

EDWARD OZOROWSKI

## NAUKA SOBORU TRYDENCKIEGO O EUCHARYSTII

Treść: I. Rodowód; II. Zawartość; III. Znaczenie

Postęp badań nad Soborem Trydenckim stał się możliwy dzięki udostępnieniu uczonym przez pap. Leona XIII materiałów, zawartych w archiwach watykańskich.<sup>1</sup> W efekcie podjętych wówczas prac opublikowano w latach 1911—1961 trzynastę tomów in quarto diariuszy, akt, korespondencji i innych pism tego Soboru.<sup>2</sup> Wykorzystał je H. Jedin i opracował imponującą, zawartą w pięciu tomach szczegółową historię Soboru Trydenckiego.<sup>3</sup> Obchody 400-setnej rocznicy zakończenia Soboru przyczyniły się do dalszego ożywienia prac badawczych w tym zakresie.

Nauką Soboru Trydenckiego o Eucharystii zajmowano się zaraz po jej ogłoszeniu. Stała się ona przedmiotem oficjalnego nauczania Kościoła na wiele wieków. Upływ czasu wszakże, niosąc ze sobą nowe problemy, powodował potrzebę interpretacji trydenckich uchwał, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień przeistoczenia i Eucharystii jako ofiary. Obszerne opracowania w tym względzie przedstawili L. Godefroy<sup>4</sup> i J. Rivière.<sup>5</sup> Były one jednak bardziej rejestracją tego, co powiedziano na Soborze Trydenckim, niż jego krytyczną interpretację.

<sup>1</sup> G. Alberigo, *Nowe poglądy na Sobór Trydencki*, „Concilium” 1965/66 nr 1—10 s. 533.

<sup>2</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*. Wyd. Towarzystwa z Görres, t. 1—13, Freiburg im Br. 1961—1961.

<sup>3</sup> H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1, Freiburg im Br. 1949. Tu korzystam z wydania włoskiego tego dzieła: *Storia del Concilio di Trento*, t. 1—4, Brescia 1973—1981.

<sup>4</sup> L. Godefroy, *Eucharistie d'après le Concile de Trent*, DThC, t. 5 cz. 2, kol. 1326—1356.

<sup>5</sup> J. Rivière, *La messe durant la période de la réforme et du Concile de Trent*, tamże, t. 10, kol. 1085—1142.

tacją. W tym samym duchu utrzymane zostało studium B. Neunheusera w ramach podręcznika historii dogmatów.<sup>6</sup>

Więcej krytycznego spojrzenia na doktrynę Trydentu zawierały prace, prowadzone zarówno przez protestantów, jak i katolików po II wojnie światowej, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych naszego stulecia.<sup>7</sup> Zmierzały one do wyrażenia prawd eucharystycznych w języku współczesnym i przybliżenia ich codziennemu życiu. Zaakcentowano wówczas m. in. wspólnotowy charakter Wieczery Pańskiej, a termin „transsubstantiatio” próbowano zastąpić przez „transsignificatio” i „transfinalisatio”, uważając je za bardziej przystępne mentalności współczesnych ludzi i bardziej ekumeniczne. Nie obyło się bez normalnych w takich wypadkach przerostów, na które ze strony katolickiej zareagowali papież: Pius XII w enc. *Humani generis* i Paweł VI w enc. *Mysterium fidei*.

Mimo licznych powstałych przyczynków, nauka Soboru Trydenckiego o Eucharystii jest ciągle dziedziną, w której wiele pozostaje do zrobienia. O ile historia poszczególnych dokumentów soborowych posiada już zadawalające opracowania, o tyle ich zawartość teologiczna pozostawia ciągle wiele do życzenia. Ona też usprawiedliwia niniejsze studium.

## I. RODOWÓD

Nauka Soboru Trydenckiego o Eucharystii mieściła się w ramach jego ogólnych uwarunkowań, zamierzeń i celów. Chodziło głównie o postawienie tamy zalewowi poglądów protestanckich, określenie nauki Kościoła katolickiego, usunięcie istniejących nadużyć i wprowadzenie koniecznych reform w liturgii i życiu Kościoła.<sup>8</sup> Problematyka eucharystyczna na Soborze nie była nowa. Poprzedzała ją, prowadzona przez po-

<sup>6</sup> B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 4, z. 4b, Freiburg im. Br. 1963 (o Sob. Trydenckim s. 51—62). Kard. M. Crescenzo, otwierając 21 IX 1551 r. debatę generalną nad dekretem o Eucharystii stwierdził: „Concilium satis est, ut haereses damnet ... non autem scholasticas disputationes decedat”. H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 385.

<sup>7</sup> Wykaz tych prac i ich omówienie podaje: A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977 s. 185—212. Zob. też: E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart des Herrn*, Leipzig 1969. Literatura polska w tym przedmiocie koncentruje się głównie wokół enc. Pawła VI *Mysterium fidei*.

<sup>8</sup> Zob. H. Jedin, *Ursprung und Durchbruch der katholischen Reform bis 1563*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 4, Freiburg im. Br. 1985, s. 449—520, tamże literatura; P. Pierrard, *Historia Ko-*

nad 20 lat polemika protestancko-katolicka. Już w 1520 r. franciszkanin Tomasz Murner wystąpił przeciw poglądom Lutra o Eucharystii. Po nim do dyskusji włączyli się H. Emser, K. Schatzgeyer, J. Eck, Kajetan, Hieronim z Monopoli, J. A. Pantusa i in.<sup>9</sup> Spór obracał się głównie wokół zagadnień: rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, przemiany chleba i wina w ciało i krew Chrystusa oraz czasu trwania tej przemiany i jej skutków, charakteru ofiarnego Mszy św., Komunii św. dla ludzi świeckich i Komunii niemowląt oraz kultu eucharystycznego.

Wymienione kwestie nie wyczerpują oczywiście nauki o Eucharystii. W wiekach średnich jednak stały się one w tej nauce dominujące. Reformatorzy, jakkolwiek kierowali się duchem renesansu, to jednak w gruncie rzeczy pozostawali ludźmi średniowiecza. Ponieważ Sobór Trydencki nie zdecydował się na odrębne całościowe opracowanie nauki Kościoła o Eucharystii, a zatrzymał się jedynie przy punktach, będących przedmiotem polemiki, pozostał przez to spadkobiercą dziedzictwa średniowiecza i tylko częściowo je pogłębił.<sup>10</sup>

Trzeba tu jednocześnie zaznaczyć, że ojcowie soborowi nie chcieli podawać nowej nauki o Eucharystii, pragnęli jedynie sformułować na nowo i uroczyście ogłosić tę, którą Kościół wyznaje od swego początku. W tym celu w dyskusjach, zarówno w kręgu teologów, jak i na sesjach plenarnych, uciekano się często do argumentów biblijnych i patrystycznych. Ich wiedza wszakże o Piśmie św. i o dziełach ojców Kościoła i pisarzy starożytnych pozostawała na poziomie osiągniętym u schyłku średniowiecza. W ten sposób biblijny i patrystyczny rodowód trydenckiej nauki o Eucharystii pozostał pod wyraźnym wpływem średniowiecznego sposobu myślenia i argumentowania.

Dyskusję nad Eucharystią podjęto na Soborze Trydenckim w lutym 1547 r. Już wtedy postanowiono zajmować się tylko zagadnieniami kwestionowanymi przez protestantów. Wprawdzie teologowie franciszkańscy, Andrzej Vega i Jan Consilii, usiłowali poszerzyć ramy problematyki, ale ich głos nie znalazł posłuchu w auli soborowej.<sup>11</sup> Od początku też rozdzielono

*ściółta katolickiego*, Warszawa 1984, s. 201—219; J. Mercier, *Dwa-  
dziesiąta wieków historii Watykanu*, Warszawa 1986 s. 201—209.

<sup>9</sup> Zob. H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 49—53; B. Neunheuser, dz. cyt., s. 52—55.

<sup>10</sup> A. Gerken, dz. cyt., s. 158.

<sup>11</sup> H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 54.

od siebie kwestię Eucharystii jako sakramentu i ofiary, co wywarło decydujący wpływ zarówno na tok obrad, jak i na późniejszy kształt nauki o Eucharystii. Materiał do dyskusji przedstawiono w 10 punktach, które zasadniczo sprowadzały się do następujących kwestii: a) obrony rzeczywistej obecności przeciwko sakramentarzystom; b) obrony przeistoczenia przeciwko luteranom; c) obrony kultu eucharystycznego poza Mszą św. negowanego przez wszystkich reformatorów; d) Komunii św. pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich, której domagano się w wielu środowiskach protestanckich.<sup>12</sup>

Dyskusję kontynuowano w Bolonii i potem znowu w Trydencie. Jej owocem było ogłoszenie 11 X 1551 r. nauki o Najświętszym Sakramencie i 11 kanonów, a także wydanie odpowiednich zarządzeń reformacyjnych. Dnia 16 VII 1562 r. ogłoszono nadto naukę o Komunii św. pod dwiema postaciami i o Komunii dla niemowląt.

Zagadnienie ofiarnego charakteru Mszy św., dyskutowane w Bolonii i Trydencie, rozpatrywano w klimacie zarzutów, stawianych przez protestantów średniowiecznemu rozumieniu tego misterium, a zwłaszcza związku Mszy św. z ofiarą Chrystusa na Krzyżu. Teksty do dyskusji wybrano z dzieł: M. Lutra — *De captivitate Babylonica*; F. Melanchtona — *Loci communes* i *Apologia*; J. Kalwina *De coena Domini* i *De institutione christiana*; oraz z pism Zwingliego, Butzera, Bullingera, Amsdorfa, J. Hoecka i innych.<sup>13</sup> Sobór w tym wypadku został poniekąd wezwany do ponownego zbadania swojej wiary i to nie tylko przez sprawdzenie danych tradycji starochrześcijańskiej, lecz także przez weryfikację sposobu, w jaki ta tradycja urzeczywistniała się w celebracji eucharystycznej i życiu wiernych. Chodziło też o ukazanie fundamentu biblijnego tej nauki.<sup>14</sup> Owocem prowadzonych prac była ogłoszona uroczystie na XXII sesji 17 IX 1562 r. nauka o ofierze Mszy św., do której dołączono 9 kanonów. W tym samym czasie Sobór wydał

<sup>12</sup> Zob. L. Christiani, *Sacramentaire*, DThC, t. 14, kol. 441—465; J. Betz, *Die Eucharistie im prot. Glaubensverständnis*, LThK, t. 3, kol. 152—153; S. C. Napiórkowski, *Eucharystia. V. Doktryna protestancka*, EK, t. 4, kol. 1260—1264; B. Neunheuser, dz. cyt., s. 51—53.

<sup>13</sup> J. Rivière, art. cyt., kol. 1113; H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 478, 484.

<sup>14</sup> S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, w: *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato 1983 s. 77.

„Dekret o tym, czego należy przestrzegać, a czego unikać przy odprawianiu Mszy św.”<sup>15</sup>

Na rodowód trydenckiej nauki o Eucharystii dużo światła rzuca metoda, stosowana przy wypracowywaniu poszczególnych punktów doktryny. Była ona bardzo podobna do tej, którą posługiwano się w średniowieczu w szkołach i którą następnie stosowano w traktatach lub innych pismach. Zawiera ona w sobie 2 stałe elementy: „videtur quod non” (wydaje się, że nie) i „respondeo dicendum” (w odpowiedzi należy powiedzieć).<sup>16</sup> Element pierwszy stanowiły zarzuty, zaczerpnięte zwykle z pism reformatorów. Element drugi wypełniały z reguły argumenty wzięte z Pisma św. i Tradycji. Posługiwano się wszakże nimi w duchu średniowiecznym, tzn. bez zwracania większej uwagi na uwarunkowania środowiskowe cytowanych tekstów. Przytaczano nadto argumenty rozumowe, sprowadzające się najczęściej do: ex auctoritate, ex absurdu i ex idoneitate. Kiedy np. rozgorzała debata nad nauką protestancką, że ludziom świeckim należy się z prawa Bożego komunია św. pod dwiema postaciami, jezuita Salmeron i inni teologowie soborowi uzasadniali dotychczasowe stanowisko katolickie mniej więcej w ten sposób: Kościół wprowadził komunię św. pod jedną tylko postacią i na soborach w Konstancji i Bazylei określił, że Chrystus nie nakazał dla wszystkich używania kielicha przez świeckich, nie jest ono przeto z prawa Bożego. W dziedzinie wiary Kościół nie może się mylić, i dlatego przeciwna nauka protestancka jest błędna.<sup>17</sup> Franciszkanin J. Manhusius natomiast bronił ofiarnego charakteru Mszy św. przez wykazywanie absurdalności twierdzenia przeciwnego. Wtedy bowiem chrześcijanie — tłumaczył — nie mieliby własnej ofiary i byłiby gorsi od jakiegokolwiek narodu.<sup>18</sup> Portugalczyk Diego de Payva de Andrada zaś dodawał, że nawet gdyby Chrystus nie ustanowił Eucharystii jako ofiary, mógłby to uczynić Kościół, ponieważ sakrament i ofiara nie są ze sobą sprzeczne.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum.* J. Rivière, art. cyt., kol. 1139 n.

<sup>16</sup> Tamże, kol. 1114.

<sup>17</sup> H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 253.

<sup>18</sup> „Si enim missa non esset sacrificium, christiani non haberent sacrificium et essent cunctis gentibus infeliciores, cum nulla unquam gens fuerit quae illud non habuerit”. J. Rivière, art. cyt., kol. 1114.

<sup>19</sup> „Si etiam Christus non instituisset eucharistiam uti sacrificium, potuisset Ecclesia eam constituere, quia sacramentum et sacrificium non sunt inter se contraria”. Tamże, kol. 1120.

## II. ZAWARTOŚĆ

Najważniejszymi zagadnieniami eucharystycznymi, w których wypowiedział się Sobór Trydencki, były: obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina oraz Msza św. jako ofiara. Wokół nich obracały się wszystkie inne kwestie z tym związane. Obecność eucharystyczną Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka określił Sobór trzema terminami: prawdziwie (*vere*), rzeczywiście (*realiter*) i substancjalnie (*substantialiter*).<sup>20</sup> W pierwotnej wersji kanonu na ich miejscu znajdowało się określenie: *revera* — rzeczywiście. Wielu ojców chciało wyrazić tę obecność przez *sacramentaliter* — sakramentalnie.<sup>21</sup> W końcowej jednak redakcji tekstu opuszczono termin „*revera*”, a „*sacramentaliter*” użyto w znaczeniu ogólnym, nie technicznym.<sup>22</sup>

Sobór jednocześnie odrzucił sprowadzenie obecności eucharystycznej tylko do: znaku (*in signo*), figury (*figura*) i mocy (*virtute*). Ważnym w tym sformułowaniu jest słówko *tantummodo* (tylko). Wskazuje ono bowiem na to, że Sobór bynajmniej nie zaprzeczał, iż Eucharystia jest znakiem, figurą i mocą Chrystusa, przebywającego w niebie, a jedynie bronił się przed ujmowaniem tej obecności w tych tylko kategoriach myślenia. Ten *passus* kanonu zresztą miał za sobą długą i burzliwą dyskusję i tylko tendencja do wyraźnego napiętnowania nauki reformatorów zdecydowała o jego takim a nie innym brzmieniu.<sup>23</sup>

Nie należy traktować przyjętych przez Sobór terminów: prawdziwie, rzeczywiście, substancjalnie — jako paralelnych do terminów przezeń odrzuconych: znak, figura, moc. „Znak i figura” określały stanowisko *spiritualistów*, „moc” — *kalwinistów*. Sobór natomiast chciał wykazać, że obecność Chrystusa w Eucharystii różni się od Jego obecności w innych sakramentach. „Znak i figurę” rozumiał on w znaczeniu, nadawanym tym terminom przez protestantów, a nie starochrześcijańskim, i dlatego je odrzucił. Użyte przez Kalwina pojęcie „mocy” (*virtus*) — w przekonaniu ojców soborowych — również burzyło ontologię wyrażoną w słowach: „to jest Ciało moje, to jest Krew moja”. Jej obronę Sobór widział w terminach: *vere*, *realiter*, *substantialiter*.

<sup>20</sup> Denz. 1636.

<sup>21</sup> L. Godefroy, art. cyt., kol. 1344.

<sup>22</sup> Terminu „*sacramentaliter*” użył Sobór na zaznaczenie różnicy między obecnością Chrystusa w niebie (*iuxta modum existendi naturalis*) i w Eucharystii, „którą to obecność człowiek ledwie może wyrazić słó-

Dwa pierwsze z nich zostały wzięte niemal dosłownie z Biblii (teksty ustanowienia i szósty rozdział Ewangelii wg św. Jana), trzeci — z filozofii kręgu arystotelesowsko-tomistycznego. Niektórzy uważali, że Sobór w tym miejscu odzegnał się od filozoficznego rozumienia substancji przez użycie, jako paralelnego, terminu „postacie” (species) zamiast „akcydensy”. E. Schillebeeckx jednak odrzuca tego rodzaju tłumaczenie i przekonująco uzasadnia własne stanowisko.<sup>24</sup> Nie znaczy to jednak, że Sobór kanonizował filozofię lub związał dogmat eucharystyczny z określonym systemem myślenia.

Przekonujemy się o tym z dyskusji, prowadzonych w Trydencie w dniach 8—16 IX 1551 r. Znamienneą zwłaszcza jest wypowiedź M. Cano. Tłumaczył on, że termin „transsubstantiatio” nie należy do depozytu wiary (non videtur pertinere ad fidem), chociaż został użyty przez Sobór powszechny Laterański IV, i nie można uważać za heretyków tych, którzy go nie przyjmują. Heretykiem jest ten, kto naucza, że chleb nie przemienia się w ciało Chrystusa (panem non converti in corpus Christi).<sup>25</sup> Można więc powtórzyć za L. Godefroy, że z dogmatem trydenckim daje się pogodzić każda filozofia, która zachowuje rozróżnienie między rzeczywistością a jej zewnętrznym wyrazem, przedmiotami poznawanymi zmysłami i umysłem, zjawiskami i ich sakralną istotą.<sup>26</sup>

W oparciu o to założenie odrzucono na Soborze luterańską interpretację obecności ciała i krwi Chrystusa przy zachowaniu substancji chleba i wina. Wprawdzie po dyskusji usunięto z projektu kanonów (z 2 X 1551 r.) słowo „impanatum”, którego Luter właściwie nie używał, ale w ich końcowej redakcji potępiono tych, którzy utrzymują, „że w Najświętszym Sakramencie Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina razem z ciałem i krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa”.<sup>27</sup> Soborowa nauka o transsubstancjacji zawiera trzy stwierdzenia: a) że przez konsekrację eucharystyczną następuje przemiana; b) że jest to przemiana jednej substancji w drugą; c) że przemiana ta dokonuje się przy pozostaniu postaci chleba i wina.<sup>28</sup> Nauka ta była niemal dosłownym zapożyczeniem z *Sumy* św.

---

wami, która wszakże możliwa jest dla Boga i daje się ująć przez umysł ludzki dzięki światłu wiary”. Denz. 1636.

<sup>24</sup> E. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 37—53.

<sup>25</sup> H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 381.

<sup>26</sup> L. Godefroy, art. cyt., kol. 1349.

<sup>27</sup> *Breviarium fidei*, s. 488 n.

<sup>28</sup> L. Godefroy, art. cyt., kol. 1349.

Tomasza z Akwinu<sup>29</sup> i wyrażała nic innego tylko to, co oznaczają słowa Chrystusa: „to jest ciało moje to jest krew moja”.<sup>30</sup>

Posługując się terminami „substancja” i „transsubstantiatio”, Sobór chciał bronić w Eucharystii ontologicznej jedności między znakiem a rzeczywistością oznaczoną, której to jedności nie były w stanie wyrazić pojęcia: „consubstantiatio, impanatio, praesentia tantummodo ut in signo, figura vel virtute”. Nie chciał natomiast wnikać w filozoficzne niuanse teorii substancji i przypadłości. Substancja w dokumentach soborowych — to po prostu podstawa bytu, uchwytna rozumem, różniąca się od tego, co w tym bycie podpada pod zmysły.<sup>31</sup>

Fakt ten — zdaniem ojców soborowych — wyróżnia Eucharystię spośród innych sakramentów, które moc uświęcenia wykazują tylko przy korzystaniu z nich, podczas gdy w Eucharystii sam sprawca uświęcenia jest obecny jeszcze przed Jej spożyciem i w przechowywanych postaciach po jej spożyciu (ante et post usum).<sup>32</sup> Nauka ta była wyrazem nieprzerwanej w Kościele Bożym wiary, „że zaraz po konsekracji pod postaciami chleba i wina przebywa prawdziwe ciało Pana naszego i prawdziwa krew, razem z Jego duszą i Bóstwem.”<sup>33</sup>

Z wiary tej wyciągnął Sobór wnioski praktyczne: adoracji Najświętszego Sakramentu,<sup>34</sup> przechowywania Go w tabernakulach w świątyniach i zanoszenia do chorych.<sup>35</sup>

Nie znaczy to oczywiście, iż Sobór rozpatrywał Eucharystię w oderwaniu od człowieka lub tylko w aspekcie adoracji. Wspomniana nauka pozostawała w ścisłym związku z poglą-

<sup>29</sup> S. Th. III, q. 75, s. 4.

<sup>30</sup> G. Hintzen, *Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz*, „Catholica” 39 (1985) nr 4 s. 301.

<sup>31</sup> „... ce fond insaisissable de tout que la science n'atteint pas, que l'observation ne découvre pas, que les sens ne perçoivent pas et que cependant la raison nous dit exister en toutes choses, comme point d'attache et raison dernière des phénomènes et des propriétés; c'est, en un mot, la réalité en tant, qu'elle se distingue des apparences”. L. Godefroy, art. cyt., kol. 1349.

<sup>32</sup> Denz. 1639, 1654.

<sup>33</sup> *Breviarium fidei*, s. 484.

<sup>34</sup> Denz. 1643, 1656.

<sup>35</sup> Tamże, 1645, 1657. W październiku 1547 i 1551 r. przedyskutowano nadto cały szereg zarządzeń praktycznych, jak: przyklęknięcie i zdejmowanie nakrycia głowy wobec Najświętszego Sakramentu niesionego do chorych; zapalenie wiecznej lampki przy tabernakulum i renowacji Sanctissimum co 15 dni; odpowiednio przygotowanie do przyjęcia Eucharystii, obowiązek komunii wielkanocnej itp. L. Godefroy, art. cyt., kol. 1337.

dami reformatorów, ściślej — z ich opinią, iż Chrystus jest obecny w Eucharystii tylko podczas jej spożywania (in usu).<sup>36</sup> W XVI w. rozróżniano w Kościele katolickim trzy sposoby przyjmowania Eucharystii i Sobór tę praktykę potwierdził: a) pożywania tylko sakramentalnego (w wypadku grzeszników); b) tylko duchowego (przez pragnienie); c) sakramentalnego i duchowego jednocześnie, które ma miejsce wtedy, gdy człowiek przystępuje do Stołu Bożego w stanie łaski uświęcającej.<sup>37</sup> Przyjęcie komunii św. wymaga od człowieka odpowiedniego przygotowania.<sup>38</sup>

Z faktem tym wiązał się problem — właściwie marginesowy ale w XVI w. nabrzmiały — komunii pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich i komunii niemowląt. Spór o to wiedziono szczególnie od XIV w. Sobór Trydencki wydał w tej sprawie osobny dokument, do którego dołączył cztery kanony. Sobór nie wykluczał świeckich z komunii pod dwiema postaciami, odrzucał jedynie twierdzenia, że ta praktyka obowiązuje wiernych z prawa Bożego i jest konieczna do zbawienia.<sup>39</sup> Podana przezeń nauka miała charakter bardziej obronny niż wyjaśniający.<sup>40</sup> Podobnie Sobór wypowiedział się w sprawie komunii niemowląt, które ze względu na to, że nie mają jeszcze pełnego używania rozumu, nie są obowiązane do przyjmowania Eucharystii, a odrodzone w kąpielu chrztu św. i włączone do Ciała Chrystusa, nie mogą w tym wieku utracić łaski synów Bożych.<sup>41</sup>

Argumenty w obu wypadkach czerpano z Biblii, praktyki Kościoła starożytnego i rozumu. Na uwagę zasługują zwłaszcza wypowiedzi J. L. Villety i Salmerona. Pierwszy tłumaczył, że Chrystus ustanowił podwójną konsekrację ze względu na Mszę św., dla uobecnienia krwawej ofiary krzyża za pomocą wina przemienionego w krew Chrystusa: kielich przeto istnieje dla ofiary i kapłanów, którzy ją spełniają, naśladując apostołów, a nie dla świeckich, którzy przyjmują sakrament. Drugi dodawał, iż wielkość łaski nie zależy absolutnie od znaków, ponieważ zawartość (res contenta), tzn. Chrystus, który

<sup>36</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, art. cyt., kol. 1260 n.; A. Skowronek, *Światła ekumenii. Spotkanie z teologią*, Warszawa 1984 s. 127—137.

<sup>37</sup> Denz. 1641. H. Moureau, *Communion spirituelle*, DThC, t. 3, kol. 573 n.

<sup>38</sup> Denz. 1646.

<sup>39</sup> Tamże, 1726, 1731

<sup>40</sup> E. Dublanchy, *Communion sous les deux espèces*, DThC, t. 3, kol. 552.

<sup>41</sup> Denz. 1730, 1734.

jest przyjmowany, jest ta sama w obu postaciach.<sup>42</sup> Argumentacja ta, jako pozostałość średniowiecznego racjonalizmu, tylko częściowo znalazła się w orzeczeniach soborowych.<sup>43</sup>

Z problematyką Eucharystii jako sakramentu powiązał Sobór zagadnienia: ustanowienia jej podczas ostatniej wieczerzy oraz jej eklezjalnego i eschatologicznego charakteru.<sup>44</sup> Można powiedzieć przeto, że lansowane przez współczesną teologię tematy personalizmu, eklezjalności i eschatologicznego charakteru Eucharystii, posiadają w orzeczeniach Soboru Trydenckiego mocną podbudowę.

Zagadnienie Mszy św. sprowadzało się na Soborze Trydenckim do następujących kwestii doktrynalnych: ofiarnego charakteru Mszy św., jej związku z ofiarą krzyżową Chrystusa oraz jej przymiotów i skutków. Dołączyły się do nich kwestie praktyczne, dotyczące rytu Mszy św., i zarządzenia prawne, związane z duszpasterstwem eucharystycznym. Wszystkie punkty opracowywano w duchu polemiki z protestantami. Były one przeto bardziej apologią dotychczasowej wiary Kościoła w tej dziedzinie niż jej systematyczną wykładnią.

Zarzut protestantów odnosił się do Mszy św. jako ofiary. Luter uważał, że nauka katolicka w tym względzie jest jednym z trzech przejawów niewoli, w jakich znalazła się Eucharystia.<sup>45</sup> Wychodził on z zasady biblicyzmu (*Sola Scriptura*), a za podstawę wziął list do Hebrajczyków, który wyraźnie stwierdza, że Chrystus „wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (9,12), „raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie” (9, 26) i „raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (9, 28). Owo „raz na zawsze” — zdaniem Lutera — wyklucza istnienie w Kościele jakiegokolwiek innej zbawczej ofiary poza ofiarą Chrystusa, a przez to nie pozwala nazywać Mszy św. ofiarą. Sformułowany w ten sposób zarzut wynikał po części z niewłaściwego dotąd tłumaczenia związku między Mszą św. a wydarzeniem Krzyża.

Już przed Soborem Trydenckim wywiązała się polemika katolicko-protestancka wokół Mszy św., nie przyniosła ona jednak

<sup>42</sup> H. Jed in, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 254.

<sup>43</sup> Denz. 1726—1729, 1733.

<sup>44</sup> Denz. 1638. Sobór też potwierdził władzę Kościoła co do sposobu udzielania sakramentów z zachowaniem ich istoty. Denz. 1728.

<sup>45</sup> Niewola ta — to: że świeccy nie otrzymują komunii św. pod dwiema postaciami, że przemianę eucharystyczną tłuma zy się przez transsubstancjację i że Mszą św. uważa się za dobry uczynek i ofiarę. B. Neuner, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, s. 51—53.

większych rezultatów. Katolicy przyjmowali list do Hebrajczyków, i uważali, że Msza św. nie sprzeciwia się jego nauce. Stanowisko swoje wszakże uzasadniali mało precyzyjnie. Jako typową dla tego okresu przytacza A. Gerken wypowiedź Hieronima Emsera (†1527), humanisty i głównego polemisty katolickiego. Pisał on: „Chrystus umarł tylko jeden raz, tylko jeden raz ofiarował się na krzyżu, jedną ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni. Jednocześnie nie jest sprzeczne z tym odkupieniem i udoskonaleniem, że stale upadamy, dlatego też powtarzamy codziennie tajemnicę tej ofiary i ofiarujemy wprawdzie nie skrwawione, lecz uwielbione ciało Chrystusa”<sup>47</sup> Msza św. więc byłaby — według tej wypowiedzi — powtórzeniem tajemnicy Krzyża, a racją jej bytu są popełniane grzechy. Najtrafniej w tym okresie tłumaczył związek Mszy św. z ofiarą Krzyża franciszkanin Kasper Schatzgeyer (†1527). Pisał on m.in., że „ofiara składana na ołtarzu przez Kościół chrześcijański i jego sługi jest tą samą ofiarą, która złożona była na krzyżu, i jest nie tylko pamiątką tej krzyżowej ofiary, lecz również wspaniałym i prawdziwym jej uobecnieniem”.<sup>48</sup> Głos jego jednak nie był rozumiany ani w kręgach katolickich ani protestanckich.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> C. Napiórkowski, *Emser Hieronymus*, EK, t. 4, kol. 980—981.

<sup>47</sup> H. Emser, *Canonis missae contra Huldricum Zwinglium defensio*. Cyt. za: A. Gerken, dz. cyt., s. 148.

<sup>48</sup> E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe*, Münster 1952 s. 42. Zob. też: tenże, *Das tridentinische Messopferdekret in seinen Beziehungen zur Kontroverstheologie seiner Zeit*. W: *Concilio di Trento*, t. 1, s. 408—410.

<sup>49</sup> Ciekawą próbę interpretacji związku Mszy św. z ofiarą Krzyża podjął W. Nowopolczyk (†1559), postępując się pojęciem substancji. I jakkolwiek teoria ta nie znalazła uznania w późniejszym nauczaniu Kościoła, warta jest przypomnienia. Pisał on m. in.: „Nie bez zastanowienia przeto uznaje Kościół katolicki dwie ofiary Chrystusa, jedną i tę samą co do substancji, lecz co do racji i rytu ofiarowania wielce się różniące. Jedną krwawą na krzyżu jako przebłaganie, w której Chrystus dokonał pojednania całego świata, przebłagania za grzechy i pełnego odkupienia wszystkich. Druga zaś ofiara ustanowiona dla wspomnienia ofiary krwawej, powierzona została Kościołowi, w której w sposób bezkrwawy i niecierpięliwy ofiarujemy Chrystusa Ojcu, nie abyśmy ponownie zasługiwali na odpuszczenie grzechów i odkupienie, lecz abyśmy w wierze i pobożności mogli się stać uczestnikami zasługi wyjedanej na krzyżu. Idąc za nakazem Chrystusa, który rozkazał, abyśmy to na Jego pamiątkę czynili, to znaczy, przez wspomnianie i zasługi Jego prosili Ojca o pojednanie dla nas, odpuszczenie grzechów, zbawienie dusz naszych, a także o bezpieczeństwo ciała i spraw naszych”. *Apolonia*, k. 125. Cyt. za: J. Tyrawa, *Nauka Wojciecha Nowopolczyka (1508—1559) o Eucharystii*, Wrocław 1987 s. 213 n.

W dyskusjach soborowych trzymano się bądź teorii oblacji, według której do istoty ofiary należy złożenie świętego daru, bądź immolacji, która tę istotę upatruje w zniszczeniu żertwy ofiarnej; bądź wreszcie zajmowano stanowisko pośrednie.<sup>50</sup> Zdaniem H. Jedina, największy autorytet posiadał i największe położył zasługi w formułowaniu nauki soborowej kard. Kajetan (Tomasz de Vio). Odrzucał on naukę o powtarzaniu we Mszy św. ofiary krzyżowej, a skłaniał się ku pojęciu kontynuacji.<sup>51</sup> W dokumencie końcowym Soboru posłużono się w tym miejscu terminami: „repraesentatio” i „applicatio”.

Sobór stwierdził: „Ten przeto Bóg i Pan nasz, chociaż raz jeden sam siebie, przez śmierć, miał ofiarować Bogu Ojcu na ołtarzu krzyża, aby tam dokonać wiecznego odkupienia, to jednak, ponieważ przez śmierć nie wygasło Jego Kapłaństwo (Hbr 7, 24. 27), podczas ostatniej wieczerzy „tej nocy, w której był wydany” (1 Kor 11, 13) pozostawił Kościołowi, umiłowanej swojej oblubienicy, widzialną ofiarę (jak tego wymaga natura ludzi), w której uobecniałaby się owa krwawa ofiara dokonana na krzyżu i jej pamięć trwałaby aż do skończenia świata, a także jej moc zbawcza byłaby aplikowana na odpuszczenie tych grzechów, które codziennie popełniamy”<sup>52</sup>.

W tekście tym trwałość ofiary krzyżowej Chrystusa wiąże się z wiecznością Jego Kapłaństwa, zaś pozostawienie jej Kościołowi — z wymogami natury ludzkiej (aspekt antropologiczny ofiary). Msza św. jest uobecnieniem i utrwaleniem ofiary Krzyża oraz aplikacją jej zbawczej mocy na odpuszczenie grzechów. W ofierze Krzyża i we Mszy św. jest ta sama hostia, ten sam ofiarujący, a tylko sposób ofiarowania pozostaje różny.<sup>53</sup> Stwierdzenie to było krokiem naprzód w stosunku do teologii późnośredniowiecznej, nie dawało ono jednak odpowiedzi na wszystkie pytania postawione przez Lutra.

Wystarczająco jasnym i niepodważalnym było orzeczenie Soboru o jedności żertwy i ofiarnika w ofierze krzyżowej i ofierze Mszy św. Natomiast podkreślona różnica w czynności ofiarniczej nie rozwiązywała trudności wysuwanych przez protestantów. Msza św. bowiem w tym aspekcie, przez to, że w niej Chrystus przez ręce kapłana ofiaruje Bogu Ojcu swoje ciało

<sup>50</sup> J. Rivière, *La messe*, kol. 1116.

<sup>51</sup> H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 481.

<sup>52</sup> Denz. 1740. Tłumaczenie w *Breviarium fidei* w tym miejscu jest wyjątkowo mało precyzyjne.

<sup>53</sup> „Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa”. Denz. 1743.

i swoją krew, już sama z siebie jest ofiarą i dlatego, że jest ofiarą, uobecnia ofiarę krzyżową. Jest więc w stosunku do niej nową czynnością. Takie rozwiązanie problemu wynikało z tego, że Sobór obracał się właściwie w starotestamentalnym pojęciu ofiary i że oparcia do wyjaśnienia ofiarnego charakteru Mszy św. szukał w wydarzeniu Wieczernika, a nie Krzyża. Współczesna teologia zagadnienie to wyjaśnia akurat odwrotnie, tzn. widzi ofiarny charakter Mszy św. w tym, że uobecnia ona ofiarę Krzyża. Na takie jednak rozwiązanie problemu było wtedy jeszcze za wcześnie i dlatego Sobór nie był w stanie od strony teologicznej przezwyciężyć trudności Lutra.<sup>54</sup>

Inne zagadnienia związane z Mszą św. były już znacznie prostsze. Sobór bronił wiary w wielkość i świętość ofiary eucharystycznej, w jej paschalny, przebłagalny i wspólnotowy charakter.<sup>55</sup> Wiązał ją też ściśle z praktyką duszpasterską Kościoła i życiem wewnętrznym wiernych.<sup>56</sup>

### III. ZNACZENIE

Orzeczenia Soboru Trydenckiego, dotyczące Eucharystii, okazały się wyjątkowo trwałe. Zostały one potwierdzone m. in. przez Sobór Watykański II, pap. Pawła VI w enc. *Mysterium fidei*, nowy *Mszał Rzymski* i w wielu miejscach przez pap. Jana Pawła II. Stanowiły też przez kilka wieków podstawę do badań teologicznych w tej dziedzinie. Na wiele lat wytyczyły one nie tylko granice ortodoksji, ale i kierunek wykładu. Stały się swoistym kompendium wiedzy, którego wartość zawierała się głównie w uporządkowaniu kwestii i przejrzystym ich ujęciu.<sup>57</sup> Sobór z jednej strony dawał świadectwo nieprzerwanej wierze Kościoła, z drugiej — sankcjonował naukę średniowiecza; niewiele wnosił nowych rozwiązań, za to umacniał i przedłużał tradycję wiary.<sup>58</sup>

Na sformułowaniach trydenckich zaciążyła polemika antyprotestancka. Wyciąganie zdań kontrowersyjnych z pism reformatorów z odgórnym zamiarem ich obalenia prowadziło z konieczności do wybiórczego traktowania problemów eucharystycznych i zawężonego sposobu ich rozwiązywania. Na So-

<sup>54</sup> A. Gerken, dz. cyt., s. 155.

<sup>55</sup> Denz. 1741—1747.

<sup>56</sup> Denz. 1745—1749.

<sup>57</sup> E. Ozorowski, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1983) s. 206.

<sup>58</sup> S. Marsili, dz. cyt., s. 72.

borze zabrakło wysiłku wniknięcia w intencje, jakimi się kierowali pierwsi reformatorzy. Ich wystąpienia wszak były często w tym wypadku reakcją na nadużycia, które wkrały się do liturgii i pobożności eucharystycznej oraz związanego z nią duszpasterstwa.<sup>59</sup> Nie wszystko, co zarzucał Kościołowi Luter w tym okresie, było błędem. Sobór jednak odczytał wystąpienia reformatorów przez zawarte w nich błędy. Dlatego na sesji wrześnieowej w 1562 r., dopełniającej naukę o Eucharystii, Sobór pokazał wprawdzie, że jest w stanie określić własną doktrynę i własne życie kościelne przeciw protestantom, ale jednocześnie przypieczętował istniejący rozłam.<sup>60</sup>

Mimo zawężeń, trydencka nauka o Eucharystii zawierała wiele dróg otwartych do jej dalszego rozwoju. Dawała ona możliwość rozwinięcia tej doktryny w kierunku eklezjologicznym i personalistycznym, wiązania „sacramentum” z „mysterium”, widzenia prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej obecności Ciała i Krwi Chrystusowej jako zbawczego wydarzenia, realizującego się we wspólnocie. Po Soborze jednak więcej uwagi zwracano na to, czego nie wolno, niż na to, co wolno. Stąd też trydencka nauka o Eucharystii praktycznie na wiele lat zamknęła dyskusje teologiczne w tej dziedzinie.<sup>61</sup>

Dziedzictwo Soboru Trydenckiego, by mogło być żywe i owocne, wymaga właściwej interpretacji. Jest ono przejawem Tradycji Kościoła, która z kolei pozostaje w służbie Słowa Bożego. Relacja w tym wypadku jest obustronna. I jak pisze M. Löhrer, „prawdą jest nie tylko to, że Magisterium w swoich wypowiedziach integruje teologiczne interpretacje Pisma św., lecz prawdziwa jest także odwrotna strona twierdzenia, że Pismo św. jako wyraz coraz głębszego źródła, na które teolog musi zwrócić uwagę, jest narzędziem interpretacji Magisterium”.<sup>62</sup> Możliwa jest więc, a nawet konieczna, interpretacja orzeczeń trydenckich o Eucharystii, uwalniająca je od historycznie uwarunkowanych zawężeń i przybliżająca je do Pisma św.<sup>63</sup> Praca teologa — wyjaśnia Jan Paweł II — „może być naprawdę owocna tylko wtedy, gdy dysponuje on głębokim, wymagającym i subtelnym wyczuciem żywej tradycji wiary. Jednakże nie

<sup>59</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1983) s. 381—390.

<sup>60</sup> H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 326.

<sup>61</sup> E. Ozorowski, art. cyt., s. 207.

<sup>62</sup> M. Löhrer, *Überlegungen zur Interpretation Lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs*, w: *Gott in Welt*, t. 2, Freiburg im Br. 1964 s. 510.

<sup>63</sup> A. Gerken, dz. cyt., s. 161.

może on równocześnie zapominać o świecie, w którym żyjemy, o jego uzasadnionych wymaganiach, o przenikających go prądach myśli, niosących często prawdy, które należy rozpoznać, ale również pokusy intelektualne czy wreszcie kuszące przepaście, przeszkody lub wstępne warunki, jakimi pewne ideologie obwarowują akty wiary ... Przekazywanie nigdy nie może ograniczyć się do powtarzania”<sup>64</sup>.

## Die Eucharistielehre des Konzils von Trient

### Zusammenfassung

Der Verfasser befasst sich im Artikel mit dem Ursprung der Eucharistielehre des Trienter Konzils, mit ihrem Inhalt und mit ihrer Bedeutung im Leben der Kirche. Er stellt die These auf, dass obwohl die Beschlüsse von Trient durch mittelalterliche Theologie und durch Polemik mit dem Protestantismus bedingt wurden, und dadurch zur Vergangenheit zugerechnet müssen, dennoch verschliessen sie die Wege zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiet nicht. Im Gegenteil, sie ermöglichen insbesondere Entwicklung einer eucharistischen Doktrin in eine ekklesiale und personalistische Richtung hin. Der Artikel setzt sich ausserdem kritisch mit bisherigem Schrifttum, das sich die Aussagen des Konzils von Trient über Eucharistie zum Thema nahm, auseinander.

E. Ozorowski

---

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Rozmyślanie nad dziełem św. Ireneusza*, „L'Osservatore Romano” 7 (1986) nr 11—12 s. 28.