi, który, jego zdaniem, zagraża funkcji symbolicznej Eucharystii. Maurus i Eriugena wyrażali nastawienie teologów augu-

²³ Por. A.Kolping, *Der aktive Anteil der Glaubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers Dogmengeschichtlichen Untersuchungen fruhmittelalterlichen Messerklaerungen*, Divus Thomas 27(1949), s. 369-380; 28 (1950), s. 79-110, 147-170; tutaj 87-90.

²⁴ Florus z Lyonu, *De expositione Missae*, PL 119, 47D-48C.

²⁵ Por. J.R. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, s. 104.

²⁶ Por. Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267C-1346C.

²⁷ Por. J.R.Geiselman, *Die Eucharistielehre...*, dz.cyt., s. 168.

²⁸ Paschasius Radbertus, *Liber...*, dz.cyt., PL 120, 1272 C i 1274 C.

²⁹ Hrabanus Maurus, *Paenitentiale*, rozdz. 33, PL 110, 493 A.

styńskich, którzy nie widzieli możliwości pogodzenia symbolu i rzeczywistości, *figura et veritas*.³⁰

Realistycznemu rozumieniu Eucharystii przedstawionemu przez Paschasia Radbertusa sprzeciwia się jego współbrat klasztorny — Ratramnus. Wychodzi on od krytyki procesu przemiany i prowadzi następujący tok rozumowania: ponieważ nie stwierdzamy najmniejszych zmian fizycznych, dlatego przeistoczenie może się dokonywać nie cieleśnie (*corporaliter*), ale tylko duchowo (*spiritualiter*); dlatego też daje się w pełni opisać figuratywnie. „Ciało i Krew (...) są figurami (symbolami) w ich widzialnej postaci, ale według ich niewidzialnej istoty, tzn. według boskiej mocy Logosu, są prawdziwie Ciałem i Krwią Chrystusa“ „W tajemnicy sakramentu przyjmujemy nie Ciało i Krew Pana, ponieważ jest to duchowy pokarm, duchowy napój“.³¹ Ciało historyczne nie utożsamia się z Ciałem eucharystycznym. To ostatnie jest elementem symbolicznym, któremu odpowiada moc sakramentalna. Teolog ten odrzuca więc przemianę w sensie fizyczno-realnym, a rozumie ją jako zejście mocy (*virtus*) do zmienionego elementu.

Ratramnus stworzył intelektualne podłoże do wystąpienia kierownika szkoły katedralnej w Tours, kontrowersyjnego teologa Berengariusza z Tours (+1088 r.).³²

Berengariusz rozpoczyna naukę o Eucharystii od zdecydowanego stwierdzenia symbolizmu antyrealistycznego. Uważa, że obie postacie eucharystyczne „nie są prawdziwym Ciałem ani prawdziwą Krwią, a tylko obrazem (*figurą*) i podobieństwem (*similitudo*)“.³³ Kategorycznie zaprzecza przeistoczeniu, tj. że „substancja chleba ustępuje sakramentowi Ciała Pańskiego“. Nawiązując do św. Augustyna widzi w Eucharystii „istotowy symbol, znak“.³⁴ Stąd dla niego Eucharystia nie jest wprost, ale tylko w pewnym sensie Ciałem i Krwią Chrystusa; o ile jest symbolem, o tyle złączona jest z nim moc, dzięki błogostawieństwu, które kapłan odmawia w czasie konsekracji.

W tej sytuacji zabiera głos Urząd Nauczycielski Kościoła na Synodzie Laterańskim w 1059 r. Synod stwierdza w sposób pozytywny, że „chleb i wino są po konsekracji nie tylko sakramentem = znakiem, ale także prawdziwym Ciałem i Krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa. Jest dotykane zmysłami, a nie tylko w sakramencie, ale w rzeczywistości (*in veritate*) rękoma kapłana jest łamane i zostaje roztarte zębami wiernych“.³⁵ Sformułowanie tak mocno realistyczne trzeba rozumieć jako zdecydowaną odpowiedź na płytki symbolizm, jakim posługuje się Berengariusz, daleki od symbolizmu starożytnego, na który się powołuje. Synod przedstawił ujęcie bardzo realistyczne w duchu teologii metabolicznej.

Inną charakterystyczną cechą wykładu Berengariusza jest przejście z krytyki dialektycznej na płaszczyznę rozważań metafizycznych. Jest on pierwszym,

³⁰ Por. J.R.Geiselman, *Die Eucharistielehre...*, dz.cyt., s. 221n.

³¹ Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, PL 121, 134 B; 147 B; 158 BC.

³² Por. J.R.Geiselman, *Die Eucharistielehre...*, dz.cyt., s. 218.

³³ Por. tamże, s. 291.

³⁴ Por. tamże, s. 296.

³⁵ Por. relacja Lanfranka, w: *De corpore et sanguine Domini adversum Berengarium.*, PL 150, 410 D-411 A; J.R.Geiselman, *Die Eucharistielehre...*, dz.cyt., s. 330n.

który używa w nauce o Eucharystii pojęć: *forma* i *materia* oraz *subiectum* i *accidens*. Jednakże identyfikuje formę z sumą zmysłowych przymiotów dostrzegalnych przez człowieka. To zaś służy za punkt wyjścia negacji realistycznej obecności Chrystusa w Eucharystii. Sensualistyczne pojęcie bytu, na mocy którego przeistoczenie oznaczałoby zmianę wszystkich przymiotów, prowadzi go do odrzucenia jakiegokolwiek realizmu w Eucharystii, jako niemożliwego i nieautentycznego.³⁶

Naukę Berengariusza uważa się za skrzywiony augustynizm. Niestety dla niego było to, że nie potrafił on właściwie zrozumieć augustyńskiej nauki o sakramentach, opartej na platońskim świecie idei.

Berengariuszowi wypowiedzieli zdecydowaną walkę Lanfrank (1010—1089 r.)³⁷, mistrz z Bec, późniejszy arcybiskup w Canterbury, oraz Guitmund z Aversa (+ ok. 1095 r.). Rzecz charakterystyczna, że Lanfrank walczył tą samą bronią, co Berengariusz, używając tych samych metod.

Lanfrank jest pierwszym, który zastosował do Eucharystii naukę o transsubstancjacji. Stwierdza on, że istota elementów zostaje przemieniona w istotę Ciała Pańskiego: „Wierzmy, że substancje ziemskie zostają przemienione w istotę (*in essentiam*) Ciała Pańskiego”³⁸. Podkreśla, że niektóre właściwości pozostają, to znaczy pozostaje „zewnętrzna postać”.

Berengariusz, przeciwstawiając się Lanfrankowi, używa rozróżnienia pomiędzy istotą a akcydensami. W odpowiedzi Lanfrank ogranicza tożsamość do istoty Ciała Pańskiego. Przejmuje augustyńską definicję sakramentu jako *sacrum signum*. Następnie rozróżnia pomiędzy *sacramentum* Eucharystii, pozostającymi przymiotami, a ich *res*, tj. rzeczywistością Ciała i Krwi.³⁹ Wreszcie podkreśla symboliczne znaczenie Eucharystii.

Podobnie jak Lanfrank, tak też i Guitmund⁴⁰ bronił realnej obecności Ciała Pańskiego, które jest obecne według istoty, a nie według zewnętrznej formy. Podtrzymuje, że Eucharystia jest symbolem Kościoła, który to jest Ciałem Chrystusa.⁴¹ Wypracował on pojęcie przemiany. Jednakże rozumie ją jako przemianę substancjalną (*substantialiter transmutari*), poprzez którą z istniejących elementów (chleba i wina) staje się nowa rzeczywistość, tj. Ciało i Krew Chrystusa. Przy tej przemianie pozostają akcydensy chleba i wina. Istota zaś rzeczy zostaje przemieniona (*substantias mutari*), a pozostaje jedynie poprzedni smak, kolor i pozostałe akcydensy zmysłowe.⁴²

Charakterystyczny dla tego ujęcia Eucharystii jest jego pozahistoryczny charakter. U Guitmunda spotykamy po raz pierwszy wykład nauki o transsubstancjacji, chociaż sam termin pojawi się kilkadziesiąt lat później. Jak się wyraża

³⁶ Por. J.R.Geiselman, *Die Eucharistielehre...*, dz.cyt., s. 340; 363n.

³⁷ Lanfrank, *De corpore...*, dz.cyt., PL 150, 407 A-442 D.

³⁸ Tamże, PL 150, 430 BC.

³⁹ Por. tamże, PL 150, 421 BC.

⁴⁰ Por. Guitmund, PL 149, 1450 B.

⁴¹ Zaznaczmy, że stosowane przez św. Pawła, a użyte tu przez Guitmunda pojęcie Ciała Chrystusa, najpierw w odniesieniu do Kościoła, a potem do Eucharystii, wydobył w XX w. H. de Lubac, a dziś kard. J.Ratzinger opiera koncepcję Kościoła na pojęciu komunii. Por. *L'ecclesiologia del Vaticano II*, w: *La chiesa del Concilio*, Milano 1985. Tę samą myśl podjęto w czasie synodu na temat laikatu, w Rzymie w 1987 r., w kręgu biskupów niemieckich, którym przewodniczył tenże kardynał.

⁴² Por. tamże, PL 149, 1481 B.

B.Neunheuser⁴³, Guitmund otrzymał palmę za to, że jako pierwszy wypracował teologię transsubstancjacji. Jednakże nie zdobyłby jej bez pomocy Lanfranka. Obaj bronili bowiem realizmu i metabolizmu w Eucharystii przeciwko płytkiemu symbolizmowi Berengariusza, pokonując go jego własną metodą.

Guitmund ma jeszcze inną zasługę. Uczy, że obecność całej istoty sakramentalnej jest w każdej części akcydensów, co łączy się z obecnością jednego Ciała Pańskiego w wielu miejscach. Nie zdołał on jednak wyjaśnić problemu, w jaki sposób Ciało Pańskie jest „zmysłowo dotykalne“ i „zębami gryzione“.⁴⁴

Ten wysiłek teologiczny usankcjonował Sobór Laterański IV, przejmując wraz z wykładem samą terminologię. Stwierdza on, że „chleb w Ciało, a wino w Krew zostaje przemienione w ich istocie poprzez boską moc“⁴⁵ (*transsubstantiatis*).

Tak więc Lanfrank i Guitmund dzięki temu, że ograniczyli przemianę do istoty, tj. do substancji Ciała Pańskiego, wykluczając przemianę akcydensów, stworzyli podstawy pod przyszłe traktaty o Eucharystii. Ponadto przyjęli i utrwalili fachową terminologię: *signum, sacramentum, res sacramenti*.⁴⁶

We wczesnym Średniowieczu połączono realistyczny metabolizm ambrożyński z agustyńskim symbolizmem. Okres ten przygotował wszystko pod wczesnoscholastyczną syntezę traktatu o Eucharystii.

3. Eucharystia we wczesnej scholastyce

W tym okresie powstają systematyczne ujęcia nauki o Eucharystii. Przypomnijmy najważniejsze: Alger z Liège (+1130 r.) pisze trzy księgi: *De sacramento corporis et sanguinis Domini*, Grzegorz z Bergamo (+1146 r.) — *De veritate Corporis Christi*: warto wymienić także Bernolda z Sankt Blasien (+1100 r.) i Guiberta z Nogents (+1124). Powstają następnie sumy lub zbiory sentencji. Najbardziej znanymi ich autorami są: Hugon ze św. Wiktora, Roland Bandinelli, późniejszy papież Aleksander III (+1181 r.), i Mistrz Piotr Lombard.

Charakterystyczna jest dla tych teologów determinacja, z jaką stwierdzają rzeczywistość, realną obecność Ciała Pańskiego w Eucharystii. Stawiano sobie przede wszystkim następujące pytania: jak należy rozumieć tożsamość Ciała historycznego i sakramentalnego Ciała Chrystusa? Czy nie ma różnicy pomiędzy Ciałem historycznym, cierpiącym, a Ciałem sakramentalnym Chrystusa, które już nie może cierpieć ani umierać? Guibert z Nogents odpowiada, że różnica tkwi jedynie w sposobie pojawienia się Ciała ziemskiego i sakramentalnego, a nie w istocie.⁴⁷ Jednakże zarówno on, jak i inni teologowie tego okresu nie potrafili wyjaśnić obecności „nielokalnej“.

⁴³ Por. B.Neunheuser, *Eucharistie...*, dz.cyt., s. 22; H.Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965.

⁴⁴ Por. Guitmund, dz.cyt., PL, 149, 1432 A n.

⁴⁵ Denz. 430.

⁴⁶ Por. J.R.Geiselman, *Die Eucharistielehre...*, dz.cyt., s. 405.

⁴⁷ Por. Guibert, *De pignoribus sanctorum II: De corpore bipertito principali scilicet et mystico* 1, PL 156, 630 B; por. J.Geiselman, *Die Stellung des Guibert...*, zwłaszcza s. 84; 298.

Ze szczególną pasją rozpatrywano dwa zagadnienia, jako że krył się w nich problem rzeczywistej obecności: co dzieje się z dalszym trwaniem obecności w hostii po jej złamaniu; jak przedstawia się obecność Chrystusa w hostii, która upadła na ziemię lub została zjedzona przez zwierzę. Zdania były podzielone. Jedni twierdzili, że następuje przy tym złamanie Ciała Chrystusa, inni, że tylko pozorne przełamanie postaci. Tak podaje np. *Summa Sententiarum*, VI, 8. Rozwiązanie, które zostanie później uzupełnione i powszechnie przyjęte daje Roland Bandinelli: „Ciało jest łamane sakramentalnie, a nie istotowo“ Piotr Lombard poprawi stwierdzając: „można powiedzieć, że to łamanie (...) dokonuje się sakramentalnie, nie w substancji ciała, lecz w samej formie chleba, czyli postaci“⁴⁸.

Chociaż spory te wydają się dziś czysto kazuistyczne, typowe dla Średniowiecza (i szczęśliwi jesteśmy, że nie musimy ich prowadzić), to jednak miały one swoje głębsze znaczenie. Chodziło w nich o to, by rzeczywistą obecność Ciała Pańskiego nie rozumieć w sposób materialistyczno-cielesny, a jednocześnie, by nie popaść w heretycki spirytualizm berengariuszowski.

Rozważania o wyjątkowej sytuacji, jak na przykład zjedzenie przez mysz hostii, wpływały z głębokiej troski o to, by chronić Ciało Chrystusa przed zbezczeszczeniem, ale też by nie popaść w berengariuszowską teorię o obecności spirytualistycznej. Hugo ze św. Wiktora daje takie wyjaśnienie: „...cieleśnie jest z tobą (...). Następnie zaś brakuje smaku cielesnego w przyjmowanym, stąd nie należy szukać obecności cielesnej, ale pamiętać o duchowej“⁴⁹.

Podobny problem powstał, gdy chodziło o przyjmowanie Ciała Pańskiego przez ludzi grzesznych. Niektórzy twierdzili, że Ciało Pańskie odchodzi z hostii zanim niegodny przystąpi do Komunii świętej: „Ciało Chrystusa (...) rękoma aniołów zostaje uniesione do nieba“⁵⁰. Szybko jednak Roland Bandinelli rozróżnia pomiędzy przyjmowaniem cielesnym i duchowym (*corporalis et spiritualis assumptio*) Ciała Pańskiego przez grzeszników. Piotr Lombard odróżnia „spożywanie sakramentalne“ (*manducatio sacramentalis tantum*) od „duchowego“ (*spiritualis*).⁵¹

Te i tym podobne problemy były mimo wszystko peryferyjnymi wobec centralnego zagadnienia, jakim była transsubstancjacja. W XII wieku pojęcie to stało się terminem technicznym. Po raz pierwszy użył go około r. 1140—1142 Roland Bandinelli, późniejszy papież Aleksander III. Dopiero od 1150/1160 r. używano tego pojęcia jako krótkiej formuły wiary eucharystycznej.⁵²

Bardzo powoli dochodzili teologowie do sformułowania jego treści. Według wiary dokonuje się „przemiana“, tzn. substancja chleba i wina zostaje przemieniona w substancję Ciała i Krwi. Po tej przemianie nie ma już chleba ani wina, a tylko zewnętrzne postaci: *forma, figura, proprietates, qualitas naturalis, odor, sapor, species, accidentia*.⁵³ Trzeba w tym miejscu podkreślić, że tak jasne uświadomienie sobie przemiany eucharystycznej, tak dokładne poję-

⁴⁸ Piotr Lombard, *Sententiae IV*, d. 12, 5; Por. J. de Ghellinck, w: *DThC*, V/2 (1913), s. 1270.

⁴⁹ Hugo ze św. Wiktora, *De sacramentis*, II 8, 13; por. J. de Ghellinck, *art. cyt.*, s. 1278.

⁵⁰ Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, I, 30, PL 172, 1130n.

⁵¹ Tamże, PL 217, 1280.

⁵² Por. B. Neunheuser, *Eucharistie...*, *dz. cyt.*, s. 27n.

⁵³ Por. J. de Ghellinck, *art. cyt.*, s. 1295.

ciowe jej wyjaśnienie osiągnięto z wielkim wysiłkiem po latach mozolnych poszukiwań. Właściwą interpretację nadal utrudniał brak jednoznacznego rozumienia terminów. Przez formę nie rozumiano jeszcze wtedy tego, co później używano w sensie technicznym jako *forma substantialis*, ale najczęściej jako coś, co jest identyczne z postacią i przypadłościami. Nadal niejasne było, co dzieje się z substancją chleba i wina, przy czym pozostają akcydensy. Św. Bernard z Clairvaux ostro krytykował opinię Abelarda, według której po zniknięciu substancji chleba akcydensy zawisły w powietrzu.⁵⁴ Brak jasnej interpretacji stwarzał pole do sztuki dialektycznej. Innocenty III orzekł, że są to problemy traktowane „*subtiliter magis quam utiliter*”⁵⁵.

Sam Papież rozróżnia dwa rodzaje przemiany: substancjalną wraz z formalną, tj. z akcydensami, oraz wyłącznie substancjalną. Pierwsza polega na tym, że substancja zamienia się „w to, czym się staje i czym nie była, i wtedy forma przekształca się wraz z substancją” (*in id quod fit et non erat et tunc forma convertitur cum substantia*). Przemiana formy wraz z substancją miała miejsce w przemianie łaski Mojżesza w węża. Druga przemiana ma miejsce w Eucharystii, gdzie tylko przemienia się substancja, a nie forma, czyli substancja bez akcydensów (*quandoque convertitur in id quod erat et non fit*).⁵⁶ W powyższych sformułowaniach widzimy już bardzo ortodoksyjną naukę o Eucharystii, choć jeszcze bez pełnej terminologii. Widać, jak pojęcie *transsubstantiatio* wywarło decydujący wpływ na rozwój teologii eucharystycznej. Piotr Lombard wyraził to w następujący sposób: „*substantia in substantiam transivit manentibus eisdem proprietatibus*”⁵⁷.

Ukoronowaniem tych dociekań był Sobór Laterański IV z 1215 r., który potwierdził uroczyście to, co było mniej więcej od całego stulecia trwałym dziedzictwem Kościoła, a przynajmniej od kilkudziesięciu lat również ogólnie przyjętym ujęciem wiary w rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi.⁵⁸

Obszerność problematyki eucharystycznej, jaka była przedmiotem średniowiecznych analiz, obrazują nam sentencje i sumy teologiczne. Temat Eucharystii jest w tych dziełach omawiany w kontekście systematycznego ujęcia prawd wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza w związku z sakramentologią. Szczególnym świadkiem w tym zakresie jest Hugo ze św. Wiktora (+1141 r.), który sakrament Eucharystii analizuje w czternastu rozdziałach swego wielkiego dzieła: *De sacramentis christianae fidei*⁵⁹. Eucharystię omawia po sakramencie chrztu i bierzmowania, a przed tzw. sakramentami mniejszymi. Dzieło Hugona uważane jest za najpełniejszy traktat o Eucharystii wczesnej scholastyki.

Podstawowym rysem nauki o Eucharystii Hugona jest ukazanie jej historyczno-zbawczego wymiaru. Już w pierwszym rozdziale autor pisze, że sakrament

⁵⁴ Bernard z Clairvaux, *Tractatus de erroribus Abaelardi*, (Ep. 190) cap. 4n, 10, PL 182, 1062 B.

⁵⁵ Innocenty III, *De sacro altaris mysterio*, IV 20, PL 217, 870 C. Por. J. de Ghellinck, *art.cyt.*, s. 1298.

⁵⁶ Innocenty III, *De sacro...*, *dz.cyt.*, PL 217, 871 C.

⁵⁷ Tak uważa Piotr z Poitiers, *Sententiae* V, 12, PL 211, 1247 B.

⁵⁸ Por. D. 430.

⁵⁹ Hugo ze św. Wiktora, *De sacramentis* II 8, PL 176, 461 D-472 C. Por. H.R. Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos von St.Viktor*, ZKTh 81 (1959), s.67-100, 162-210.

ten jest „jednym z tych, w którym głównie trwa zbawienie, wśród wszystkich w sposób szczególny, ponieważ z niego przychodzi wszelkie uświęcenie. Jest to hostia, która została złożona raz za zbawienie świata. Ona dała wszystkim moc sakramentalną”⁶⁰.

Z punktu widzenia teologicznego ważne są rozdziały od piątego do siódmego, które omawiają charakter symboliczny Eucharystii. Zasadniczą myśl można streścić następująco: Baranek wielkanocny był jedynie figurą Ciała Pańskiego. Zaś sakrament Ciała Pańskiego jest prawdą — rzeczywistością. Ten sakrament spożywamy, abyśmy zostali wcieleni do Ciała Chrystusa. Dalej zaś w ten sposób odróżnia pełne uczestnictwo w Eucharystii od jedynie częściowego: „Kto spożywa i zostaje wcielony (w Chrystusa), przyjął sakrament i rzeczywistość sakramentu. Kto spożywa, ale nie zostaje wcielony, przyjmuje sakrament, ale nie rzeczywistość sakramentu. Podobnie jak ten, kto zostaje wcielony, jednakże z powodu jakiejś przeszkody nie mogąc spożywać, przyjmuje rzeczywistość sakramentu, chociaż nie przyjmuje sakramentu”⁶¹. Istotne jest, zdaniem Hugona, by przyjmujący wierzył i miłował.

W rozdziale szóstym autor jeszcze dokładniej wykazuje, że Eucharystia jest obrazem (*imago*), figurą, zewnętrzną postacią (*species*), a także prawdą i rzeczywistością. Sakrament ołtarza jest zarówno tym, jak i tamtym. W jego zewnętrżnej postaci (jako chleb i wino, jako pokarm) jest obrazem tego, co w prawdzie i rzeczywistości daje poprzez właściwe spożywanie.

Dzięki tym uściśleniom autor może w rozdziale siódmym rozróżnić „widzialną postać (*species*), prawdziwą rzeczywistość ciała (*veritas corporis*) i moc duchowej łaski”, by wreszcie wyrazić w konkluzji, że „taka jest przenajświętsza Eucharystia, która na ołtarzu w zewnętrznej postaci chleba i wina oraz w prawdziwej rzeczywistości Ciała i Krwi Chrystusa jest widoczna i uosobiona, wcielona, jest urzeczywistniona jako dotykalna, jako sakramentalny znak i obraz niewidzialnego i duchowego uczestnictwa w Jezusie, które to spełnia się w głębi duszy przez wiarę i miłość”⁶².

Dalej prowadzi charakterystyczne rozważanie: „w tym jednym sakramencie istnieje troistość: w pierwszym elemencie (czyli w postaci chleba) znajdujemy znak drugiego; w drugim (w rzeczywistym Ciele) przyczynę trzeciego (mocy i pełni duchowego pokrzepienia); w trzecim (objawia się) moc drugiego (Ciała), w drugim (pełna) prawda pierwszego; i ci trzej są w jednym i tym samym sakramencie”⁶³.

W wywodach tych widać prawdziwą wielkość Hugona, zdolność syntezy, umiejętność zajęcia umiarkowanej postawy pomiędzy dwoma ekstremalnymi stanowiskami: czysto symbolicznym ujęciem Berengariusza oraz przesadnym realizmem jego przeciwników. Stwierdza on bez żadnych wątpliwości, że w Eucharystii jest prawdziwie obecne Ciało Pańskie.⁶⁴

W rozdziale dziewiątym Hugon wyjaśnia krótko, na czym polega przeisto-

⁶⁰ Hugo ze św. Wiktora, *De sacramentis*, dz. cyt., PL 176, 461 D.

⁶¹ Tamże, PL 176, 456 C.

⁶² Tamże, PL 176, 466 C i 467 AB.

⁶³ Tamże, PL 176, 467 D.

⁶⁴ Por. B.Neuheuser, *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 31.

czenie: „Prawdziwa substancja chleba (...) zostaje przemieniona w prawdziwą substancję Ciała Chrystusa (...), jedynie zewnętrzna postać chleba pozostaje nadal, podczas gdy jedna substancja przechodzi w drugą”⁶⁵. W opisie prawdziwego przeistoczenia w sposób jasny odróżnia akcydensy, które zna jako *species* i *forma*.

W rozdziale trzynastym omawia problem dalszego trwania Ciała po spożyciu. Po zniknięciu obecności pod postaciami nie powinno się szukać żadnej obecności „cielesnej“, ale skupić się na obecności duchowej. Do dzisiaj nie znaleziono lepszego rozwiązania. „Chrystus idzie z ust do serca. To jest dla ciebie lepiej, jeżeli przebywa w twojej duszy aniżeli w twym ciele”⁶⁶.

Rzecz charakterystyczna, że dla Hugona istota obecności Chrystusa nie leży w *conversio substantiae*, ale w historiozbawczym wydarzeniu wcielenia i męki, które to w tajemnicy sakramentu staje się znów rzeczywistością *hic et nunc*.

W teologii Eucharystii Hugona mamy wyakcentowane elementy eklezjologiczne: wcielenie w Chrystusa, wzrastanie w Kościół dzięki Duchowi Świętemu. Eucharystia jest sakramentem jedności; tę jedność buduje się dzięki Duchowi Świętemu, który poprzez Głowę — Chrystusa rozlewa się w Eucharystii na członków jednego Ciała i jednoczy ich. Według Hugona sprawowanie Eucharystii daje Kościołowi życie, w którym daje udział Duch Święty.⁶⁷

Ostatecznym celem zarówno Kościoła, jak i Eucharystii jest udział w bóstwie. O ile udział w naturze boskiej jest dobrem eschatologicznym, o tyle Eucharystia jest wezwaniem i znakiem tego ostatecznego, mającego nadejść udziału w naturze boskiej. Eucharystia jest zatem znakiem eschatologicznym, jednak nie pustym, ponieważ poprzez swój obraz oznacza rzeczywistość, która jest obecna w sposób ukryty. Doktryna ta jest pochodzenia augustyńskiego z uwypukleniem elementu mistycznego. Augustyńska jest też teza, że Eucharystia domaga się od człowieka wkładu wiary i miłości, aby człowiek mógł urzeczywistnić w sobie pełne jej znaczenie. Eucharystia nie jest ostatecznością, ale drogą ku ostateczności.

Innym teologiem tego okresu, który rozważa wszystkie podstawowe pytania dotyczące Eucharystii, jest Piotr Lombard. Omawia on problem przeistoczenia, łamanie postaci, trwanie akcydensów bez ich nosiciela, ale szczególne znaczenie dla teologii Eucharystii posiada jego nauka o rzeczywistości ofiarowania na ołtarzu.⁶⁸ Lombard cytuje komentarz Jana Chryzostoma do Listu do Hebrajczyków 9,24—10,10 prowadząc dalej takie oto rozważanie: „To, co dokonuje się na ołtarzu jest ofiarą, i wiadomo, że Chrystus tylko jeden raz złożył siebie w ofierze, a pomimo to codziennie jest ofiarowywany; oczywiście inaczej wówczas, inaczej dzisiaj. Wskazuje również, jaką ma moc ten sakrament: daje odpuszczenie grzechów powszednich i umacnia człowieka w cnotach”⁶⁹.

Wypada jeszcze wspomnieć Ruperta z Deutz (+1129 r.), który, co prawda, nie

⁶⁵ Hugo, *De sacramentis...*, dz.cyt., PL 176, 468 B.

⁶⁶ Tamże, PL 176, 471 A.

⁶⁷ Por. H.R.Schlette, *Die Eucharistielehre...*, art.cyt., s. 177-192.

⁶⁸ Piotr Lombard, *Sententiae IV* d, 11n. Por. J.de Ghellinck, art.cyt., s. 1260n.

⁶⁹ *Sententiae IV*, d. 12,5 (wyd. Quaracchi, IV, s. 268n).

napisał osobnego traktatu o Eucharystii, ale wyraził swoje uwagi w komentarzach biblijnych. Rupert ukazał przede wszystkim Eucharystię w perspektywie historyczno-zbawczej. Oparł tę swoją naukę na idei *descensio Logosu*. Stąd Eucharystia ze swą rzeczywistością Ciała i Krwi jest formą zstąpienia Logosu. Sprawowanie Eucharystii nie tylko że udziela życia Bożego poszczególnym chrześcijanom, ale przede wszystkim odnawia chciany przez Boga, a przez człowieka zburzony porządek historii świata. W ten sposób Eucharystia odnawia cały kosmos.⁷⁰

Dla poznania rozwoju dogmatu o Eucharystii nie mniejsze znaczenie od traktatów teologicznych posiada historia pobożności. Jak wspomniano, w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa pobożność eucharystyczna była skoncentrowana na sprawowaniu Eucharystii. W XI i XII w. sytuacja powoli się zmienia. Zwycięsto nad Berengariuszem, powolne wypracowanie nauki o transsubstancji i pokonanie związanych z tym problemów stworzyło warunki do powstania nabożeństw eucharystycznych, czyli dało podłoże pod rozwój kultu Eucharystii poza Mszą świętą. Zaczyna zwracać się uwagę na pozostawione postacie, o czym do połowy XII w. nie ma wcale mowy. Od połowy XI w. zaczęto w Bec i Cluny oraz w innych zależnych od nich klasztorach przykładać przed Najświętszym Sakramentem, a także wprowadzać ryt okadzenia. Najważniejszym jednak nowym elementem było wprowadzenie praktyki podnoszenia hostii po słowach konsekracji, aby dać ludowi możliwość adorowania jej; ten zwyczaj został wprowadzony pod koniec XII w. Od początku XIII w. rozwija się, zwłaszcza w klasztorach, adoracja Eucharystii przechowywanej w tabernakulum. Tak więc teologia obecności eucharystycznej, teologia przeistoczenia, a jednocześnie nowe formy pobożności i kultu, jak dotykanie relikwii świętych i adorowanie, spowodowały ogólny rozwój nabożeństw pozamszalnych.⁷¹

4. Wielka scholastyka

To, co wypracowano we wczesnej scholastyce na temat Eucharystii, stanowiło oparcie dla scholastyki klasycznej. W centrum zainteresowania stała nauka prawdy wiary, że pod dwiema postaciami jest obecne w Eucharystii prawdziwe Ciało i prawdziwa Krew Chrystusa, a nie tylko jakby w znaku; że ta obecność urzeczywistnia się poprzez przeistoczenie, transsubstancjację, mocą słów Chrystusa. W okresie tym interesują teologów następujące kwestie: nazwa, figury, ustanowienie, forma słów Chrystusa, znak sakramentalny, treść sakramentu, wiara w rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa, wyjaśnienie transsubstancjacji, związany z tym sposób obecności Chrystusa, związek akcydensów z substancją Ciała, wreszcie władza konsekrowania w związku z pytaniem o kapłanów ekskomunikowanych i heretyckich. Gdy chodzi o Mszę świętą jako

⁷⁰ Por. *De divinis officiis*, II 11, PL 170, s. 40 C-41 D; 43 A-C. W. Kahles, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz*, Aevum Christianum, Bd 4, München 1960, s. 67-84.

⁷¹ Por. P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im MA*, München 1933, s. 17.

pamiętkę jedynej ofiary Chrystusa, zakłada się ją jako oczywistą, choć nie wprowadza się nowych elementów.

Z teologów wielkiej scholastyki omówimy dwóch: św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu.

Albert Wielki napisał dwa dzieła o Eucharystii: *De mysterio Missae* i *De Corpore Domini*.⁷² W pierwszym komentuje treści poszczególnych słów Mszy świętej. Podkreśla, że kapłan składa ofiarę Mszy świętej za siebie i za lud.⁷³ Słowa kanonu: *offerimus* dotyczą wszystkich uczestników sprawowania Eucharystii, jako przedstawicieli całego Mistycznego Ciała Chrystusa, który przez kapłanów składa Bogu ofiarę. Lud składa ofiarę w sposób duchowy (*in voto*), podczas gdy kapłan składa sakramentalnie (*mysterio*).⁷⁴ Komentując przeistoczenie Albert Wielki skupia się na spełnieniu sakramentu.

Drugi traktat *De corpore Domini* odznacza się wielką teologiczną głębią. W sześciu paragrafach autor omawia Eucharystię jako łaskę, dar, pokarm, komunię, ofiarę i sakrament. Naświetla wartość starotestamentalnych ofiar jako figur, które wypełniają się w ofierze Mszy świętej. Ukazuje wielkość tej ofiary eucharystycznej, jej świętość, prawdziwość i nieocenioną wartość. Pisze: „sam Syn jest kapłanem składającym tę ofiarę, jedyny, który godzien jest ją składać. (...) Biskupi i kapłani są Jego zastępcami, ponieważ kiedy wymawiają słowa konsekracji, wówczas Niestworzone Słowo dokonuje złożenia ofiary. Mamy więc w pełni wystarczające złożenie ofiary, która — jak autor Hbr 7,25 zaznacza — jest w stanie nas zbawić. Ona wznosi się przez Chrystusa do Boga. (...) My, jedynie oczyszczeni, składamy siebie samych w Chrystusie: wówczas jesteśmy miłymi Bogu Ojcu”⁷⁵.

Św. Tomasz z Akwinu opiera się na dorobku poprzedników, a jednocześnie ujmuje Eucharystię według arystotelesowskiego schematu czterech przyczyn. W *Sumie teologicznej* podzielił traktat o Eucharystii według następujących tematów: sakrament w ogólności — istota i cel; materia sakramentu — chleb i wino; przeistoczenie; sposoby obecności Chrystusa; trwanie akcydensów; forma; działanie; przyjmujący — sługa; ryt, to znaczy: liturgiczne sprawowanie sakramentu.⁷⁶

Św. Tomasz ujmuje sakrament Eucharystii w całej jego pełni jako prawdziwą obecność Chrystusa w ścisłym związku z jej ofiarniczym wymiarem. Tomaszowe ujęcie Eucharystii można najkrócej wyrazić w następujących słowach: jest ona ofiarą jako sakrament Ciała i Krwi Chrystusa. Sprawowanie sakramentu, to znaczy przeistoczenie, podwójna postać Ciała i Krwi Chrystusa, jest jednocześnie ofiarą sprawowaną przez konsekrowanego kapłana, który występuje tu jako narzędzie Chrystusa Pana, uobecniając w ten sposób ofiarę Chrystusa. Sakramentalne, dotykalnie reprezentujące, przedstawiające sprawowa-

⁷² Por. A.Kolping, *Zur Entstehungsgeschichte der Messerklaerung Alberts des Grossen*, „Muenchener Theologische Zeitschrift”, 9 (1938), s. 1-16.

⁷³ Por. Albert, *De mysterio Missae*, s. 107 i 108.

⁷⁴ Por. tamże, s. 107.

⁷⁵ Tamże, dist. 5, rozdz. 3 (wyd. Borgnet 38, 348), Por. A. Lang, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum in Dienste des Corpus Christi mysticum*, in: *Divus Thomas*, 10 (1932), s. 124-142.

⁷⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *S.Th. III*, q. 73-83.

nie Eucharystii uobecnia na mocy *virtus divina* jedną ofiarę Chrystusa dla naszych czasów. To, co uczyniła Ofiara krzyża dla świata, tego dokonuje Eucharystia dla poszczególnych ludzi. Eucharystia jest obrazem (*imago repraesentativa*) krwawej ofiary Chrystusa. Jest jednak obrazem posiadającym pełną moc działającą.⁷⁷ Św. Tomasz z wielkim naciskiem stwierdza, że „wydarzenie doskonałe historycznie jest obecne sakramentalnie“. Sakramentalna rzeczywistość zostaje spowodowana przez ściśle sakramentalną formę.

U św. Tomasza na pierwszy plan wysuwa się spekulatywna wiedza o rzeczywistej obecności, transsubstancjacji, a więc zainteresowanie filozoficznym sposobem wyjaśnienia Eucharystii. Aquinata ma pewność, że w tym sakramencie Ciało Chrystusa jest prawdziwie obecne, a nie tylko na sposób obrazu czy jakby w jakimś znaku. To prawda, że tej prawdziwej obecności nie da się uchwycić przy pomocy zmysłów, ale poprzez wiarę, która opiera się na boskim autorytecie. Na dowód przytacza naukę Ojców: Hilarego, Ambrożego, Cyryla Aleksandryjskiego, Augustyna, podkreślających rzeczywistą obecność. Naukę o czysto symbolicznej obecności uważa za naukę błędną, sprzeczną ze słowami Chrystusa.⁷⁸

Z faktu prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii Tomasz wyprowadza tezę, iż „substancja chleba po konsekracji nie może pozostać“. Gdyby ktoś uważał, że pozostaje, byłby heretykiem.⁷⁹ Jednakże substancja chleba nie zostaje zniszczona czy też zamieniona w poprzednie składniki, ale „poprzez boską moc (...) cała substancja chleba zostaje przemieniona w całą substancję Ciała Chrystusa“⁸⁰. Stąd przeistoczenie nie jest przeistoczeniem formy, ale substancji. Nie dokonuje się to na sposób naturalny i posiada swoiste określenie jako „preistoczenie — *transsubstantiatio*“. Po konsekracji pozostają jednak wszystkie przypadłości chleba i wina.

Substancja Chrystusa jest zawarta cała w całości i cała w każdej części postaci, w sposób wyższy aniżeli ma to miejsce w obecności „miejscowej“ Taki jest po prostu właściwy sobie sposób obecności substancjalnej. Chrystus znajduje się w niebie w sposób miejscowy (*localiter*), o ile można mówić o miejscu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Natomiast w sakramencie jest obecny na sposób substancji, tak mianowicie, jak „substancja jest utrzymywana przez ramy masy“.⁸¹

O transsubstancjacji nauczają wszyscy teologowie scholastyczni: Bonawentura, Duns Szkot i inni. Są oni także zgodni co do sposobu obecności. Wszyscy scholastycy zgodnie uczą, że konsekracja dokonuje się w podwójnej formie słów ustanowienia; dyskutuje się jedynie, jakie elementy do tego należą. W odpowiedzi pytanie, czy słowa konsekracji same w sobie noszą moc daną im od Boga, aby sprawić przeistoczenie, występuje różnica zdań: podczas gdy według Bonawentury boskie słowo samo bezpośrednio sprawia transsubstancjację, kiedy kapłan wymawia słowa konsekracji, to według Tomasza słowa kon-

⁷⁷ Por. tamże, *S.Th. III*, q. 79 a. 1 i q. 83 a.1.

⁷⁸ Por. tamże, *S.Th. III*, q. 75, a. 1. resp.

⁷⁹ Por. tamże, *S.Th. III*, q. 75 a. 2 resp.

⁸⁰ Tamże, *S.Th. III*, q. 75 a. 4 resp. i a. 5.

⁸¹ Tamże, *S.Th. III*, q. 76 a. 5 resp.

sekrekcji mają stworzoną moc narzędziową działania. Wszyscy są zgodni z tym, że przeistoczenie obu postaci dokonuje się niezależnie od siebie i że tylko kapłan, nawet ekskomunikowany czy grzeszny, konsekruje ważnie.⁸²

Wiernym odbiciem nauki scholastycznej o Eucharystii było powstanie w tamtych czasach święta Bożego Ciała, które bardzo szybko się upowszechniło w Kościele katolickim. W oficjum święta, prawdopodobnie ułożonym przez św. Tomasza z Akwinu, zostały zsyntetyzowane różne elementy nauki tradycji katolickiej. Sam Tomasz ujmuje po mistrzowsku teologię Eucharystii w sekwencji *Lauda Sion* oraz w hymnach: *Pange lingua*, *Sacris solemniis* i *Verbum supernum*. Pieśń *Adoro te*, prawdopodobnie pochodzenia Tomaszowego, a zwłaszcza wspomniana sekwencja, ukazują wielką dojrzałość teologii Eucharystii ówczesnych czasów.⁸³

Scholastyka syntetyzuje wszystko, co wypracowano w poprzednich wiekach. Na pierwszym jednak miejscu stoi modlitewny podziw rzeczywistej obecności Chrystusa, którą zostawił nam Pan dla spożywania i duchowego umacniania. Wielka scholastyka utrzymała harmonię i równowagę pomiędzy różnymi aspektami Eucharystii. Dopiero późniejsze czasy ją rozchwiały.

5. Późne Średniowiecze

Teologowie późnej scholastyki (XIV i XV w.) przejęli naukę wielkiej scholastyki i na ogół starali się ją wiernie przekazać. Głównym przedstawicielem tego okresu jest Wilhelm Ockham (1280/90—1349). W swym traktacie *De sacramento altaris* streszcza naukę Kościoła w taki między innymi sposób: „Ciało Chrystusa, które zostało przyjęte przez Dziewicę Maryję, (...) jest obecne prawdziwe i rzeczywiście pod postacią chleba. (...) Dalej jest nauką Kościoła, że substancja chleba zostaje zmieniona i istotowo przemieniona, tak że nie ma już substancji chleba, lecz tylko akcydensy bez ich przedmiotu. Co więcej, nie tylko Ciało jest obecne, ale cały Chrystus“.⁸⁴

Zainteresowania tak Ockhama, jak i innych teologów tego okresu skupiają się na nauce o transsubstancjacji oraz na filozoficzno-spekulatywnych pytaniach o związek substancji i jakości. Nauka Ockhama ma charakter spekulatywny. Wyraźny w niej brak nawiązań do nauki Pisma Świętego i Ojców Kościoła, brak omówienia znaku sakramentalnego, związku sakramentu z dziełem zbawczym Chrystusa. Nic nie mówi on na temat działania tego sakramentu, szafarza czy przyjmującego, przygotowania się duchowego do przyjęcia. Gdyby autor często nie powtarzał słów *corpus Christi*, trudno byłoby uświadomić sobie, że chodzi o rzeczywistość, która dotyczy zbawienia. U Ockhama nie ma mowy o Mszy świętej, o ofierze, nie spotyka się takich terminów, jak *memoria*, *recordatio* czy *repraesentatio passionis*. Ockhamowski traktat o Eucharystii jest

⁸² Por. E.Mangenot, DThC V/2 (1913), s. 1312-1319.

⁸³ Por. B.Neunheuser, *Eucharistie...*, dz.cyt., s. 43.

⁸⁴ Por. E.Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung fur die Ursachen der Reformation*, (Wien 1956), s. 148.

abstrakcyjnym, logicznym sposobem omawiania transsubstancjacji, bez związku z faktem ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa i jego charakterem kultycznym. Często używa argumentu „takie jest powszechne katolickie ujęcie”.⁸⁵

Gdy chodzi o transsubstancjację, to za Szkotem, a przeciwko Tomaszowi twierdzi, iż nie widzi sprzeczności w dalszym trwaniu substancji chleba w konsekrowanej hostii. Uważa to za lepsze ujęcie.⁸⁶ Znaczną część rozważań o Eucharystii zajmują pytania o sposoby obecności Chrystusa w Eucharystii. Często powtarza tezę, że *quantitas* nie różni się od substancji, to znaczy od jakości.⁸⁷ Píše, że Chrystus może być obecny opisowo w wielu dowolnych miejscach. Tu jednak ma trudności ze zdefiniowaniem sposobu bytowania Chrystusa. Poprzez takie ujęcie Ockham przygotował pośrednio naukę Lutra o *ubiquitas*. Rzecz zadziwiająca, że z jednej strony Ockham potwierdza naukę Kościoła, a z drugiej nie uzgadnia swych filozoficznych spekulacji z treścią tej nauki. I tak na przykład mówi o widzialności Ciała Chrystusa w hostii, o możliwości poruszania się Ciała w hostii, wychodząc w ten sposób poza ramy myślenia sakramentalnego.⁸⁸

W późnym Średniowieczu powstało wiele popularnych komentarzy do Mszy świętej, które jednak z punktu widzenia teologicznego nie posiadają większej wartości. Zajmują się głównie sprawami marginalnymi. Znajdujemy w nich podstawową myśl, że Msza święta, jest uobecnieniem zbawczej śmierci Chrystusa.

O Eucharystii mówi się też w kazaniach. Jednak poza nielicznymi wyjątkami są one suche. Roi się w nich od przesądów, cudowności, powtórzeń szkolnych ujęć, co nie było w stanie ożywić wiary ani wyrazić znaczenia Mszy świętej.

W późnej scholastyce zabrakło syntetycznego ujęcia tajemnicy Eucharystii. Akcentowano pytania peryferyjne ze szkodą dla całości nauki o Eucharystii.⁸⁹

Na czasy późnoscholastyczne rzuciły cień kontrowersyjne wystąpienia Jana Wiklefa i Jana Husa. Jan Wiklef nauczał swej herezji publicznie od 1381 r. Twierdził on, że nauka o przeistoczeniu i o trwaniu akcydensów bez ich nosiciela, tj. bez substancji chleba, jest niedorzecznością, herezją, diabelskim wynalazkiem. Dla niego sakrament zawiera w sposób naturalny chleb i wino, a obok tego tylko w sposób sakramentalny Ciało i Krew Chrystusa. Po konsekracji, która nie jest niczym innym jak tylko poświęceniem substancji, hostia pozostaje *localiter* i *substantialiter* chlebem, a staje się Ciałem Chrystusa *concomitanter*. Ciało Chrystusa jest obecne sakramentalnie, zaś przez wiernych jest przyjmowane duchowo. Chleb i wino pozostają w swej naturze, a nie tylko w swych akcydensach.⁹⁰

W taki oto sposób Wiklef zaprzecza nauce o transsubstancjacji. Przyjmuje impanacjonizm, który jest odrzuceniem nauki o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Jego naukę zakwestionował w 1382 r. biskup Oxfordu i Canten-

⁸⁵ Por. tamże, s. 149-155. 273.

⁸⁶ Por. Ockham, *De sacramento altaris*, rozdz. 5, w: E. Iserloh, *Gnade...*, dz. cyt., s. 159.

⁸⁷ Por. E. Iserloh, *Gnade...*, dz. cyt., s. 175-186.

⁸⁸ Por. tamże, s. 252, 259, 263.

⁸⁹ Por. B. Neunheuser, *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 47n.

⁹⁰ Por. E. Manganot, *DThC V/2* (1913), 1320.

bury, zaś Sobór w Konstancji w 1415 r. potępił ją,⁹¹ stojąc na stanowisku, że tradycyjnej nauki Kościoła o rzeczywistej obecności Chrystusa w sakramencie nie da się pogodzić z impanacjonizmem. Według nauki katolickiej trzeba przyjąć, że po przeistoczeniu substancji chleba i wina nadal trwają akcydensy bez własnego ich substancjalnego nosiciela.

Wpływowi impanacjonizmu Wiklefa uległ w Czechach Jan Hus. Upierał się on zwłaszcza przy udzielaniu Komunii świętej ludziom świeckim pod postacią wina, twierdząc, że praktyka ta wyrasta z Pisma Świętego i tradycji pierwotnego Kościoła. Utrzymywał, że „trzeba iść za przykładem Chrystusa, który dzielił także z kielicha, a nie naśladować zwyczaj, który wyrósł z opieszałości”.⁹² Tak więc husyci domagali się Komunii świętej także pod postacią wina jako warunku zbawienia.

Sobór w Konstancji bronił na trzynastym posiedzeniu Komunii świętej pod jedną postacią jako zwyczaju sensownego i godnego pochwały — niezależnie od tego, że w pierwotnym Kościele przyjmowano Komunię pod dwiema postaciami — argumentując, że całe Ciało i Krew Chrystusa jest prawdziwie obecne zarówno pod postacią chleba, jak i wina.⁹³

Komunia święta pod dwiema postaciami była znana i praktykowana w Kościele katolickim do XII i XIII w. Komunii świętej pod jedną postacią udzielano chorym, dzieciom czy też w prywatnych domach. W XIII w. zanika zwyczaj udzielania świeckim Komunii świętej pod postacią wina. Całkowicie jednak musiała ta praktyka jeszcze nie zaniknąć w czasach św. Tomasza, skoro o niej wspomina. Zaś Komunia święta pod jedną postacią przyjmowała się pod wpływem wzrostu świadomości, że pod każdą postacią jest cały Chrystus. Zatem stwierdzenie, że jest to sprawa dyscyplinarna, a nie dogmatyczna jest uzasadnione. Być może, że jeszcze na przełomie XIV i XV w. zwyczaj udzielania Komunii świętej pod postacią wina zachował się tu i ówdzie, skoro podjęli go zwolennicy Wiklefa i Husa.⁹⁴

W porozumieniach praskich w 1433 r. pozwolono na Komunię świętą pod postacią wina, stwierdzając, że z autorytetu Chrystusa i Kościoła „*sit licita et digne summentibus utilis et salutaris*”, pod warunkiem jednak, że wierzy się w obecność całego Chrystusa pod każdą postacią.⁹⁵

⁹¹ Por. C.J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, Freiburg i. Br. VII, s. 116-119; H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris, VII, 1, s. 136n.

⁹² Por. C.J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, dz. cyt., VII, s. 37. 145; H. Leclercq, *Histoire...*, dz. cyt., VII, 1, s. 175.

⁹³ Por. D. 626.

⁹⁴ Por. B. Neunheuser, *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 49n.

⁹⁵ Por. D. s. 571n.; całe zestawienie s. 568-578 i 618-626.

6. Epoka Reformacji i przygotowania Soboru Trydenckiego

Marcin Luter w dwóch kazaniach z 1518 i 1519 r. ujmuje Eucharystię jeszcze zgodnie z nauką Kościoła. Nie odrzucał wówczas nauki o transsubstancjacji, poprawnie dogmatycznie, jak i roztropnie pod względem praktycznym wyrażał życzenie udzielania Komunii świętej ludziom świeckim pod dwiema postaciami.⁹⁶ Jednak już w 1520 r. publikuje dwie tezy, w których przedstawia całkowicie inny obraz Eucharystii. Mówi o niewolach babilońskich tego sakramentu: krytykuje zaniechanie udzielania drugiej postaci eucharystycznej ludziom świeckim; odrzuca transsubstancjację i trwanie akcydensów bez ich nośnika substancjalnego, przyjmuje naukę Wicklefa, że chleb i wino są razem z Ciałem i Krwią, czyli przyjmuje impanacsonizm, wreszcie zaprzecza, że Msza święta jest ofiarą.⁹⁷

W późniejszym okresie za bardziej „racjonalne“ uważa przyjęcie zamiast konkomitancji nauki o *ubiquitas*, tj. nauki o obecności Chrystusa wszędzie. Trzeba podkreślić, że mimo przechodzenia od jednego ujęcia heretyckiego do drugiego nie miał wątpliwości co do rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii.⁹⁸

Przez całe życie, i to z największą zaciętością, walczył Luter przeciwko katolickiej nauce o Mszy świętej jako ofierze. Nie wykazywał żadnego zrozumienia dla treści pojęć kultycznych, przede wszystkim dla pojęcia anamnezy we Mszy świętej jako wyrażającego pamiątkę kultyczną.⁹⁹

Co stało u podłoża tej krytyki Lutra? Najpierw wymienia się brak umiarkowania w polemizowaniu z nauką katolicką, następnie jego założenie, że prawdy trzeba szukać jedynie w Piśmie Świętym, wreszcie uprzedzenie wobec spekulacji scholastycznych i subtelności ich analiz.

W odróżnieniu od Lutra, Zwingli i Kalwin zaprzeczają wprost rzeczywistej obecności. Zwingli pisze w 1530 r., że: „twierdzeniu papistów i luteran o rzeczywistej i istotowej obecności zdecydowanie zaprzeczamy i stanowczo uważamy, że jest to błąd wymierzony przeciwko Słowu Bożemu“.¹⁰⁰

Kalwin chciał rozwiązania pośredniego pomiędzy Lutrem a Zwinglim i uczył o eucharystycznym symbolizmie, w którym prawda Ciała Chrystusa została nam przekazana. Ostatecznie jednak zaprzecza rzeczywistej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii,¹⁰¹ neguje charakter ofiarniczy Mszy świętej, określając go jako „błąd szatana“.¹⁰² Można powiedzieć, że cały ciężar krytyki reformatorów skierował się przeciwko Mszy świętej jako ofierze. Wraz z nauką

⁹⁶ Por. H.Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung*, Guttingen 1954 (2), s. 22.

⁹⁷ Por. Luter, *De capt.* w: *Op. lat.* 5, s. 28-35.

⁹⁸ Por. H.Grass, *Die Abendmahlslehre...*, dz.cyt., s. 37-50, 45-86.

⁹⁹ Por. V.Warnach, *Die Messe als ökumenisches Anliegen: Liturgie und Mönchtum 17*, Maria Laach 1955, s. 65-90.

¹⁰⁰ Por. J.Pollet, *Zwinglianisme, Eucharistie*, DThC XV/1 (1950), s. 3825-3842.

¹⁰¹ Por. A.Baudrillart, *Calvinisme*, DThC II/2, s. 1415n.

¹⁰² Por. V.Warnach, *Die Messe...*, dz.cyt., s. 69n.

o usprawiedliwieniu tylko przez wiarę oraz krytyką nadużyć w praktyce Kościoła, Msza święta była głównym tematem, wokół którego koncentrowała się nauka protestancka.

Ze strony katolickiej polemikę z reformatorami podjęło kilku teologów. Jednym z bardziej znaczących był Johannes Eck (1486—1543). On to w traktacie o Eucharystii streścił praktycznie całą przedtrydencką teologię Eucharystii z punktu widzenia ofiary Mszy świętej.¹⁰³ Można ująć to następująco: Msza święta nie jest żadną krwawą ofiarą Chrystusa. Ofiara Mszy jest składana na sposób pamiątki. Ofiara Mszy świętej czerpie całą swą moc z ofiary krzyża i w niczym jej nie umniejsza. W ofierze Mszy świętej są obecne skutki męki (*effectus passionis*). Skutki męki zostają nam udzielone poprzez ofiarę Mszy, która jest do tego konieczna. Ofiara krzyża i ofiara Mszy są tożsame, ponieważ ten sam jest dar ofiarny. Akt ofiarny jest różny. Różny jest też kapłan składający ofiarę. Eck jest chwilowo zdania, że Kościół jest głównym ofiarnikiem, a kapłan składa ofiarę w imieniu Kościoła; nie widzi związku bytowego pomiędzy Kościołem a Chrystusem. Z różnicy aktu ofiarnego i kapłana składającego ofiarę wynika, że Msza święta czerpie swą wartość z ofiary krzyża.

Eck ma duże zasługi w walce z protestantami. Mimo to jednak niewystarczająco ukazywał jedność ofiary Mszy i ofiary krzyża. Zbyt słabo uświadamiał sobie, że ostatecznie we Mszy świętej nie my składamy ofiarę, ale przede wszystkim Chrystus, a my „przez Niego, z Nim i w Nim”. Na ówczesne czasy wystarczyło jednak stwierdzenie, że ofiara krzyża we Mszy przedstawiona jest również rzeczywiście i istotowo obecna.¹⁰⁴

Naukę Johanna Ecka pogłębił Kaspar Schatzgeyer (1463—1527). Stwierdza on, że Msza święta może być tylko ofiarą jako przedstawienie męki. „Nie jest ona żadnym tylko obrazowym uobecnieniem, ale uobecnieniem prawdziwym. Msza nie jest tylko obrazem tego, co minęło, ale jest sama rzeczą, która minęła, odnawianą w wierze przed Ojcem, jakby działo się to teraz, uobecnione na krzyżu”.¹⁰⁵ Nie chodzi o powtórzenie, ale o sakramentalną obecność.

Trzeba wreszcie wspomnieć wielkiego tomistę, kard. Cajetana (+1534 r.).¹⁰⁶ Według niego ofiara nie jest samodzielną ofiarą, ale związaną istotowo jednością z ofiarą krzyża. Nie można jej rozumieć w ten sposób, że we Mszy świętej kapłan-człowiek ofiarowałby to, co Chrystus ofiarował na krzyżu, bo sam Chrystus jest właściwym ofiarnikiem Mszy świętej. Kapłan jest Jego sługą i narzędziem. Chrystus ofiaruje się we Mszy świętej nie na nowo, ale staje się obecny w postaci ofiarniczej (*immolatio modo*) i występuje w tej postaci przed Ojcem niebieskim, podobnie jak w niebie występuje we własnej postaci. W ten sposób Msza święta jest odbiciem, obrazem śmierci krzyżowej i środkiem udzielenia nam owoców męki Chrystusa.

¹⁰³ Por. E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridenischen Kontroverstheologie über das Messopfer*, Münster 1950, s. 343.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 342.

¹⁰⁵ Por. E. Iserloh, *Die Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952, s. 39-46.

¹⁰⁶ Por. N.M. Halmer, *Die Messopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper*, DTh 21 (1943), s. 187-212.

Następnym etapem niniejszych rozważań o Eucharystii powinna być nauka Soboru Trydenckiego. Nie było to jednak naszym zamiarem. Wspomnijmy jedynie, że Ojcowie Soborowi po mistrzowsku dokonali syntezy nauki o Eucharystii z punktu widzenia rzeczywistej obecności, nauki, która od XIII i XIV w. została wypracowana przez teologów katolickich pod natchnieniem Ducha Świętego. Następne epoki zajmowały się właściwie tylko interpretacją orzeczeń soborowych. Dopiero od początku XX w. widać zdecydowaną wolę ujmowania Eucharystii integralnie: Msza święta jest jednocześnie ucztą, dziękczynieniem (Eucharystia), ofiarą (rzeczywistą pamiątką ofiary Chrystusa). Zawsze jednak na pierwszym miejscu musi być świadomość, że Eucharystia jest ofiarą Chrystusa ukrytą pod symbolami sakramentalnymi, a następnie, że jest pełnym tajemnicy źródłem życia dla chrześcijan, które wypływa z tej ofiary.

RIASSUNTO

L'autore presenta sinteticamente il processo della formazione di teologia eucaristica nel medioevo. Non si limita alla teologia scolastica ma anche fa accenni alla teologia orientale e poi alle discussioni con i protestanti. E così analizza come si sviluppava la dottrina eucaristica nella Chiesa occidentale del medioevo, in seguito nel periodo della prima scolastica, della grande scolastica, del tardo medioevo e nell'epoca della riforma e della preparazione del Concilio di Trento.