

Bp Lech Kaczmarek

NAUKA TOMASZA NETTERA O PRZEISTOCZENIU EUCHARYSTYCZNYM I PRZYPADŁOŚCIACH

Treść: Wstęp. — Rozdział I — Nauka o przeistoczeniu eucharystycznym według Tomasza Nettera. Rozdział II — Sposób obecności Chrystusa w Eucharystii według nauki Tomasza Nettera. Rozdział III — Nauka Tomasza Nettera o przypadłościach chleba i wina w Eucharystii. Rozdział IV — Doctor Angelicus i Doctor Prae-stantissimus. Podsumowanie. Summarium

WSTĘP

Koniec XIV wieku a zwłaszcza początek XV wieku nacechowany był w literaturze filozoficznej i teologicznej w wielu krajach Europy akcentem wybitnie polemicznym. Zmierzch scholastyki i rodzący się renesans splatały się tu w jedną całość.

Rację ma prof. Świeżawski, kiedy w pracy swojej o dziejach filozofii europejskiej XV wieku pisze: „Miedewiści, których poszukiwania miały najczęściej swój punkt wyjściowy w XII i XIII wieku, a więc w wielkim średniowieczu, porównując twórczość scholastyczną tego okresu z literaturą pisaną — more scholastico — w jesieni średniowiecza, nie umieli dostrzec się niczego innego jak tylko dekadencji i wypaczeń”¹. I chociaż trudno w całości zgodzić się z wywodami prof. Świeżawskiego², charakteryzującymi postać angielskiego teologa Tomasza Nettera de Walden (+ 1431), prawdą jest, że panujące wówczas heterodoksyjne doktryny Wiklefa czy Husa zaciążyły poważnie na apologetyczno-polemicznym obliczu wielu dzieł pisarzy tamtego okresu, zwłaszcza pierwszej połowy XV wieku.

W tym właśnie czasie, w dobie ostrych polemik z poglądami Jana Wiklefa i Husa, nazwisko Tomasza Nettera de Walden — angielskiego karmelity — wybija się na pierwszy plan. *Doctor praestantissimus*, jak na-

¹ Por. St. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, Warszawa 1975, 25.

² Por. tamże 64—65.

zywano Nettera, ceniony przez papieża Marcina V, w zacieklej polemice z wiklefistami przysłużył się Kościołowi również dzięki ogromnemu dziełu, obejmującemu traktat o sakramentach świętych. Wydawca nowego nakładu tegoż dzieła w 1757 roku, Bonawentura Blanciotti, także karmelita, pisze we wstępie słowa pełne uznania: „*Thomas Waldensis sacramenta Novae legis digne alloquitur, valide contra heterodoxos vindicavit ut iam omnium fidem enutrire, spem recreare et amorem incendere valeat*”³.

Tomasz Netter de Walden, urodzony około 1387 roku z ojca Jana Nettera i matki Matyldy w miejscowości Walden w hrabstwie Essex w Anglii, jako młodzieniec wstąpił do zakonu karmelitów w Oxfordzie i tu uzyskał doktorat „*doctrinae fama adeptus*”. Blanciotti podkreśla u Nettera następujące zalety: „*singularis vitae innocentia*”, „*sacra eloquentia*”, „*fidei zelus*”. Spowiednik króla Henryka V i Henryka VI, brał udział w soborze w Konstancji w 1414—1418; później wysłany został na Litwę: „*in Lithuaniam ad componenda dissidia quae inter Wladislaum Poloniae et equites Teuthonicos non levi periculo vertebantur*”⁴. Zmarł 3 listopada 1431 roku w czasie podróży z królem angielskim Henrykiem VI do Paryża.

Dzieło *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae de sacramentis* zaczął pisać w 1425 roku. Obejmuje ono, jak sama nazwa mówi, sakramenta święte. W trzy lata później, w 1428 roku, napisał Tomasz Netter drugą część swego dzieła zatytułowaną *Doctrinale antiquitatum fidei de sacramentalibus*. Dzieło Nettera o sakramentach świętych przedstawia niepoślednią wartość w dziejach teologii XV wieku. Nas interesuje szczególnie to, co Netter pisał o sakramencie Eucharystii. Na pytanie, dlaczego ten sakrament jest taki ważny? — odpowiada wydawca Blanciotti: „*In Eucharistia est omnium misteriorum quasi summa et compendium*”⁵. Dzieło Tomasza Nettera „*hoc unice tendit ut Wicleffo qui antiquitatem iam et sospitam veterum haereticorum renovavit perfidiam*”⁶.

Dzieło Tomasza Nettera posiada charakter wybitnie polemiczny, język jędrny, styl nie wolny od pewnej cierpkości, chwilami sarkazmu. Takie były potrzeby tamtych czasów, kiedy to Wiklefa potępiano kilkakrotnie: „*fere ab omnibus primaenis haereticis aliquantum traxisse haeresim. Hinc est quod in uno Wicleffo manichei refluuntur Donatistae, Pelagiani aliique ex Arii Pauli quoque Samosatani, Apollinaris, Nestorii, Eutyche-tis schola nequissimi viri immo etiam et pagani ex quorum philosophia*

³ Por. Praefatio ad T. Waldensis *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae de sacramentis Ecclesiae Christi*, 1—5.

⁴ Por. Praefatio ad *Doctrinale*, I.

⁵ Por. Blanciotti, *Admonitio in subsequentem tractatum de Eucharistia*, 113.

⁶ Zob. Praefatio ad *Doctrinale* I.

(*Anaxagorae praesertim, Democriti atque Parmenidis*) tot Wicleffus ad catholicam polluentam fidem hausit insanias”⁷.

Swoje dzieło Netter, znany pod nazwą *Praestantissimus Doctor*, napisał dla pouczenia wiernych i powstrzymania błądzących. Czytając je przychodzi na myśl słowa św. Bernarda: „*Sana doctrina ad utilitatem fidelium magis prodest quam ad conversionem haereticorum*” (Serm 66). Netter stosując metodę nietypowo scholastyczną, opiera się przede wszystkim na Piśmie świętym, Ojcach Kościoła i orzeczeniach soborów. Blanciotti w 1758 roku, komentując metodę Nettera zaznacza: „*Res fidei non ex solis Scripturis sed item ex Traditione constare docemus et credimus*”⁸. Nie zacieśnia więc Tomasz Netter swych wywodów do cytowania Arystotelesa; dzieło było pisane już u schyłku epoki scholastycznej, w dobie nacechowanej filozofią nominalizmu, kiedy w dziełach teologicznych zaczyna przeważać metoda pozytywna, przedstawiająca ciągłość nauki Kościoła w Piśmie świętym, Tradycji i magisterium Kościoła. Nie wynika z tego bynajmniej, aby Tomasz Netter nie argumentował filozoficznie; owszem, dopatrując się u Wiklefa swoistego platonizmu, zdaje się raczej wypowiadać po stronie arystotelizmu. Gdy chodzi o chronologię czy cytaty z Ojców Kościoła, u Nettera występują nierzadko pomyłki; brak mu znajomości aparatu krytycznego w badaniach. Jest to zresztą dla tamtych czasów zjawiskiem nieodosobnionym. Korzystał z różnych kodeksów, często zmieniał miejsce pobytu i rzadko miał pod ręką oryginalne pisma Ojców Kościoła, których cytuje. Stąd z Paschasiusem nieraz myli Rhabanusa Maura czy Bedę z Anzelmem. Korzystał też z *Libris Decretorum*, z Burcharda, Iwona, z autora dzieła *Panormiae*, a ci nierzadko popełniali błędy cytując Ojców Kościoła.

Nieortodoksyjne poglądy Wiklefa niewątpliwie wywarły wpływ na późniejsze herezje eucharystyczne Lutra, Kalwina, Zwingliego, którzy w tekście Ewangelii św. Jana (rozdz. 6) dopatrywali się „duchowego” — nie rzeczywistego pokarmu i duchowej a nie rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Całą naukę Chrystusa i jego działalność, owszem samo Wcielenie Syna Bożego, pojmowali oni jako pokarm duchowy dany ludziom. Tymczasem Zbawiciel głosił wyraźnie: „Chleb, który Ja wam dam jest Ciało moje na żywot świata”. Gdyby Chrystusowi chodziło o pokarm czysto duchowy („*per fidem manducare*”), powinien był powiedzieć: „*Panis quem ego dedi*”. Zresztą, w wypadku wyłącznie duchowego spożywania nie miałyby sensu rozróżnienie *Corpus et sanguis*. Jeśli ktoś nie uznaje rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii

⁷ *Praefatio*, Blanciotti II, Tomasz Netter D.F. II, caput 17, n 5. — Dzieło Tomasza Nettera będziemy odtąd cytowali następującymi skrótami: D.F.

⁸ Por. D.F. VI — *Dissertatio proemialis*.

per modum substantiae, jakże można było przeciwstawiać ofiary i mannę Starego Testamentu Eucharystii, którą Chrystus Pan przyrzeka ustanowić⁹. Duchowe spożywanie miało bowiem miejsce już w Starym Testamencie. Poza tym jeśli Chrystus nie myślał o swej rzeczywistej obecności w Eucharystii, dlaczego gdy Żydzi i uczniowie szemrali „*quomodo potest hic carnem suam dare ad manducandum*”? nie wyjaśnił, że w Eucharystii chodzi jedynie o figuralną i duchową, w przenośnym znaczeniu rozumianą obecność? Zresztą przenośny sens lokucji spożywania ciała oznaczał u Żydów zniszczenie kogoś, unicestwienie pełne nienawiści, co przecież w naszym wypadku nie może mieć najmniejszego zastosowania.

Posługując się takimi argumentami Tomasz Netter zdawał sobie sprawę doskonale, że nie jest pierwszym, który to czyni. Przecież i św. Cyryl Aleksandryjski przeciwko Nestoriuszowi, to samo i Epifaniusz — podobnie argumentowali. Metoda argumentacji Tomasza Nettera nie idzie po linii powoływania się na kilka jedynie autorytetów.

„*Ecclesiae fidei non ex paucorum hominum opinione aestimanda est sed ex antiquorum constanti traditione ac conciliorum placitis*” pisał autor wstępu do dzieła Tomasza Nettera *De Sacramentis*¹⁰.

W studium z roku 1938, zatytułowanym „*Thomae Waldensis doctrina de reali praesentia Christi eucharistica*”, przedstawiona została w zarysie nauka eucharystyczna Jana Wiklefa i odpowiedź Tomasza Nettera. Zaś w pracy pt. „Tomasz Netter jako obrońca prymatu św. Piotra”¹¹ omówiono jego doktrynę dotyczącą prymatu. W 1969 w osobnym studium na temat Jana Wiklefa poświęcił autor niniejszego studium wiele miejsca tzw. tropicznej obecności Chrystusa w Eucharystii. Ten właśnie tropizm Wiklefa poddany tam został szczegółowej analizie w kontekście nauki Tomasza Nettera¹². W niniejszym studium omówimy teorię impanacji eucharystycznej tak jak rozumiał ją Wiklef oraz doktrynę o transsubstancjacji eucharystycznej w rozumieniu Tomasza Nettera, przy czym wiele miejsca poświęcimy również aktualnemu w średnich wiekach zagadnieniu istnienia przypadłości sine subiecto czyli tzw. postaci eucharystycznych.

Metodę pracy Tomasza Nettera ukażemy poprzez porównanie jego nauki z nauką Tomasza Akwinaty mówiąc zarazem o roli jaką odegrał w dziejach literatury teologicznej późnego średniowiecza, a więc u schyłku scholastyki.

⁹ Por. L. Kaczmarek, *Thomae Waldensis doctrina de reali praesentia Christi eucharistica*, Posnaniae 1938, 44 nn.

¹⁰ Por. D.F. II, Praefatio, 116.

¹¹ L. Kaczmarek — *Tomasz Netter jako obrońca prymatu św. Piotra*, Poznań, 1947.

¹² Por. L. Kaczmarek, *Nauka Jana Wiklefa o tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii*, w STV 1969, 56—89.

Rozdział I.

NAUKA O PRZEISTOCZENIU EUCHARYSTYCZNYM WEDŁUG
TOMASZA NETTERA

„*Panem Dei volo qui est caro Christi*”
(*św. Ignacy Antiocheński*).

Tomasz Netter był zdecydowanym obrońcą rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Przeciwstawiał się nieortodoksyjnej nauce Jana Wiklefa, głoszącego tropizm obecności Chrystusa w Eucharystii. Tropizm ten zaprzeczał rzeczywistej, substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii a zakładał po konsekracji pozostanie istoty chleba i wina w Eucharystii, czyli tak zwaną impanację eucharystyczną, przy której Wiklef w swoich dziełach poświęconych Eucharystii upierał się i w sposób zdecydowany usiłował jej bronić. Zanim przeto przejdziemy do przedstawienia poglądów Tomasza Nettera na przeistoczenie, należy omówić krytycznie pogląd lansowany nierzadko już w czasach Berengariusza a później w dobie wiklefityzmu a wreszcie przez Marcina Lutra. Chodzi tu o tak zwaną teorię impanacji, w myśl której w Eucharystii znajduje się Ciało Chrystusa w pewien sposób tropiczny, figuralny zdaniem Wiklefa, i pozostaje równocześnie istota chleba wraz z jej przypadłościami.

a) *Tomasz Netter a impanacja eucharystyczna*

Zwolennicy impanacji, zwani inaczej paniferami, teorię tę uważają za daleko bezpieczniejszą niż nauka o transsubstancjacji. Należy tu podkreślić, że samo określenie transsubstantiatio nie odpowiadało w XVI wieku również Kemnicjuszowi, stojącemu po stronie Lutra i reformacji. Zaznaczyć też wypada, że *św. Tomasz z Akwinu* mówi o przemianie, *de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi*¹.

Tomasz Netter używa określenia transsubstantiatio², lecz Blanciotti, jego komentator dodaje, że Doktorzy Kościoła dawniej określali to przeistoczenie, różne stosując nomenklatury: Np.: „*transmutatio*”, „*transelementatio*”.

¹ Por. STh III, q 75.

² Por. D.F. II, 389; Określenie „transsubstancjacja” weszło powoli i stopniowo w całokształt nomenklatury eucharystycznej. Właściwie dopiero pod koniec XII wieku i w Sentencjach Rolanda Bandinellego późniejszego papieża Aleksandra III (+ 1181) spotykamy się po raz pierwszy z tym określeniem. Przedtem stosowano takie określenia jak *conficere convertere, mutare, transmutare, sanctificare, consecrare, transfigurare, transformare*.

Pomijając spór o słowa należy zwrócić uwagę na meritum sprawy. To zaś Netter wyjaśnia obszernie na szeregu stronic swego dzieła polemizując z poglądami Wiklefa i impanacjonistów. Czyni to z niemalą znajomością źródeł patrystycznych i erudycją biblijną a przy tym wywody jego nie są wolne od posługiwania się argumentami rozumowymi i pewnego rodzaju dialektyką. Pamiętać trzeba, że działalność Nettera przypada na czasy ścierania się „średniego” z „nowym”, to znaczy wieków średnich z wiekami nowymi, czyli scholastyki z dojrzewającym powoli humanizmem. Tomasz Netter pozostanie zawsze w dziejach piśmiennictwa kościelnego u progu XV wieku postacią czołową. Patrząc na niego należy przede wszystkim jako na teologa nie zaś filozofa. Niejednokrotnie wrócimy zresztą w trakcie naszych rozważań do stwierdzenia, że geniusz św. Tomasza z Akwinu oczywiście przewyższa piśmarstwo Tomasza Nettera, piśmarstwo eklektyczne ale o obliczu patrystyczno-biblijnym.

Działalność Tomasza Nettera przypada na czasy wielkich napięć umysłowych, na okres, który słusznie nazwać można „jesienią średniowiecza”³. Tomasz Netter pisze „*more scholastico*” ale równocześnie reprezentuje kierunek, który później przyjmie nazwę teologii pozytywnej, opierającej się przede wszystkim na Piśmie świętym i na Ojcach Kościoła. Poza tym stwierdzić należy, że wiek XV, wiek przełomu średniowiecza i humanizmu nie jest jeszcze w literaturze naukowej dostatecznie znany. Zmusza to do ostrożnego stawiania wniosków również gdy chodzi o wartość naukową piśmarstwa Tomasza Nettera. Netter nawiązuje do poglądów Berengariusza i jego następców stwierdzając, że te właśnie poglądy przyczyniły się do powstania teorii, według której w Eucharystii albo nie uznaje się innej obecności Chrystusa jak figuralną, tropiczną, jaką właśnie głosił Wiklef, albo uznaje się i głosi, że pozostaje w niej substancja chleba i wina razem z przypadłościami (z postaciami: *manente pane et vino*), przy równoczesnej obecności Chrystusa żywego. Taki właśnie pogląd, który nosi nazwę impanacji, głosił później Luter. Teorię zaś figuralną czyli tropiczną obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, jaką przyjmował Wiklef, wyznawali w XVI wieku kalwini i zwinglianie.

Teoria impanacji⁴ zwalczana przez Nettera, równie energicznie jak teoria tropiczna Wiklefa, pozornie łatwiej wyjaśniała obecność przypadłości chleba w hostii konsekrowanej. Luter powstanie nauki o przeistoczeniu, czyli transsubstancjacji przypisywał pierwotnie św. Tomaszowi z Akwinu i tomistom, przy czym czynił to zgoła niesłusznie, gdyż nauka o Eucharystii przedstawiona na Soborze Laterańskim w 1215 roku w dekrete „*Firmiter*” datuje się z czasów, kiedy jeszcze św. Tomasza z Akwinu na świecie nie było.

³ St. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, I, 25.

⁴ D.F. II, rozdz. 64.

Netter zwalcza w sposób precyzyjny, wnikliwy niemniej energiczny usiłowanie wciągnięcia w orbitę wyznawców impanacji zarówno Dunsza Szkota (*Doctor subtilis*) jak i innych np. karmelitę Gwidona, który był lektorem pałacu papieskiego. Znajomość pism teologów dawnych wieków i Ojców Kościoła, pozwala Netterowi skutecznie zwalczać skłonność wiklefiistów do bezprawnego naginania tekstów Pisma świętego. Trafnie zaznacza Netter, że Pismu świętemu dajemy wiarę nie dlatego ponieważ daje mu ją Kościół, wola Kościoła, lecz dlatego Kościół Pismu świętemu wierzy, bo napisane jest ono pod natchnieniem Ducha Świętego. *Eant iam qui tantopere curant Ecclesiam hoc modo vel illo decernere, eant et noscant ex sancto Petro quia non voluntate Ecclesiae Patrum allata est Scriptura vel fides in mundum sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Dei homines et ad eius sensum qui sic scripsit credendum est Ecclesiae dum exponit. Ideo bene dicit Doctor subtilis quod non est in potestate Ecclesiae facere illud esse verum vel non verum quia veritas verbi est eius cuius est verbum, scilicet Domini*⁵.

Dialektyka polemiczna Nettera ze zwolennikami Wiklefa czy ze zwolennikami impanacji, idzie po linii oparcia się na niezmienną naukę Kościoła. Trafnie zauważa Netter: „*Non solum verum credendum sed vere credendum est verum*”⁶. Jeśli Kościół głosi naukę o przeistoczeniu a nie o impanacji to czynił tak zawsze: *ideo iam illam Ecclesia praelegit ex multis quia illam Ecclesia semper ex consuetudine tenuit et quia frequens disputatio illam dissuadere non potuit et quia plenarium Concilium confirmavit*⁷.

Nieprzerwana, stała nauka Kościoła stanowi argument istotnej wagi dla Nettera, podobnie jak była normą dla św. Augustyna: *Qui ergo in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt si correpti ut sanum rectumque sapiant resistunt contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt sed defendere persistunt, heretici fiunt et ut feras exeuntes habentur in exercitibus etiam inimicis*⁸.

Netter, zwalczając naukę o impanacji występuje nie tylko przeciwko Wiklefowi ale i przeciwko autorowi dziełka: *De Officiis*, którym miał być niejaki Valerannus, episcopus merburgensis, uznawany przez Wiklefa jako uczeń św. Ambrożego. Valerannusa, którego autentyczność historyczna jest kwestionowana, zwalcza Netter, jako autora dziełka *De Officiis*, w którym istotnie przedstawiona została nauka o wyraźnym obliczu impanacyjnym. Netter idąc za zdaniem jemu współczesnych uczonych karmelitów, obdarza autora mianem Valerannusa, niepomny faktu, że

⁵ D.F. II, 391.

⁶ D.F. II, 393.

⁷ D.F. II, 393.

⁸ *De civitate Dei*, XVIII, rozdz. 40; PL 41, 559.

plures circa ea tempora — jak pisze Blanciotti⁹ — *sub nomine Valeranni vel consimilis claruerunt*. Rzeczywistym autorem dziełka *De Officiis* jest Rupertus — opat z okolicy Kolonii w Niemczech, zmarły w 1135; ten był jednak ze wszech miar ortodoksyjny i zdecydowanie wypowiadał się za rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii a potępiał błąd impanacjonistów. Tak więc Valerannus, o którym mowa w dziele Nettera, to ktoś inny niż Rupertus. Wiklef autorstwo dzieła *De Officiis* przypisywał św. Izydorowi hiszpańskiemu, to znowu Fulgencjuszowi, pragnąc znaleźć autora katolickiego, któryby Wiklefa poglądy podzielał. Tegoż Valerannusa — kimkolwiek on był — zwalczał św. Anzelm, jako impanacjonistę, choć później ów Valerannus pogodził się z Kościołem¹⁰.

Nie można wykluczyć, że Netterowi chodziło tu o ucznia Berengariusza i o dzieło *De divinis Officiis*, różne od tego, które pisał świętobliwy i wierny Kościołowi Rupertus albo Robertus abbas tuitiensis.

Teorię impanacji głosił już Berengariusz i jego zwolennicy¹¹ zwani impanacjonistami. Przeciwno nim pisał św. Anzelm: *Sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata, solum affuit vinum in quod aqua mutata erat sic in mensa altaris solum adest corpus Domini in quod est mutata vera panis substantia*¹². Przeciwno teorii impanacji, której echa znajdujemy również u Jana z Paryża, głoszącego, że *substantias panis et vini manere nunc unitas hypostatice sed tamen unitas corpori et sanguini Domini*¹³. Netter stwierdza krótko: *uterque Panita adversatur Ecclesiae*¹⁴. Wyznawcy impanacji zdają się bowiem do słów konsekracji dodawać samowolnie nowe słowa, jak gdyby Chrystus powiedział: to jest kielich Krwi mojej i wina, to jest Ciało moje i chleb.

Bezpodstawny jest zarzut, że i katolicy głosząc transsubstancjację i pozostawanie przypadłości chleba i wina dodają coś do słów Chrystusa, gdyż chodzi tu tylko o wyjaśnienie właściwości hostii konsekrowanej, która jest Ciałem Chrystusa a nie, jak chcą impanacjoniści, ciałem Chrystusa i chlebem.

Qui dicit Panem esse corpus in forma Christi simul dicit illum Panem non esse Panem sed corpus Christi secundum substantiam suam et ipsum corpus Christi sic conversum et transsubstantiatum et sensibiles species panis manere sine migratione propter sacramentum et ideo per se sub-

⁹ Por. *Notae fusiores* do D.F. II, 980—982.

¹⁰ Por. D.F. II, 269, *Notae E*.

¹¹ Por., uwagi Blanciottiego D.F. II, 369, *notae C*.

¹² Anselmus, *De corpore et sanguine Domini*, editio Rainaudi Theophil 1630. 71.

¹³ Por. uwagę nr B Blanciottiego D.F., II, 396.

¹⁴ Por. D.F., II, 396.

*sistere*¹⁵. *Omnia enim iste sequuntur posito ibi puro corpore Christi secundum substantiam in consequentia naturali.*

*Ita nec Ecclesia Lateranensis Concilii (1215) sub Innocentio tertio aliquid addidit ad fidem Eucharistiae ponentes panis transsubstantiationem et subsistentiam accidentis sed expressit antiquam*¹⁶.

Teoria impanacji niesie ze sobą szereg konsekwencji, które bliżej analizowane prowadzą do absurdu i stąd żadną miarą nie jest do przyjęcia. Jeśli bowiem ktoś uznaje hipotezę impanacji ośmiesza, zdaniem Nettera, całe chrześcijaństwo w oczach pogan. Wówczas bowiem możnaby nam chrześcijanom zarzucić, że cześć oddajemy chlebowi jako Bogu i że chleb zostaje przez człowieka spożywany¹⁷. Podobnie zresztą argumentował przed Netterem Tomasz z Akwinu. Wywody impanacjonisty Jana z Paryża zakładające, że w Eucharystii *Verbum assumit paneitatem spoliando panem suppositione propria mediante corpore parte ad unicum esse suppositum corporis*¹⁸, nie wytrzymują krytyki, gdyż nigdy Bóg nie pozabawia jakieś *suppositum* — własnej podmiotowości, aby jej *suppositionem* wchłaniał do siebie, jako podmiotu. Również zjednoczenie hipostatyczne nie może tu być brane pod uwagę, gdyż ludzka natura Chrystusa nigdy nie była upodmiotowiona, jedynie w unii hipostatycznej została zjednoczona w Osobie Syna Bożego.

Uwidadznią się tu u Nettera duża znajomość filozofii i zręczność dialektyczna, w najlepszym wydaniu, bez jałowości, jaką często później scholastyce zarzucano.

Dziś, kiedy nie mówi się o przypadłościach i substancji, a raczej o protonach, pozytronach, mezonach czy neutronach oraz ich podłożu, przykłady przytaczane przez Nettera zdają się chwilami być naiwne, niemniej jednak ciekawe i w jakiejś mierze ilustrujące sprawę. Trudno też pomawiać Nettera o jednostronne powoływanie się na pisarzy swego zakonu karmelitańskiego, skoro wykazuje on ogromną znajomość patrystyki i nie waha się niejednokrotnie powoływać także i na autorytet św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, Jana Szkota czy Boecjusza¹⁹.

b) *Transsubstancjacja w świetle argumentów Tomasza Nettera.*

Wykazując bezzasadność teorii impanacji, głoszącej wchłonięcie istoty chleba przez Ciało Chrystusa, Tomasz Netter usiłuje wykazać, że przeistoczenie posiada daleko więcej uzasadnienia niż impanacja. Opiera się przy

¹⁵ Tu powinien był Netter powiedzieć nie tyle *per se*, ile *per omnipotentiam Dei*.

¹⁶ D.F. II, 397.

¹⁷ Por. L. K a c z m a r e k, *Thomae Waldensis Doctrina de reali praesentia Christi Eucharistica*, 53.

¹⁸ Por. D.F. II, 397.

¹⁹ Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 200, gdzie autor zdaje się odbiegać od tego poglądu i to raczej niesłusznie.

tym, jak to zwykł był czynić, na autorytecie Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych a równocześnie podaje przykłady z przyrody, czy z cudów Chrystusa, dla ukazania możliwości przeistoczenia. Rzecz jasna, przykłady te czasem naiwne i mało przekonywające, zdają się jednak prowadzić do wniosku, że idea transsubstancjacji jest daleko bardziej logicznie uzasadniona niż zawile, niezrozumiałe sofizmaty impanacjonistów.

Obrazowym przykładem przeistoczenia jest dla Nettera np. metabolizm pokarmów, które zamieniają się w ciało człowieka, gdy przetrawione, zostają przyswojone przez organizm.

Jak wszędzie tak i tutaj Netter korzysta z bogatego arsenału wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy teologicznych. Za Henrykiem z Gandawy poucza: *ut cibus per alternationes varias successive actu membri in veram carnem hominis, ita repente operante auctore naturae, panis in carnem vertitur Salvatoris et vinum in sanguinem*²⁰.

Przykład ten nie przekonuje catłkowicie, bo przecież przeistoczenie eucharystyczne nie posiada odpowiednika w przyrodzie, będąc wyłącznie dziełem Boskiej wszechmocy, stąd tajemnica wiary, jaką jest Eucharystia. Podobne rozumowanie i obrazowe przedstawienie czerpie Netter z Jana Damasceńskiego: *Quaemadmodum naturaliter per comestionem panis et aqua per potum in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur et non sit aliud corpus praeter prius corpus eius, ita et propositionis panis et vinum et aqua per innovationem et superadventum Spiritus Sancti supernaturaliter transiit in corpus Domini et sanguinem et non: dua sunt sed unum et idem*²¹.

W pojęciu transsubstancjacji przeto kryje się prawda o przeistoczeniu, po którym nie ma już dwóch ciał czy podmiotów, jak chce Berengariusz²², nie ma dwóch natur, jak tego chce Jan z Paryża impanacjonista, ani też nie ma dwóch bytów, to znaczy chleba i tropicznego Ciała Chrystusa, jak chce Wiklef, lecz jedno tylko jest po przeistoczeniu, a mianowicie Ciało Chrystusa, które było, istniało przed przeistoczeniem, podobnie jak pierwotnie przed metabolizmem pokarmu istniało ciało, organizm człowieka, który pokarm przyjął. Św. Jan Chryzostom stwierdza, że napój jaki człowiek przyjmuje, nie nagle przemienia się w krew człowieka, gdy tym-

²⁰ D.F. II, 400.

²¹ Por. Joannes Damascenus — *Commentarium in IV Sententiarum*, cap XIV — tekst ten brzmi trochę inaczej w PG: „Quaemadmodum naturaliter per comestionem panis et vinum et aqua per potum in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur ut nec corpus fiant aliud a corpore eius quod prius extabat sic panem qui in prothesi praeparatus fuit vinum item et aquam per Spiritus Sancti invocationem et adventum modo qui naturae viribus et conditione sublimior est in corpus Christi et sanguinem converti ut nequaquam duo sint sed unum et idem” (PG 94, 1146).

²² Poglądy Berengariusza z Tours, idą tu po linii teorii Ratramnusa, którego był uczniem. Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, 177.

czasem Krew Chrystusa w Sakramencie Ołtarza natychmiast zasila duszę człowieka i napełnia ją duchową mocą²³.

Tomasz Netter, żyjący w „jesieni średniowiecza” nie był przyrodnikiem lecz teologiem i metafizykiem. Stąd popularnie, obrazowo, na podstawie ówczesnych wiadomości a przede wszystkim w oparciu o wypowiedzi Ojców Kościoła, mówiąc o eucharystycznym przeistoczeniu, podaje też porównanie Augustyna, który w VI księdze komentarza do księgi Genesis mówi, że z przeistoczeniem eucharystycznym ma się rzecz podobnie — oczywiście modo analogo — jak z wodą ziemi, która przez korzenie dostaje się do winnej latorośli i tu dzięki, różnego rodzaju przemianom, stopniowo daje w rezultacie końcowym sok winogrona. Św. Augustyn nawiązuje nie tylko do przykładu zaczerpniętego z przyrody, lecz i do cudownej przemiany wody we wino w Kanie Galilejskiej. Sprawcą w jednym i drugim wypadku jest *Dominus auctor naturae*. Mamy tu pośrednie stwierdzenie, że św. Augustyn był obrońcą rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii²⁴.

Tu i ówdzie Netter przytacza naiwne trochę przykłady na przeistoczenie, zaczerpnięte z średniowiecznych legend, np.: o chlebie przemienionym w kamień, przy czym pozostaje kolor chleba, a wewnątrz mamy do czynienia z autentycznym kamieniem. Za Janem Damasceńskim Netter posługuje się też przykładem światła w pierwszym dniu stworzenia, o którym mówi Księga Rodzaju, i z rozbrajającą naiwnością stwierdza, że owo światło było *qualitas sine subiecto* a dopiero w czwartym dniu stworzenia uzyskało podmiot w postaci słońca. Z pobłażliwą życzliwością człowiek współczesny odniesie się do tych i podobnych wypowiedzi autora, zważywszy czasy, w których żył i pisał. W dziele Tomasza Nettera uderza jednak zaskakująca chwilami erudycja polemiczna, choć niejednokrotnie wydaje się, że autor powinien poprzestać na argumentacji dotychczas przytoczonej, zwłaszcza z autorytetu Ojców Kościoła i nauki Soborów.

Skoro dostatecznie udokumentował rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w Eucharystii, zarówno z tekstu Pisma świętego jak i z Ojców Kościoła, należałoby raczej pominąć naiwne przykłady czerpane z średniowiecznej znajomości przyrody. Uderza również dociekliwa drobiazgowość w szukaniu kontrargumentów przeciw Wiklefowi. Czasem dostrzega się jakieś zaplątanie autora w gąszczu argumentacji, przypominających nie-raz jałowy spór o słowa, czasem próby dowodzenia w stylu „argumenta futilia”. Chwilami wreszcie widać, że chodzi tu o pisarza z okresu późnej scholastyki. Netter wydaje się niezmożony w wyławianiu sofizmatów Wi-

²³ Por. Homilia 45 super Joannem Morali 46, PG 59, 251.

²⁴ Por. G. Lecordier — *La Doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin*, Paris 1930, 62 — gdzie autor odróżnia w wypowiedziach Augustyna: „Cadre dogmatique” i „Speculation”.

klefa i ich zwalczaniu. Nic dziwnego, że zdarzają się niepotrzebne powtórzenia i myślowe przeskoki. Niemniej jednak zdumiewająca jest znajomość autorów, którzy pisali o Eucharystii i patrystyczna erudycja Tomasa Nettera. Wiklef lekceważy argument z Ojców Kościoła i z ciągłej, na przestrzeni wieków trwającej, nauki Kościoła, z magisterium Ecclesiae; jest zaciekle racjonalistą skłaniającym się w swych poglądach wyraźnie ku platonizmowi. Nie przebiera w środkach, gotów posługiwać się nie-dokładnością historyczną, nawet kłamstwem. Stąd imputuje katolickim pisarzom teorie dalekie od ich poglądów, myli autorów, wykazuje zapalczywą zaciekłość heretyka w klasycznym wydaniu. Brak mu umiaru, samokrytycyzmu i należnego naukowcowi spokoju i rzeczowości. W ferworze dyskusji Netter obdarza Wiklefa epitetem „*meticulosus assertor*” i wytykając mu, że nie mogąc zaprzeczyć wypowiedziom Ojców Kościoła o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, usiłuje twierdzić w sposób czysto hipotetyczny, iż Pan Bóg mógł sprawić, aby ciało Chrystusa znajdowało się w Eucharystii modo tropico. Wiklef zda się nie być świadom znanej w logice zasady, że *a posse ad esse non valet illatio*.

Wiklef — jak zaznaczono wyżej — o tyle jedynie uznaje autorytet Ojców Kościoła, o ile wypowiedzi ich opierają się na Piśmie świętym *dici potest quod dicta Sanctorum non tenent nisi quatenus se fundent in Scriptura canonica*²⁵. Zgodne nauczanie Ojców Kościoła, jako żywy wykładnik Tradycji jest dla Wiklefa bez wartości. Nie dostrzega, że *concors sententia Patrum* leży u podstaw nauczania Kościoła, któremu Chrystus zapewnił w sprawach wiary nieomyłność.

Apud omnes catholicos — replikuje Netter — *valet et ligat una sententia concors Patrum maxime autem temporis longaevi et Patrum successione firmata ita ut locum fidei habeat*²⁶. Jeśli argumentacja ze zgodnej nauki Ojców Kościoła jest bez wartości, wówczas Wiklef postępuje niewłaściwie, powołując się niejednokrotnie na św. Augustyna, który wyraźnie uznawał wartość argumentu patrystycznego *vocans in testes contra Iulianum contra Donatistas concors testimonium Patrum a temporibus Apostolorum per successiones episcoporum usque ad dies suos etsi non ipsum expresse Scriptura canonica continere*²⁷.

Dla Wiklefa, wyznawcy tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, transsubstancjacja oznaczała jedynie konsekrację chleba i wina przenośną, jako niedotyczącą istoty chleba i wina lecz nadającą im tylko szczególnego aspektu akcydentalnego. Stąd określa on transsubstancjację

²⁵ Por. D.F. II, 405. Netter nie podaje dzieła Wiklefa, z którego tu czerpie. Por. ponadto L. K a c z m a r e k, *Nauka Wiklefa...*, 79.

²⁶ D.F. II, 14.

²⁷ Por. D.F. II, 405.

jako *imperceptibilem et inutilem*²⁸, a obecność Chrystusa w Eucharystii jako obecność *secundum bona naturae et gratiae*²⁹.

Powstaje dla Nettera pytanie zasadnicze, a mianowicie: czy św. Ambroży, na którego Wiklef nieraz się powołuje, był wyznawcą przemiany istoty chleba i wina w istotę Ciała i Krwi Pańskiej, czy też raczej ta przemiana jest w jego rozumieniu przemianą przypadłościową? Ambroży niedwuznacznie okazuje się wyznawcą transsubstancjacji uznawanej przez Kościół, gdy między innymi głosi: *Quantis utimur exemplis ut probemus hoc non esse quod natura formavit sed quod benedictio consecravit... maiorem vim esse benedictionis quam naturae quia benedictione etiam ipsa natura mutatur*³⁰. Te słowa Doktora z Mediolanu zadają śmiertelny niejako cios wywodom Wiklefa o rzekomo przypadłościowej jedynie przemianie, jakiej konsekracja dokonuje w chlebie, złożonym na ofiarę eucharystyczną we Mszy świętej. Pomijając kwestię, czy wszystkie szczegóły życia Mojżesza posiadają historyczną wartość i uznając istnienie rzeczywistych jego cudów³¹, należy stwierdzić, że i takie przykłady zaczerpnięte przez Ambrożego z życia Mojżesza (np. różga, która stała się wężem), zdają się przekonywać, że św. Ambroży uznawał rzeczywiste przeistoczenie chleba w Ciało Chrystusa. Podobnie zjawisko przemiany wody w Krew, (o którym mówi Pismo święte w Księdze Wyjścia 7, 20) i dzięki interwencji Mojżesza powtórna zamiana krwi w wodę rzeki, wszystko to świadczy o przyjmowanym przez Ambrożego eucharystycznym przeistoczeniu, dotyczącym istoty chleba a nie jedynie przypadłościowej przemianie. *Fluviatis enim aqua convertebatur in sanguinem non accidentaliter ut tu dicis in tropicum sed in substantiam sanguinis*³².

W przeciwieństwie do Berengariusza, który głosił, że Chrystus obecny jest w Eucharystii *in signo*³³, Wiklef głosił, że Chrystus obecny jest rzeczywiście, ale rzeczywistości tej nie potrafi wyjaśnić inaczej, jak tylko jako obecność *in signo*, czyli przypadłościową. Netter opiera się tu w swych rozumowaniach na świątobliwym Bedzie, na Ambrożym i na Lanfranku, dobrym znawcy pism Ambrożego. Lanfrank w zapale polemicznym przeciwko Berengariuszowi pisał: *O mentem amentem, o hominem imprudente mentientem*³⁴. W niezmożonym trudzie polemicznym

²⁸ Por. J. Wicleff, *Tractatus de Eucharistia et poenitentia sive de confessione*, Wyd. Loserth 1892, rozdz. II.

²⁹ Por. *Fasciculus zizaniorum mag. Joannis Wicleff ascribet to Thomas Netter*, wyd. Shirley, London 1858, 115.

³⁰ Por. Ambrosius — *De Mysteriis* PL 16. 407. D.F. II, 407; L. Kaczmarek, *Thomae Valdensis...* 38, zob. wyżej.

³¹ Por. *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Tom II, Poznań 1959, 108.

³² D.F. II, 408.

³³ Pogląd ten odwołał później. Por. G. Martelet, dz. cyt. 147.

³⁴ Lanfrancus — *De corpore et sanguine Domini*, rozdz. 9, PL 150, 433. Poza tym por. J. de Montclos — *Lanfranc et Berenger. La controverse eucharistique du XI-e siecle*. Louvain 1972.

z doktryną Wiklefa Netter staje się obrońcą ortodoksyjności św. Izydora³⁵.

Odrzucając naukę Kościoła o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, Wiklef uznaje za słuszną impanację i przypadłościową jedynie przemianę. Jego zdaniem tej samej opinii zdaje się być św. Izydor, który porównuje przemianę chleba w Ciało Pańskie z przemianą człowieka grzesznego i upadłego w człowieka Bożego. Te zmiany są akcydentalne, nie dotycząc istoty. Analizuje Netter ten tekst i dochodzi do wniosku, że św. Izydor mówi tu o podobieństwie przemiany nie zaś o ich pełnej w istocie rzeczy równości. Faktem jest, głosi Netter, że po nawróceniu człowieka nie pozostaje w nim jego dawna grzeszność. Podobnie i po przeistoczeniu eucharystycznym nie pozostaje chleb a jedynie Ciało Pańskie. Następujące słowa Izydora³⁶ zdają się potwierdzać słusność tezy podtrzymywanej przez Nettera: *Quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antiqua invocatione summi nominis, consequenter substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi, corpus et sanguis Christi*³⁷.

Tak więc Netter broniąc poglądu Kościoła na temat transsubstancjacji zwalcza Wiklefa, uznającego po konsekracji rzeczywiste istnienie chleba i wina a obecność Chrystusowego Ciała i Krwi jedynie figuralną, tropiczną czyli *in signo*.

Czasy zaciekłych sporów filozoficznych i teologicznych zmuszały Netteraz do stosowania biegłej dialektyki słowa, tym więcej, że wiklefiści (bo sam Wiklef już nie żył w tym czasie, gdy Netter pisał swe dzieło) nie przebierali w środkach walki. W nauce katolickiej o transsubstancjacji dopatrywali się oni niepotrzebnej i zgoła niezrozumiałej anihilacji, czyli unicestwienia chleba i wina. Czynili to niesłusznie, bo przeistoczenie eucharystyczne jak każda inna przemiana nie oznacza i nie zakłada unicestwienia³⁸, ale przemianę tego co było w coś nowego, czego nie było. Kresem więc przeistoczenia nie jest unicestwienie (*annihilatio*) chleba, lecz przemiana jego istoty w istotę Ciała Chrystusowego.

Już Guitmundus w walce z Berengariuszem w dziele „*De corpore et sanguine Domini*” pisał: *Hoc diligenter nota quia Ambrosius non dixit ut sint quae erant sed ut ea quae erant sint sed aliud sint quam erant. Quod videtur sentire cum subiungit et in aliud convertentur. Si sermo Domini Jesu operatus est ut inciperent esse quae non erant id est ex nihilo,*

³⁵ Paschasius Radbertus był duchowym spadkobiercą nauki eucharystycznej Izydora z Seville, który był przeciwnikiem spiritualizmu eucharystycznego.

³⁶ Raczej Euzebiusza Emiseńskiego, jak słusznie koryguje Nettera Blanciotti.

³⁷ D.F. II, 411.

³⁸ Por. STh., III, q. 75, a. 3.

*quanto magis operatorius est ut sint, quae erant, id est ut sint ista, id est corpus et sanguis, ex eis quae erant, non ex nihilo*³⁹.

Nie miał przeto racji Wiklef głosząc, że według nauki katolickiej, którą nazywa herezją *panis et vinum adnihilarentur quod foret severissimum miraculum sacerdotibus regulariter adscribendum*⁴⁰. Pomieszał tu Wiklef pojęcie „*conversio*” z pojęciem „*annihilatio*”. Netter świadomości rozumowania scholastycznego dodaje: *Idcirco circumspicius addidisset, quod prudentes addunt scholastici, rem annihilatam esse dicentes si sic esse penitus intereat ut mere nihil existat nihilque relinquat suae propriae essentiae in ultimo annihilationis articulo*⁴¹. W transsubstancjacji zaś substancja chleba przemienia się w substancję Ciała Chrystusa a przeto nie zostaje unicestwiona. Netter idąc po myśli nauki Guitmunda rozróżnia cztery rodzaje przemian istotnych (*mutationes substantiales*):

1. Jeżeli coś, czego nie było, powstaje z czystej nicości. Tak powstał świat przy stworzeniu.

2. Jeśli coś co jest, zostaje w pełni unicestwione. Żadnego takiego faktu nie dostrzegamy, ale teoretycznie rzecz biorąc, mógłby Pan Bóg jakiś byt w nicość zamienić.

3. Jeśli jedna substancja w drugą przechodzi np. nasienie w roślinę. Dzieje się to w naturalny sposób w przyrodzie.

4. Przemiana jakiejś rzeczy w inną, godniejszą, co dzieje się wyłącznie dzięki cudownej interwencji Bożej. Tak właśnie przemienia się chleb i wino w Ciało i Krew Pańską.

Wiklef nie uznawał możliwości annihilacji; nie potrafił zrozumieć, że unicestwienie rzeczy jest samo w sobie możliwe, bo *creatura de se vergit in nihil; quidquid ex nihil est in nihilum mutari potest* — jak uczył św. Augustyn.

Przykłady przemian i przeistoczeń jakie Netter podaje na podstawie opowiadań biblijnych np. o żonie Lota zamienionej w słup soli lub o lasce Mojżesza zamienionej w węża, pojmuje dosłownie. Na marginesie wypada tu zaznaczyć, że ferwor polemiki do takiego stopnia pochłania Nettera, że poza argumentami rzeczowymi, biblijnymi, patrystycznymi z wielką pasją, nieco pompatycznie nazywa Wiklefa *inquietus et verbosus haereticus, fidei aemulus, reportator mendax, veritatis praedo, Evangelii proditor, Sacrarum falsarius scripturarum, perversor sanae fidei et corruptor famosus*⁴².

³⁹ Por. Guitmundus — *De corporis et sanguinis Domini veritate*. PL 149, 1471—1472.

⁴⁰ J. Wicleff — *De sermone Domini in monte*. London 1895, wyd. Loserth rozdz. 40.

⁴¹ D.F. II, 415.

⁴² D.F., II, 420.

Ta właśnie emfaza określeń polemicznych jest znamieną dla Tomasza Nettera, który w mętnych wywodach Wiklefa upatruje to, co określa mianem *miranda machina falsitatis*⁴³.

Netter w polemice eucharystycznej z Wiklefem dąży przede wszystkim do wykazania, że pojęcie transsubstancjacji bynajmniej nie oznacza annihilacji chleba, lecz przemianę chleba w Ciało Chrystusa. Wiklef wyznawał pogląd, że nawet Bóg nie może unicestwić materii, którą przecież stworzył u podłoża wszystkich bytów materialnych.

Netter wyznając pogląd Arystotelesa, że materia pierwsza czyli *pura potentia* wyraża nie konkretną rzecz, lecz podłoże wszelkich przemian zarówno substancjalnych jak i przypadłościowych, nie widzi racji dlaczego by Bóg nie miał unicestwić materii in genere, czyli ostatecznego podłoża materialnych bytów. Słusznie powołuje się tu Netter na św. Augustyna, który uczy: *Totus iste mundus mutabilis dependet ab his omnibus quibus constat quia omnia fecit Deus ex illo paene nihilo primordiali scilicet materia paene nihil in quantum non omnino nihil erat, ab illo (i.e. Deo) erat a quo est quidquid est. „Informem istam materiam non negamus — pisze Augustyn — ab eo factam Deo a quo sunt omnia valde bona”*⁴⁴.

Tak więc trzy różne rozważać należy sprawy:

1. Wszystko pochodzi od Boga, nawet ostateczne podłoże wszelkich bytów materialnych i przemian, czyli owe augustynowe *paene nihil*, to co w filozofii arystoteleowskiej określa się mianem „*materia prima*”, to znaczy *pura potentia entis*⁴⁵.

2. Nie ma żadnej racji, aby zaprzeczać możliwości unicestwienia materii w ogóle, materii pierwszej ze strony Pana Boga, który przecież jest jej Stwórcą.

3. W pojęciu transsubstancjacji nie mieści się żadna destrukcja materii chleba, jak mylnie sądził Wiklef, lecz przemiana: *Mutantur quaedam in meliora... nec dicuntur ista mutatione perverti sed reverti atque converti*⁴⁶.

Zakładając powyższe rozróżnienia stwierdza Netter, iż ta materia pierwsza razem z formą substancjalną tworzy substancję chleba i przemieniona zostaje w czasie Mszy świętej w substancję Ciała Chrystusowego. Taką właśnie naukę dostrzega Netter i u św. Ambrożego⁴⁷. *Et ante verba Christi calix est vini et aquae plenus. Ubi verba Christi operate fuerint ibi sanguis efficitur qui plebem redemit. Ergo videte quantis generibus potens est sermo Christi universa convertere. Przekonanie św.*

⁴³ D.F., II, 388a.

⁴⁴ *Confessiones*, rozdz. 19 i 20; PL 32, 848.

⁴⁵ Nie chodzi tu o pure possibilitia.

⁴⁶ Por. Augustyn — *De moribus manich.*, II, PL 32, 1348.

⁴⁷ Por. Ambroży — *De Sacramentis*, liber IV, PL 16, 404.

Ambrożego o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii jest tu oczywiste. Nie ma przeto racji Wiklef, gdy w transsubstancjacji dopatruje się działania sił ciemności goga i magoga, dzięki którym kapłani katoliccy rzekomo dokonują we Mszy świętej unieczystwienia materii „*corrumpentes mundum antiquum quem Deus creavit*”⁴⁸.

Falszywie przypisuje Wiklef materii pierwszej cechy bytu pełnego w swym istnieniu. Tymczasem już według Arystotelesa materia „*non est natura nisi quia recipit naturam quae est forma*”⁴⁹. Ponadto w żadnym wypadku nie zgadza się Netter, aby Bóg nie mógł zmieniać natury bytów stworzonych⁵⁰. „*Deus quando vult et ut vult, mutat instituta naturae*”. Ta teza stoi w jawnej opozycji do głoszonej przez Wiklefa nauki, według której Bóg nie może ani inaczej ani innej rzeczy stworzyć niż te, które stworzył. Już św. Augustyn w *De civitate Dei*, uznaje za błędne twierdzenie, że Bóg *quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud quam in eius natura per humanam suam experientiam homines cognoverunt*⁵¹.

Dopiero na tle błędnych filozoficznych założeń Wiklefa nacechowanych platonizmem, zrozumiałą staje się nieustępliwa postawa wobec nauki Kościoła. Wiklef zakłada bowiem niczym nieuzasadniony determinizm Pana Boga w dziele stworzenia. Zakłada fałszywą definicję przypadłości i niewłaściwe wyobrażenie o materii, której nie odróżnia od tzw. u Arystotelesa „materii pierwszej” (*pura potentia*), pojętej nie jako byt, lecz jako składnik bytu, czyli tzw. *ens quo*. Posiada błędne pojęcie o uniwersaliach, nacechowane skrajnym realizmem metafizycznym⁵². Wszystko to pozwala zrozumieć skąd biorą się liczne jego błędy w szeregu zagadnień teologicznych. W nauce Wiklefa pobrzmiewają tezy ariańskie, tezy Rattamnusa, Berengariusza, Bradwardina, błędy Ockhama i wielu innych. Wiklef potrafi w zdumiewający sposób posługiwać się terminologią eucharystyczną katolicką, podkładając jednakże pod określenie pozornie ortodoksyjne własny, symboliczny i tropiczny sens; podobnie zresztą jak niegdyś arianie, którzy nie chcąc uznać boskiej natury Syna Bożego równego Ojcu, używali wprawdzie określenia „*consubstantialitas*” ale w znaczeniu podobieństwa nie zaś ich tożsamości. O zwodniczej i dwuznacznej nomenklaturze eucharystycznej Wiklefa mówi Tomasz Netter: *Et sic omnes dictiones Patrum quas ad exprimendum fidem Eucharistiae Ecclesia Christi invenit accomodat ipse, sibi assumit sed confundit assumptas conceptu suo aequivoco, concedens corpus Christi conversionem panis immo accidens sine subiecto et ablationem panis modo suo et omnia pae-*

⁴⁸ J. Wicleff — *De apostasia*, London 1889; D.F. II, 423a.

⁴⁹ Por. D.F. II, 424.

⁵⁰ Por. STh III, q 75, a 3.

⁵¹ *De civitate Dei*, rozdz. 10; PL 41, 620, D.F. II, 424.

⁵² Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 64.

*ne nobiscum concedens et quasi transfigurans se in filium lucis secundum terminos sed remanet tamen haereticus secundum substantiam intellectus*⁵³.

Wiklef podważa sens wypowiedzi św. Ambrożego, głosząc, że miał on na myśli nie rzeczywistą przemianę chleba w Ciało Chrystusa, lecz wyobrażenie, figurę Ciała Chrystusa *et sic conversio illa non destruit naturam panis nec mutat naturam corporis, inducendo in materiam aliam quidditatem sed facit praesentiam Christi corporis et tollit principalitatem panis et de ista mirabili conversione debet presbyter contentari*⁵⁴. Św. Ambroży tymczasem głosi np., że jeśli samo błogosławieństwo Mojżesza zdołało laskę przemienić w węża „*quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret quid dicemus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Salvatoris operantur*”⁵⁵.

Rozbieżność między św. Ambrozym a poglądem i opinią Wiklefa i jego podstępą interpretacją jest tutaj więcej niż wymowna. Okoliczności zapowiedzi ustanowienia Najśw. Sakramentu, samego faktu ustanowienia, profetyczny charakter słów nie dopuszcza stosowania tu przez Chrystusa Pana czystej przenośni, czy figuralności określeń.

Wiklef używa terminologii dotyczącej transsubstancjacji w sposób dowolny, mieszając ze sobą pojęcia przeistoczenia i przemiany przypadłościowej, jaka występuje np. gdy mowa o żelazie gorącym i zimnym, albo o człowieku nagim i przyodzianym, albo o marmurze i posągu zrobionym z tegoż marmuru. Tego rodzaju przemiany powinien był nazywać mianem *alterationes*, a nie *transactiones*, *transfigurationes*. Stosując niewłaściwie określenie „*transsubstantiatio*”, mógł Wiklef dojść do absurdalnego wniosku, że Bóg stając się Stworzycielem świata, został sam przeistoczony (*transsubstantiatus*). Przyjmując podobne rozumowanie apolinaryści doszli do wniosku, że „gdy Słowo stało się Ciałem”, „Słowo zamieniło się w Ciało” co jest oczywistym błędem teologicznym.

W Eucharystii, podkreśla Netter, cała substancja chleba przeistacza się w całą substancję Ciała Chrystusa, które uwielbione ma z chlebem wspólną cechę, mianowicie materię, aczkolwiek w zmartwychwstałym Ciele Chrystusa uduchowioną. Nie chodzi więc tu o przemianę substancjalną materii w ducha, bo i chleb i Ciało Chrystusa „*habent enim communem materiam in qua communicare valebunt*”⁵⁶. Dlatego św. Augustyn⁵⁷ głosił: „*omne corpus in omne corpus mutari potest atque converti*”⁵⁸.

⁵³ D.F. II, 428.

⁵⁴ J. Wicleff, *De eucharistia*, London 1892, rozdz. 4; D.F. II, 428.

⁵⁵ Por. D.F. II, 428.

⁵⁶ D.F. II, 431 b.

⁵⁷ *Tractatus de simbolo* „*quoniam scriptum est*”; D.F. II, 431.

⁵⁸ Por. D.F. II, 432 a.

Rozdział II.

SPOSÓB OBECNOŚCI CHRYSYDUSA W EUCHARYSTII WEDŁUG
NAUKI TOMASZA NETTERA

Już św. Tomasz z Akwinu w Sumie Teologicznej (cz. II, kwestia 76) uzasadnia obszernie, że w Eucharystii obecna jest substancja czyli istota Ciała Chrystusowego *ex vi sacramenti*, zaś ilość wymierna *ex vi realis concomitantiae*, że Ciało Chrystusa jest w Eucharystii *per modum substantiae* nie zaś *per modum dimensionum*, to znaczy nie jest obecne na sposób opisowy, kontaktując z przestrzenią poprzez wymiary, czyli poprzez ilość a więc poprzez przypadłości. Ponieważ zaś substancja bytu jest cała w całym bycie i cała w każdej jego części, podobnie istota chleba cała jest w całym chlebie i cała w każdej jego części. Stąd obecny jest Chrystus w całej konsekrowanej Hostii i w każdej jej części. Substancja bytu, jako taka, sama w sobie, nie posiada wymiarów, koloru, ciężaru itp. i dlatego nie podlega widzeniu poprzez zmysły, może być jedynie poznana intelektualnie. Stąd w Eucharystii Ciało Chrystusa i Krew nie mogą być zmysłami dostrzeżone.

Tomasz Netter sprawę sposobu obecności Chrystusa Pana w Eucharystii omawia w szeregu rozdziałów swego dzieła „Doctrinale fidei antiquitatum” a mianowicie w rozdziale 45, 54, 55, 56, 58, 72 i innych. Chodziło mu zawsze o przeciwstawienie się racjonalistycznym koncepcjom Wiklefa dotyczącym Eucharystii i jego sensualizmowi.

Wiklef opiera się jedynie i wyłącznie na świadectwie zmysłów, a te nie wykazują obecności Ciała Chrystusowego, lecz zwykły chleb i wino przed i po konsekracji.

Netter nawiązując do Ef. 4,17 ostrzega, by chrześcijanie nie tak jak poganie chodzili *in vanitate sensus sui*, bo zmysły często w życiu zawodzą. Tam gdzie chodzi o sprawy „dla zmysłów niepojęte” potrzebna jest wiara. Dlatego Chrystus Pan Zmartwychwstały mówi do Marii Magdaleny: *Noli me tangere*. Do tej wiary odwołuje się Netter: *sunt (inquit) certissimi sensus homini sed numquid omni fide catholica certiores?*¹

Dla Nettera, skrzętnego zbieracza niejako kolekcjonera tradycji patrystycznej był św. Augustyn pierwszorzędną powagą. I tutaj odwołuje się do św. Doktora z Hippony: *modicum accipimus et in corde saginamur. Non ergo quod videtur sed quod creditur, pascit*². Netter podobnie jak Augustyn był, rzesz jasna, przeciwnikiem błędu kafarnaitów, pojmujących

¹ Por. D.F. II, 285.

² Por. Augustyn, *De verbis Domini*. Sermo 112, n. 5. PL 38, 658.

eucharystyczną obecność Chrystusa „cieleśnie” a jest to widoczne, kiedy św. Augustyn podkreślał konieczność rozumienia Eucharystii na sposób „duchowy”, co wcale nie oznaczało negowania rzeczywistej obecności. Jednakże określenie „duchowa obecność” budziło podejrzenie; uważano bowiem, że „duchowy” oznaczało „bezcieleśny” a więc niejako przeczący rzeczywistej obecności. Tymczasem św. Augustyn pisał w *Liber sententiarum Prosperi* wyraźnie: *Caro eius est quam forma panis operatam in sacramento accipimus et sanguis eius quem sub speciae vini ac sapore potamus. Caro videlicet est carnis et sanguis est sacramentum sanguinis carne et sanguine utroque invisibili spirituali et intelligibili*³. Tak więc Augustyn, a w ślad za nim Netter, znajdują właściwą formę dla eucharystycznej obecności Chrystusa, chociaż nie wiążą jej wprost lecz jedynie pośrednio z Ciałem Zmartwychwstałego, tj. z ciałem uwielbionym „uduchowionym”⁴, co równocześnie oznacza wiarę w rzeczywistą obecność, ale nie kafarnaityczną.

Dlatego trafnie mówi św. Ambroży: *Considera et ut oculos, cordis tui. Videbas quae corporalia sunt, corporalibus oculis sed quae sacramentorum sunt cordis oculis adhuc videre non poteris*⁵.

Pogląd Nettera na rolę zmysłów w rozumieniu prawdy o Eucharystii streszcza się w słowach: *Non esse credendum experientiae sensuum in tractatibus sacramentorum*⁶.

Gdyby Eucharystia była tym co widzimy, smakujemy, czego dotykamy w konsekrowanej Hostii, wówczas manna starotestamentowa byłaby w o wiele lepszy sposób sakramentem, bo przecież była bardziej pożywna niż Hostia konsekrowana. W Eucharystii chodzi o rzeczywistość zgoła przekraczającą zmysłowe poznanie, bo chodzi tu o rzeczywistość, której „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało...” (1 Kor 5, 9). Mannę pożywiali Żydzi i pomimo to pomarli. Jeśliby więc Eucharystia była tylko chlebem, dlaczego Pan Jezus przyrzeka, że kto pożywa tego chleba żyć będzie na wieki? Netter wychwytuje nieścisłości i sprzeczności Wiklefa, który raz głosi, że należy się na zmysłach oprzeć, to znowu, że: *suspendendi sunt sensus ut omnis intentio feratur in corpus Christi*⁷.

W oczach Nettera Wiklef jest „*doctor mendacii*”⁸, bo przeinacza sens wypowiedzi Ojców Kościoła. Zamierzeniem argumentacji Nettera jest wykazanie Wiklefowi zwłaszcza w oparciu o autorytet św. Augustyna i św.

³ Por. D.F. II, 324.

⁴ Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, 148.

⁵ D.F. II, 286; *De sacramentis liber III*; PL 16, 454.

⁶ D.F. II, 287.

⁷ Por. tamże 288.

⁸ Tamże 327.

Ambrożego, że Ciało Chrystusa eucharystyczne *visibiliter manducatur in sacramento et invisibiliter in seipso*⁹.

I tutaj jasna znowu aluzja do Zmartwychwstałego Chrystusa, który dzięki chwalebnemu Ciału i dzięki szczególnej substancjalnej obecności eucharystycznej *manducatur Christus vivit manducatus quia surrexit occisus*¹⁰.

Tę rzeczywistą choć niewidzialną obecność Ciała Chrystusowego w Eucharystii podziela również św. Grzegorz Wielki, kiedy twierdzi: *Eodem momento est corpus Christi his oculis in coelo invisibile et eisdem visibile in altari*¹¹. Podobnie na innym miejscu: *O miraculum o Dei in nos benevolentia! Qui sursum sedet ad dexteram Patris sacrificii tamen tempore hominum manibus continetur*¹².

Trafnie zauważa Netter, że podobnej wypowiedzi nie stosowano nigdy ani w Starym Testamencie, gdy mowa była o mannie czy krwi baranka paschalnego i nigdy w Nowym Testamencie, gdy jest mowa o innych sakramentach świętych.

Tomasz Netter nie potrafi argumentować w tonie spokojnym, chociaż posługuje się słusznymi argumentami. Ponosi go niejednokrotnie furor polemicus. Stąd powtarzające się inwokacje pod adresem Wiklefa. *Obmutesce quid amplius increpo contumacem?*¹³

Aczkolwiek chwilami Netter zapuszcza się w gąszcze pseudoscholastycznych rozumowań i daje upust pewnego rodzaju wielomówstwu, to jednak jasno i niedwuznacznie podkreśla, iż obecność Chrystusa w Eucharystii daleka jest od obecności, jaka przysługuje rzeczom materialnym na ziemi. Chrystus bowiem jest obecny w Hostii *tantum in ratione suae nude corporalis essentiae non autem ut qualitatibus vel quantitibus in suis amictae*¹⁴. Ten rodzaj obecności nazywa św. Tomasz z Akwinu, obecnością „*per substantiam*”. Nonsensem jest przeto pytanie Wiklefa, czy Chrystus w Sakramencie Ołtarza „siedzi czy stoi”, gdyż tego rodzaju pytania można odnosić jedynie do rzeczy istniejących przestrzennie *modo circumscriptivo*, to znaczy w sposób opisowy. Podobnie, gdy chodzi o pytanie, czy Ciało Chrystusa w Eucharystii może ulec złamaniu? *Corpus Domini nostri non frangi secundum propriam formam sed in specie sacramenti*¹⁵, odpowiada Doctor Praestantissimus.

Sw. Tomasz — głosił, że Ciało Chrystusa eucharystyczne jest dla oczu ludzkich i zmysłów w ogóle niedostępne, bo obecne jedynie *per modum*

⁹ Tamże 328.

¹⁰ D.F. II, 329.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ D.F. II, 332.

¹⁴ D.F. II, 336.

¹⁵ Tamże.

essentiae seu substantiae; podobnie głosił św. Bonawentura. Netter w obawie, by wiklefiści nie znaleźli tu podstawy do twierdzenia o czysto figuralnej obecności Chrystusa w Eucharystii, przeciwstawia się w pewnym sensie Akwinacie i woli mówić, że w Sakramencie Ołtarza Ciało Chrystusa *sit bene sensibile*. Asekuruje się Netter w ten sposób przed błędami Berengariusza, który odwołując swą heterodoksyjną tezę o figuralnej obecności Chrystusa w Eucharystii, podpisał formułę, w której między innymi czytamy: *Ego Berengarius... anathematizo omnem haeresim... de qua hactenus infamatus sum quae astruere conatur panem et vinum post consecrationem solummodo sacramentum et non verum corpus et sanguinem Domini Nostri Jesu Christi esse... Consentio autem... post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem Domini Nostri Jesu Christi esse et sensualiter non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari...*¹⁶

Netter rozumie obecność Chrystusa w Eucharystii *secundum esse sub sacramento non autem in sua essentia nude et pure secundum se*¹⁷. Pokrywa się to z doktryną św. Tomasza z Akwinu mówiącego o obecności eucharystycznej Ciała Chrystusowego *per modum substantiae*, a nie *modo circumscriptivo*.

Tak Netter broni doktryny katolickiej o prawdziwym spożywaniu Ciała Chrystusowego jednakże *in sacramento*, to znaczy pod postaciami chleba i wina. Nie uprawnia nikogo do odrzucania rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii fakt, że obecność ta nie jest obecnością, jaka znamionuje byty materialne i przestrzenne. W tej materii zresztą już Paschasius Radbertus, pisał: *Quidam loquacissimi magis quam docti... dicunt nullum corpus esse quod non sit visibile et palpabile*¹⁸.

Netter idąc w ślad za Paschazjuszem stwierdza, że gdyby Ciało Chrystusa w Eucharystii było widzialne oczyma i dotykalne, Eucharystia przestałaby być tajemnicą wiary, — *mysterium fidei*. Tak więc rozumowanie Nettera dotyczące sposobu obecności eucharystycznej Chrystusa, nie odbiega od argumentacji św. Tomasza z Akwinu, skutecznie zaś wykazuje słabość argumentacji Wiklefa; obdarza go Netter mianem *pessimus, philosophus, stolidus, logicus, theologus improvisus*¹⁹, dlatego że do owego *mysterium eucharisticum* podchodzi w zgoła naiwny i wyobrażeniowy sposób.

Współczesny teolog francuski z Lionu Gustaw Martelet w cytowanej już poprzednio pracy pt.: „Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek” na stronie 149 zauważa: „wzmianka o chwale Chrystusa w formule, którą

¹⁶ D.F. II, 341.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *De corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267—1350.

¹⁹ D.F. II, 345.

kazano podpisać Berengariuszowi, pokazywała na swój sposób, że tożsamość historycznego Ciała Chrystusa z Ciałem Eucharystycznym przechodziła przez tajemnicę Zmartwychwstania (...) Jedynie zmartwychwstanie mogło wyjaśnić taką różnorodność tajemnic w jedności tego samego ciała". Otóż podobne powiązania chwalebne Ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu z Ciałem Chrystusa eucharystycznym nie było obce Tomaszowi Netterowi. Idąc za argumentacją św. Augustyna Netter podkreśla: *quis porro audeat opinari vel corpus Christi non spirituale resurrexisse vel si spirituale surrexit iam non corpus fuisse sed spiritum?*²⁰

Ciało Eucharystyczne Chrystusa nie jest pokarmem cielesnym lecz duchowym z czego nie wynika, by Ciało Chrystusa chwalebne przestało być ciałem a stało się duchem — jak pisał św. Ambroży: *quia corpus Dei est corpus spirituale*²¹. Tak też Netter głosi, że spożywamy rzeczywiste Ciało Chrystusa nie tylko *spiritualiter* lecz i *carnaliter* choć *in sacramento*. Wreszcie nie jest dla Nettera zaskoczeniem nauka Kościoła głosząca, że Chrystus cały obecny jest w całej Hostii i cały w każdej jej części. I chociaż nie argumentuje, że obecność Chrystusa w Eucharystii jest obecnością substancjalną, widać z kontekstu, że idzie tu po linii rozumowania św. Tomasza z Akwinu. Cytowanie przez Nettera argumentacji Hugona a Sancto Victore wydaje się niejasne, a w każdym razie nie bardzo przekonujące; Netter dobitnie jednak podkreśla, że obecność całego Chrystusa w każdej części hostii konsekrowanej wynika stąd, że obecność ta jest inna niż przedmiotów materialnych i istniejących przestrzennie, które *non secundum essentiam corporis de natura substantiae* istnieją w danym miejscu²².

Rozdział III.

NAUKA TOMASZA NETTERA O PRZYPADŁOŚCIACH CHLEBA I WINA W EUCHARYSTII

Wiklef usiłował dowodzić, że nauka o przypadłościach eucharystycznych istniejących bez podmiotu jest nauką zgoła nieznaną pierwszym wiekom Ojców Kościoła i stąd nie należy do artykułów wiary. Zarzut ten stara się Netter odparować twierdząc, że Ojcowie Kościoła o wielu trudnych kwestiach teologicznych nie pisali, dopóki nie zaistniała konieczność wystąpienia przeciwko pojawiającej się takiej czy innej nauce heterodoksyjnej. Stąd np. zaistnienie herezji Ariusza, zmusiło teologów do obro-

²⁰ D.F. II, 355.

²¹ *De Mysteriis*, caput 9, PL 16, 426.

²² D.F. II, 440.

ny bóstwa Chrystusa i obrony dogmatu o Trójcy świętej; podobnie doktryna Berengariusza do obrony Eucharystii. W sposób wnikliwy wykazuje Netter, że dopiero *vexatio dat intellectum* i *oportet haereses esse ut qui probati sunt manifesti fiant*¹.

Netter wyjaśnia następnie, że Sobór w Konstancji, ponieważ głosił naukę o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, konsekwentnie musiał uznać, że postacie eucharystyczne czyli przypadłości podpadające jednak pod zmysły, istnieją *sine subiecto*. Oto co na ten temat pisze Netter: *Et si petatur ratio decreti Concilii de fide accidentis sine subiecto, dicendum, quia fides principalis articuli hoc concludit. Quia data carne Christi propria et praecisa in sacramento secundum essentiam ad formam verborum Christi, hoc est corpus meum nec hoc scilicet panis annihilatur vel corrumpitur quia sit corpus: nec in seipso manet factus iam vere id est proprie Christi Corpus: maxime quia nihil plus est quam corpus quia non plus dixit Christus quam corpus meum. Transsubstantiatur ergo in corpus ne maneat ultra panis sed corpus tantum secundum substantiam sicut olim erat panis tantum secundum substantiam. Cum igitur accidentia ad sensum spectent seipsis subsistere necesse est. Corpus enim Christi cum sit corpus gloriae, novas accidentium corruptibilium impressiones non recipit et accidentis migrare de subiecto in subiectum non minus impossibile est apud naturam quam habere subsistentiam propriam. Liquet igitur quomodo ex prima fide evangelica hoc est corpus meum pure sine vitio et proprie intellecta infugibiliter sequuntur transsubstantiatio et accidentis positio absoluta et sic potius quam fides, fidei sunt sequelae in quantum id quicumquae ipsas negaverit fidem evangelii necessario denegabit quaelibet facere vicleffistas, Berengarianos et alios deviantes*².

Zdaniem Wiklefa przypadłość nie różni się od substancji czyli istoty danego bytu, a tak utożsamia się z substancją i dlatego nie może istnieć bez podmiotu. W sposób metodycznie niekonsekwentny Wiklef odwołuje się do filozofów twierdząc, że żaden z nich nie uznawał doktryny *de accidentibus sine subiecto*. Temu pogładowi przeciwstawia się Netter przytaczając opinie filozofów, zdaniem których przypadłości mogą być oddzielone od substancji bytu. W zręczny sposób, owszem nie pozbawiony pewnego humoru, cytuje Arystotelesa, Avicębrona, Platona, Averroesa a także św. Tomasza z Akwinu i wykazuje, że według tych uczonych *accidens sine subiecto* nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności. Argumentując *e contrario* Wiklef imputuje katolikom, że gotowi są kanonizować Porfiriusza, Arystotelesa i innych pogańskich filozofów, jeśli głoszą naukę, która katolikom jest wygodna.

¹ D.F. II, 455.

² D.F. II, b. 4, 457.

Wykazując niesłuszność rozumowań Wiklefa Netter stwierdza za św. Tomaszem z Akwinu, którego dosłownie cytuje³: *propria ratio substantiae est per se existere, accidens autem existit in alio si ergo accidens per se existeret accidens esset substantia*⁴.

Zresztą nie tylko Arystoteles ale i filozofowie współcześni Netterowi, dopuszczali możliwość istnienia przypadłości *sine subiecto* głosząc, że *accidens a suo subiecto habere distinctam essentiam*⁵.

Oczywiście nie można godzić się z argumentacją Nettera, który jako przykład przypadłości *sine subiecto* przytacza stworzenie światła w pierwszym dniu stworzenia, a dopiero w czwartym dniu stworzenie słońca. Ze stanowiska dzisiejszych osiągnięć wiedzy biblijnej i w świetle nauki o rodzajach literackich Pisma świętego, argumenty Nettera i powoływanie się w kwestii przypadłości *sine subiecto* na Pismo święte, uważać należy za naiwne i bezpodstawne, podobnie jak pojmowanie światła jako przypadłości. Faktem jednak pozostaje opinia św. Tomasza, który za Arystotelesem dowodzi istotnej różnicy substancji i przypadłości i płynącej stąd możliwości istnienia *accidens sine subiecto*, choć takie istnienie przypadłości bez podłoża nie występuje w przyrodzie poza Eucharystią. Nadmierny zapał apologetyczny Nettera idzie tu w parze z występującą u niego skłonnością do stosowania subtelnych późno-scholastycznych nie najchlubniejszych tradycji obrazujących jeszcze średniowiecze. Słuszny jedynie wydaje się jego wniosek: *necesse est ut concedamus plus Deum facere posse quam nos intelligere*⁶. Trafna, jest również, w odróżnieniu do naiwnych przykładów, ostateczna konkluzja: *sed nos opinione et operatione mentis possumus abstrahere accidens a subiecto ergo et Deus a fortiori hoc potest facere*⁷.

Dla Wiklefa rzeczą zasadniczej wagi było pytanie, czy hostia po konsekracji może być przypadłością bez podmiotu? Dla Nettera zaś najważniejszą sprawą była obrona rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Takiej obecności Wiklef nie uznawał. Jeśli bowiem chleb pozostaje po konsekracji chlebem — twierdzi Netter — wówczas Ciało Chrystusa obecne jest w hostii jedynie figuralnie, tropicznie, a więc posiada wobec chleba jedynie jakąś relację, czyli najmniejszą z kategorii Porfirusza czy Arystotelesa. Z tym nie może się Netter pogodzić. Stąd w szczegółowy i wnikliwy sposób usiłuje analizować rzeczywistą różnicę między substancją a przypadłościami, której to różnicy Wiklef nie przyjmuje, utożsamiając substancję z przypadłościami lub uznając, że przypadłości to jedynie

³ Por. Śt. Świeżawski, dz. cyt. 200; gdzie autor za Kristellerem jest nieco innego zdania odnośnie cytowania św. Tomasza przez pisarzy kościelnych XIV wieku.

⁴ D.F. II, 463.

⁵ D.F. II, 461.

⁶ D.F. II, 465.

⁷ Tamże.

jakaś modalitas, czyli modus substancji. Ciało Chrystusa jest obecne w Eucharystii na kształt relacji, a więc najmniejszego rodzaju istnienia nawet w stosunku do ilości czy jakości, wówczas obecność ta zostaje zredukowana do czegoś bardzo niskiego i niegodnego czci. Dlatego Netter nie posiada się z gniewu, gdy o tym mówi i nie może zrozumieć Wiklefa, jak mógł zredukować obecność Żywego Chrystusa w hostii do rzędu zwykłej relacji: *ego vero flens dico inimicum istum crucis Christi et quod plus est Corporis Christi intolerabiliter maius Christo providisse tormentum quia purissimam eius carnem de Virgine sumptam angeli delectantur inspicere, ultra accidens pessimum absolutum redigit in infimum respectum*⁸.

Netter czuje się zmuszony do zacytowania i do zaaplikowania tutaj słów psalmu 105: *Mutaverunt gloriam suam in similitudinem vituli comedentis fenum*. Pełen oburzenia powołuje się na słowa Jeremiasza (2, 11): *Populus meus mutavit gloriam suam in idolum*. Tak przeto źródłem i ostatecznym tłem błędnych poglądów Wiklefa była jego doktryna o przypadłościach i ich tożsamości z substancją. Dla Wiklefa idącego tu śladem Parmenidesa przypadłości nie różnią się istotnie od substancji, stanowią tylko pewną ich modalność: *tota entitas accidentis est suum subiectum specialiter. Ego autem credo quod quamvis novem sint generantium distincta a se invicem et a substantia, omnis tamen res est substantia cum accidentia non sint nisi modi substantiarum. Sive sint qualitates, sive quantitates*⁹.

Zgodnie z monizmem Parmenidesa uznającego jedynie substancję, przypadłość jako taka nie jest czymś różnym od substancji. Stąd nie powinno się mówić nigdy „człowiek jest biały” lecz „człowiek bieleje”. Nie powinno odróżniać się w biegnącym człowieku biegu i człowieka, lecz mówić jedynie o człowieku biegnącym. Tymi zasadami Parmenidesa przejęty Wiklef nie rozróżnia substancji i przypadłości, zapominając, że co innego stanowi rozróżnienie dwóch rzeczy a co innego ich nierozłączność. Przypadłość nierozłącznie jest powiązana z substancją, z czego nie wynika, żeby utożsamiała się z substancją. To właśnie było źródłem błędów Wiklefa a w ślad za tym negacji rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Tomasz Netter powołuje się na Boecjusza, który dość wyraźnie w swoim dziele *De hebdomadibus*, tak pisze: *Ponatur una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda; tunc aliud esset ipsa eius substantia aliud eius rotunditas, aliud color aliud bonitas nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color et color quod bonum,*

⁸ D.F. II, 470—471.

⁹ *Tractatus de incarnatione Verbi*, rozdz. IV.

et bonum quod gravitas quod fieri natura non sinit. Podobnie Boecjusz głosi w dziele — *De praedicamentibus* w rozdziale zatytułowanym *Ad aliquid: Si substantiae sunt relationes ergo substantiae numerantur inter accidentia cuius contrarium est, quia substantia in subiecto non est, accidens autem in subiecto, idem ergo et non in subiecto*¹⁰ Tak więc cały spór pomiędzy Wiklefem a Tomaszem Netterem co do zagadnienia rzeczywistej czy figuralnej obecności Chrystusa w Eucharystii, sprowadza się do zagadnienia impanacji czy też istnienia przypadłości bez podmiotu, podtrzymywanych przez wszechmoc Bożą w hostii konsekrowanej: *Sed in hoc negotio sacramenti pene cunctae quaestiones difficiles resolvuntur in tres: De pane sensibili, de Corpore Christi, de essentia accidentis*¹¹.

Niedwuznacznie kończy swoje rozważania Netter wytykając Wiklefovi, że nie rozumie zasadniczej różnicy pomiędzy substancją a przypadłością choć ogół filozofów na tę różnicę istotną zwraca uwagę. Mówi Netter: *Albedinem autem esse ab albe facere distinguitur sicut lucere ab illuminare et sicut intellectum esse ab intelligere et calere a calefacere, ignis enim intrinsece calet etsi nullum calefaciat. Sic albedo albet intrinsece quamvis nullum albefaciat. Si subtilitatem istam percepisset Vicleffus non tam grossum peperisset errorem*¹².

Rozdział IV.

DOCTOR ANGELICUS I DOCTOR PRAESTANTISSIMUS

Tomasza Nettera dzieliło od Akwinaty sto kilkadziesiąt lat. Uważna lektura dzieła Nettera świadczy dobitnie, że znał prace św. Tomasza z Akwinu, owszem cytował je, choć nie zawsze dosłownie; Doktora Anielskiego wysoko bowiem cenił, skoro o nim i o św. Bonawenturze pisze jako o *Doctores in toto orbe praeclari*¹.

Trzeba jednak pamiętać, że zwyczajem tamtych czasów ambicją pisarza, wywodzącego się z określonego zakonu, było powoływanie się przede wszystkim na teologów swego zgromadzenia. Netter był karmelitą i profesorem w Oxfordzie, to też cytuje głównie karmelitańskich pisarzy i uczonych Oxfordu. Zresztą św. Tomasz z Akwinu dopiero w dwadzieścia lat po śmierci Nettera, zaczął zażywać powszechnej czci i szacunku w Kościele, zaś w XIV wieku przez wiele lat prócz przeciwników swych, cieszył się jedynie — o ile tak powiedzieć można — lokalnym autorytetem

¹⁰ D.F. II, 475.

¹¹ D.F. II, 471.

¹² D.F. II, 478.

¹ Por. D.F. II, 344.

w zakonie dominikańskim. Netter powołuje się, zresztą nie często, na św. Tomasza, któremu oczywiście pod wieloma względami ustępuje, będąc w szlachetnym tego słowa znaczeniu kompilatorem patrystycznych tekstów.

Św. Tomasz z Akwinu, obdarzony genialną zdolnością syntezy, był teologiem i filozofem precyzyjnym w formułowaniu wniosków, zwięzłym w układaniu zadań, rzeczowym i sumiennym logikiem i metafizykiem. Przerastał o całe niebo Tomasza Nettera — polemistę, namiętnego apologetę, dyskutującego w sposób gwałtowny z dokryną Wiklefa i jego zwolenników.

Jeśli o dziele Tomasza Nettera można powiedzieć, że jest ono kopalnią wiedzy patrystyczno-teologicznej, znaczy to, że erudycja patrystyczna Tomasza Nettera była niewątpliwie silną stroną jego twórczości, dalekiej wprawdzie od samodzielnej syntezy filozoficzno-teologicznej Tomasza z Akwinu.

Byłoby jednak krzywdą twierdzić, jakoby twórczość Nettera miała cechy wyłącznie kompilatorskie. Bądź co bądź nie tylko przytacza on Ojców Kościoła, ale przeprowadza analizy filozoficzno-teologiczne ich wypowiedzi, często bardzo dociekliwe, które choć nie zawsze można się z nimi zgodzić, świadczą jednak o głębokim umyśle doktora z Oxfordu.

Tematyka eucharystyczna nie była, rzecz jasna, obca św. Tomaszowi, który ze znaną sobie systematycznością (w Sumie Teologicznej w części III, kwestie 73—83) zajmuje się zagadnieniem obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Rozważania teologiczne podbudowuje wnioskami natury filozoficznej, podkreślając, że obecność Chrystusa w Eucharystii nie jest obecnością przestrzenną, rozciąglą i dlatego uchyla się spod naszego spostrzegania zmysłowego.

Według Akwinaty, Chrystus obecny jest w całej hostii i cały w każdej jej części, bo Chrystus i Jego Ciało chwalebne kontaktuje z miejscem nie poprzez przypadłość, (a więc przez ilość, jakość itd.), ale poprzez substancję, czyli istotę rzeczy. Ta zaś sama w sobie abstrahuje od wymiarów, od przypadłości. Ciało i Krew Chrystusa obecne jest w Eucharystii „siłą sakramentu”, zaś bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa są w Eucharystii obecne „*per concomitantiam*”.

*Conversio autem quae fit in hoc sacramento directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad eius dimensiones*². Obecność per modum substantiae sprawia, że dana rzecz jest cała w całym i cała w każdej części. Jedynie ilość, obecność wymiarowa, oznacza bowiem, że jedne części są poza drugimi (*partes extra partes*). Dlatego jakaś rzecz modo *circumscriptivo* nie może być równocześnie w kilku miejscach.

² S.Th. III, q. 76, a. 4.

W artykule 7 kwestii 76 Doktor z Akwinu trafnie dodaje: *substantia in quantum huiusmodi non est visibilis oculo corporali nec subiacet alicui sensui sed solo intellectui cuius obiectum est quod quid est.*

Św. Tomasz, podobnie jak później Netter, dla podkreślenia rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, akcentuje aspekt metafizyczny, a mianowicie zagadnienie substancji chleba, substancji Ciała Chrystusowego i zagadnienie przypadłości; pomija zaś to, co św. Augustyn pisał o „duchowej” obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, a to dlatego, że samo określenie „duchowe” zdawało się nasuwać myśl o figuralnej, symbolicznej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Oto co na ten temat pisze G. Martelet, w sprawie poglądów Ratramnusa i Berengariusza³:

Gdy następowało przejście nie tyle od platonizmu do arystotelizmu⁴, ile od autorytetu Augustyna do autorytetu Arystotelesa, równocześnie albo nawet wcześniej, porzucano w sposobie mówienia o Eucharystii słownictwo, którym rządził *fakt ciała*, dla innego języka, opartego na pojęciu *substancji*. Porzucono więc układ odniesienia o charakterze *antropologicznym*, ażeby rozważać tajemnicę ciała Chrystusa w Eucharystii według odniesień o charakterze *metafizycznym*. To prawda, że termin „substancja” nie był całkiem nowy w zachodnio-europejskiej doktrynie eucharystycznej. Dawno już przyjął go św. Ambroży, by przy jego pomocy wyrazić realność darów Bożych. Od tej pory nigdy tego słowa nie zarzucano⁵. Z biegiem czasu jednak „substancja” nie będzie już oznaczać tylko *rzeczywistości* ciała czy czegośkolwiek bądź innego, zgodnie z jego własną naturą⁶, ale zacznie wskazywać na stan, w jakim *jakikolwiek* byt znajduje się po ogołoceniu go z jego konkretnych lub szczegółowych własności, sprowadzony do tego, co refleksja o *bycie jako takim* chce z niego zachować. Krótko mówiąc „substancja” zaczyna jakby reprezentować myśl abstrakcyjną. Wprowadzając do dziedziny eucharystycznej termin tak podważany w owej ewolucji *metafizycznej*, ujawniono także to, że *refleksja o ciele okazała się niezdolna do uzasadnienia realizmu eucharystycznego, który dotyczył wszakże par excellence samego Ciała Chrystusa*. Tak więc w sposób paradoksalny i w niewielkim stopniu zauważony, ażeby lepiej zabezpieczyć *Corpus Christi*⁷, porzucono poję-

³ G. Martelet, dz. cyt. 147—149. „*Od ciała do substancji: zasada i skutki zmiany układu odniesienia*”.

⁴ Jean de Montclos, dz. cyt., akcentuje subtelnie ten punkt w związku z konfliktem między Lanfrankiem a Berengarem, dbając o to, by terminy „arystotelizm” i „platonizm” podawać w cudzysłowie; ss. 445—449.

⁵ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 168—172.

⁶ J. de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés dans le langage, médiéval*, „Bulletin de Cange”, 16, 1942, specjalnie ss. 88—112. Znaczenie terminu „substancja” długo obraca się w łacinie klasycznej i w języku średniowiecza wokół idei majątku, bogactwa czy własności. Początkowo wyraz ten należał do języka konkretnego; znaczenie spekulatywne jest późniejsze; sens konkretny nadal jeszcze powraca.

⁷ J.A. Jungmann, *Missarum solemnia*, III, 321. Pod tą nazwą święto poświęcone specjalnie Eucharystii weszło w średniowieczu do cyklu liturgicznego. E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, Paris 1932, ss. 129—144. Na temat stosunku między pobożnością eucharystyczną a wystąpieniem Berengara zob. tego autora: *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Beauchesne, 1926, ss. 26—28.

cie ciała na rzecz pojęcia *substancji*. Impas teologiczny wydawał się tak głęboki, że uczniowie Berengariusza i sam Berengar⁸, przyłączyli się do tej nowej terminologii, dając w ten sposób mimo woli dowód, że jeżeli jako teologowie mieli się porozumieć co do tajemnicy ciała, to musieli zacząć od tego, by przestać o Nim mówić. Ta dziwna sytuacja i poważny kłopot wywodziły się w prostej linii od Augustyna.

Św. Augustyn broniąc się przeciw błędowi kafarnaitów, którzy pojmowali Eucharystię w sposób całkowicie „cielesny” (J 6, 52), ale także uwarunkowany przymusami ówczesnej kultury, mocno akcentował konieczność rozumienia Eucharystii w sposób *duchowy*⁹. W jego odczuciu neoplatonizm spotykał się w tym punkcie z Ewangelią. Po nim, szczególnie pod wpływem Jana Szkota Eriugeny, identyfikowano bezceremonialnie spirytualizm Augustyna w dziedzinie eucharystycznej z *intelektualizmem* pochodzącym w rzeczywistości od Plotyna¹⁰. Tradycyjne wiązanie w doktrynie eucharystycznej elementu niewidzialnego, poznawalnego jedynie umysłowo i duchowego¹¹, stało się odtąd podejrzane. Berengar na przykład kładąc nacisk na charakter czysto „ponadmysłowy” ciała Chrystusa w Eucharystii, poddawał w ten sposób wątpliwość w jego „prawdziwość”¹². Z drugiej strony, miał on przed sobą ludzi, którzy chcąc lepiej wyrazić realny charakter tego ciała sprowadzali je jak widzieliśmy, do elementu poddającego pod zmysły, które je oznacza. Było się więc pomiędzy Scyllą a Charybdą. Dla uniknięcia *fizycyzmu* ciała eucharystycznego, nie dającego się oczywiście pogodzić z Chrystusem Zmartwychwstałym, mówiono o ciele *intelligibilnym*, co usuwało tajemnicę ciała, właściwą temu sakramentowi. Na domiar złego obrońcy eucharystycznego realizmu nie mieli zaufania do przymiotnika „duchowy”, który był przecież charakterystyczny dla somatycznego realizmu Zmartwychwstania (1 Kor 15, 45), ponieważ interpretując go wbrew wszelkiej oczywistości jako „bezcielesny”, uważali go za podejrzany¹³. Pozbawiali się więc w ten sposób języka, który najbardziej nadawał się do wyrażenia w sposób zadowalający rzeczywistości ciała eucharystycznego.

Niewątpliwie wzmianka o chwale Chrystusa w formule, którą kazano podpisać Berengarowi, pokazywała na swój sposób, że tożsamość historycznego ciała Chrystusa z ciałem eucharystycznym przechodziła przez tajemnicę Zmartwychwstania. Należało przemyśleć głębiej sens tego twierdzenia. Zobaczyłoby się wówczas, że *jedynie* Zmartwychwstanie mogło wyjaśnić taką różnorodność tajemnic w jedność tego samego ciała. To Zmartwychwstanie sprawia, że musimy nazwać równocześnie

⁸ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 172—173. Wydaje się, że Berengar mógłby zaakcentować formułę „*salva sua substantia*” w odniesieniu do ciała Chrystusa zmartwychwstałego w niebie, tamże s. 172, a nie w odniesieniu do chleba i wina na ołtarzu. J. de Montclos, dz. cyt., s. 147, nr 4.

⁹ Sermo 71, PL, 38, 453. Pamiętamy słynne powiedzenia: „*Crede et manducasti*” (Wierz, a spożyłeś) Z In Joan, XXV, 12, CC, XXXI, s. 254. Na ten temat H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 154—161.

¹⁰ Geiselmann, *Die Eucharistielehre* 38—39.

¹¹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 183—188. U Berengara: de Coena Domini (Beetrenkamp), 163.

¹² „Negujesz prawdę ciała i krwi”, zarzucano Berengarowi; H. de Lubac, dz. cyt., 238.

¹³ Neomanicheizm, który zaczynał szerzyć się na południu Francji i który głosił pogardę dla ciała, nie mógł wpłynąć na zmniejszenie podejrzeń w stosunku do słownictwa, jakie z eucharystycznego punktu widzenia mogło wydawać się zbyt „spirytualistyczne”; H. de Lubac, dz. cyt., 181. Na temat teologicznego znaczenia Pawłowego pojęcia „ciało duchowe”: G. Martelet, *Le mystere du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscite et dans l'Eglise*, „*Verbum caro*” 12, 1958, 31—53.

identycznym, a jednak *różnym* ciało, które rodzi się z Dziewicy, które cierpi, umiera na krzyżu, zmartwychwstaje w chwale i które dane jest nam na pokarm w Eucharystii. Ale Zmartwychwstanie w polemikach, jakie prowadzili Ratramnus i Berengar, wyglądało raczej jak przeszkoda dla realizmu eucharystycznego nie jak jego podstawa. Pogląd ich ostatecznie zwyciężył nawet u tych, którzy broniąc tego realizmu milczeli o Zmartwychwstaniu i stracili w ten sposób najmocniejsze oparcie. Tak więc, jak sądzimy, *rozejście się* tych dwóch tajemnic — jeśli tak można powiedzieć — stało się nieuniknione i dokonywało się stopniowo. Nie łączono już paradoksu eucharystycznego ciała Chrystusa z paradoksem ciała Jego Zmartwychwstania...

Kto zresztą był jeszcze dość wrażliwy na światło, jakie mogłaby przynieść autentyczna refleksja nad *kondycją cielesną*, aby dostrzec, że tajemnica, która posłużyła do zaprzeczenia rzeczywistej obecności, była prawdziwą zasadą, która pozwalała ją *potwierdzić*? Odtąd dla wszystkich ówczesnych przeciwników Berengara i dla wszystkich, którzy poszli w ich ślady, realizm eucharystyczny *potwierdzany* w terminologii *ciała*, *myślany* będzie w znaczeniu *substancji*. Antropologiczna w swoich założeniach, skoro chodzi o pewien rodzaj obecności dotyczącej samego *ciała Chrystusa*, Eucharystia miałaby być *metafizyczna* w sposobie jej wyjaśniania. W sposób paradoksalny refleksja nad właściwościami *substancji* zostanie odtąd uznana za jedyne narzędzie, będące w mocy zdać sprawę z obecności, która przynależy, całkowicie przecież, w Chrystusie do tajemnicy Jego *Ciała*.

Argumentacja św. Tomasza z Akwinu idzie po linii rozumowań, analiz czysto filozoficznych. Nie ma tu cytowania wielu autorów patrystycznych, choć powoływanie się na św. Augustyna czy na św. Hilarego i innych występuje nierzadko. W porównaniu z Netterem uderza u św. Tomasza z Akwinu nadzwyczajna bystrość rozumowania, zwartość tekstu, brak jakichkolwiek akcentów polemicznych czy dygresji pod osobistym adresem przeciwnika. To właśnie różni Akwinatę od Tomasza Nettera.

Św. Tomasz zdecydowanie występuje przeciwko twierdzeniu, jakoby Ciało Chrystusa Pana było w hostii jedynie w znaku czyli symbolicznie obecne; podobnie jak to czynił później Netter, wykazuje, że w Starym Testamencie ofiary składane Bogu, zawierały figuralnie *sacrificium passionis Christi*. Przeto błędem byłoby głosić, że obecność Chrystusa w Eucharystii jest również wyłącznie figuralna a nie rzeczywista, w niczym bowiem nie różniłaby się wówczas od ofiar Starego Testamentu. Dlaczego Chrystus akcentował wyraźnie różnicę między manną starotestamentową a ustanowieniem Eucharystii? W lapidarny sposób nawiązuje św. Tomasz z Akwinu do błędów Berengariusza i broni wypowiedzi św. Augustyna przed zarzutem głoszenia figuralnej jedynie obecności Chrystusa eucharystycznego, odróżniając u Doktora z Hippony to, co możnaby nazwać „cadre dogmatique” i „cadre spéculatif”.

Powstaje pytanie, czy i w jaki sposób św. Tomasz głosił przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pańską? W jakiej mierze i jakimi argumentami posłużył się występując przeciwko impanacji? Pamiętać bowiem na-

leży, że np. Duns Szkot w XIV wieku głosił, iż transsubstancjacji nie da się uzasadnić z Pisma świętego ani z rozumu¹⁴. Jego zdaniem można mówić o transsubstancjacji jedynie w oparciu o naukę soboru IV Laterańskiego. Zdaniem Szkota, reprezentującego szkołę franciszkańską, może być mowa o „konsubstancjacji”, która dopuszcza to, co Netter nazywa impanacjonizmem. Duns Szkot nie widzi teoretycznej niemożliwości nawet anihilacji, usuwając substancję chleba z czym Netter zdecydowanie — jak widzieliśmy — walczy.

Tak przeto specyficzny niewątpliwie pogląd Dunsza Szkota na wszechmoc Bożą i jej zakres, każe stanąć mu po stronie teoretycznych przeciwników transsubstancjacji, której św. Tomasz z Akwinu zdecydowanie broni.

Problem ten jest o tyle ważny, że porusza istotną sprawę jaką jest doktryna Kościoła o przemianie substancji chleba w substancję Ciała Chrystusowego. Zarówno św. Tomasz z Akwinu jak później Tomasz Netter bronią nauki o transsubstancjacji. Spór ze skotystami, operującym dyskusyjnym pojęciem wszechmocy Bożej niekrępującej się tym co umysł ludzki nazywa sprzecznością, wprowadził szkołę franciszkańską w pewnego rodzaju atomizm pojęciowy, który np. Gabriela Biela w XV wieku doprowadził do głoszenia nominalistycznej teologii, z jaką z kolei zetknął się później Marcin Luter.

Przejdźmy przeto do przedstawienia w ogólnym zarysie nauki św. Tomasza z Akwinu o transsubstancjacji. Jego bowiem nauka, jak i przeszło sto lat później Tomasza Nettera, stanowiły przeciwwagę dla poglądów nominalistycznych i skotystycznych.

W art. 2 kwestii 75 zapytuje św. Tomasz: Czy rzeczywiście w sakramencie ołtarza po konsekracji pozostaje substancja chleba i wina? Choć słowa Jana Damasceńskiego w jego dziele: *De fide orthodoxa*, w księdze IV rozdziału XIV zdają się przemawiać na korzyść impanacji: *Quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum bibere, coniugavit eis Deus divinitatem et fecit ea corpus et sanguinem suum*, św. Tomasz wypowiada się zdecydowanie za przemianą chleba i wina w Ciało i Krew Pańską. Przemianę tę nazywa *conversio*. Trafnie zauważa, że kto głosi impanację, ten zaprzecza rzeczywistej obecności Ciała Chrystusa w hostii, gdyż przed konsekracją chleb ten nie jest Ciałem Chrystusa. Wobec tego nieprawdą jest mówić „to jest ciało moje”. Coś może zaistnieć w miejscu gdzie go nie było, jedynie albo poprzez ruch z miejsca na miejsce albo przez przemianę (per conversionem). Podobnie ogień w mieszkaniu albo może być przeniesiony z zewnątrz, albo w mieszkaniu powstał. Skoro zaś ciało Chrystusa, nie mogło z zewnątrz pojawić się w chlebie, gdyż musiałyby wówczas

¹⁴ Por. G. Martelet, dz. cyt., 154.

przestać istnieć w niebie i być widzialne, bo w sposób przestrzenny w miejscu obecne; pozostaje jedynie druga możliwość, mianowicie przemiany, przeistoczenia w Ciało Pańskie. Skoro zaś następuje *conversio*, nie może pozostać to co było, to znaczy substancja chleba. Zresztą, kto nie uznaje przeistoczenia eucharystycznego, ten zdaniem św. Tomasza z Akwinu przeinacza formę Sakramentu, która przecież mówi *to jest Ciało moje* a nie *tu jest ciało moje*. Ponadto, kto by wyznawał impanację, ten po słowach konsekuracyjnych oddawałby chlebowi boską cześć. Sprawa unicestwienia substancji chleba i wina dzięki przeistoczeniu, żywo interesowała nie tylko Tomasza Nettera, ale i Doktora Anielskiego. Obaj są zdecydowanymi przeciwnikami tezy o unicestwieniu substancji chleba i wina w Eucharystii. Doktor Anielski w sposób wnikliwy dokonuje analizy filozoficznego pojęcia „przemiany” (*conversio*) posługując się subtelnym aparatem pojęć o formie substancjalnej i materii, która zawsze posiadać musi jakąś formę substancjalną.

W art. 3 kwestii 75 wyjaśnia św. Tomasz, że nie może być mowy o rozłożeniu się substancji chleba na tzw. czynniki pierwsze, gdyż po prostu do ostatniego słowa konsekracji pozostaje substancja chleba. Zaś w ostatnim momencie konsekracji jest już substancją Ciała Chrystusowego. Po prostu nie ma chwili, w której mogłaby pozostać po substancji chleba tkwiąca u podłoża materia. Nie można również twierdzić, że powoli substancja chleba rozkłada się na materię stanowiącą podłoże substancji chleba, gdyż wówczas byłby taki moment, kiedy pewna część hostii byłaby chlebem i Ciałem Chrystusa co jest przeciwne wyżej podanym argumentom na przemianę (*conversio*) chleba w Ciało Chrystusa. Gdyby zaś przed konsekracją nastąpiło owo rozkładanie substancji chleba *in materiam praeiacentem*, to byłby taki moment, kiedy w pewnej części hostii nie byłoby ani chleba, ani Ciała Chrystusowego, co oczywiście jest absurdem, bowiem skutek sakramentu bywa określany przez formę sakramentu, ta zaś mówi *hoc est corpus meum*. A więc unicestwienie, annihilacja ani *resolutio in materiam praeiacentem* nie może mieć miejsca we Mszy świętej.

Trafnie wyjaśnia Billuart logiczny tok rozumowania św. Tomasza, kiedy mówi, że czterech potrzeba warunków, aby zaistniało przeistoczenie czyli przemiana (*conversio*):

1. *Quod terminus a quo et ad quem sint quid positivum, Substantia panis est terminus a quo, corpus Christi terminus ad quem — utrumque est positivum.*

2. *Quod terminus a quo desinat esse et terminus ad quem incipiat esse ita desinit esse panis et incipit esse corpus Christi.*

3. *Quod non sit mera concomitantia sed quaedam communio inter desitionem unius et inceptionem alterius.*

4. *Quod sit aliquid commune utriusque et haec etiam reperitur conditio quatenus eadem accidentia quae fuerunt in termino quo, remanent in termino ad quem.*

Konkludując filozoficzne wywody na temat przeistoczenia św. Tomasz z Akwinu zastanawia się w art. 4 kwestii 75, czy chleb może przenieść się na Ciało Chrystusa. W przyrodzonym porządku rzeczy przemiana może dokonać się jedynie poprzez zmianę formy substancjalnej, gdy chodzi o byty ograniczone, skończone, o tzw. ens finitum. Jednakże Bóg jako ens Infinitum posiada władzę nad bytem jako takim i może przemienić cały byt, to znaczy substancję jednego bytu w substancję innego. W Eucharystii przeto nie chodzi o przemianę formalną lecz substancjalną. Podobnie rozumuje Tomasz Netter (w rozdz. 68 i 69 swego dzieła *Doctrinale fidei antiquitatum*) podkreślając za św. Ambrożym: Skoro Bóg może *condere aliquid ex nihilo*, dlaczego nie mógłby *convertere aliquid in aliud*? Różnica między argumentacją św. Tomasza a Nettera jest ta, że pierwszy z nich argumentuje w oparciu o analizę filozoficzną i dedukcję opartą na logice arystotelowskiej, podczas gdy Netter — chociaż nie pomija dialektyki scholastycznej a także powoływania się na Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu — raczej zaabsorbowany jest polemiką z sofistami wklefistów, według których Bóg w swej wszechmocy nie jest wolny, lecz skrepowany prawami natury i pewnego rodzaju koniecznością.

Świadom jest jednakże Netter różnicy, jaka zachodzi między przemianami występującymi w przyrodzie (np. ziarno przemieniające się w drzewo, pokarm metabolizujący się w organizm człowieka), a przemianami przekraczającymi siły przyrody, ale możliwymi dla wszechmocy Bożej. Netter doskonale orientujący się w dorobku teologicznym swych poprzedników i obrońców Eucharystii, poszerza ich wywody dalszymi wnioskami, zawsze jednak naznaczonymi piętnem eklektycyzmu. Nierzadko czerpie z takich pisarzy, jak Guitmundus Aversanus, którego *De corpore et sanguine Christi* wykorzystuje w polemice w wklefistami¹⁵.

Netter także powołuje się na Arystotelesa i przytacza go tam, gdzie uważa to za słuszne¹⁶. Nie ma w tym przesady, jeśli się powie, że Tomasz Netter w dziele swym nagromadził jak gdyby kopalnię cytatów i argumentów patrystycznych, scholastycznych, ale czołowe miejsce w traktacie eucharystycznym zajmują: św. Ambroży, św. Augustyn, Izydor Hiszpański, Jan Damasceński i inni. Z predylekcją odwołuje się Netter do autorytetu Ojców Kościoła. „*Ascendamus ad senatum patrum*”, było niejako dewizą pracy naukowej Nettera. Przeżywał boleśnie stosowanie wybiegów retoryczno-dialektycznych i polemicznych Wiklefa i jego zwolenników. Argumentacja Nettera przybierała na sile, ilekroć zwalcza determi-

¹⁵ Por. D.F. II, rozdz. 61, 374, rozdz. 62, 380, rozdz. 68, 415—416.

¹⁶ Por. D.F. II, rozdz. 62, 378, rozdz. 68, 416, rozdz. 69, 424.

styczne poglądy Wiklefa, odnośnie Pana Boga i Jego wszechmocy. Netter przeciwstawia się opinii Wiklefa, jakoby materia nie mogła ulegać przemianie, ponieważ byłoby to rzekomo równoznaczne z zepsuciem materii (*corruptio*) i pogwałceniem praw natury.

Netter w oparciu o wypowiedzi św. Ambrożego podkreśla z naciskiem: *Deus quando vult et ut vult, mutat instituta naturae*¹⁷. Dobitne i wyraźne rozróżnienie „*necessitas physica*” od „*necessita metaphysica*” stanowią jedną z wielu zasług argumentacji Nettera, który stosując znaną zasadę scholastyczną „*qui bene distinguit bene docet*”, był niezrównanym jak na owe czasy szermierzem w obronie nauki Kościoła. Wiklef będąc do pewnego stopnia atomistą w stylu Demokryta, zwalcza rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii także i dlatego, że pojmował ją przestrzennie i lokalnie, czyli *modo circumscriptivo*. Stąd Wiklef nie uznawał również ewangelicznego opisu przechodzenia Chrystusa Zmartwychwstałego przez zamknięte drzwi Wieczernika.

Netter podkreśla, że w Eucharystii chodzi o obecność ciała Chrystusowego *per modum substantiae*. Wikła się jednak w scholastycznych rozumowaniach, zestawiających eucharystyczną obecność Chrystusa z jego przejściem przez drzwi zamknięte Wieczernika po Zmartwychwstaniu. Netter pragnie również zachować wypowiedzi św. Anzelma, św. Hieronima, św. Augustyna, którzy na swój sposób wykazują, że obecność Chrystusa w Eucharystii nie sprzeciwia się równoczesnej jego obecności w niebie, bo w Eucharystii chodzi o chwalebne ciało Chrystusa i działa tu *lex creatrix naturae* a nie *lex naturae creatae*.

Po omówieniu argumentacji św. Tomasza, skierowanej przeciwko impanacji, z kolei wypada zastanowić się, jak św. Tomasz rozumie sposób obecności Chrystusa w Eucharystii.

W sposób bardzo rzeczowy i oszczędny w słowach stwierdza on w Sumie Teologicznej, część III, kwestia 76, art. 3, że obecność ciała Chrystusowego w Eucharystii nie posiada nic wspólnego z obecnością przestrzenną, wymiarną, jaka występuje w świecie, gdy chodzi o byty materialne, ale jest to obecność *per modum substantiae*. Substancja, czyli istota bytu, jako taka nie posiada wymiarów, jakości i w ogóle przypadłości, chociaż *de facto* zawsze połączona jest z pewną ilością, jakością, słowem z przypadłościami. *Substantia corporis Christi est in hoc sacramento ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae; ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae id est per modum quo substantia est sub dimensionibus non autem per modum dimensionum id est, non per modum illum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci.*

¹⁷ Por. D.F. II, 424.

Dzięki temu rozróżnieniu św. Tomasz konsekwentnie wykazuje, że substancja jako taka, abstrahując od wymiarów, cała jest w całości i cała w każdej części, w tym wypadku w hostii konsekrowanej.

Przykład wielokrotnego odbicia obrazu osoby przeglądającej się w lustrze w wypadku rozbicia lustra, posłużył św. Tomaszowi jako ilustracja dość wymowna, jak na owe czasy i poglądowna. Zdaniem św. Tomasza przeistoczenie, jak zresztą sama nazwa mówi, odnosi się wprost do substancji, czyli do istoty a nie do przypadłości. Stąd istota chleba przemienia się w istotę ciała Chrystusowego. Ponieważ zaś istota rzeczy sama w sobie — choć złączona z ilością — nie jest jednak ilościowa, Chrystus Pan przebywa w hostii konsekrowanej nie w sposób przestrzenny, lecz *per modum substantiae*, na sposób substancji. Ilość, jakość przypadłości ciała Chrystusowego istnieją w hostii *vi realis concomitantes*.

Obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie nie jest więc obecnością rozciąglą, przestrzenną (*praesentia circumscriptiva*), podobnie zresztą jak substancja chleba, jako substancja nie jest obecna w miejscu *modo circumscriptivo*, lecz *per modum substantiae*. Ta zaś sama w sobie nie posiadając wymiarów nie jest ani długa, ani wąska, ani ciężka, ani lekka itp.

Substancjalna obecność ciała Chrystusa w hostii konsekrowanej prowadzi Akwinatę do dalszego logicznego wniosku, że substancja jako taka nie jest widzialna oczyma ciała ani wyobrażalna. Można ją jedynie umysłem pojąć, gdyż przedmiotem poznania umysłowego jest istota rzeczy.

Chrystus Pan jako Bóg przenika całą przestrzeń, ale tak, że nie jest w niej zamknięty i nie przebywa w niej w sposób rozciąglony. Bóg znajduje się w każdym atomie zbudowanym według praw myśli przerastającej naszą, choć do niej podobną. Bóg jest również w Eucharystii, ale przecież ta mała przestrzeń postaci chleba i wina zamknąć Go nie może; Bóg jest mimo to w Eucharystii doskonalej niż w innych punktach przestrzeni, bo tu Syn Boży jest złączony z człowieczeństwem w sposób osobowy. Chrystus jako człowiek jest w Eucharystii, ale wcale nie w ten sposób, by mógł być widzialny, dotykany, by zajmował przestrzeń. Św. Tomasz z Akwinu wyraża się, że Chrystus nie znajduje się w Eucharystii lokalnie, bo w ten sposób jest tylko w niebie, tu natomiast jest na sposób substancji¹⁸. Możliwość tu stosować analogię do mieszkania duszy w ludzkim ciele, bo ona jest z nim złączona, ale nie można wskazać, w jakiej części ciała przebywa. Chrystus jednak w Eucharystii jest w doskonalszy sposób, gdyż dusza będąc w ciele ludzkim nie istnieje poza nim — póki je ożywia — On natomiast jest w wielu hostiach.

Jeśli Chrystus Pan nie istnieje w Eucharystii przestrzennie i wymiennie, to nie można mówić, że panuje odległość przestrzenna między Chrystusem eucharystycznym a niebieskim lub odległość między przebywaniem w różnych punktach ziemi.

¹⁸ „Corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae (...) nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter”. S.Th. suppl., q. 75, a. 5. Być na sposób substancji, to znaczy przebywać nierozciąglony; można tedy powiedzieć, że dana rzecz jest cała w całości i cała w części.

Chrystus nie jest do Eucharystii sprowadzony z nieba, nie jest mnożony, lecz jeden i ten sam poza wymiarami naszej przestrzeni trójwymiarowej kontaktuje się ze wszystkimi pokonsekrowanymi postaciami. Dalszy wniosek jest ten, że Chrystusa Pana nie można widzieć w Eucharystii przestrzennie¹⁹, czy to w postaci dziecka, czy dorosłego człowieka; byłaby to jedynie zjawia subiektywna lub jakieś swoiste ukształtowanie promieni świetlnych²⁰. Gdyby nawet pokazała się jakaś krew w hostii konsekrowanej, nie byłaby to krew Chrystusa. Należy tu jeszcze dodać, że Chrystus eucharystyczny jest bezpośrednio pokarmem dusz ludzkich, a więc Jego ciało nie kontaktuje się z naszym i nie można Go ścierać zębami ani trawić i w żaden w ogóle sposób bezpośredni nie łączy się On z ciałem przyjmującym Komunię świętą. Wiara w tak pojętą obecność Chrystusa zakłada, że nasz świat materialny trójwymiarowy nie jest jedyny i że możliwe są inne prawa rzeczywistości materialnej. Kontakt z naszą przestrzenią niekoniecznie musi być przestrzenny, bo myśl należy znaleźć się przecież jakoś w przestrzeni, ale nikt nie powie, że jest ona rozciągła. Gdybyśmy przyjęli, że możliwe są istoty materialne dwu lub więcej niż trójwymiarowe, to mogłyby one łączyć się z naszą przestrzenią, a nie byłyby spozirzegane i wcale nie przebywałyby w niej w sposób trójwymiarowy; co prawda jest to tylko przypuszczenie czy może nawet „fantazja” naukowa, w każdym jednak razie świadczy, że umysł ludzki nie widzi sprzeczności w istnieniu innych praw fizycznych i innych form bytowania materialnego czy pozamaterialnego.

Ktoś może złośliwie twierdzić, że analiza chemiczna odrobiny sfermentowanego soku winnego i krążka upieczonej mąki nie doprowadzi nigdy do wykrycia Boga-Człowieka; nazbyt to wąski sposób myślenia i nazbyt „głęboka wiara”, że za pomocą metod fizycznych i chemicznych wykryjemy całą rzeczywistość. Jak lekarz nie wykryje procesów psychicznych ani sfery wartości moralnych — inna tu musi być zastosowana metoda — tak obserwacja i doświadczenie nie powiedzą nic o Chryście eucharystycznym. Nazbyt to również „duża wiara”, że rozum ludzki jest zdolny za pomocą procesów logicznych odkryć wszystkie sfery bytu i że nie nie pozostanie do wiary; ciągle dla niej wiele zostaje i ona prowadzi nas do świata nadprzyrodzonego, przed którym rozum się zatrzymuje, by pozwolić działać wierze nie wbrew swym zasadom, ale ponad swoim zasięgiem. Dopiero gdy umysł ludzki intuicyjnie zobaczy Boga i świat nadprzyrodzony, wówczas wiara ustąpi, bo rola jej tylko jest pośrednia i przygotowawcza; rozum prowadzi do wiary, jej towarzyszy i w końcu w przyszłym życiu ją pokona.

Między symbolizmem eucharystycznym a fizycznym istnieje miejsce dla nauki o rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Wprowadzić nie zawsze wiemy, a raczej można powiedzieć, że stale nie wiemy, gdzie istnieje dokładna granica katolickiego dogmatu między symbolizmem i w odwrotnym kierunku fizycyzmem, ale to nie podważa wiary w rzeczywistość eucharystyczną. Jakiś skrajny fizycyzm zwalczał już św. Augustyn, gdy pisał: „Ciało nic nie pomoże, ciało, jak oni je rozumieli, pojęli bowiem ciało takie, jak w trupie się rozdziela, albo w jatce sprzedaje, ale nie takie ciało, jakie duch ożywia”²¹. W dogmacie katolickim pojętym integralnie łączy się symbolizm z realizmem. Eucharystia ma wielorakie znaczenie symboliczne, ale to nie wyklucza realizmu. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* stwierdzał, że „nie powinno się tak zatrzymywać na rozważaniu znaku sakramentalnego, jak gdyby uznany przez wszystkich symbolizm, istniejący na pewno w Najświętszej Eucharystii, wyrażał i wyczerpywał całą treść obecności

¹⁹ Por. S.Th. subpl. q. 76, s. 7.

²⁰ Por. Tamże, a. 8.

²¹ In Jo.ev., PL 35, 1617.

Chrystusa w tym sakramencie²². Ciągłym zadaniem teologów jest i będzie coraz lepsze wyrażenie treści dogmatu, przy czym w interpretacji narażeni są i będą na niebezpieczeństwo albo wyłącznego symbolizmu, albo atropomorficznego fizycyzmu²³.

Pozostaje do omówienia sprawa przypadłości chleba i wina po konsekracji. Nauka św. Tomasza w tym względzie oparta jest na arystotelesowskiej koncepcji przypadłości i substancji. Nauka *De accidentibus remanentibus in hoc sacramento* — znana była Netterowi, chociaż droga argumentacji oxfordzkiego polemisty była inna niż Doktora Anielskiego.

Przypadłości chleba i wina podtrzymywane są przez wszechmoc Bożą z chwilą, gdy nastąpiło przeistoczenie substancji chleba i wina w substancję Ciała i Krwi Pańskiej. Oczywiście w normalnym porządku rzeczy do natury przypadłości należy, aby były „*in alio tamquam in subiecto*”. Tym podmiotem dla przypadłości chleba i wina nie może być oczywiście istota Ciała i Krwi Chrystusa, bowiem chodzi tu o zupełnie różne byty. Przypadłości chleba mogą być upodmiotowione jedynie w chlebie, czyli inaczej mówiąc kolor, smak, ciężar chleba, może być upodmiotowiony jedynie w chlebie a nie w innym bycie, w tym wypadku w Ciele i Krwi Chrystusa. Jednakże ostatecznym podłożem czyli pierwszą przyczyną wszelkich bytów jest Bóg, który może podtrzymywać w istnieniu przypadłości chleba i wina, nawet gdy istota, czyli substancja chleba przemieni się w substancję Ciała Chrystusowego. Posługując się nowoczesnym językiem można powiedzieć za Granatem: „Odróżnienie rzeczywistości zjawiskowej (species) od podłoża w dalszym ciągu jest aktualne i to należy przyjąć niezależnie od takiej czy innej teorii o budowie materii²⁴. Cała rzeczywistość zjawiskowa zostaje po konsekracji a więc związki chemiczne, pierwiastki i ich składowe części (protony, elektrony, neutrony, pozytrony, mezony)²⁵, a zmienia się tylko podłoże²⁶”.

Każdy skutek — uczy św. Tomasz w 77 kwestii Sumy Teologicznej, części III — jest bardziej zależny od pierwszej przyczyny niż od drugorzędnej, czyli wtórnej. Wtórna czyli drugorzędną przyczyną barwy chleba jest substancja chleba, zaś pierwszą przyczyną jest ostatecznie Bóg. W naturalnym porządku rzeczy białość, smak, ciężar chleba zależy od istoty chleba. Nie podobna dowieść, że Bóg nie może podtrzymać w istnieniu ~~przypadłości~~ chleba w konsekrowanej hostii. Nie twierdzi św. To-

²² *Mysterium fidei*, AAS 57(1965), 755.

²³ W. Granat — *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1974. T. II. 229—231.

²⁴ Paweł VI w swym wyznaniu wiary broni doktryny Soboru Trydenckiego o przeistoczeniu substancji chleba w Ciało Chrystusa i całej substancji wina w Jego Krew; broni także odpowiedniości użycia terminu transsubstancjacja na oznaczenie zmiany w samej obiektywnej rzeczywistości (*in ipsa rerum natura*). *Sollemnis professio fidei a Paulo VI pronuntiata*. AAS 60(1968), 442—443 (433—445).

²⁵ J.T. Clark. *Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology*, Ths 12 (1951) 24—51.

²⁶ Por. W. Granat, dz. cyt., 237—238.

masz, że przypadłość może zmieniać swój podmiot i niejako być raz przypadłością tego drugim razem przypadłością innego bytu. Mieści się w ramach wszechmocy Bożej, że podtrzymywać ona potrafi *accidentia sine subiecto* i że może wywołać skutek bez uciekania się do przyczyn naturalnych (*causae naturales seu secundariae*), podobnie jak ciało Chrystusa Pana utworzone zostało *sine viri interventu*.

Lex communis, według którego przypadłości domagają się istnienia w swoim podmiocie nie wyklucza przywileju, że Stwórca może zawiesić działanie przyczyn wtórnych, podobnie jak wskrzesić umarłego czy przywrócić wzrok niewidomemu. Św. Tomasz zastanawia się dalej nad sprawą zniszczenia postaci eucharystycznych. I to zagadnienie pozornie nacechowane jakąś przesadną subtelnością późnoscholastyczną, zostało przez św. Tomasza potraktowane i wyjaśnione w przekonywający sposób. Postacie sakramentalne chleba i wina, czyli przypadłości²⁷ tak jak przed konsekracją chleba i wina posiadały swoje istnienie upodmiotowione w substancji chleba czy wina, podobnie posiadają *esse* i po przeistoczeniu eucharystycznym²⁸; stąd mogą zmieniać się i doznawać przemian (jeśli np. *hostia* konsekrowana zostaje podzielona lub ulegają przemianom jakościowym postaci wina, które kwaśnieją). Stąd też, gdy postaci sakramentalne chleba i wina doznają głębokiej przemiany jakościowej nie ukrywa się pod nimi już Ciało i Krew Chrystusa.

Z przytoczonych tu cytatów z dzieł św. Tomasza z Akwinu i Tomasza Nettera, jasno wynika odmiennosc metod, jakimi posługiwali się ci dwaj pisarze w obronie dogmatu o Eucharystii. Porównanie ich pozwala z jednej strony stwierdzić wyższość i głębię pojmowania sprawy przez św. Tomasza z Akwinu a z drugiej strony ukazuje wartościowe elementy polemiki Tomasza Nettera czołowego obrońcy prawd wiary, w tym wypadku Eucharystii, przeciwko zakusom panującego wówczas wiklefityzmu.

ZAKOŃCZENIE

Wiekopomną zasługą Tomasza Nettera jest obrona rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Teza, której bronił uczony karmelita z Oxfordu brzmiała: „*Verum corpus Christi esse, non figuram*”¹. Wiklef „*hostis sacrae hostiae*”², nie chciał zrozumieć, że Eucharystia to „*sancta sanctorum omnium communio Ecclesiae*”³.

Netter potrafił zgromadzić liczne cytaty pisarzy i Ojców Kościoła

²⁷ Sobór Trydencki nie użył wyrazu „przypadłości”, lecz określenia „postacie” (*species*).

²⁸ Chodzi tu oczywiście o tzw. *esse accidentale*.

¹ Por. D.F. II, 556.

² Tamże.

³ Por. tamże.

określających Eucharystię jako najcenniejszy sakrament. „*Eucharistia est teleten omnium teletarum*⁴... czyli, jak głosił Jan Duns Szkot, *hostia hostiarum. In translatione veteri est consecratio consecrationum secundum Joannem Saracenum, perfectio perfectionum ex translatione Verzellensis*⁵.

Wbrew mniemaniu niektórych historyków filozofii⁶ jakoby w owych czasach, to znaczy w XIV i na początku XV wieku, nie cytowano św. Tomasza dosłownie, Tomasz Netter powołując się kilka razy na autorytet św. Tomasza z Akwinu przytacza go dosłownie w sprawie Eucharystii: *Eucharistia est perfectio perfectionum nec ante illam aliquid sacramentum est laudandum. Item quod ipsa singulariter dicitur communio vel congregatio cum hoc aliis sacramentis sit commune et quare? Communio quidem vel congregatio recte dicitur quia varias vitas vel personas divinis adunat. Quod autem aliis est commune, merito ei attribuitur quia aliorum sacramentorum perfectio ex ipsa dependet*⁷.

Dla Tomasza Nettera walczącego z nauką Wiklefa w obronie rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii sprawą pierwszorzędnej wagi jest wykazywanie, że realizm eucharystyczny był znany również Ojcom Kościoła in primo millenario. Stąd często cytuje św. Augustyna, św. Jana Demasceńskiego, św. Hilarego, Ambrożego i innych.

Aby zrozumieć znaczenie dzieła Tomasza Nettera dla piętnastowiecznej myśli kościelnej a także i filozoficznej należy zwrócić uwagę, jak słusznie podkreśla Świeżawski⁸, na powiązanie teologiczności z filozoficznością ówczesnych dzieł również i o charakterze apologetycznym. To prawda, że u Nettera jak i innych pisarzy tego okresu uderza jeszcze duża doza tradycji scholastycznej. Jednak rację ma Kristeller twierdząc, że „dlatego tak długo trwała a nawet rozwijała się tradycja scholastyczna, bo ona tylko wносиła wtedy w świat myśli prawdziwą treść filozoficzną”⁹. To prawda, że namiętą i polemiczną była ówczesna twórczość filozoficzna, że panował „*furor theologicus*”¹⁰ ale był on koniecznością czasu w walce z herezjami, „Nie należy zapominać, że od Wiklefa wywodzi się skrajny realizm metafizyczny”¹¹ o zabarwieniu wyraźnie platońskim.

Trudno w całej rozciągłości podzielić opinię, jakoby „oskarżenie o herezje stało się coraz powszechniej a najczęściej bardzo niepocholebnie sto-

⁴ Telete — najcenniejsza ofiara.

⁵ D.F. II, 556.

⁶ Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 200.

⁷ Por. S.Th. III, q. 73, a. 4; D.F. II, 557.

⁸ Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 37—38.

⁹ Por. St. Świeżawski, tamże.

¹⁰ Por. Kristeller P.O. *Le Thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Paris 1967, 89.

¹¹ Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 64; W. Werner: ... (wir) sehen... (Thomas in seinem „Doctrinale”) ... gegenüber dem Platonismus Wiclif's allerdings auf Aristoteles sich stützen, der ihm ungleich sicherer zu gehen scheint als Plato (Wern II C 29). Por. Die Scholastik des späteren Mittelalters, IV. Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1887.

sowanym narzędziem walki”¹². W każdym razie trudno tę zasadę odnieść do Wiklefa czy Husa, którzy rzeczywiście w swych naukach nie tylko obcy byli doktrynie katolickiej ale w niewybredny zgola sposób uparcie ją zwalczali. Stąd polemiczny charakter pism teologicznych, takich właśnie jak pisma Tomasza Nettera. Trudno również zgodzić się na pogląd, niedoceniający rzeczywistych skutków herezji i opinii antykościelnych Wiklefa i Husa, nawet gdy się ma na uwadze szereg trafnych ocen tych nowatorów odnośnie potrzeby reformy w Kościele.

Możnaby również polemizować z tezą Świeżawskiego, według której „nie błąd intelektualny jest tym, co czyni z błądzącego heretyka”¹³, skoro poza złą wolą i uporem, fakt błędów intelektualnych grał w poglądach Wiklefa i Husa rzeczywiście ogromną rolę destruktywną. Mówienie o uniwersalizmie i potrzebie dialogu tam gdzie w bezkompromisowy sposób Wiklef czy Hus walczył z doktryną Kościoła, rozbijając jedność kościelną i podważając dogmaty Kościoła, wydaje się nieuzasadnione.

Jeśli naprawdę „karykaturą dialogu jest bezwzględna polemika a pluralizmu sekciarstwo”¹⁴, to nie wolno zapominać, że właśnie pisma Wiklefa i Husa, a w XV wieku Lutra, Kalwina i innych, nacechowane były bezwzględną i nierzadko jadowitą polemiką, na którą katoliccy pisarze w równie gwałtowny sposób odpowiadali. W kontekście takiej sytuacji teologicznej zrozumiały stały się i styl pism Tomasza Nettera.

W zakonach ówczesnych istniał szacunek dla własnej tradycji, czyli doktorów własnego zakonu; do takich doktorów w karmelitańskim zakonie należeli, i to dopiero w XVI wieku, Jan Saconthorp, Michał z Bolonii i Tomasz Netter Waldensis¹⁵. Sam jednak Netter nie wykazuje jakiegos żywiolowego, partykularnego szacunku dla tradycji własnego zakonu, chociaż odwołuje się i do pisarzy karmelitańskich i spoza oxfordzkich teologów, takich jak Wyntirton, Tyssington, Kynyngham, Woodford i inni.

Netter przewyższa poziomem tych teologów występujących także przeciwko Wklefowi, ale jest zarazem świadom faktu, że nie należy do rzędu najwybitniejszych luminarzy wiedzy teologicznej (przynajmniej we własnym mniemaniu): *Non sum ego Ionathas strenuus ille princeps Cirillus Alexandrinus scilicet qui magistrum tuum confodit in Concilio Ephesino, non Leo, non Nicolaus aut Gregorius Papa. Non magnus Lanfrancus, Anselmus, Guitmundus. Omnes hi sunt Ionathae, ego armiger eius confessus et notus indignus*¹⁶.

¹² Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 65.

¹³ Por. tamże, 66.

¹⁴ Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 176.

¹⁵ Por. Xiberta B. L.L. *Thomisme de l'école carmelitaine*, w: *Melanges Mandonnet*, Paris 1930, I tom 44.

¹⁶ Por. L. Kaczmarek, *Doctrina Thomae Waldensis de reali praesentia Christi eucharistica*, Posnaniae 1938, 67.

Trafnie zauważa Świeżawski, że „poważna rola przypadła w udziale mistrzom karmelitańskim w XV wieku w Oxfordzie; wszystko na to wskazuje, że przewodzili oni całemu frontowi walczących z wiklefizmem”¹⁷.

Cokolwiek byśmy powiedzieli o roli i znaczeniu twórczości teologicznej Nettera i jej wartości dla późniejszego okresu literatury polemicznej XVI wieku, jedno wydaje się pewne: *Thomas Waldensis cuius exstant prolixi commentarii titulo Doctrinalis Antiquitatum Fidei (scripsit enim et alia opera) Martino V vindicati tanta diligentia et arte compositi ut inde postea tamquam fonte omnes qui contra novas haereses scripserunt hauserint*¹⁸. Te słowa Blanciottiego są prawdziwe, jako że z dorobku pisarskiego Nettera korzystał w XVI wieku św. Robert Bellarmin, który poziomem naukowym przerastał Nettera, ale któremu wiele zawdzięczał.

SUMMARIUM

THOMAE NETTER DOCTRINA DE TRANSSUBSTANTIATIONE EUCHARISTICA ET ACCIDENTIBUS PANIS ET VINI

Inter principales theologos catholicos initio XV s. enumerandus est Thomas Netter Waldensis, insignis carmelitani ordinis provincialis, praecipuus defensor doctrine catholicae contra novatorem oxoniensem Joannem Wicleff.

Cum auctor praesentis studii iam anno 1938 doctrinam Thomae Netter de reali praesentia Christi eucharistica in libro typis edito praesentaverit ac alibi i.e. in periodico *Studia Varsaviensa* a. 1968 doctrinam eucharisticam Joannis Wicleffi amplo in articulo describere vix omiserit, hic quaestiones eucharisticas theoriam impanationis ac transsubstantiationis nec non quaestiones de accidentibus panis et vini post consecrationem eucharisticam exponere conatur ac analisi cuidam subicere intendit momentum Thomae Netter in litteratura theologica polemica decimi quinti saeculi comparatione facta cum eucharistologia sancti Thomae Aquinatis.

Uti ex analysi operis Thomae Netter patet, theologus iste strenue doctrinam Ecclesiae de transsubstantiatione panis et vini in Corpus et Sanguinem Christi in Eucharistia defendere conatur, theoriam insimul Wicleffi de impanatione ac mere tropica seu figurali praesentia Christi in Eucharistia logico ac theologico fundamento orbatam esse declarat ac probat.

¹⁷ Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 181 n.

¹⁸ Por. D.F. II, XIX.