

Ozorowski, Edward

Drogi i bezdroża nauki o Eucharystii w wiekach średnich

Studia Płockie 15, 7-40

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bp Edward Ozorowski

DROGI I BEZDROŻA NAUKI O EUCHARYSTII W WIEKACH ŚREDNICH*

WSTĘP

Kiedy w 410 r. padł pod ciosami Wizygotów Rzym, dla wielu się zdawało, „że cała ziemia ginie wraz z tym jednym miastem”.¹ Klęska dotknęła zarówno pogan, jak i chrześcijan. Dla chrześcijan wszakże była ona tym dotkliwsza, że to na nich zrzucono winę za rzekomą karę, zesłaną na miasto przez porzuczonych bogów. Trzeba było wnikliwego umysłu św. Augustyna, by wytlumaczyć ludziom realizowanie się niezbadanych wyroków Bożych pośród tego świata.² Klęska wiecznego miasta nie była jednak całkowita. Zdobywcy urządzili w nim dla siebie mieszkanie, przyjęli jego kulturę i uczynili zeń centrum rodzącego się świata. Stało się to głównie dzięki żywotnym siłom, które posiadało chrześcijaństwo, reprezentowane przez biskupa Rzymu — papieża. Odtąd rzymskość i chrześcijaństwo zespoliły się ze sobą i oznaczały model życia, religii i kultury w zachodniej i środkowej Europie.³

Rzymskość chrześcijaństwa w wiekach średnich wyrażała się przede wszystkim w języku, prawodawstwie i liturgii. Ona też charakteryzowała prowadzone wówczas akcje misyjne. Postępująca chrystianizacja ludów nie ograniczała się bynajmniej do ich życia religijnego. Kształtowała ona zarazem ich myślenie, obyczaje i ład społeczny. Towarzyszyła temu teologia, która była wprawdzie nadal nauką interpretującą prawdy objawione, ale która jednocześnie do tego zadania wykorzystwała nowe narzędzia. Objawienie pozostało to samo, zmienili się natomiast ludzie: ich wrażliwość, zainteresowania i potrzeby.

Owe uwarunkowania środowiskowe nie są bez znaczenia dla poznania dziejów nauki o Eucharystii w wiekach średnich. Już tu można stwierdzić, że pozostawała ona w całkowitej zależności od języka łacińskiego i liturgii rzymskiej. Odbijały się w niej, jak w zwierciadle, wszystkie problemy średnio-wiecznego społeczeństwa. Stąd też jej dzieje znaczą wydarzenia i ludzie, wywierający wpływ na całą ówczesną teologię. Zatrzymajmy się przynajmniej przy niektórych z nich.

* Fragmenty tego artykułu zostały wygłoszone podczas inauguracji roku akademickiego w Punkcie Konsultacyjnym ATK w Płocku 8 X 1986 r.

¹ Hieronim, In Ezech., przedmowa do ks. I.

² Problemem tym zajął się św. Augustyn głównie w dziele „*De civitate Dei contra paganos libri XXII*”. Starał się go także rozwiązać w swoich rozlicznych kazaniach i listach.

³ W. Ullmann, *Sredniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985 s. 44.

Wydarzeniami — symbolami wieków średnich są: założenie przez św. Benedykta ok. 529 r. klasztoru na Monte Cassino, utworzenie przez Kasjodora po 536 r. ośrodka naukowego Vivarium w jego rodzinnych posiadłościach i napisania przezeń metodologii nauk teologicznych pt. „Institutiones” oraz ucieczka w 1324 r. Wilhelma Ockhama z zakonu franciszkańskiego na dwór cesarza Ludwika Bawarskiego.⁴ W dwóch pierwszych wydarzeniach odnajdujemy ducha zakonnego i szkolnego teologii średniowiecznej, w trzecim — jak w soczewce skupiają się nabrzmiewające w XIV w. problemy stosunku świata do Kościoła i ludzi świeckich do duchownych. Pierwsze dwa otwierają nową epokę, trzeci zapowiadał jej zmierzch.

Nauka o Eucharystii w średniowieczu podzielała problemy teologii w ogóle. Była ona w przeważnej mierze zakonna i szkolna. Miała sobie właściwe etapy rozwoju. Należały do nich: spór o Eucharystię w IX w. między Paschazjuszem Radbertem i Ratramnusem⁵, spór o Eucharystię powstały w XI w. wokół nauki Berengariusza z Tours⁶, okres wielkich scholastyków w XIII w.⁷

⁴ J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, s. 11—19, 146—150.

⁵ Historia sporu przedstawia się następująco. W 831 r. mnich benedyktyński w Korbei Paschazjusz Radbertus (od 844 r. opat) napisał na prośbę mnichów saskońskich w Nowej Korbei rozprawę pt. *Liber de corpore et sanguine Domini*, w której podkreślił identyczność ciała eucharystycznego z ciałem historycznym Chrystusa. Drugie wydanie tego dzieła w 844 r. dedykował Karolowi Lysemu (†877). Król zwrócił się wówczas do Ratramnusa, ucznia Paschazjusza, o odpowiedź na trzy pytania: Czym jest chleb i wino w Eucharystii? W jakim stosunku pozostają one do ciała i krwi Chrystusa? W jaki sposób ciało i krew Chrystusa znajdują się w chlebie i winie eucharystycznym? Wyjaśnienia Ratramnusa odbiegały od tezy Paschazego. Wówczas ten ostatni skierował w 856 r. list do mnicha Frudegarda, w którym podtrzymał swoje stanowisko. Nauce tej sprzeciwili się m.in. Hraban Maur i Gotschalk z Orbais. Pisma Paschazjusza znajdują się w PL 120, 1267—1356. Dziełko Ratramnusa natomiast było wielokrotnie wznawiane w okresie reformacji, a ostatnio zostało wydane krytycznie w Amsterdamie — Londynie w 1974 r. przez J. N. Bankhuizenę van den Brinka. A. Piolanti, *Ratramno di Corbie*. W: *Enciclopedia cattolica*, t. 10, kol. 549—550; Tenze, *Pascasio Radberto*, tamże, t. 9, kol. 890—891; K. Vielhaber, *Paschasius Radbertus*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, kol. 130—131. Krytyczną ocenę nauki obu benedyktynów podają: G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, s. 141—146; A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 108—118.

⁶ Berengariusz z Tours (†1088) nauczyciel, a następnie przełożony i kanclerz szkoły św. Marcina w Tours, był racjonalistą i dialektykiem. Poznanie zredukował do zmysłowego doświadczenia. W swej nauce o Eucharystii nawiązał do J. S. Erugieny i Ratramnusa, odrzucił realizm eucharystyczny, a przychylił się do symbolizmu. Był potępiany na synodach w: Rzymie w 1050 r., Vercelii w 1050 r., w Paryżu w 1051 r., Tours w 1054 r., Rzymie w 1059 r., Angers w 1062 r., Poitiers w 1074 r., Rzymie w 1079 r. i w Bordeaux w 1080 r. T. Vernet, *Bérenger de Tours*. W: *Dictionnaire de la théologie catholique*, t. 2, cz. 1, kol. 722—742; W. Łydka, A. Zuberbier, *Berengariusz z Tours*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 280—281; *Dizionario dei concili*, t. 1, s. 38, 192; t. 3, s. 306—307, 417; t. 4, s. 253—263, 275—276; t. 5, s. 374—375; t. 6, s. 116.

⁷ W okresie tym ukształtował się ostatecznie średniowieczny zrąb nauki o Eucharystii. Na plan pierwszy wysuwały się kwestie związane z sakramentem Eucharystii, rozpatrywane zwykle według pięciu przyczyn: sprawczej, materialnej, for-

walka o komunie pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich w XIV—XV w.⁸, wreszcie problemy wynikłe z reformacji w XVI w.⁹ Te ostatnie, jakkolwiek otwierały nowy okres w dziejach teologii na terenie nauki o Eucharystii, swymi korzeniami tkwiły w średniowieczu.

Droga, jaką przebyła nauka o Eucharystii w wiekach średnich, nie była ani prosta, ani jednakowo szeroka. Nie zawsze też prowadziła do rozwinięcia lub pogłębienia interesujących nas tu prawd wiary. W swej całości była ona kontynuacją nauki starożytnej, w swych szczegółach zaś często ją modyfikowała lub zawężała. Pozostała ona jako dziedzictwo, z którego korzystamy, nie zawsze to sobie uświadamiając. Stąd też lepsza znajomość owego odcinka czasu może służyć lepszemu rozumieniu tego, co dzieje się dzisiaj w dziedzinie Eucharystii.

Na temat nauki o Eucharystii w średniowieczu ukazało się wiele przyczynków. Ich wykazy znaleźć można w opracowaniach encyklopedycznych z tej dziedziny.¹⁰ Brakuje natomiast całościowych ujęć tego zagadnienia. Praca B. Neunheusera w ramach „Podręcznika historii dogmatów” też niestety daleka jest od wyczerpania tematu.¹¹ Dlatego też każde nowe syntetyzujące opracowanie średniowiecznej nauki o Eucharystii wydaje się nie tylko potrzebne, ale wprost konieczne.

malnej, narzędziowej i celowej. W cieniu natomiast pozostawała problematyka ofiary eucharystycznej.

⁸ Problem komunii św. pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich raz po raz dochodził do głosu w złotym i szybkim okresie średniowiecza. Szczególnej ostrości nabral on w wypowiedziach J. Wiklefa (†1384) i J. Husa (†1415). Stał się zaś kością niezgody w relacjach protestancko-katolickich. Problem ten wyrósł na gruncie niedostatecznie rozwiniętej teologii obecności eucharystycznej i laikatu i w ten sposób stał się problemem społecznym. E. Manguot, *Eucharistie du XIII^e au XV^e s.*, DThC, t. 5, kol. 1302—1326; K. Mc Donnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist*, New Jersey 1967, s. 57—58; J. Boulier, *Jean Hus*, Bruxelles 1982, s. 54—63.

⁹ Luter wystąpił z krytyką większości tematów średniowiecznej nauki o Eucharystii. W swych badaniach z tej dziedziny zastosował nowe narzędzia. Nie wyszedł jednak poza krąg zagadnień, podyktowanych przez średniowiecze. Zburzył istniejący zrab nauki, nie zdołał natomiast wypracować nowego. Podobną drogą poszli jego uczniowie i zwolennicy. Zob. B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. W: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 4, z. 4b, Freiburg im Br. 1963, s. 51—53; S. Napiórkowski, *Eucharystia. V. Doktryna protestancka*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1260—1264; G. W. Locher, *Huldrych Zwingli in neuer Sicht*, Zürich 1969, s. 257—263; A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 127—137.

¹⁰ Np. J. Tyrawa, *Eucharystia. II. Dzieje problematyki*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1274—1250.

¹¹ Cytowane wyżej dzieło Neunheusera ustępuje znacznie opracowaniu J. Betza, *Nauki o Eucharystii w starożytności (Handbuch der Dogmengeschichte, t. 4, z. 4a)*, mimo że należy do tej samej serii wydawniczej. Jest fragmentaryczne i zawiera wiele luk i uproszczeń. Znakomitym opracowaniem natomiast średniowiecznego zagadnienia Eucharystii jako Ciała Chrystusa jest studium H. de Lubaca — *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age. Étude historique*, Paris 1949. Zob. też E. Ozorowski, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, Ateneum kapłańskie*, 75 (1983), s. 197—212.

I. DZIEDZICTWO STAROŻYTNOŚCI

Pierwsi chrześcijanie w sprawowaniu Eucharystii starali się naśladować Jezusa Chrystusa. Stopniowo powstawała z tego ustna tradycja, utrwalona następnie na piśmie, i kształtowała się liturgia. Ludzie średniowiecza natomiast otrzymali już gotowy przekaz nauki i rytu sprawowania Eucharystii. Dziedzictwo to zawierało się głównie w Piśmie św., nauczaniu ojców i liturgii. Ogólnie rzecz biorąc, ludzi średniowiecza cechował wysiłek dochowania wierności otrzymanemu dziedzictwu. Nie pozostali oni wobec niego bezkrytyczni. Krytycyzm ten właśnie wytyczał drogi nauki o Eucharystii w tym czasie.

1. PISMO ŚW.

Biblia była dla ludzi średniowiecza, podobnie jak dla starożytnych chrześcijan Słowem Bożym, a przez to — źródłem wiedzy i normą postępowania. Jej autorytet wszakże na przestrzeni VI—XVI w., sam w sobie nigdy nie kwestionowany, zmniejszał się lub zwiększał w zależności od stopnia zainteresowania tzw. drugoplanowymi autorytetami, za których uważano zwłaszcza ojców Kościoła i filozofów starożytnych. Średniowiecze np. nie zdołało uporać się z problemem stosunku Pisma św. do Tradycji, co doprowadziło ostatecznie do protestu reformatorów. Poczynając zaś od XI w., rozum, dialektyka i filozofia znalazły tak wielkie uznanie w badaniach teologicznych, że niemal przesłoniły Słowo Boże, zawarte w Piśmie św. Z powodu tych to m.in. przerostów Erazm z Rotterdamu napisał dzieło „Pochwała głupoty”, a Luter postawił zasadę „sola Scriptura”. Dotyczyło to całej średniowiecznej teologii, w tym także nauki o Eucharystii. Ten sposób podejścia do Biblii tworzył klimat, w którym wyłaniano i roztrząsano poszczególne kwestie eucharystyczne. Tu gdzieś też należy szukać przyczyn zawężenia w średniowieczu problematyki eucharystycznej do zagadnień: sakramentu, sposobu obecności i sposobu przemiany.

Inną cechą charakterystyczną teologów średniowiecznych była niemal powszechna u nich nieznamość języka greckiego.¹² Skazywało to ich na korzystaniu z łacińskich przekładów Pisma św. Od VII w. tekstem wiodącym była „Wulgata”, która wszakże w wielorakich wydaniach epoki karolińskiej zawierała w sobie wiele zmian i wstawek, czerpanych ze starych tekstów łacińskich.¹³ Wulgata uchodzi za wierny przekład z języków oryginalnych. Jak każde jednak tłumaczenie, jest ona zarazem komentarzem.¹⁴ Przy nieznamości oryginału przekład może zmieniać rozumienie. W nauce o Eucharystii taka zmiana nastąpiła zwłaszcza w dwóch miejscach: w rozumieniu „eucharystia” i „koinonia”.

Izydor z Sewilli (†636) przełożył pierwszy z tych terminów jako „bona gratia”.¹⁵ Miał podstawy do takiego tłumaczenia. Kierunek jednak myślenia, jaki przez to wyznaczył swoim następcom, zmieniał się wyraźnie w stosunku

¹² Nie znali greki nawet Albert Wielki i Tomasz z Akwinu, chociaż posiadali znakomite wyczucie tego języka i na terenie filozofii potrafili mieć znaczne osiągnięcia. J. A. Weisheipel, *Tomasz z Akwinu*, Poznań 1985, s. 214—215.

¹³ W Thiele, *Vulgata*. W: *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1968, kol. 1861—62.

¹⁴ Zob. J. Domański, *Kilka uwag o teorii i praktyce przekładania w łacińskim obszarze językowym*, „Przegląd Tomistyczny”, 1 (1984), s. 144—148.

¹⁵ H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965, s. 1.

do myślenia Greków. Dla nich bowiem „eucharistia” była zawsze „gratiarum actio”, a więc rzeczywistością dynamiczną, realizowaniem się misterium. Łacińskie natomiast średniowiecze, ukierunkowane przez Izydora, uczyniło z Eucharystii rzeczywistość statyczną, można powiedzieć — urzeczowiło Eucharystię. Wielkości dokonanej zmiany nie trzeba tu udowadniać.

Drugi termin „koinonia” wyakcentowany zwłaszcza przez św. Pawła w 1 Kor 10,16 był dla Greków synonimem „eucharistia”. W tłumaczeniu Wulgaty natomiast brzmi on jako „communicatio” i „participatio”. W starożytności Zachód chrześcijański niewiele różnił się w tym punkcie od Wschodu i dlatego terminy te oznaczały zasadniczo to samo. Eucharystia była dla starożytnych chrześcijan wspólnotą: w sprawowaniu i w życiu, między ludźmi i ludzi z Bogiem, wspólnotą, która tworzyła ludzi współczesnymi i współkrewnymi z Chrystusem.¹⁶ Łaciński Zachód średniowieczny natomiast sprowadził grecką „koinonia” do komunii i uczestnictwa. „Communicatio” i „participatio” oznaczały przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej. Problematyka eucharystyczna przez to zacieśniała się do relacji między Bogiem a człowiekiem, przestała natomiast wyrażać relacje międzyludzkie. W ślad za tym postępować zaczął indywidualizm pobożności eucharystycznej, a związek życia z Eucharystią z płaszczyzny ontologicznej zszedł na płaszczyznę moralną.

Zmienił się też w średniowieczu sposób interpretacji tematów biblijnych. Starożytność — jak wiemy — przekazała w tym względzie dwie wykładnie: aleksandryjską i antiocheńską. Pierwsza akcentowała rozumienie duchowe (alegoryczne), druga — literalne. Aleksandryjczyk Orygenes (†254) pisał w tym względzie: „potrójnie należy zapisywać w swej duszy myśl pism bożych, aby człowiek prosty czerpał zbudowanie jak gdyby z Ciała Pisma, bo tak nazywamy zwyczajne rozumienie, aby ten, kto poczynił pewne postępy, budował się z jego duszy, i aby człowiek doskonały ... czerpał zbudowanie z prawa duchowego, które zawiera cień przyszłych dóbr”.¹⁷ W obu szkołach starano się widzieć Słowo Boże jako misterium. „Pismo św. — wyjaśniał Grzegorz Wielki — jednym i tym samym słowem opowiada wydarzenia i odsłania tajemnicę”.¹⁸ Ludzie średniowiecza pozostali na ogół wierni odziedziczonym zasadom, poniekąd nawet je rozwinęli w tzw. cztery sensory: literalny, alegoryczny, moralny i anagogiczny, pośród których trzy ostatnie stanowiły właściwie „trzy gałęzie, na jakie się dzielą aspekty rozumienia duchowego”.¹⁹

Poszukiwanie wszakże owych sensów, czerpiące dla siebie bodźce ze starożytności, biegło w średniowieczu nieco innymi drogami niż w poprzedzającej je epoce. Unikano skrajności w postaci spiritualizacji nauki eucharystycznej, właściwej niektórym aleksandryjczykom, i skrajnego realizmu, reprezentowanego przez niektórych syryjczyków. Ludzie średniowiecza hołowali zarówno literze, jak i alegorii. Jedną i drugą jednak interpretowali przy pomocy sobie właściwych metod. Tradycja antiocheńska przeważała w traktatach średniowiecznych, aleksandryjska — w komentarzach mszalnych.

Wysiłek poznania sensu literalnego Biblii w średniowieczu nie zawsze osiągał właściwe rezultaty. Wynikało to z niedostrzegania związków, jakie zachodzą między Słowem Bożym a słowem ludzkim w Piśmie św. Ludzie śred-

¹⁶ Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mystagogiczne*, 4, 3.

¹⁷ Orygenes, *O zasadach*, II, 4 (przekł. S. Kalinkowski).

¹⁸ Grzegorz Wielki, *Moralia super Hiob*, XX, 1, 1.

¹⁹ I. de la Potterie, *Czytanie Pisma św. „w duchu”*: Czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii? *Communio*, 6 (1986), nr 3, s. 47.

niowiece nie doceniali bądź lekceważyli podstawową prawdę, iż Słowo Boże w Piśmie św. jest uwarunkowane słowem ludzkim. Stąd też teksty biblijne traktowali ahistorycznie, bez uwzględnienia środowiska, w którym powstały, wrywając je często z kontekstu. Gdy do tego dołączyła się niezajomość języków oryginalnych, osiągane wyniki okazywały się mierne. Nadto już w średniowieczu zrodziła się maniera traktowania tekstów skryptyrystycznych jako tylko tzw. dicta probantia, od której to postawy nie potrafiły się ustrzec również wieki późniejsze.

Alegoria średniowieczna natomiast odrywała się często od gruntu typologicznego. Zjawisko to występowało wprawdzie już w starożytności, głównie w szkole aleksandryjskiej, ale nie z taką siłą jak zwłaszcza w okresie późnego średniowiecza.

Tak ukształtowany duch egzegezy średniowiecznej kierował w nauce o Eucharystii zarówno doborem tekstów biblijnych, jak i sposobem ich rozumienia. Dla przykładu można tu wziąć tekst z J 6,55—56: „Ciało Moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew Moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim”. Św. Augustyn tekst ten tłumaczył następująco: „spożywać ten pokarm i pić ten napój — to tyle samo co trwać w Chrystusie i mieć Go trwającego w sobie. Kto zaś nie trwa w Chrystusie ani Chrystus w nim nie trwa, z całą pewnością nie spożywa tego Ciała ani nie pije Jego Krwi, choćby nawet cielesnie i widzialnie połykał sakrament Ciała i Krwi Chrystusa”.²⁰ W interpretacji tej, typowej dla egzegezy patrystycznej, uwidacznia się dialektyczne powiązanie ludzkiego życia z przyjmowaniem sakramentu Eucharystii. Zagadnienie znajduje się zarówno na płaszczyźnie ontologicznej, jak i moralnej, sakramentologia wiąże się w nim z eklezjologią, sprawy kultu ze sprawami codziennego życia.

Jan Tauler (†1361), dominikanin, przedstawiciel mistyki nadreńskiej, wokół wymienionego tekstu biblijnego osnuł 4 kazania — traktaty. Zainteresowanie jego jednak szło w innym kierunku niż św. Augustyna. Pisał on: „Umiłowany nasz Pan powiedział: Ciało Moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew Moja jest prawdziwym napojem. Kto Mnie spożywa, trwa we Mnie, a Ja w nim. W słowach tych uwidacznia się cała głębia pokory naszego Pana. Zachowuje On milczenie na temat tego, co największe, i mówi tylko o tym, co najmniejsze. Największe — to Jego czcigodne Bóstwo, On tymczasem mówi o Ciele i Krwi, mimo że Bóstwo i Jego święta dusza są obecne równie prawdziwie, jak Jego Ciało i Krew. Jego niewypowiedziana, wszystko przewyższająca miłość cudownie się okazuje w tym, że mało Mu było zostać naszym bratem, przyjąć naszą nędzną, słabą i zepsutą naturę, (stał się On bowiem człowiekiem, ażeby człowiek stał się Bogiem). Ale tym się nie zadowolił, chciał się stać naszym pokarmem”.²¹ Tauler znał pisma św. Augustyna, znał innych mistrzów starożytnych i średniowiecznych. Jego jednak medytacja dotyczyła wielkości Boga, stopnia znizowania się Bogu ku człowiekowi w Eucharystii. Mistycyzm ten ma wyraźnie profil indywidualistyczny. Wszystko w nim zostaje podporządkowane celowi, jakim jest zjednoczenie duszy z Bogiem.

Ludzi średniowiecza w odniesieniu do Biblii cechowała wierność i samodzielność. Wiara u nich łączyła się z chęcią rozumienia. Rozumienie zaś pozostawało związane z posiadaną wiedzą o człowieku i świecie. Wszystko to

²⁰ Augustyn, *In Joan. Ev. tr. 26, 18*. Cyt. za: J. Salij, *Rozmowy ze św. Augustynem*, Poznań 1985, s. 52.

²¹ J. Tauler, *Kazania*, Poznań 1985, s. 227—228.

razem tworzyło ramy średniowiecznej nauki o Eucharystii. Opierała się ona niewątpliwie na podstawach biblijnych, ale rozwijała się w kierunku ukazawanym jej przez filozofię i wiedzę o świecie. Nauczycielami mistrzów średniowiecznych w tej dziedzinie byli przede wszystkim Ojcowie Kościoła.

2. OJCOWIE KOŚCIOŁA I PISARZE STAROCHRZEŚCIJAŃSCY

Średniowiecze wykazało duży szacunek wobec spuścizny patrystycznej. Starano się ją zachować, uporządkować i zinterpretować na własny użytek. Praca ta rozpoczęła się na dobre w VII w. i trwała ze zmiennym powodzeniem do XV w., aby w następnym stuleciu — w epoce renesansu — odrodzić się na nowo ze zdwojoną siłą. Służyły temu liczne — zwłaszcza w cesarstwie karolińskim — skryptoria zakonne oraz biblioteki katedralne, klasztorne i parafialne.²²

Przepisywanie rękopisów patrystycznych pociągało za sobą niebezpieczeństwo zafalszowania tekstów. Płynęło ono — z nieuniknionych w takich wypadkach — błędów kopistów, a jeszcze bardziej z przyjętego w średniowieczu zwyczaju ukrywania autorstwa lub podszywania się pod cudze nazwisko.²³ Tak np. fragmenty z dziełka Paschazjusza Radberta „O ciele i krwi Pańskiej” krążyły jako cytaty z pism św. Augustyna,²⁴ zaś dziełko Ratramnusa o tym samym tytule przypisywano często Hrabanowi Maurowi.²⁵ Jeszcze A. Frycz Modrzewski w swojej polemice o Eucharystii nie bardzo rozróżniał tych autorów od siebie.²⁶ Zmiany na lepsze w tej dziedzinie zaczęły występować od czasu znalezienia druku i wydoskonalenia metod krytycznego wydawania tekstów.

Dążność do uporządkowania spuścizny patrystycznej wyraziła się także w różnego rodzaju antologiach — forilegiach, katenach i sentencjach. Florilegia były zestawami tekstów wyjętych z dzieł jednego lub wielu pisarzy starochrześcijańskich. Ich początek można widzieć w „Filokaliach” — antologii tekstów orygenesowskich, sporządzonej w IV w. przez Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu. Ich rozkwit natomiast przypadł na okres sporów nestoriańskich.²⁷ Dużym powodzeniem cieszyło się florilegium tekstów augustyńskich, zredagowane przez Wincentego z Lerynu.

„Catena aurea” zaś, czyli złoty łańcuch, była w średniowieczu bardzo rozpowszechnionym gatunkiem literackim, polegającym na umieszczaniu pod poszczególnymi wersetami biblijnymi zebranych opinii ojców Kościoła, pisarzy starochrześcijańskich i innych autorytetów Kościelnych. „Sentencje” wreszcie były zbiorami twierdzeń, dotyczących wiary kościelnej, a ustalonych na pod-

²² Zob. I. Polkowski, *Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej*. Cz. 1. *Kodexa rękopiśmienne 1—228*, Kraków 1884; M. Plezia, *Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110*. W: *Silva rerum, series nova*, Kraków 1981, s. 16—29; M. Hornowska, H. Zdzitowiecka-Jasieńska, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947.

²³ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 11; E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, Milano 1982 r. 49—63.

²⁴ H. Peltier, *Radbert Paschase*, DThC, t. 13, kol. 1630.

²⁵ Zob. notę bibliograficzną J. N. Bankhuizen van den Brinka do: *Ratramnus, De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam 1975, s. 71—139; H. Peltier, *Ratramne*, DThC, t. 13, kol. 1780—1797.

²⁶ A. F. Modrzewski, *O Kościele księga druga*, Warszawa 1957, s. 117.

²⁷ H. Rahner, *Florilegien*, LThK, t. 4, kol. 179—180.

stawie wiary Kościoła starożytnego. Autorytet ojców Kościoła grał w nich rolę pierwszorzędną. Obok wymienionych gatunków literackich umieścić jeszcze należy „etymologie” — prototypy współczesnych encyklopedii.

Z powstałych w średniowieczu tego rodzaju dzieł, szczególną rolę odegrały Izydora z Sewilli (†636) „Sententiarum libri tres” i „Etymologiarum sive originum libri viginti”; Piotra Lombarda (†1160) „Sententiarum libri quatuor”; Piotra Abelarda (†1079) „Sic et non”; Franciszka Gracjana (†1160) „Concordia discordantium canonum”, zwana popularnie „Dekretem”.²⁸ Średniowieczna nauka o Eucharystii zawdzięczała: Izydorowi — określenie pojęć; Lombardowi — zarys problematyki; Abelardowi — metodę dialektyczną; i Gracjanowi — kanoniczną powagę. W ten sposób literatura patrystyczna w wymienionych dziełach znajdowała twórcze rozwinięcie.

Liczba cytowanych utworów ze starożytności wahała się od kilkudziesięciu do kilkunastu. Tak np. Tomasz z Akwinu w swojej „Catena aurea” odwołał się do 79 autorytetów patrystycznych.²⁹ W dziedzinie Eucharystii były to najczęściej autorytety klasyczne. A. Frycz Modrzewski, który posługiwał się zestawami Ratramnusa i Gracjana, przytoczył na poparcie swoich tez argumenty, zaczerpnięte z pism Orygenesesa, Tertuliana, Epifaniusza z Salaminy, Euzebiusza z Emessy, Jana Chryzostoma, Cypriana, Hieronima, Augustyna, Fulgencjusza z Ruspe i Izydora z Sewilli.³⁰ Przeważali pisarze łacińscy, pisarzy greckich cytowano z przekładów.

Dokonane zestawy tekstów patrystycznych z jednej strony niewątpliwie ułatwiały prace badaczom problematyki eucharystycznej, z drugiej — stawały się przeszkodą do jej prawidłowego rozwoju. Teksty te bowiem były wyrwane z kontekstu i nie mogły ukazać całej swej zawartości treściowej. Mistrzowie średniowiecza jednak nie zwracali na to większej uwagi i — podobnie jak teksty biblijne — darzyli wypowiedzi ojców Kościoła niemal absolutnym autorytetem, co pozwalało im uciekać się do tych wypowiedzi bez zatrzymywania się nad miejscem i czasem, w których powstały.³¹

Spośród autorów starożytnych, jedni wytyczyli kierunek drogi nauki o Eucharystii w wiekach średnich, inni go tylko ugruntowywali lub pogłębiali. Wyboru mistrzów i ich klasyfikacji dokonywali oczywiście ludzie średniowiecza. Absolutne pierwszeństwo dzierżył św. Augustyn. Jego najczęściej cytowano i cytaty te zajmowały najwięcej miejsca w dziełach tego okresu. W nauce o Eucharystii największy wpływ wywarł Biskup z Hippony nie tyle przez to, co wprost napisał o tym sakramencie, ile przez ramy, w jakich umieścił swą naukę. Wiodącą w średniowieczu stała się augustyńska teza: „Wszelka nauka dotyczy rzeczy albo znaków, a rzeczy poznaje się przez znaki”.³² Zasada ta, dzieląca rzeczywistość na rzeczy i znaki, wprowadzała średniowieczną naukę o Eucharystii w ciasne zaułki. Przede wszystkim przyczyniła się ona do urzeczowienia Eucharystii, postawienia problematyki znaku na płaszczyźnie tylko poznawczej i do rozluźnienia związków między znakiem a rzeczywistością oznaczoną w tym sakramencie; nadto zapoczątkowała długotrwałe spory o sposób

²⁸ Zob. J. de Ghellinck, Gratien. *La théologie dans ses sources et chez les glossateurs de son „Decret”*, DThC, t. 6, kol. 1731—1751.

²⁹ J. Salij, Słowo wstępne. W: Tomasz z Akwinu. *Ewangelia Ojców Kościoła*, Kraków 1983, s. 11.

³⁰ A. F. Modrzewski, dz. cyt., s. 142—146 i in.

³¹ E. Amann, *Pères de l'Eglise. IV. Histoire sommaire des disciplines patristiques*, DThC, t. 12, kol. 1204.

³² Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, ks. 1, II 2 (PSP, t. 22, s. 21).

obecności Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina w Eucharystii, prowadząc do polaryzacji stanowisk na tzw. spiritualistów i realistów.

Oczywiście sam Augustyn nie był więźniem własnej koncepcji. Posiadał on doskonale wycucie „mysterium”, znał filozofię platońską i jej neoplatońską odmianę, ujmował łącznie problematykę Chrystusa, Kościoła i Eucharystii jako *Totus Christus* — *caput et corpus*, utrzymywał się w kategoriach myślenia: pierwowzór — obraz.³³ Poza tym o Eucharystii pisał dużo, posługując się różnorodnymi gatunkami literackimi: komentarzem, traktatem, kazaniem, listem itp. Stąd jego nauka o Eucharystii doskonale współbrzmiała z *patrimonium* patrystycznym w tej dziedzinie. W średniowieczu natomiast nie potrafiono utrzymać przed oczyma naraz owej bogatej całości, stąd recepcja augustyńskiej nauki w tym czasie podlegała bądź zawężeniom, bądź poszerzeniom. Wpływ ten szedł przez Grzegorza Wielkiego (†604) i Bedę Czcigodnego (†735).³⁴ Swym zasięgiem objął wszystkich mistrzów średniowiecznych i odbił się echem w teologii protestanckiej.

Drugim mistrzem średniowiecza w nauce o Eucharystii był św. Ambroży (†397). Jego wpływ zaznaczył się zwłaszcza w wyakcentowaniu mocy przeistaczającej słów Chrystusa, wypowiedzianych we Mszy św. nad chlebem i winem. Wiadomo, że w starożytności praktyka pod tym względem była rozmaita. Np. św. Ireneusz uważał, że przemiana eucharystyczna dokonuje się przez wezwanie (*epiklesis*), skierowane do Boga, a Cyryl Aleksandryjski mówił o *epiklezie* Logosu. Poczynając od Hipolita Rzymskiego (Tradycja apostołska), w Kościele starożytnym spotkać można było *epiklezę* jako wezwanie do Ducha Świętego, mocą którego dokonuje się przemiana chleba w Ciało i wina w Krew Chrystusa oraz uświęcenie uczestników tego sakramentu. Ambroży natomiast stwierdził bez wahania, że przemiana chleba w Ciało Chrystusa i wina w Krew Jego dokonuje się mocą słów Chrystusa, wypowiedzianych przez kapłana podczas sprawowania Eucharystii.³⁵ Samą przemianę określił Ambroży terminami: *convertere*, *transfigurare*. Jego naukę w tym względzie określa się często mianem mistycznego metabolizmu.³⁶

O ile Wschód chrześcijański opowiedział się za *epiklezą* do Ducha Świętego, o tyle Zachód tak w liturgii Mszy św., jak i w nauce eucharystycznej poszedł w kierunku wskazanym mu przez biskupa z Mediolanu. Z nauki tej wyloniła się w XII w. problematyka transubstancjacji, żywotna aż do naszych czasów.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w średniowiecznej nauce o Eucharystii rzadko odwoływano się do Pseudo — Dionizego Areopagity, chociaż w innych dziedzinach teologicznych cieszył się on autorytetem niemal apostołskim. Jego pisma dotarły na Zachód w 827 r. podarowane przez Michała Balbusa Ludwikowi Pobożnemu, i rozpoczęły swój triumfalny pochód przez Europę po 862 r., kiedy to Jan Szkot Erugieną przełożył je na język łaciński. O ile nauka Dionizjańska o Bogu i hierarchii znalazła na łacińskim Zachodzie wielu entuzjastów, o tyle jego doktryna eucharystyczna, zawarta w trzecim rozdziale dzieła „O hierarchii kościelnej”, cieszyła się mniejszym zainteresowaniem. Może przekład łaciński stał tu na przeszkodzie, a może nauka ta tak dalece odbiegała od przyjętych schematów, że po prostu znikająca z punktu widzenia.

³³ A. Gerken, dz. cyt., s. 97—101; G. Martelet, dz. cyt., s. 137—41.

³⁴ J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926 s. 53—54.

³⁵ Ambroży, *De sacramentis*, IV, 21—24.

³⁶ J. Geiselman, dz. cyt., s. 5.

3. LITURGIA

Nauka o Eucharystii w starożytności wiązała się ściśle ze sprawowaną liturgią. Podstawowymi sposobami nauczania były: katecheza i homilia. W liturgii eucharystycznej odbijała się właściwie cała teologia. Zależność była obustronna: teologia kształtowała ryt, liturgia przyczyniała się do rozwoju teologii. W średniowieczu natomiast związek ten znacznie się rozluźnił. Do liturgii zaczęły przenikać elementy dworskie, teologia natomiast zamieniała się często w dialektykę. Nie można jednak zarzucać średniowieczu, że zdradziło ono w tym względzie starożytność. Średniowieczna liturgia eucharystyczna pozostała liturgią Chrystusową. Swe żywotne soki czerpała ze starożytności. Dokończające się w niej zmiany natomiast były wyrazem jej związku z pojawiającymi się wówczas zainteresowaniami, tendencjami i potrzebami.

Nie sposób tu zarejestrować wszystkich zmian, zaszytych w liturgii eucharystycznej w wiekach średnich. Uczynił to w sposób zadowolający J. A. Jungmann.³⁷ Nas tu interesują te zmiany, które wynikały z przyjętej nauki i te, które ewentualnie modyfikowały naukę.

Środowisko chrześcijańskie rzymskie z początku rekrutowało się głównie z Żydów i Greków. W liturgii posługiwano się językiem greckim. Ok. poł. III w. nastąpiło przejście na łacinę.³⁸ Nie znamy dokładnie początków tzw. kanonu rzymskiego. Na podstawie wszakże świadectw, pozostawionych przez łacińskich ojców Kościoła i pisarzy starożytnych, można wnioskować, że liturgia rzymska nie odbiegała w swym zasadniczym trzonie od liturgii wschodnich.³⁹ Na Zachodzie w tym czasie zarysowały się jak gdyby dwie rodziny liturgiczne: rzymsko-afrykańska i gallikańska z ambrozjańską, mozarabską i staroceltycką. Na pocz. V w. w liturgii rzymskiej występowały już, jako stałe elementy, modlitwy: *Te igitur*, *Memento Domine* i *Quam oblationem*.⁴⁰

Wspólnym dziedzictwem Kościoła starożytnego było przekonanie, że Eucharystia jest wspólnotą, dziękczynieniem (*gratiarum actio*), oraz uobecniającym upamiętnieniem wydarzeń wieczernika i krzyża. Prawdy te stanowiły idee wiodące sprawowanej liturgii. Wokół nich dopiero pojawiały się zagadnienia szczegółowe, jak np. kwestia obecności Ciała i Krwi Chrystusa, roli Ducha Świętego w przemianie darów, uświęceniu uczestników, modlitwy za zmarłych itp. Z tego to korzenia wyrastała średniowieczna teologia Eucharystii na Zachodzie. Nigdy ona od niego się nie oderwała, po drodze wszakże przyswajała elementy typowo już średniowieczne.

Cezurą na tej drodze był rok 754, kiedy to Pepin Mały przyjął liturgię rzymską za obowiązującą w królestwie frankońskim.⁴¹ Nie stało się to z nagle. Był to wynik procesu, rozwijającego się systematycznie od V w., kiedy to msza papieska stała się wzorcem dla innych liturgii, sprawowanych w Kościele

³⁷ J. A. Jungmann, *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 1, Freiburg im Br. 1962⁵, s. 57—176.

³⁸ Tamże, s. 65.

³⁹ Zestaw tych liturgii znajduje się w: A. Hänggi i J. Pahl, *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Spicilegium Friburgense*, t. 12, Fribourg 1968.

⁴⁰ J. A. Jungmann, dz. cyt., s. 70.

⁴¹ *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 3/1, Freiburg im Br. 1985, s. 23—24.

Zachodnim.⁴² Nie wszystkie kościoły oczywiście stać było na oprawę równą papieskiej. Stąd też następowało rozdzielanie mszy odprawianych w wielkich świątyniach (katedralnych, kolegiackich, klasztornych), przy licznych udziałach wiernych, od mszy sprawowanych w małych kościołach wiejskich.⁴³ Ponieważ w V w. zanikła już instytucja katechumenatu, przeniesiono do Mszy św. składanie wyznania wiary. Wszedł też do niej hymn „Gloria in excelsis Deo” — jako tzw. wielka doksologia — który przedtem był śpiewany przez mnichów, udających się z chóru do ołtarza.⁴⁴

Za czasów karolińskich nastąpiło ujednoczenie liturgii rzymskiej. Zmiany, które teraz do niej przenikały, były odbiciem ducha czasu. Ten zaś odznaczał się wzrostem znaczenia duchownych w Kościele kosztem wiernych świeckich. Dworskość obyczajów i zanik teologii laikatu pociągnęły za sobą podział świątyni na prezbiterium i nawę oraz przesunięcie ołtarza do ściany absydy. Msza św. stawała się coraz bardziej — w przekonaniu wielu — sprawą między celebrazem a Bogiem, ludowi natomiast przypadała rola biernych widzów. Doprowadziło to do zaniku modlitwy powszechnej (za wyjątkiem Wielkiego Piątku), rozbudowania offertorium jako prywatnej modlitwy kapłana i opowiedzenia się za jednym kanonem mszalnym o wstawienniczym charakterze.⁴⁵ Całość cechowała tendencja do udramatyzowania akcji i wydłużenia modlitw.⁴⁶

Duży wpływ na liturgię średniowieczną wywarły spory, prowadzone z Berengariuszem z Tours (†1088) o obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii. W związku z obroną jej prawdziwości wprowadzono podniesienie hostii we Mszy św. i zaczęto rozwijać kult adoracyjny. Pojawiły się monstrancje i procesje teoforyczne. Poczynając od 1209 r., od objawień bł. Julianny z Cornillon, wzrastało zainteresowanie osobnym świętem ku czci Najświętszego Sakramentu. Pojawiło się ono pod nazwą Bożego Ciała najpierw w diec. Liège, potem przeszło do Germanii, wreszcie pap. Urban IV w 1264 r. rozciągnął je na cały Kościół.⁴⁷ Akcentowanie kultu adoracyjnego szło niekiedy tak daleko, że wielu uważało, iż uczczenie konsekrowanej hostii zadośćczyni udziałowi we Mszy św. W XIV w. do Mszy św. wprowadzono postawę klęczącą od przeistoczenia do komunii św. Celebracja eucharystyczna stawała się coraz bardziej epifanią w miejsce dawnego „gratiarum actio”.

Pod koniec średniowiecza kult Eucharystii stawał się nieraz zabobonny. Sprzyjała temu niska wiedza teologiczna u ludzi świeckich. Oglądanie hostii zastępowało często jej przyjmowanie. Kościół ze wspólnoty zbawionych przerażał się — w świadomości wiernych — w lud grzeszny, potrzebujący pośrednika dla uzyskania przebaczenia. Na owych bezdrożach kultowo-doktrynalnych można było słyszeć liczne głosy krytyczne. Doprowadziły one jednak nie do reformy, lecz do reformacji. Reforma przyszła dopiero po Soborze Trydenckim.

⁴² Sam termin „missa”, pochodzący prawdopodobnie od św. Ambrożego (List XX, 4), przyjął się na dobre na Zachodzie w VI w. H. Leclercq, *Messe, DACL*, t. 11, kol. 768.

⁴³ A. L. Szafranski, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1974, s. 111.

⁴⁴ M. T. Zahajkiewicz, *Msza święta w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy*. W: *Textus et studia*, t. 1, Warszawa 1972, s. 213.

⁴⁵ S. Lech, *Uwarunkowania historyczne i kulturowe w sposobie sprawowania Eucharystii, „Ateneum kapłańskie”*, 75 (1983), s. 188—196.

⁴⁶ J. A. Jungmann, dz. cyt., s. 101.

⁴⁷ Z. Zalewski, *Boże Ciało*, EK, t. 2, kol. 861.

II. PRZESUNIĘCIA POJĘCIOWE

Zacunek dla starożytności, cechujący ludzi średniowiecza, nie przesłaniał im oczu na problemy podsuwane przez codzienne życie. „Civitas terrena” wszakże widziano w strefie wszechogarniającego „regnum Dei”. Do końca XIII w. mistrzami średniowiecznymi kierowało dążenie do widzenia harmonii w świecie i tworzenia syntezy w nauce. Rozpad przyszedł później. Starano się więc przedstawiać świat i społeczeństwo jako rzeczywistość, opierającą się na ustanowionym przez Boga ładzie i porządku. Usiłowano też zebrać różne rodzaje wiedzy w jedną całość, czego wyrazem w szkolnictwie było „studium generale” (universitas studiorum), a w piśmiennictwie — „summa”.

Mistrzowie średniowiecza byli przekonani, że prawda jest dana przez Boga, a nie wymyślona przez człowieka, i że trzeba ją odkrywać, a nie stwarzać. W ich mniemaniu, istniały właściwie tylko dwie księgi: Pisma św. i świata.⁴⁸ Wszystko inne było komentarzem. Duch ten wywodził się z Biblii. Ludzie zaś, nim ogarnięci, byli potomkami barbarzyńców. I tu zaczynał się problem. Stare bowiem pojęcia w nowych umysłach podlegały zmianom, zwłaszcza wobec wyłaniających się coraz to nowych pytań, których dostarczały głównie: napierający Islam, odkryta filozofia arystotelesowska i rozwijające się od XI w. tendencje racjonalistyczne w teologii. W nauce o Eucharystii zmiany najbardziej zaznaczyły się w pojęciach: misterium-sakramentu, typu — alegorii i ciała.

1. MISTERIUM — SAKRAMENT

Biblijny termin „mysterium” stał się starożytności chrześcijańskiej kluczowym pojęciem wiary. Wyrażał on sposób udzielania się Boga ludziom na przestrzeni dziejów i udziału człowieka w życiu Bożym. Swoim zasięgiem obejmował on płaszczyznę bytu i poznania. Misterium w aspekcie ontologicznym oznaczało to wszystko, przez co Bóg jako istota, najwyższa, transcendentna i nieogarniona wchodzi w zbawczy kontakt z człowiekiem i przez co człowiek uczestniczy w niezgłębionej rzeczywistości Boga. Misterium w aspekcie neotycznym — to odsłanianie przed człowiekiem owej ukrytej, przekraczającej ludzki umysł rzeczywistości Boga.⁴⁹ Poznawanie to jest zawsze cząstkowe. „Mysterium” zakrywa, a jednocześnie jakby rzuca płomień światła na to, co z natury swej jest niepoznawalne do końca.⁵⁰ Takimi misteriami dla ojców Kościoła były przede wszystkim: Pismo św., Jezus Chrystus, Kościół, chrzest, bierzowanie i Eucharystia.⁵¹

Misterium Eucharystii w aspekcie ontologicznym u starożytnych chrześcijan wyrażało z jednej strony obecność Jezusa Chrystusa — a w nim Boga —

⁴⁸ Zob. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*. W: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, Warszawa 1985, s. 172; por. S. C. Napiórkowski, *Św. Bonawentury teoria teologii*. W: *Św. Bonawentura, Życie i myśl*, Warszawa 1976, s. 195—223.

⁴⁹ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 52—57, tamże literatura.

⁵⁰ E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 33—34.

⁵¹ Podstawowymi opracowaniami z tej dziedziny są: J. C. M. Fruytier, *Het woord „mysterium” in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Nijmegen 1950; G. Fittkan, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953; C. Couturier, *„Sacramentum” et „mysterium” dans l'oeuvre de Saint Augustin*. W: *Etudes Augustiniennes*, Paris 1953, s. 161—332.

w zgromadzeniu, słowie Bożym oraz Jego ciele i krwi, z drugiej strony — udział ludzi w zbawczych wydarzeniach Chrystusa przez wiarę, wzajemną miłość, dziękczynienie, ducha ofiary oraz pożywania Ciała i Krwi Pańskiej. Misterium było akcją, w której liczyły się słowa, gesty i czyny. Łacinnicy w odniesieniu do Eucharystii przez misterium rozumieli wewnętrzną jak gdyby jej zawartość, poznawaną za pomocą Pisma św., sam zaś ryt nazywali sakramentem.⁵² Oba te terminy na starożytnym Zachodzie posiadały znaczenie synonimiczne i często występowały zamiennie.

Ich rozchodzenie się zaczęło się w średniowieczu. Przebytą drogę najlepiej charakteryzuje spór między Paschazym Radbertem i Ratramnusem w IX w. Pierwszy z nich w rozumieniu Eucharystii jako misterium był jeszcze bliski starożytności. Pisał on: „nie należy wątpić w to, że w misterium Eucharystii prawdziwe jest ciało i prawdziwa krew, ponieważ tak chciał Ten, który (ją) stworzył”.⁵³ Za sakrament zaś uważał połączenie w świętej celebracji tego, co widzialne z tym, co niewidzialne.⁵⁴ Misterium — według niego — nie przeciwstawia się prawdzie, przeciwnie — tę prawdę wyraża.⁵⁵ Jest to prawda wiedzy i wiary.⁵⁶ Drugi natomiast „mysterium” zacieśnił tylko do sfery poznawczej.

Według Ratramnusa, nie można mówić o misterium tam, gdzie nie ma nic zakrytego, oddalonego od cielesnych zmysłów, jakby spowitego jakąś zasłoną.⁵⁷ Tak pojęte misterium jest przedmiotem wiary, a nie wiedzy. Mało tego, znajduje się ono na przeciwnym biegunie do prawdy, która — w tym ujęciu — rezyduje w sferze widzialnej i rzeczowej.⁵⁸ Założenia te doprowadziły mnicha z Corbie do postawienia tezy, że ciało Chrystusa w Eucharystii różni się zasadniczo od ciała Chrystusa, które narodziło się z Maryi, zostało umęczone i pogrzebane i które zmartwychwstało. Teza ta — jego zdaniem — wynikała ze świadectw Pisma św. i wypowiedzi ojców.⁵⁹

⁵² Św. Ambroży pisał: „Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam rationem sacramentorum edere...” (*De mysteriis*, I, 2). Wyjaśnienie obu pojęć podał B. Botte we wprowadzeniu do: *Ambroise de Milan, Des sacraments, des mystères*, Paris 1980, s. 33—34.

⁵³ „... quod in mysterio vera sit caro et verus sit sanguis, dum sic voluit ille qui creavit”. Liber S. Paschasii Radberti *De corpore et sanguine Domini*, PL, 120, kol. 1272.

⁵⁴ „Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est”. Tamże, kol. 1275.

⁵⁵ Tamże, kol. 1278.

⁵⁶ „... nec fides in mysterio sine scientia recte defenditur, nec scientia sine fide, quae nondum capit, quandoque ut percipiat, enutritur”. Tamże, kol. 1275.

⁵⁷ „... misterium dici non potest in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contactum”. Ratramnus, dz. cyt., rozdz. IX, p. 35.

⁵⁸ „Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, quaerit Vestrae Magnitudinis excellentia in mysterio fiat, an in veritate. Tamże, rozdz. V, p. 5.

⁵⁹ „... positis sanctorum scripturarum testimoniis, et sanctorum patrum dictis, evidentissime monstratum est, quod ... non parva differentia sit inter corpus, quod per misterium existit, et corpus, quod passum est, et sepultum, et resurrexit”. Tamże, rozdz. XCVII.

Droga rozumienia „misterium” w średniowieczu prowadziła stopniowo do: odsunięcia go od płaszczyzny ontologicznej i ograniczenia go do płaszczyzny tylko noetycznej — następnie do pozbawienia go charakteru osobowego i wydarzeniowego, czyli do swoistego urzeczowienia, wreszcie do zamknięcia go w dziedzinie niedostępnej wiary, która wyklucza wiedzę opartą na zmysłach.

W nauce o Eucharystii „mysterium” zaczęto zastępować terminem „sacramentum”. Jeszcze wspomniani Radbertus i Ratramnus, a nawet Berengariusz z Tours⁶⁰ używali obu pojęć zamiennie. W XIII w. natomiast o Eucharystii rozprawiano już tylko w kategoriach sakramentu. Miało to doniosłe znaczenie praktyczne. Eucharystia stała się sakramentem, który mógł istnieć niezależnie od podmiotu go przyjmującego, nastąpiło oddzielenie sakramentu od Mszy św., która dla wielu była tylko obrzędem sprowadzenia na ołtarz ciała i krwi Chrystusa.

Ze świadomości wiernych zaczął wymykać się egzystencjalny związek między życiem ludzkim a przyjmowaniem Eucharystii. Pozostał tylko związek moralny. Bezgrzeszność była potrzebna jedynie jako warunek godziwej komunii św., sama zaś komunია św. nie wyrażała już wydarzenia najwyższej wagi w życiu ludzkim.⁶¹ Powstające luki starano się wypełnić kultem adoracyjnym i komunią duchową, które w połączeniu z całością nauki o Eucharystii są jak najbardziej zdrowym przejawem pobożności ludzkiej, oderwane natomiast od niej mogą prowadzić do skarłowacenia ducha.

2. TYP — ALEGORIA

Typ i alegoria są pojęciami egzegetycznymi i teoriopoznawczymi. Posługiwano się nimi jeszcze przed chrześcijaństwem, zwłaszcza przy komentowaniu pism homeryckich w szkole aleksandryjskiej. Duże zasługi dla ich wyjaśnienia położył Filon († ok. 40 r.), na którym wzorowali się następnie m.in. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, ojcowie kapadoccy, Ewagriusz z Pontu, Hieronim i Kasjan.⁶² Do słownika chrześcijańskiego oba pojęcia wprowadzili pisarze biblijni, zwłaszcza św. Paweł.⁶³ W biblijnym języku greckim „typos” występuje w połączeniu z „antytypos”, jego zaś odpowiednikami są „eikon”, „homoioima” i „hypodeigma”. Alegoria natomiast od „allos” — inny i „agoreuein” — mówić, oznacza figurę retoryczną, która w swej warstwie literalnej zawiera i przekazuje sens inny, głębszy, zwany niekiedy duchowym albo mistycznym.⁶⁴

⁶⁰ Denz., 700.

⁶¹ Por. *Misterium a sakrament*. W: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 26—27.

⁶² E. Stein, *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła, nauka*, Warszawa 1931; *Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenischen Literatur*, *Collectanea Theologica*, 16 (1935), s. 38—83; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 158—159; H. Crouzel, *Filone d'Alessandria*. W: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, Casale Monferrato 1983, kol. 1368—1370; *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986.

⁶³ Zob. Dz 7, 44; Hbr 8, 5; 10, 1; 1 Kor 10, 6; Rz 5, 14. Św. Paweł posługiwał się typologią o charakterze antytetycznym, paralelnym i mieszanym. Rz 2, 28; 5, 12; 1 Kor 10, 1—11; 15, 45—49; 2 Kor 3, 7—11; Ga 4, 21—31. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 79.

⁶⁴ J. Danielou, *Typologie et all'gorisme*, *Recherches de science religieuse*, 34 (1947), s. 180—226; I. de la Potterie, art. cyt., s. 43—46.

W epoce patrystycznej oba terminy stały się punktem wyjścia do wypracowania metod badawczych: typologicznej i alegorycznej. Duże zasługi w tym względzie położyli zwłaszcza: Pseudo-Barnaba, Justyn, Ireneusz i Orygenes.⁶⁵ Korzystali z nich późniejsi ojcowie Kościoła i pisarze starochrześcijańscy. W odniesieniu do Eucharystii metodą typologiczną wyjaśniano relacje: a) między wydarzeniami Starego Testamentu a wydarzeniami Wieczernika i Krzyża; b) między wydarzeniami Wieczernika i Krzyża a sprawowaną Eucharystią; c) między sprawowaną Eucharystią a rzeczywistością nieba. Metoda alegoryczna natomiast prowadziła do pogłębienia wiedzy o Eucharystii w aspekcie duchowym (mistycznym). Na ogół dbano o to, aby alegoria nie oderwała się od typologii. Zdarzyły się jednak wyjątki i wówczas alegoryzowanie przeradzało się w pobożne fantazje.

Średniowiecze przejęło od starożytności obie metody. „Typos” najczęściej tłumaczono przez „figura” i „imago”. Najdłużej i najbardziej żywotną pozostała typologia jako metoda egzegetyczna, zwłaszcza w wyjaśnianiu relacji między wydarzeniami Starego Testamentu a rzeczywistością Wieczernika. Charakter anamnetyczny Eucharystii podkreślano na przestrzeni całego okresu. I tu wszakże nastąpiły pewne przesunięcia myślowe. „Figure” stopniowo zaczęto rozumieć jako „zapowiedź”, a nie — jak w wypadku greckiego „typos” — jako „odbicie”. Rozdziały ze średniowiecznych traktatów, zatytułowane „De praefiguratione Sacramenti Eucharistiae”, opierały się na zasadzie, że nadejście kogoś wielkiego musi być poprzedzone pojawieniem się zwiastunów.⁶⁶ W odniesieniu do Eucharystii jako najświętszego sakramentu, wypadało, aby jej ustanowienie poprzedziły odpowiednie wydarzenia, takie jak: ofiara Melchizedeka, manna na pustyni i wąż miedziany. Typologia przy tym, ponieważ rządziła się zasadą „decet ergo licet” i czerpała wzorce z życia dworskiego, gubiła niekiedy ducha biblijnego i stawała się zwykłą układanką fragmentów, znalezionych w Piśmie św.

Ludzie średniowiecza nie powtórzyliby już za św. Ambrożym: „Wiedzą zatem, że te sakramenty, które przyjmujesz, są starsze niż sakramenty, które Żydzi uważają za swoje, i że wcześniej zaczął istnieć lud chrześcijański niż żydowski, tylko w inny sposób”.⁶⁷ Dla nich bowiem realnym był tylko „ordo executionis”; „ordo intentionis” przynależał do dziedziny znaków.

„Typ” jako pojęcie teoriopoznawcze, wystąpił z całą ostrością i zarazem poniósł druzgocącą klęskę w sporach obrazoburczych w VIII—IX w. Wiadomo, że obrazoburcy za jedyny dopuszczalny obraz (typos, eikon) Chrystusa uważali Eucharystię. Ich rozumowanie opierało się na nauce ojców greckich, zwłaszcza ze szkoły aleksandryjskiej, że rzeczywistość jest dwustopniowa i że autentyczny obraz jest obecnością pierwowzoru. W tym czasie jednak tak na Wschodzie jak i na Zachodzie „obraz” zaliczano do porządku znaku, a nie rzeczywistości. Dlatego też na Wschodzie podkreślano, że Eucharystia nie jest obrazem, ponieważ jest ku pożywaniu, a nie ku oglądaniu.⁶⁸ Na Zachodzie zaś „Księgi Karolińskie” z naciskiem stwierdzały: „non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed

⁶⁵ J. P. Brisson, Introduction. W: *Hilaire de Poitiers, Traité des mystères*, Paris 1967, s. 18.

⁶⁶ Zob. Bonawentura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, księga IV, dist. VIII, cz. 1, art. 1.

⁶⁷ Ambroży, *O sakramentach*, IV, 11.

⁶⁸ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 65.

corpus ... non exemplar futurorum, sed id quod exemplaribus praefigurabatur".⁶⁹

Odtąd relację między Eucharystią a Chrystusem w niebie ujmowano najczęściej w następujących parach pojęć: signum — res, figura — veritas, species — substantia. Zaszła zmianę A. Gerken charakteryzuje następująco: „stosunek pierwowzór — obraz, który w starożytności był stosunkiem między uwielbionym Panem i pokarmem eucharystycznym (oraz liturgią), tu stał się stosunkiem rzeczywistość — obraz w samym eucharystycznym pokarmie. Kryterium różnicy między rzeczywistością i obrazem zostało przy tym zaczerpnięte ze zmysłowego doświadczenia człowieka. To, co postrzegają zmysły, jest obrazem, czego nie postrzegają, jest rzeczywistością — w samym pokarmie eucharystycznym”.⁷⁰

Relacje między Eucharystią a rzeczywistością eucharystyczną interpretowano przez odniesienie się do tzw. sensu anagogicznego. „Anagogia”, która w biblijnym „typos” zawierała historiozobawcze napięcie między „już — jeszcze nie”, w średniowieczu wyrażała dążenie (quo tendas) do celów ostatecznych, do rzeczywistości niebieskich i Bożych”.⁷¹ Eucharystia w tym aspekcie była „pignus futurae gloriae”.⁷² Eucharystia raczej odsyłała ku rzeczom ostatecznym niż je hic et nunc urzeczywistniała.

Alegoria średniowieczna natomiast była literacką odroślą starożytności.⁷³ Zdobywała ona sobie stopniowo miejsce w umysłach. Gdy jednak w XIV w. w większości je opanowała, ukazała swój szkolarski i zarazem starczy charakter. Jej słabość, w porównaniu z typologią, polegała na ahistoryczności. Dążyła ona do wykrywania duchowych treści Eucharystii przez odwoływanie się do wydarzeń historycznych lub ucieczkę w zjawiska fikcyjne.⁷⁴ Zaczepienia przy tym szukała nie tylko w Biblii, lecz również w świecie. „Kto zaś szuka alegorii — pisze A. Gerken — stara się ukryć jakiś brak.”⁷⁵ Alegoryczność nauki o Eucharystii i jej przedstawień plastycznych było owocem ahistoryczności teologii średniowiecznej w ogóle. Wywołała ona sprzeciw Lutra, który uznał ją za dzieło próżniaków i czczą zabawę (De ceptivitate babylonica).⁷⁶

3. CIAŁO

Pojęcie „ciała” jest jedną z najbardziej trudnych kategorii biblijnych.⁷⁷ Jego wieloznaczność, częstotliwość występowania i hebrajskie pochodzenie sprawiają egzegetom niemało kłopotu. Wszak określa ono nie tylko Eucharystię i Chrystusa, lecz także świat, człowieka i Kościół.⁷⁸ Co więcej, owa wielorakość znaczeń układa się wzdłuż jak gdyby genetycznie rozwijającej się linii, która

⁶⁹ Cyt. za: J. Geiselman, dz. cyt., s. 56.

⁷⁰ A. Gerken, dz. cyt., s. 113—114.

⁷¹ I. de la Potterie, art. cyt., s. 48.

⁷² Zob. przypisywaną św. Tomaszowi antyfonę do „Magnificat” w oficjum brewiarzowym z Bożego Ciała. J. A. Weisheipl, dz. cyt., s. 229—239.

⁷³ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974, s. 243.

⁷⁴ W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 77.

⁷⁵ A. Gerken, dz. cyt., s. 110.

⁷⁶ J. Huizinga, dz. cyt., s. 251.

⁷⁷ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 151.

⁷⁸ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 40—43; X. L. Dufour, *Ciało*. W: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 140—147.

je ze sobą scala, dopełnia i wzajemnie wyjaśnia. Najpierw termin „ciało” odnosił się w Biblii do świata i człowieka, potem zaczął określać największe wydarzenie historiozbowcze, jakim było stanie się Boga człowiekiem, wreszcie znalazł zastosowanie do Kościoła i Eucharystii. Ta ostatnia, przez to, iż jest ciałem, skupiała w sobie jak w soczewce problematykę Chrystusa, Kościoła, człowieka i świata i jest kluczem do rozumienia owych rzeczywistości.

Ubogi i konkretny język hebrajski znalazł w odniesieniu do „ciała — basar” rozwinięcie w znacznie już bogatszym i bardziej abstrakcyjnym języku greckim w postaci „sarx” i „soma”. Nowy Testament w większości wypadków nazwał Eucharystię „soma”; tylko w Ewangelii według św. Jana (6,50—60) znalazł się termin „sarx”. W języku łacińskim „soma” tłumaczono przez „corpus”, a „sarx” — przez „caro”. Stopniowo jednak dla Eucharystii rezerwowano „sarx”, a dla Kościoła „soma”.⁷⁹ „Sarx” zastępowano często terminami: esca, cibus, alimonium, victus, panis itp.⁸⁰ We wszystkich tych wypadkach „ciało” występowało w funkcji pokarmu. Patrzenie starożytnych chrześcijan na Eucharystię było przeważnie historiozbowcze. Akcentowano przy niej głównie dobroć i miłosierdzie Boga, wielkość człowieka, potrzebę przemiany wewnętrznej, wspólnotowy charakter zbawienia, zjednoczenie z Chrystusem, idące aż do współcielesności z Nim i współpokrewieństwa.⁸¹ W średniowieczu zainteresowania historiozbowcze zaczęły się przesuwac ku metafizycznym. Pociągnęło to za sobą zmianę akcentów w rozumieniu ciała. Pytaniami wiodącymi stały się kwestie tożsamości i różnic w ciele w odniesieniu do Chrystusa, Eucharystii i Kościoła. Pytano nadto o naturę ciała eucharystycznego Chrystusa i o sposób jego istnienia pod postacią chleba. Wprowadzono rozróżnienie na „corpus mysticum” i „corpus verum”. Oba pojęcia, wywodzące się ze starożytności, miały w średniowieczu swoją historię, zanim nabrały znaczenia technicznego.

Mistycznym w starożytności nazywano wszystko, co wiązało się z misterium ołtarza: „słowa mistyczne, błogosławieństwo mistyczne, znaki i czynności mistyczne, modlitwy mistyczne, przemiana, ofiara, liturgia, hostia mistyczna” itp.⁸² Eucharystia jest „corpus mysticum” lub „caro mystica”, ponieważ ciało Chrystusa w niej wiąże się ściśle z misterium. Dlatego też ciało to, jako kres lub początek misterium eucharystycznego, jest ciałem świętym, ukrytym, sakramentalnym, znajdującym się „en typo artou” — „sub forma panis”.⁸³ „Mysticum” w tym czasie nie przeciwstawiało się „verum”. O prawdzie bowiem rozprawiano nie tyle w porządku logicznym, ile bytowym, który swą ostateczną postawę ma w Bogu. Stąd też „aletheia” znajdowała się blisko „nous”.⁸⁴ „Corpus mysticum” w Eucharystii dawało podstawę do nazywania jej „corpus verum”. Oczywiście była to prawda inicjalna, a nie finalna, prawda, która wyrażała rzeczywistość a zarazem ograniczony stopień bytu.

Ok. IX w. znaczenie „mysticum” zaczęło się zacieśniać do „invisible” i „spirituale”. W poł. XII w. Eucharystię nazywano „caro sacramentalis, caro invisibilis, caro intelligibilis”, którym to określeniom P. Lombard przeciwsta-

⁷⁹ „Ut simus in eius corpore, sub ipso capite, in membris eius, edentes carnem eius”. Św. Augustyn, *In Joan. tract.* 27, nr 1. PL 35, 1616.

⁸⁰ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, s. 159.

⁸¹ Zob. J. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, s. 25—159.

⁸² H. de Lubac, dz. cyt., s. 47—51.

⁸³ Tamże, s. 67—69.

⁸⁴ J. Möller, *Wahrheit. W: Sacramentum mundi*, t. 4, kol. 1225.

wił „caro spiritualis”.⁸⁵ „Verum” natomiast coraz częściej zacieśniano do ciała, które Chrystus posiadał za swego życia na ziemi, i w którym po swym zmartwychwstaniu zasiada po prawicy Ojca w niebie. Na zmianę znaczenia „mysticum” i „verum” duży wpływ miały spory w IX w. między Ratramnusem i Paschazym Radbertem oraz w XI w. z Berengariuszem. W latach następnych, niemal już powszechnie, w obronie dogmatu eucharystycznego, Eucharystię nazywano prawdziwym ciałem Chrystusa, zaś ciałem mistycznym Chrystusa zaczęto nazywać Kościół.

O ile „corpus” w odniesieniu do Eucharystii nie było nigdy kwestionowane na przestrzeni wieków, to „corporale” niemal przez wszystkich było odrzucone. „Cieleśne” bowiem oznaczało zmysłowe — „sensible”. Począwszy od starożytności Eucharystię nazywano powszechnie ciałem duchowym, przy czym „spirituale” wówczas równało się „supernaturale”.⁸⁶ „Corpus spirituale” — to ciało, które znajduje się „in spiritualibus sacramentis”, które jest sprawowane podczas „spiritualibus mysteriis”, i które się ofiarowuje „in sacrificio spirituali”.⁸⁷

W II poł. XIII w. rozpowszechniło się nazywanie Kościoła „corpus mysticum”. Piotr Manducator rozumiał przez to — zjednoczenie i zgromadzenie w Chrystusie mocą Eucharystii, która jest „caro vera, propria et sacramentalis”.⁸⁸ W ten sposób przymiotnik „mystyczny” został przeciwstawiony określeniu „sakramentalny”. Po jednej stronie znajdowały się „sacramentalis”, „spiritualis”; po drugiej — „mysterium”. Rozróżnienie to jednak nie było ostre i raz po raz zdarzały się odejścia od niego. Problem przy tym schodził z płaszczyzny bytowej na płaszczyznę poznawczą i zawierał się właściwie w dwóch ciągach pojęć: „figura, imago, species, sacramentum” — „res, veritas”.

III. FORMY PRZEKAZU

W starożytności rozprawiano o Eucharystii głównie w komentarzach biblijnych, homiliach i katechezach mistagogicznych oraz na marginesie sporów chrystologicznych. Była to w większości wypadków teologia Eucharystii. W wiekach średnich natomiast nauka o Eucharystii stopniowo się wyodrębniła z innych zagadnień teologicznych aż znalazła dla siebie miejsce pośród kwestii scholastycznych. Szkolarski sposób podchodzenia do zagadnienia wycisnął swe piętno zarówno na katechezie i homilii średniowiecznej, jak też na komentarzu biblijnym i liturgicznym oraz rozważaniach mistycznych z tej dziedziny. Teologia Eucharystii stawała się coraz bardziej teologią o Eucharystii i to nawet w komentarzach mszalnych.⁸⁹ Z wielu form przekazu średniowiecznej nauki o Eucharystii uwagę naszą przyciąga: traktat, rozważanie mistyczne oraz komentarz mszalny.

⁸⁵ „... spiritualem carnem Christi, quae est unitas fidelium”. In I Cor., PL 191, 1643 C; Sententiae, IV, PL 192, 859.

⁸⁶ „... miro et ineffabili modo, quod est naturaliter ex germine terreno panis et vinum, efficitur spiritualiter corpus Christi”. Florus, Adversus Amalarium 1, n. 9, PL 119, 77 D.

⁸⁷ H. de Lubac, dz. cyt., s. 159—160.

⁸⁸ Tamże, s. 118.

⁸⁹ Rozróżnienie zapożyczone od: L. Bouyer, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, Torino 1983, s. 17—20.

1. TRAKTATY

Przez traktat eucharystyczny rozumiemy tu samodzielne opracowanie zagadnień Eucharystii według wymogów teologii jako nauki. Zaczął się on krystalizować w IX w., a spór między Paschazym Radbertem i Ratramnusem przyspieszył niewątpliwie jego dojrzewanie. Jest rzeczą charakterystyczną, że Paschazy napisał swoje dzieło „De corpore et sanguine Domini”, uważane dziś za pierwszą naukową monografię o Eucharystii, na prośbę opata Warina z Nowej Korbei celem pouczenia mnichów saksońskich,⁹⁰ zaś Ratramnus uczynił to samo na prośbę króla Karola Łysego († 877).⁹¹ Motywy więc powstania obu rozpraw wyłoniły się z konkretnego życia. Osiągnięty natomiast efekt przekroczył oczekiwania.

Obu autorów interesował głównie problem obecności ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina eucharystycznego. Aby go rozwiązać, sięgnęli oni do problematyki sakramentu. Oparli się w tym głównie na nauczaniu Augustyna, Faustusa z Riez i Izydora z Sewilli. Argumentem wiodącym wszakże były dla nich racje logiczne, które doprowadziły ich do różnych rozwiązań, a konsekwentnie do sporu. Na plan pierwszy wysunęły się kwestie obecności Chrystusa w niebie i Eucharystii, istnienia rzeczywistego i misteryjnego, stosunek materii do ducha. Te same zagadnienia znalazły się w pismach Hrabana Maura i Gotschalka z Orbais w IX w., a nawet w dwa wieki później w kręgu osób uwikłanych w spór z Berengariuszem z Tours.

Zasługą Piotra Lombarda († 1160) było zebranie kwestii eucharystycznych w jedną całość. Wprowadził swoje „Quatuor libri sententiarum” prawie w czterech piątych zbudował na tekstach św. Augustyna,⁹² ale nie znaczy to, że był tylko kompilatorem. Przeciwnie, nazwać go można mistrzem syntezy i to nie tylko w zakresie treściowym, ale i metodycznym. W Lombardowskiej nauce o Eucharystii zawierają się już wszystkie wątki, które w latach późniejszych rozwiną się i zdominują inne. I tak, Piotr Lombard, trzymając się augustyńskiej zasady podziału rzeczywistości na „res et signa”, zakwalifikował Eucharystię do porządku „signum”, czyli sakramentu. Całość materiału zgromadził według tzw. pięciu przyczyn: sprawczej, formalnej, materialnej, narzędziowej i celowej. W argumentacji dopuścił do głosu dialektykę.

Św. Bonawentura, pisząc komentarz do „Sentencji” Lombarda, ułożył materiał o Eucharystii następująco: Dist. VIII — zapowiedzi starotestamentalne i ustanowienie sakramentu Eucharystii, jego forma i znak. Dist. IX — o spożywaniu Eucharystii w ogólności i spożywaniu przez grzeszników. Dist. X — Rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii i sposób Jego istnienia, moc przeistoczenia i moc zbawcza Eucharystii. Dist. XI — O przeistoczeniu i o postaciach eucharystycznych. Dist. XII — O istnieniu akcydensów bez podmiotu i o przyjmowaniu Eucharystii. Dist. XIII — O władzy sprawowania i o przyjmujących Eucharystię.⁹³ Zebrany przez Lombarda materiał został tu samodzielnie opracowany, ale kierunek badań pozostał ten sam.

Lombard, jako mistrz sentencji, nie był odosobniony w XII w. Podobne dzieła tworzyli: Hugo ze św. Wiktora († 1141), Gandulfus z Bolonii († 1170),

⁹⁰ H. Pattier, art. cyt., kol. 1631—1634.

⁹¹ A. Piolanti, art. cyt., kol. 549—550.

⁹² J. Pieper, *Scholastyka*, s. 96.

⁹³ S. Bonaventurae ... *commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. 4, Quaracchi 1889. Zob. też: F. X. Kattum, *Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura*, München 1920.

Piotr Manducator (ok. † 1178), Piotr Kantor († 1197), Piotr z Poitiers († 1205) i inni.⁹⁴ W dziełach tych starano się na ogół dać odpowiedź na główne pytania tego okresu. Koncentrowały się one wokół kwestii przemiany eucharystycznej, łamania chleba i pozostawiania postaci po przeistoczeniu. Nie obca im też była problematyka Eucharystii jako ofiary oraz moralne aspekty uczestnictwa w tym sakramencie.

Na szczególną uwagę w XII w. zasługuje „De sacramento altaris” Baldwina z Canterbury († 1190).⁹⁵ Był on opatem cysterskim, potem biskupem Worcester, wreszcie arcybiskupem Canterbury i prymasem Anglii.⁹⁶ Napisany przezeń traktat o Eucharystii jest właściwie komentarzem do tekstów biblijnych. Różni się on jednak od tego typu komentarzy starożytnych, jak i od objaśnień średniowiecznych zwanych katenami. Autor zebrał razem wypowiedzi biblijne o Eucharystii i skomentował je, poczynając od Ewangelii poprzez 1 list św. Pawła do Koryntian, a na tekstach starotestamentalnych kończąc. W komentarzu tym starał się dotrzeć zarówno do sensu literalnego (posługiwał się w tym celu etymologią, porównywaniem tekstów ze sobą i osadzaniem ich w konkretnym środowisku), jak i duchowego lub mistycznego, chętnie zwłaszcza naśladował w tym względzie Orygenes, nie stronił też od Hilarego z Poitiers, Hieronima i Ambrożego. W efekcie powstało dzieło — jak zauważył słusznie J. Leclercq — tak o Biblii, jak i o Eucharystii, o Chrystusie i o dwóch postaciach, pod jakimi dociera do nas Słowo Boże: znamy Eucharystię przez Pismo św., które nam o Niej mówi, a łaska Eucharystii pomaga nam znaleźć w Biblii naukę, która ułatwia nam uczestnictwo w ofierze eucharystycznej.⁹⁷ Oryginalność traktatu Baldwina wyraziła się w sposobie podejścia do tematu, natomiast rozłożenie w nim akcentów było już typowo średniowieczne. Pozostał on przedstawicielem tzw. teologii monastycznej.

Do sentencji i komentarzy doszły w XIII w. sumy. Wspomnieć tu zwłaszcza należy Alberta Wielkiego († 1280) i Tomasza z Akwinu († 1274) — twórców tego gatunku literackiego. O Eucharystii pisali oni osobne dzieła, a także rozprawiali w komentarzach do „Sentencji” P. Lombarda. Suma jednakże była czymś więcej. Nauka o Eucharystii stawała się w niej nieodłączną częścią całości i wchodziła w skład ogólnego systemu wiedzy. Dotyczy to zwłaszcza „Sumy teologicznej” Tomasza z Akwinu, uznanej słusznie za wykwit literatury teologicznej średniowiecza. Nauka o Eucharystii w tym dziele zajmuje kwestie 73—83 trzeciej części i sprowadza się do następujących zagadnień: sakramentalność Eucharystii, materia, przemiana, sposób obecności Chrystusa, akcydensy, forma, skutki, przyjmowanie, szafarz i ryt. Łatwo zauważyć, że rozbudowana została w nim problematyka Eucharystii jako sakramentu i zupełnie marginesowo została potraktowana problematyka Eucharystii jako ofiary. Akwinata, mimo swego geniuszu, pozostał w tym względzie człowiekiem średniowiecza z zamiłowaniem do dialektyki, i rozumowego tłumaczenia tajemnic wiary.

W XIV—XV w. traktat eucharystyczny zajmował już ugruntowane miejsce w literaturze teologicznej. Przyjmował on najczęściej formę komentarza

⁹⁴ Wykaz dzieł i ich omówienie podaje B. Neunheuser, dz. cyt., s. 30—35.

⁹⁵ Baudouin de Ford, *Le sacrement de l'autel*, t. 1—2. W: *Sources chrétiennes*, t. 93—94, Paris 1963.

⁹⁶ A. Witkowska, *Baldwin z Canterbury*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 1280.

⁹⁷ J. Leclercq, *Introduction*. W: Baudouin de Ford, dz. cyt., s. 33.

lub osobnej rozprawy. Zarówno jednak pod względem formalnym, jak i merytorycznym stawał się on coraz bardziej skostniały. Szkolność wykładu oraz zacieśnienie się do zagadnień sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii, przeistoczenia i komunii św. pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich czyniły teologię Eucharystii tego okresu coraz bardziej zamkniętą na podstawowe problemy chrześcijańskiego życia.

2. ROZWAŻANIA MISTYCZNE

W traktatach eucharystycznych wyrażał się nurt intelektualny wieków średnich. Była to chęć zgłębienia misterium na drodze rozumowej. Kierunek ten miał wielu swoich zwolenników i osiągnął swój szczyt w XIII w. Obok niego istniała jednak silna tendencja do poznania Boga nie na drodze dyskursywnego rozumowania, lecz mistycznego zjednoczenia. Dążność ta miała swoje podstawy biblijne i swoich entuzjastów w epoce patrystycznej (zwłaszcza Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Augustyn). Pseudo-Dionizy Areopagita napisał obszernie dzieło o teologii mistycznej, przez którą rozumiał doskonale poznanie Boga, które się uzyskuje przez niewiedzę na mocy nieuchwytnego zjednoczenia, kiedy to dusza, porzucając wszystkie rzeczy i zapominając sama o sobie, zatapia się w blaskach chwały Bożej.⁹⁸ Eucharystia — zdaniem tego autora — jest misterium nad misteriami.⁹⁹ Nic przeto dziwnego, że mistrzowie średniowieczni, którzy uważali się za spadkobierców starożytności, starali się zgłębić to misterium nie tylko na drodze rozumowej, lecz również mistycznej. Wiodła ona ich ku kontemplacji rzeczywistości Bożej, obecnej w tym sakramencie, i dawała przedsmak tego szczęścia, które jest właściwością nieba.¹⁰⁰

Po trosze mistykami w nauce o Eucharystii byli wszyscy mistrzowie średniowieczni, nawet dialektycy w rodzaju Abelarda czy Berengariusza z Tours. Tomasz z Akwinu, który — zdawałoby się — w sposób szczególny uciekał się do rozumu, by wyjaśnić misterium Eucharystii, ślał ją hymnami „Adoro Te devote” i „Lauda Syjon Salvatorem”, które są typowymi przejawami poezji mistycznej. Ogólnie można powiedzieć, że mistyków średniowiecznych cechowała pokora wobec wielkości misterium eucharystycznego. Wynikała ona z zawierzenia Bożemu słowu, a prowadziła raczej do postawy kultu niż ku chęci ujęcia tej rzeczywistości w słowach. Postawie tej dawali ogólny wyraz antydialektycy, jak Bernard z Clairveaux i Piotr Damiani, a także mistycy franciszkańscy. W XIV—XV w. zwolennikami tej postawy stali się przedstawiciele mistyki nadreńskiej i „devotio moderna”.

Treściowo rozważania mistyczne o Eucharystii skupiały się na obecności Chrystusa w tym sakramencie i na komunii św. Podkreślano przede wszystkim niezwykłość tej obecności, jako przedłużenia miłości krzyża. Jest to obecność, którą należy raczej kontemplować wiarą niż zgłębiać rozumem, jest to miłość, na którą można odpowiedzieć jedynie miłością. Przystępujący do tego sakramentu winni się odpowiednio przygotować, a po przyjęciu trwać w postawie dziękczynienia. Była to pobożność indywidualna i praktyczna, przeciwstawiona zinstytucjonalizowanemu rytualizmowi.

Sięgnijmy do przykładów: Bonawentura († 1274) radził tym, którzy od-

⁹⁸ O imionach Bożych, VII, 3.

⁹⁹ O hierarchii kościelnej, III, 1.

¹⁰⁰ Na temat mistyki w starożytności zob. T. Špidlik, *Mistica*. W: *Dizionario patristico*, t. 2, kol. 2266—2268.

prawiają Mszę św.: „Kiedy przystępujesz do ołtarza, przestań się wahać i jak ślepiec dotykający ręką przedmiotów, opierać się na trzciniowym kijku, to znaczy na naturalnych argumentach i ludzkim rozumowaniu. Przestań pytać, jak to jest możliwe. Niegdyś sprzeczali się o to Żydzi i niektórzy uczniowie «odeszli zgorszeni» (por. 6,67). Poddać się Bogu i umysł swój nagnij pod jarzmo wiary, potwierdzonej, jak widzisz, przez tak wielu świadków”.¹⁰¹

Tomasz a Kempis († 1471) zaś pouczał: „strzeż się jałowego i z ciekawości płynącego dociekania głębokiej tajemnicy Sakramentu, bo mógłbyś się pogryźć w toni zwątpienia. Kto docieka wielkości, tego przytłoczy chwała. Bóg może dokonać więcej niż człowiek zrozumieć. Nie jest złe pobożne i pokorne badanie prawdy, stała gotowość uczenia się, postępująca pilnie ze zdrowymi myślami Ojców. Ale jakże szczęśliwa prostota, która omija zawile drogi problemów, a zdąża prostymi i pewnymi ścieżkami Bożych przykazań. Wielu straciło dar pobożności, gdy chcieli badać rzeczy nadprzyrodzone. Od ciebie wymaga się wiary i uczciwego życia, nie wyżyn intelektu ani zgłębiania Bożych tajemnic. Jeżeli nie rozumiesz i nie pojmujesz tego, co koło ciebie, jakże możesz zrozumieć to, co ponad tobą? Poddać się Bogu, niech się twój rozum ukorzy przed wiarą, a otrzymasz tyle światła prawdy, ile ci wystarczy i potrzeba”.¹⁰²

Jan Tauler († 1361) w swoich czterech kazaniach o Najświętszym Sakramencie przekonywał słuchaczy: „Ten mówi o Bogu najlepiej, kto uświadamiając sobie Jego wewnętrzne bogactwo, potrafi nic o Nim nie mówić. Gdybyście gorliwie strzegli wewnętrznego skupienia, Ciało Pańskie z całą pewnością działałoby w was i przez was. Im głębsze samounicestwienie, tym bardziej istotowe i rzeczywiste zjednoczenie. I gdyby ta nicomość okazała się tak istotna i czysta, jak w duszy naszego Pana Jezusa Chrystusa, gdyby człowiek mógł to osiągnąć (wiemy, że jest to niemożliwe), także zjednoczenie z Bogiem byłoby również wielkie jak w Jezusie Chrystusie... Najwięcej szkód powoduje tu włączanie się ludzkiego rozumu. Zamiast się usunąć, chce on współdziałać i wiedzieć, co się tu dokonuje... Drodzy moi, o tej niewyrażalnej szlachetności nie potrafimy mówić. Nie zdołalibyśmy jej też pojąć... Jakże rozum mógłby pojąć transcendentną przepaść, w której rozkoszny ten pokarm zespala się w cudowny sposób z człowiekiem, przyciąga go całego ku sobie i w siebie przemienia.”¹⁰³

Henryk Suzo († 1366) wreszcie przemawiał słowami Przedwiecznej Mądrości: „jak się to naprawdę dzieje, że Sakrament ten kryje w sobie Moje ciało i duszę w całej ich piękności, tego żaden język nie zdoła wypowiedzieć, ponieważ nikt nie potrafi tego zrozumieć; to bowiem dzieło Mojej Wszemocy. Dlatego powinienesz uwierzyć w to z całą prostotą, nie usiłując zgłębić do końca tej tajemnicy.”¹⁰⁴

Jak widać z przytoczonych przykładów, mistycy średniowieczni zachęcali ludzi do wiary i pokory względem Eucharystii, przekonani, iż rozum ludzki nie jest w stanie jej zgłębić. W punkcie wyjścia stali oni po przeciwnej stronie

¹⁰¹ Traktat o przygotowaniu do Mszy św. W: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 248.

¹⁰² Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, ks. IV, rozdz. XVIII, 1—2, Warszawa 1981, s. 331.

¹⁰³ J. Tauler, *Kazania*, Poznań 1985, s. 226—251.

¹⁰⁴ H. Suzo, *Księga mądrości przedwiecznej*, Poznań 1983, s. 158.

do dialektyków. W kształtowaniu pobożności natomiast szli właściwie w tym samym kierunku. Wierni, stosujący wskazania mistyków, musieli się zdobywać wobec Eucharystii na postawę czci i lęku, wynikającą z wielkości tego misterium. Ci natomiast, którzy śledzili badania dialektyków, przekonywali się w końcu, że to, co najistotniejsze w tym sakramencie, jest właściwie niewyraźne w słowach. W efekcie rodziła się pobożność raczej lęku niż zbawczej radości, a komunię sakramentalną zastępowano często tzw. komunią duchową.¹⁰⁵ Reakcja pojawiła się w II poł. XIV w., zwłaszcza w środowisku intelektualno-duszpasterskim w Pradze. Tam to odbyty w 1391 r. synod pozwolił świeckim raz w miesiącu przystępować do Stołu Pańskiego, co — jak pisze — L. Szafrński — było wielkim osiągnięciem, niespotykanym w owym czasie w Europie.¹⁰⁶ Wybitnym przedstawicielem tego środowiska był Mateusz z Krakowa († 1410).

3. KOMENTARZE MSZALNE

Osiągnięciem wieków średnich były komentarze mszalne. Pojawiły się one na przeł. VIII i IX w. w związku z reformą liturgii, przeprowadzoną w państwie frankońskim za Pepina Małego († 768) i Karola Wielkiego († 814). Impuls do ich rozwoju dał Alkuin († 804) przez swoje dzieło „De divinis officiis”.¹⁰⁷ Powstające liczne „expositiones missae” stały się samodzielnym gatunkiem literackim, charakterystycznym dla tego okresu.¹⁰⁸ Były one zróżnicowane pod względem formy i treści. Zawierały nieraz naukowy wykład, to znów ograniczały się do popularnych skrótów, przekazywały niejednokrotnie solidną teologię bądź też zadowalały się podaniem prawnych przepisów. Na Zachodzie Europy do najważniejszych dzieł tego rodzaju zaliczyć można prace: Alkuina (†804), Amalariusza (†850), Hrabana Maura (†856), Florusa (†860), Ruperta z Deutz (†1129), Honoriusza z Autun (†ok. 1120), Jana Beleta (XII w.), Wilhelma Durandusa (†1296), Bernarda de Parentinis (†ok. 1342), Henryka von Hessen (†1397), Jana de Lapide (†1496), Baltazara de Porta (†ok. 1495) i Gabriela Biela (1495).¹⁰⁹ W Polsce — Bartłomieja z Jasła (†ok. 1407), Jana z Kluczborka (†1423), Mikołaja Störa (†1424), Andrzeja z Kokorzyna (†1435), Mikołaja z Błonia (†ok. 1438) i Pawła z Pyskowic (†ok. 1470).¹¹⁰

Komentatorzy polscy pozostawali związani głównie ze środowiskiem krakowskim. Na nich zaś wywierały wpływ ośrodki naukowe w Paryżu, Niemczech i Pradze. Na ogół byli alegorystami. Cytowali najczęściej: z ojców Koś-

¹⁰⁵ O powodach spadku komunii sakramentalnej w wiekach średnich piszą: W: Seńko i A. Szafrński w: *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, Warszawa 1974, s. 181—190.

¹⁰⁶ Tamże, s. 191.

¹⁰⁷ PL 101, 1173—1286.

¹⁰⁸ P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962; M. T. Zahajkiewicz, *Msza św. w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy (Expositiones missae)*. Studium historyczno-liturgiczne. W: *Textus et studia*, t. 1, Warszawa 1972, s. 153—154.

¹⁰⁹ Wykaz dzieł i ich omówienie podaje M. T. Zahajkiewicz, *Msza św. w Polsce*, s. 153—163.

¹¹⁰ Tamże, s. 165—190; *Joannis Isneri Expositio Missae*. Wydał i opatrzył wstępem R. M. Zawadzki. *Textus et studia*, t. 1, Warszawa 1972, s. 7—140.

ciola — Ambrożego, Hieronima, Jana Chryzostoma i Augustyna; z teologów średniowiecznych — Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu.¹¹¹

Z wymienionych komentatorów zachodnich tylko Florus przeciwstawiał się alegorycznej wykładni Mszy św. Także Gabriel Biel był oszczędny w posługiwaniu się alegorią.¹¹² Inni natomiast alegoryzowanie posuwali aż do przesady. Było ono przy tym nieco inne niż w traktatach scholastycznych i rozważaniach mistycznych. O ile w tych pierwszych alegoria pełniła funkcję egzegetyczną, a w drugich — ilustracyjną, tu w „*expositiones missae*” wypełniała ona rolę dydaktyczną. Miała ona za zadanie przybliżyć, uczynić jakby widzialnymi wielkie tematy związane ze Mszą św. W ten sposób, w zamierzeniach alegorystów, każdy szczegół, każdy znak — celebrans, ołtarz, ryt Mszy św. — miały głosić wydarzenia zbawcze Chrystusa od Jego narodzenia po zmartwychwstanie.

W tej konwencji celebrans miał z reguły przedstawiać Chrystusa, a jego gesty przypominać wydarzenia z życia Chrystusa. Wkładanie humerału np. miało wyrażać — zdaniem G. Biela — zakrycie twarzy Chrystusowi przez Żydów,¹¹³ ucałowanie zaś ołtarza — według Isnera — dokonywało się na pamiątkę zjednoczenia Chrystusa z Kościołem; śpiew introitu — to wołanie ojców przebywających w otchłani.¹¹⁴ Ołtarz natomiast wyrażał zwykle bądź krzyż Chrystusowy, bądź Kościół, który Chrystus przyłączył do Siebie, umierając na krzyżu.

Alegoryzm rytu Mszy św. miał charakter rememoratywny. Opierał się on na pewnych regułach. I tak zwykle liturgia mszalna do momentu złożenia darów na ołtarzu (*offertorium*) miała symbolizować zbawcze wydarzenia związane z narodzeniem Pana Jezusa, od *offertorium* do końca kanonu — mękę Pańską i śmierć na krzyżu, ostatnia zaś część Mszy św. — zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa.¹¹⁵

Tak pojęty alegoryzm średniowieczny wychodził z założenia, że Msza św. jest pamiątką zbawczego wydarzenia Chrystusa. Jego podstawy były teologicznie poprawne, natomiast rozwinięcie obfitowało często w przerosty, a nawet wynaturzenia. Nie tyle bowiem istotę i wewnętrzną zawartość treściową Eucharystii starano się objaśnić zewnętrznym rytym, ile historyczną stroną jej dokonania się w czasach Chrystusowych. Wiemy zaś, że wskrzeszanie historyczności — która zawsze jest jednorazowa — jest czynnością skazaną z góry na niepowodzenie i ostatecznie odbiera znakowi funkcję oznaczania. Tak interpretowanej Mszy św. można było się jedynie przyglądać, jako upamiętniającemu przedstawieniu, trudno natomiast było w niej uczestniczyć ze świadomością, że to, co raz się dokonało, jest nadal realnie obecne.

W ślad za tym zmienia się nieco idea dziękczynienia, które raczej stało się dogadaniem indywidualnym gustom obecnych na Mszy św. niż wspólnym wychwalaniem Pana przez głoszenie wielkich dzieł, które uczynił i czyni w swoim ludzie.

Było to po części wynikiem zmiany akcentów w teologii Mszy św.: przerostu teologii kapłaństwa hierarchicznego kosztem teologii kapłaństwa ludzi

¹¹¹ M. T. Zahajkiewicz, *Msza św. w Polsce*, s. 210—211.

¹¹² Zob. Gabrielis Biel *Canonis Missae expositio*. Wyd. Wilfrid Werbeck, Wiesbaden 1976.

¹¹³ Tamże, s. 30—33.

¹¹⁴ I. Isneri *Expositio Missae*, s. 47.

¹¹⁵ M. T. Zahajkiewicz, *Msza św. w Polsce*, s. 284.

świeckich, przeakcentowania waloru Mszy św. samej w sobie, a nie docenia-
nia teologii wspólnoty, wyekspozowania kultu adoracyjnego i zapoznania idei
ofiary.

IV. WIODĄCE TEMATY

Nauka o Eucharystii w wiekach średnich była na tyle bogata i różnorod-
na, że znaleźć w niej można wszystkie wątki treściowe przejęte ze starożyt-
ności. Niektóre z nich wszakże zeszyły na plan drugi i pozostawały w cieniu
wobec tych, które stały się pierwszoplanowymi. Mało np. rozprawiano o wza-
jemnych związkach Kościoła z Eucharystią i o Jej ofiarnym charakterze. Uwa-
gę uczonych średniowiecznych przyciągały natomiast kwestie Eucharystii jako
sakramentu, obecności Ciała i Krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina,
przemiany darów oraz Komunii św.

1. SAKRAMENT

Pojęcie sakramentu w odniesieniu do Eucharystii przejęto w średniowie-
czu głównie od św. Augustyna i rozwinięto je w kierunku przez niego wska-
zany. W punkcie wyjścia zawierało ono dwa elementy składowe: znak i rze-
czywistość oznaczoną. Problemem było rozumienie zarówno „signum” jak i „res”
oraz zachodzących między nimi relacji. Z prób rozwiązania tego problemu po-
wstała średniowieczna sakramentologia Eucharystii.

Za znak w Eucharystii uważano chleb i wino. W starożytności jednak wi-
dziano go zawsze w powiązaniu ze wspólnotą, która sprawuje Eucharystię.
Fakt, iż chleb jest wypieczony z wielu ziaren, a wino wytłoczone z wielu
gron — w przekonaniu starożytnych — wspólnotę tę zakładał, oznaczał, sym-
bolizował i w jakimś sensie realizował. Znak chleba i wina był poniekąd
ugruntowany i dopełniony w znaku wspólnoty sprawującej misterium eucha-
rystyczne. Takie rozumienie znaku eucharystycznego utrzymywało się do
IX w.¹¹⁶ Jeszcze Ratramnus pisał: „w chlebie tym wyraża się nie tylko ciało
Chrystusa, lecz także prawdziwe ciało wierzącego weń ludu. Dlatego z wielu
ziaren zboża go się sporządza, ponieważ ciało ludu wierzącego wzrasta przez
słowo Chrystusa z wielu wiernych”.¹¹⁷ Potem natomiast za znak sakramen-
talny Eucharystii uważano już tylko chleb i wino bez wiązania go ze zna-
kiem kościelnej wspólnoty.

W początkowym okresie średniowiecza znak rozpatrywano w aspekcie oso-
bowym. Jego funkcja polegała na zespalaniu ludzi ze sobą i z Chrystusem.
Chodziło o jedność aż do stanowienia jednego ciała z Chrystusem i do spo-
krewnienia z Nim. W XI w. problem znaku eucharystycznego zaczął się prze-
suwać w kierunku metafizycznym, a nawet fizycznym. Berengariusz rozpra-
wiał już o nim w kategoriach materii i formy oraz substancji i przypadłości.¹¹⁸

¹¹⁶ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, s. 23.

¹¹⁷ „... in pane illo non solum corpus Christi, verum corpus etiam in eum cre-
dentis populi figuretur. Unde multis frumenti granis conficitur, quia corpus populi
credentis, multis per verbum Christi fidelibus augmentatur”. Ratramnus, *De corpore
et sanguine Domini*, LXXIII, 10—13.

¹¹⁸ H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre*, s. 6—7.

W XIII w. pojęcia te interpretowano najczęściej w duchu filozofii arystotelesowskiej.¹¹⁹

Rozumienie „res” sakramentu Eucharystii podlegało jeszcze większym zmianom niż pojęcie „signum”. Tu także decydujący wpływ wywarł św. Augustyn. Dla biskupa z Hippony rzeczywistością Eucharystii był cały Chrystus (totus Christus) — w głowie (in capite) i członkach (et in membris). Naukę tę w średniowieczu rozwinięto w dwóch kierunkach: chrystologicznym i eklezjologicznym. W pierwszym wypadku chodziło o ustalenie związku Chrystusa — umęczonego i zmartwychwstałego — z Eucharystią i zagadnienie to pochłonęło najwięcej wysiłku teologów, w drugim — o znalezienie powiązania Kościoła z sakramentalnym znakiem Eucharystii. Pierwszy problem dochodził do głosu w sporach eucharystycznych w IX i XI w. Dyskutowano nad nim w kręgu szkoły w Laon. Drugi występował jak gdyby na marginesie pierwszego.¹²⁰

Do XII w. ową podwójną „res” sakramentu Eucharystii wyrażano zwykle następująco: res et sacramentum tzn. significata et significans oraz res et non sacramentum, tzn. significata sed non significans. Od poł. XII w. natomiast pisano w tym względzie: res significata et contenta oraz res significata et non contenta.¹²¹

Pochodząca prawdopodobnie z kręgu wiktorynów „Summa sententiarum” posiada potrójne rozróżnienie, które potem weszło na trwałe do teologii katolickiej: sacramentum tantum, res et sacramentum i res tantum. Sacramentum tantum — to chleb i wino eucharystyczne, res sacramentum — to ciało i krew Chrystusa, res tantum — to Kościół.¹²² „Res tantum” była bliska znaczeniowo „virtus”. Res — to jedność Kościoła, to ciało jedyne uformowane przez zjednoczenie wielu członków. Virtus — to skuteczność duchowa sakramentu jako pokarmu.¹²³ Dla Bonawentury Eucharystia jest „res media” a Kościół — „res ultima”. W ten sposób jego myśl racjonalna pozostawała związana z mistyką i jako taka stała się ukoronowaniem augustynizmu.¹²⁴

Tomasz z Akwinu zerwał z kierunkiem augustyńskim w tej dziedzinie. Według niego rzeczywistość (res) sakramentu Eucharystii jest dwojaka: oznaczana i zawarta, którą jest Chrystus, oraz oznaczana i nie zawarta, którą jest mistyczne ciało Chrystusa, tj. społeczność świętych.¹²⁵ Takie ujęcie zagadnienia ukazywało Eucharystię jako tworzącą Kościół, natomiast nie ukazywało Kościoła jako warunkującego Eucharystię.¹²⁶ Pociągnęło to spiritualizację pojęcia Kościoła i oddzielenie w nim elementu instytucjonalnego od misteryjnego.

¹¹⁹ A. Gerken, dz. cyt., s. 128.

¹²⁰ P. Lopez-Gonzalez, *Origen de la expresion „res et sacramentum”, Scripta Theologica*, 17 (1985), nr 1, s. 73—119.

¹²¹ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, s. 276.

¹²² P. Lopez-Gonzalez, art. cyt., s. 110—117.

¹²³ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, s. 193.

¹²⁴ Tamże, s. 266.

¹²⁵ S. Th. III, q. 80, a. 4.

¹²⁶ „W okresie tym nie było już zrozumiałe, że i odwrotnie, również Kościół (mocą zasadniczej aktualnej obecności Chrystusa, Jego obecności w duchu jako gospodarza uczyty) czyni Eucharystię, że społeczność wierzących jest więc sferą Chrystusa i dopiero w niej Eucharystia jest możliwa do urzeczywistnienia”. A. Gerken, dz. cyt., s. 132.

Kwestia relacji między „sacramentum” i „res” Eucharystii polaryzowała stanowiska teologów w średniowieczu na tzw. symbolistów i wulgarnych realistów. Była ona głównie pytaniem, w jaki sposób Chrystus jest obecny pod postaciami chleba i wina, oraz jakiego rodzaju jest ta obecność.

2. SPOSÓB OBECNOŚCI

Średniowieczna problematyka obecności Chrystusa w Eucharystii wyrażała się z trzech korzeni: a) z przyjętego przez ojców wschodnich platońskiego rozumienia rzeczywistości jako obrazu i pierwowzoru; b) z ambrożyjskiego realizmu przemiany eucharystycznej; c) z postawionego przez św. Augustyna pytania: Jeżeli Chrystus zmartwychwstał i w swoim ciele „zasiada po prawicy Ojca”, jakże może być cieleśnie obecny w Eucharystii? Razem wzięte wyznaczały one ramy, w których mieściły się zarówno pytania, jak i odpowiedzi, dotyczące eucharystycznej obecności. Pierwsza trudność w tym względzie powstała już w sporze ikonoklastycznym. Obrazoburcy bowiem uważali, że jedynie Eucharystia jest obrazem i symbolem Chrystusa, na co zareagowali obrońcy obrazów, którzy twierdzili, że Eucharystia jest rzeczywistością, prawdą, a nie symbolem. Spór powstał na Wschodzie i odbił się echem na Zachodzie. Na Wschodzie realizmu eucharystycznego bronili zwłaszcza Teodor Studyta (†826) i Nicefor (†815), na Zachodzie — teologowie z dworu karolińskiego. „Księgi karolińskie” zawierają stwierdzenie: „nie należy nazywać misterium ciała i krwi Pańskiej obrazem, jest bowiem prawdą, nie cieniem, lecz ciałem ... nie wzorem przyszłych rzeczy, lecz tym, na co wzór wskazuje”.¹²⁷ W sporze tym doszedł do głosu i został odrzucony czysty symbolizm. Post-obrazoburczy realizm eucharystyczny dawał znać o sobie w liturgii rzymskiej, w której niekiedy stosowano tzw. konsekrację per contactum lub per immixtionem, tzn. przez zanurzenie konsekrowanej hostii w winie, lub przez dodanie doń kilku kropel wina konsekrowanego, co było oczywiście teologicznym nieporozumieniem.¹²⁸

W sporze Ratramnusa z Paschazjuszem Radbertem odżyło pytanie augustyńskie: Czy ciało eucharystyczne Chrystusa jest tym samym, które Jezus wziął z Maryi, w którym cierpiał, umarł, zmartwychwstał i zasiada po prawicy Ojca? Paschazjusz odpowiedział na nie twierdząco, mając na uwadze istotę ciała tj. udzielanie życia wiecznego. Ponieważ Eucharystia — twierdził — jest pokarmem, dającym życie wieczne, jest przeto prawdziwym ciałem Chrystusa. W „Liście do Frudegarda” podkreślił z naciskiem, że nikt zdrowo myślący nie wierzy, że Jezus miał inne ciało i krew niż to, które narodziło się z Maryi Dziewicy i zostało umęczone na krzyżu.¹²⁹ Ratramnus natomiast sprzeciwił się stanowisku swego mistrza i nauczał, że zachodzi duża różnica między ciałem Chrystusa w Eucharystii, która jest figurą i misterium, a ciałem Chrystusa umęczonym, pogrzebanym i zmartwychwstałym.¹³⁰ Wziął on tu pod uwagę właściwości ciała i nazwał ciało eucharystyczne duchowym, sakramentalnym, symbolicznym, a ciało Chrystusa w niebie — prawdziwym i rzeczywistym.

¹²⁷ Cyt. za: J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, s. 56. Zob. też: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 65—66.

¹²⁸ J. Geiselman, dz. cyt., s. 64—67.

¹²⁹ PL 120, 1351.

¹³⁰ „... non parva differentia sit inter corpus, quod per misterium existit, et corpus, quod passum est, et sepultum, et resurrexit”. Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, XCVII.

Figurą dla niego było to, co ukrywa się pod zasloną, prawdą zaś — to, co jest widoczne. Łączność między ciałem Chrystusa w niebie a ciałem eucharystycznym polegała na mocy, jakiej on udziela Eucharystii, która przez to sprawia te same skutki, jakie ciało Chrystusa spełniało za Jego życia na ziemi.¹⁸¹

W punkcie wyjścia obu koncepcji znajdowało się różne rozumienie zmartwychwstania. Dla Radberta zmartwychwstanie Chrystusa umożliwiało dopiero Jego cielesną obecność w Eucharystii, dla Ratramnusa zaś fakt, że Chrystus po swoim zmartwychwstaniu zasiada po prawicy Ojca, uniemożliwiał Jego przebywanie realne w ciele w Eucharystii. Potomni nazwali Paschazjusza realistą, zaś Ratramnusa — symbolistą. W rzeczywistości różnica między nimi nie była aż tak duża, każdy z nich bowiem miał na myśli co innego, mówiąc o tożsamości ciała Chrystusa w niebie i w Eucharystii.¹⁸² Ważne, że obaj zostali w kręgu języka biblijnego, zachowując w swoich rozważaniach charakter personalistyczny Eucharystii.

Berengariusz z Tours, który w dwa wieki później przemyślał do końca to, co zapoczątkował Ratramnus, sięgnął do pojęcia substancji, i w ten sposób skierował problematykę eucharystyczną na tory metafizyczne.¹⁸³ Berengariusz był dialektykiem, poznanie zredukował do zmysłowego doświadczenia, przez substancję rozumiał sumę postrzegalnych właściwości rzeczy.¹⁸⁴ Skutkiem tego nie widział możliwości, aby chleb i wino mogły stać się ciałem i krwią Chrystusa, który jest w niebie i nie może przyjmować nowej materii. Są one jedynie figurą, symbolem i rękojmnią duchowego zjednoczenia z Chrystusem w niebie.¹⁸⁵ Naukę Berengariusza potępiano na synodach w Rzymie (1050, 1059, 1079), Vercelli (1050), Paryżu (1051), Tours (1054), Angers (1062), Poitiers (1074) i Bordeaux (1080). Kazano mu nawet w 1059 r. podpisać wyznanie wiary, że „chleb i wino, znajdujące się na ołtarzu, po konsekracji są nie tylko sakramentem, lecz również prawdziwym ciałem i prawdziwą krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa, i są one zmysłowo, nie tylko w sakramencie, lecz rzeczywistość (in veritate) dotykane i łamane rękami kapłana oraz żute zębami wiernych”, które to wyznanie było z kolei wulgarnym realizmem.¹⁸⁶

Połączenia znakowego charakteru Eucharystii z jej realizmem dokonał Lanfrank (†1089), z którym Berengariusz utrzymywał listowny kontakt.¹⁸⁷ W chlebie eucharystycznym odróżniał on substancję od widzialnej postaci, w ciele Chrystusa — istotę od właściwości. Eucharystia — według niego — jest obecnością istoty ciała Chrystusa, a nie jego właściwości. Chleb eucharystyczny po konsekracji widzialnie pozostaje niezmienny, ponieważ trwa jego zewnętrzna postać, a przemienia się substancja.¹⁸⁸ Podobnie na ten temat pisał Guitmundus z Aversa (†1059).

¹⁸¹ Tamże, LVII, 21—22.

¹⁸² Zob. wnikliwe opracowanie tego tematu i podaną tam literaturę: G. Martelet, dz. cyt., s. 141—146; A. Gerken, dz. cyt., s. 108—118.

¹⁸³ „Porzucano układ odniesienia o charakterze antropologicznym, ażeby rozwiać tajemnicę ciała Chrystusa w Eucharystii według odniesień o charakterze metafizycznym”. G. Martelet, dz. cyt., s. 147.

¹⁸⁴ F. Vernet, *Bérenger de Tours*, DThC, t. 2, kol. 722—742.

¹⁸⁵ W. Łydka, A. Zuberbier, art. cyt., kol. 280—281.

¹⁸⁶ Denz. 690. Tłum. wg A. Gerken, dz. cyt., s. 122.

¹⁸⁷ O. Alberti, G. Ceratoli, Roma. Concilio di. W: *Dizionario dei concili*, t. 4, s. 253—255.

¹⁸⁸ A. Gerken, dz. cyt., s. 127.

Poczynając od XII w. pojęcie „substancji” stało się właściwie jedynym dla wyrażenia obecności Chrystusa w Eucharystii. Przybierało ono przy tym stopniowo znaczenie abstrakcyjne w duchu filozofii arystotelesowskiej. Całe zagadnienie sprowadzało się właściwie do problemu obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Tomasz z Akwinu rozpracował je w następujących kwestiach: Czy cały Chrystus zawiera się pod tym sakramentem? Czy cały Chrystus zawiera się pod obiema postaciami tego sakramentu? Czy cały Chrystus jest pod jakąkolwiek częścią postaci chleba i wina? Czy w tym sakramencie znajduje się ciało Chrystusa w swej całej wymierności zewnętrznej? Czy ciało Chrystusa jest w tym sakramencie tak, jak w miejscu? Czy ciało Chrystusa jest w tym sakramencie w sposób ruchomy? Czy ciało Chrystusa, o ile znajduje się w tym sakramencie, może być widziane przez jakiś wzrok, przynajmniej uwielbiony? Czy, gdy w tym sakramencie cudownie ukazuje się ciało lub dziecię, może być tam prawdziwe ciało Chrystusa?¹³⁹ Podobnie zagadnienie to ujmowali inni scholastycy w XIII w. i później. Było to ujęcie typowo metafizyczne, które gubiło charakter personalistyczny i eklezjalny Eucharystii.

3. PRZEISTOCZENIE

Metafizyka także zdominowała stopniowo średniowieczne rozprawy o przemianie eucharystycznej. Zachód — jak już była o tym mowa — pozostawał spadkobiercą ambrojańskiej nauki, że przemiana chleba w ciało i wina w krew Chrystusa dokonuje się mocą słów Chrystusa, wypowiedzianych przez kapłana podczas Mszy św. Geiselman naukę tę nazwał mistycznym metabolizmem.¹⁴⁰

Do czasu sporów z Berengariuszem mówiło się na Zachodzie tylko ogólnie o przemianie eucharystycznej, bez głębszej refleksji nad stopniem tej przemiany w odniesieniu do fizycznego podłoża konsekrowanych elementów. Zwrot w XI w. ku dialektyce i ku metafizyce spowodował, że teologowie podjęli próbę ontologicznego wyjaśnienia procesu przemiany.¹⁴¹ Sięgnęli przy tym do pojęcia substancji.

Termin „transsubstantiatio” pojawił się w poł. XII w. Spotkać go można w „Tractatus de sacramento altaris” Stefana de Baugé (†ok. 1139), w „Sentencjach” Rolanda Bandinellogo późniejszego pap. Aleksandra III (†1181), a także u Stefana z Tournai ok. 1160 r. i Piotra Comestora ok. 1170 r. Oficjalnie termin ten znalazł się najpierw w wypowiedziach Innocentego III z 1202 r., a potem na soborach: Laterańskim IV w 1215 r. i Lyonskim w 1274 r., w nauce Benedykta XII przeciw błędom Ormian z 1341 r., na soborze w Konstancji w 1415 r., wreszcie w dekretach dla Ormian z 1439 r. i Jakobitów z 1442 r.¹⁴² Pojęcie transsubstantiacji podlegało zmianom. Jedni rozumieli ją jako przemianę całej istoty tj. materialnego podłoża wraz z jego istotnymi właściwościami (Alan z Lille), inni — jako przemianę „substancji-materii”, tj. tylko materialnego substraktu przy pozostaniu istotnej formy lub inaczej — istot-

¹³⁹ S. Th. III, q. 76, a. 1—8.

¹⁴⁰ J. Geiselman, *Die Eucharistielehre*, s. 5.

¹⁴¹ L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, Münster 1960, s. 155.

¹⁴² H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre*, s. 7—8; H. de Lubac, *Corpus mysticum*, s. 172; K. McDonnell, *John Calvin*, s. 299—302.

nych właściwości (Piotr Kantor).¹⁴³ Krok naprzód zrobił tu Aleksander z Hales (†1245), który transsubstancjację określał jako: „totius substantiae panis et vini, constantis ex materia et substantiali forma, *conversio*”¹⁴⁴. W definicji tej dała znać już o sobie filozofia arystotelesowska.

Powstało pytanie, czym jest przemiana eucharystyczna: nowym stworzeniem, nowym zaistnieniem ciała Chrystusa, czy też jakimś sprowadzeniem ciała Chrystusa z nieba na ziemię? Po łacinie wątpliwość tę określano jako: *nova creatio, productio, adductio, replicatio*. Prawidłowej odpowiedzi na te pytania udzielił już Bonawentura, który odrzucił powyższe formuły jako nieodpowiednie do wyrażenia prawdy wiary katolickiej. Wyjaśnił on, że transsubstancjacja oznacza przemianę chleba w ciało i wina w krew Chrystusową, a nie odwrotnie. Chrystus bowiem nie podlega zmianie. „In transsubstantiatione fit, ut quod erat alicubi, sine sui mutatione sit alibi”¹⁴⁵. Jeszcze bardziej do sprecyzowania tego pojęcia przyczynił się Tomasz z Akwinu. Twierdził on, że „cała substancja chleba przemienia się w całą substancję ciała Chrystusa, i cała substancja wina w całą substancję krwi Chrystusa! Stąd przemiana ta nie jest formalna, lecz substancjalna. W postaciach nie zachodzi zmiana naturalna, dlatego można mówić we właściwym znaczeniu o transsubstancjacji”¹⁴⁶.

Nauka o transsubstancjacji pociągnęła za sobą pytania o to, co dzieje się z substancją chleba i wina. Zasadniczo pozostawały trzy odpowiedzi: a) substancja chleba i wina po słowach konsekracji zostaje zniweczona (*annihilatio*); b) przemieniona (*transsubstantiatio*); c) substancja ta pozostaje obok substancji ciała i krwi Chrystusa (*consubstantiatio*). Odpowiedzi te zaczęły się już rysować w XII w., wykrystalizowały się w wiek później, natomiast w wieku XIV zaczęły tracić swoją ostrość. Stało się to na skutek wysunięcia na czoło w rozumowaniu teologicznym argumentu z wszechmocy Bożej. W świetle tej prawdy każda wymieniona ewentualność była możliwa. Dlatego też zarówno Duns Szkot jak i Wilhelm Ockham nie odrzucali ani teorii *annihilacji*, ani *konsubstancjacji*, uważając je za jednakowo zgodne z rozumem, a opowiadali się za teorią transsubstancjacji jedynie ze względu na autorytet Kościoła, który przyjął ten termin do swego oficjalnego nauczania.¹⁴⁷

J. Wiklef, rozróżniając między substancją materialną a cielesną, głosił, że w Eucharystii po słowach konsekracji zmienia się substancja cielesna, pozostaje natomiast substancja materialna. Naukę jego nazwano teorią *remana-cji*. Nie znalazła ona uznania ani u teologów, ani w oficjalnym nauczaniu Kościoła.¹⁴⁸ Autor odrzucał transsubstancjację, a przychylił się ku *konsubstanc-*

¹⁴³ L. Hödl, dz. cyt., s. 156.

¹⁴⁴ Glossa IV, d. 10, n. 9.

¹⁴⁵ F. X. Kattum, dz. cyt., s. 71.

¹⁴⁶ „... tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici «transsubstantiatio»”. S. Th. III, q. 75, a. 5.

¹⁴⁷ Podobne stanowisko zajmował G. Biel. „Haec veritas, quod panis substantia convertitur in corpus Christi tenenda est propter Ecclesiae determinationem et auctoritatem sanctorum ... Ecclesia explicavit hanc veritatem, non fecit eam ... Ante declarationem Ecclesiae haec veritas non sciebatur fuisse vera ex sufficienti auctoritate”. Canonis missae expositio, s. 152.

¹⁴⁸ E. Mangenot, *Eucharistie du XIII au XV siècle*, DThC, t. 5, kol. 1302–1326; J. Boulier, *Jean Hus*, Bruxelles 1982, s. 53–54; B. Neunheuser, dz. cyt., s. 48–49.

cjacji, odwołując się w jej uzasadnieniu do analogii unii hipostatycznej. Nie zauważył jednak, iż jest tylko jedna unia hipostatyczna i jest jeden Chrystus, i że w ten sposób Eucharystia wyraża i objawia niewyczerpaną głębię Wcielenia, dzięki któremu możemy mówić o tym samym Jezusie Chrystusie Synu Bożym w Jego poczęciu, historycznym życiu, w śmierci, zmartwychwstaniu, Kościele i Eucharystii.¹⁴⁹

Sredniowieczna nauka o transsubstancjacji ujawniła granice ludzkiego rozumu w dziedzinie wiary. Nie usuwała ona misterium, lecz była próbą objaśnienia go w sposób rozumny. Znaczyła nic innego, tylko to, co oznaczają słowa Chrystusa: „To jest ciało moje ... to jest krew moja”. Leżąca u jej podstaw ontologia pozostaje w gruncie rzeczy ontologią wiary.¹⁵⁰ Nauka ta została włączona do oficjalnego nauczania Kościoła i mimo wielu prób zastąpienia jej innymi terminami, w swej wewnętrznej treści pozostaje nadal ważną i obowiązującą. Tylko bowiem w jej ramach zostaje zachowana nauka o ontologicznym związku między znakiem a rzeczywistością oznaczoną w sakramencie Eucharystii. Zarówno teoria annihilacji, jak i konsubstancjacji związek ten niweczy, a przez to przekreśla i symbolizm i realizm eucharystyczny. Późnośredniowieczne aberacje, powstałe wokół tej nauki, były właściwie konsekwencją sposobu myślenia przyjętego na początku tego okresu.¹⁵¹

4. KOMUNIA ŚW.

Komunia św. stanowi integralną część sakramentu Eucharystii. „Łamanie chleba” wiąże się nierozdzielnie z jego przyjmowaniem. Już jednak św. Paweł przestrzegał przed niegodnym przystępowaniem do Stołu Pańskiego: „kto spożywa chleb, lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie ciała i krwi Pańskiej” (1 Kor 11,27). Starożytność знаła zgromadzenia eucharystyczne, podczas których nie wszyscy przyjmowali Komunię św. Byli od niej wstrzymani publiczni grzesznicy i nieochrzczeni. W wyniku obrony bóstwa Chrystusa przed błędami ariańskimi, sprawowaniu Eucharystii towarzyszyła często atmosfera trwogi, która to wielu wstrzymywała przed przystąpieniem do Stołu Pańskiego.

W średniowieczu zainteresowanie się Komunią św. od strony teologicznej pozostawało ściśle związane z praktyką i pobożności komunijną. Prawie do XIV w. utrzymywał się zwyczaj rzadkiego przystępowania do Stołu Pańskiego. Opierał się on na pewnych ustaleniach teologicznych i prawnych. Już obrona bóstwa Chrystusa przeciw błędom ariańskim przyczyniła się do traktowania Eucharystii jako „misterium tremendum”. Od przyjmujących ten sakrament zaczęto wymagać czystości prawnej, a w IX w. sąd o tym, kto godzien jest przyjąć Ciało Chrystusa, pozostawiono spowiednikowi, tak że praktycznie każdą komunię św. winna poprzedzać spowiedź. Wytworzyła się przy tym teoria tzw. komunii zastępczej, przyjmowanej w imieniu wiernych przez kapłana, odprawiającego Mszę św. W zaleceniach duszpasterskich zwracano dużą uwagę na potrzebę długiego przygotowania się do przyjęcia tego sakramentu.¹⁵² Jeszcze Bonawentura nakazywał nowicjuszom swego zakonu: „kiedy będziesz

¹⁴⁹ G. Martelet, dz. cyt., s. 155.

¹⁵⁰ G. Hintzen, *Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz, Catholica*, 39 (1985), nr 4, s. 279—310.

¹⁵¹ A. Gerken, dz. cyt., s. 138.

¹⁵² Szeroko piszą o tym W. Seńko i A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 181—188.

miał zamiar przystąpić do Komunii św., staraj się przez cały poprzedzający tydzień troskliwie do tego przygotować przez ustawiczny żal za grzechy, spowiedź i pobożną modlitwę ... Jeśli masz zamiar przystąpić do Komunii św. w niedzielę, staraj się wcześniej przez trzy dni przygotować się do wewnętrznej gorliwości, abyś w poprzedzający piątek był już wolny od wszelkich myśli niewłaściwych. Zawsze miej skierowane oczy umysłu na Jezusa Ukrzyżowanego, cierniem ukoronowanego, octem z żółcią napawanego, nasyconego plwocinami i obelgami, bluźnierczo znieważanego przez grzeszników, umęczonego okropnością biczowania, zmarłego najstraszliwszą śmiercią, przebitego włócznią i pogrzebanego przez śmiertelnych. O tym myśl, czy jesz, czy pijesz, czy cokolwiek innego czynisz, abyś rozważając o ukrzyżowanym Zbawicielu przez cały dzień przepelniony był bólem w sercu i okazywał smutek na twarzy, jako wyraz bólu ciała”.¹⁵³ Rozwijający się od XII w. kult adoracyjny Eucharystii również nie zachęcał do częstszego jej przyjmowania.

W związku z tym w teologii powstało zagadnienie tzw. komunii duchowej. Pod tą nazwą mieściła się z jednej strony nauka, że Ciało Chrystusowe w Eucharystii jest duchowe a przez to i jego przyjmowanie jest duchowe, z drugiej strony — praktyka tzw. duchowego komunikowania bez przystępowania do Stołu Pańskiego. Kwestia Eucharystii jako rzeczywistości duchowej dochodziła do głosu w omawianych już tu sporach w IX, XI i XV w. Praktyka komunii duchowej natomiast rozpowszechniła się zwłaszcza w okresie następującym po polemice z Berengariuszem, kiedy to niejednokrotnie zastępowała komunie sakramentalną. Tomasz z Akwinu wprowadził ją jako problem teologiczny do swojej „Sumy”. Komunia duchowa — według Akwinaty — to wiara w Chrystusa eucharystycznego, połączona z pragnieniem przyjęcia go sakramentalnie.¹⁵⁴

W XIV w. mistycy nadreńscy i mistrzowie z kręgu „devotio moderna” coraz śmiejiej już nawoływali do częstej komunii sakramentalnej, a przez to problem komunii duchowej schodził coraz bardziej na plan dalszy. Oznaczał on raczej stan ducha, w jakim wierni winni przystępować do Stołu Pańskiego.

U schyłku średniowiecza zaczął nabrzmiewać problem komunii św. pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich. Wyrastał on z tendencji biblicystycznych, pojawiających się w teologii, i z prób dowartościowania ludzi świeckich w Kościele. Tak się nieszczęśliwie złożyło, że ci którzy głosili hasła Komunii św. pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich, jak Wiklef, Hus i Luter, błędzili jednocześnie w zakresie kościelnego „Credo”. Stąd też ich wołanie o reformę spotykało się na ogół z negatywnym oddźwiękiem i nie odnosiło pożądanego skutku. Kościół w tym względzie trzymał się nauki o tzw. konkomitancji, według której cały Chrystus, ze swoim bóstwem i człowieczeństwem, zawiera się zarówno pod postacią chleba, jak i wina.¹⁵⁵ Praktyka kościelna jednak na tym odcinku opierała się bardziej na zarządzeniach dyscyplinarnych niż na wywodach teologicznych. Zwalczające się jednak wówczas strony nie pamiętały o tym, stąd też dochodziło często do polaryzacji stanowisk i konfesyjnego fanatyzmu.

¹⁵³ Zasady zachowywania się nowicjuszy. W: *Św. Bonawentura, Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 232.

¹⁵⁴ „... spiritaliter manducare Christum prout est sub speciebus huius sacramenti: in quantum scilicet aliquis credit in Christum eum desiderio sumendi hoc sacramentum”. S. Th. III, q. 80, a. 2.

¹⁵⁵ A. Gerken, dz. cyt., s. 141.

PODSUMOWANIE

1. Nie ma nic w średniowiecznej nauce o Eucharystii, co by nie wyrastało ze starożytności, a jednocześnie nie ma w niej nic, co by nie uległo przeobrażeniu. Praktyka eucharystyczna w jednej i drugiej epoce zbliżała się lub oddalała od wzorca, wyznaczonego jej przez Jezusa Chrystusa. Ojcowie Kościoła jednak — dzięki swej wiedzy, świętości i zmysłowi pastoralnemu — zwykle piętnowali odchylenia, podczas gdy mistrzowie średniowieczni nieraz je powodowali lub sankcjonowali.

2. Średniowieczna nauka o Eucharystii, podobnie jak cała ówczesna teologia, była próbą wyrażenia relacji między Bogiem a człowiekiem i światem. Czerpała ona dla siebie światło z Objawienia, widziała je wszakże przez pryzmat uznawanych wówczas stałych założeń takich jak: porządek świata, prawa myśli, idea doskonałości, idea nieskończoności, związek między duszą a ciałem itp. Była ona nauką objawioną i zarazem poniekąd doświadczalną i jako taka była częstką ogólnej wiedzy o Bogu, człowieku i świecie.

3. Najbardziej prężnym bodźcem rozwoju nauki średniowiecznej o Eucharystii była dążność do rozumienia. Zasada „credo ut intelligam” nie tylko torowała metody badań, lecz również często prowadziła badaczy na granicę rozumienia. Dużą rolę w tym procesie odgrywało założenie: „decet ergo licet”. Ono to sprawiało, że niekiedy wiedza o Eucharystii wywodząca się z Objawienia, w swoich wnioskach stawała się wiedzą odchodzącą do Objawienia. Alegorię, jako forma przekazu, zamieniono w hyperbole, przez co się zestarzała i ostatecznie się wynaturzyła.

4. W piśmiennictwie średniowiecznym wykształtował się traktat eucharystyczny jako osobny rodzaj literacki. Nauka o Eucharystii weszła do wykładów uniwersyteckich. Rozwinęły się zwłaszcza zagadnienia sakramentalności Eucharystii, rzeczywistej obecności ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina i sposobu przemiany (transsubstancjacja). Zapoznane natomiast zostały kwestie: Eucharystii jako dziękczynienia i wydarzenia historiozbowczego w ich pierwotnym sensie. Także problem Eucharystii jako ofiary zeszedł na plan dalszy.

5. W przeważnej części teologii średniowiecznej o Eucharystii triumfy święciła filozofia. W okresie tym teologowie byli jednocześnie zazwyczaj filozofami. Ich dokonania scharakteryzował trafnie już Baldwin z Canterbury. Pisał on: „Na temat formy i materii, postaci i substancji trudziły się znakomite talenty filozofów; Najbardziej subtelnym badaniem usiłowały uszukać natury poszczególnego bytu: skąd jest i czym jest lub nie jest, gdzie jest i co może; to co było im widoczne, według powiązań z ludzkim rozumem, mieli prawie za określone i pewne. I uważali, stosownie do ostrza własnych zdolności, że prawo natury zamkną w określonych terminach i oznaczają niewątpliwymi definicjami; cokolwiek sprzeciwiało się ich definicjom — w ich mniemaniu — prawie że nie zgadzało się z prawdą. I wprowadzili wiele z tego, co dotyczy porządku i biegu natury, w sposób podziwu godny i wiernie wyjaśnili, ale wiele prawdopodobnie z tego, co wypracowali, pozostało dalekie od prawdy i obce pobożności. Cokolwiek przez nich prawdziwie i wiernie zostało uchwycone i zdefiniowane, pochodzi nie od nich, lecz od Tego, który jest prawdą”¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Baudouin de Ford, dz. cyt., t. 1, s. 206.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel besteht aus vier Kapiteln: Erbschaft des christlichen Altertums, begriffliche Verschiebungen, Lehrformen und schliesslich führende Themen. Im ersten Kapitel befindet sich die Besprechung dessen, wie die Menschen im Mittelalter zu den biblischen und väterlichen Aussagen standen. Im zweiten zeigt der Verfasser die Bedeutung, welche für die Eucharistielehre die begriffliche Verschiebung vom „mysterium“ zum „sacramentum“, vom Typus zur Allegorie, vom „corpus mysticum“ zum „corpus verum“ hatte. Der dritte Kapitel behandelt vor allem scholastische Traktates, mystische Betrachtungen und Messkommentare als führende literarische Gattungen der Eucharistielehre dieser Zeit. Im vierten Kapitel wurde die Lehre über Eucharistie als Sakrament dargestellt, d. h. über die Wandlung, über den Modus der Gegenwart Christi im Sakrament und über die Kommunion.

Aufgrund der durchgeführten Untersuchungen kommt man zum Schluss, dass es im Mittelalter der Eucharistielehre nichts gibt, was es nicht aus dem urchristlichen Altertum komme, aber es gibt nichts was in der Eucharistielehre im Mittelalter nicht modifiziert wurde. Es wurden die Themen entfaltet, wie über Sakrament, Wandlung und Gegenwartsmodus, die die anderen wie „gratiarum actio“, „communio“ und Opfer in Vergessenheit brachten. Diese Veränderungen sind hauptsächlich in der Mentalität der Menschen im Mittelalter begründet, sowie liegen die Gründe dafür bei den Werkzeugen, die benutzt wurden. Viel zu sagen hatte auch die damals vorherrschende Philosophie.