

Ozorowski, Edward

Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o Eucharystii

Studia Teologiczne 4, 31-49

1986

Artykuł został 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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

BP EDWARD OZOROWSKI

NAUKA ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO O EUCHARYSTII

Treść: Wstęp; I. Charakterystyka piśmiennictwa; II. Główne zagadnienia; III. Elementy metody; Zakończenie.

WSTĘP

Twórczość społeczno-polityczna i religijno-teologiczna Andrzeja Frycza Modrzewskiego cieszyła się zainteresowaniem wielu badaczy.¹ W efekcie powstała olbrzymia literatura.² Tworzyli ją ludzie świeccy i duchowni. Pierwsi zazwyczaj sławili humanizm Frycza, wskazywali na prekursorskość proponowanych przezeń reform społeczno-politycznych, ganili natomiast jako bezużyteczne i bezpłodne jego skierowanie się ku problemom teologicznym.³ Drudzy natomiast, zacieśniając się zwykle do wybranych zagadnień i pomijając bogate tło kulturowo-społeczno-polityczne, na którym wyrastały i obumierały problemy religijne XVI-wiecznej Europy, dochodzili najczęściej do stereotypowych wniosków, że wprawdzie Frycz pragnął pojednania między wyznaniem, ale jednocześnie odchodził od prawd wiary przyjętych przez Kościół katolicki.⁴ Wydaje się, iż oddzielanie obu dziedzin od siebie w tym wypadku nie ma racji bytu. Frycz bowiem był pisarzem politycznym i kościelnym w jednej osobie. Jego myśl religijna stanowi klucz do zrozumienia wysuwanych przezeń koncepcji politycznych,⁵ a jego zapatrywania społeczne kryją się często pod osłoną teologicznych wywodów.⁶

¹ Andrzej Frycz Modrzewski ur. ok. 1503 r. w Wolborzu. W 1517 r. rozpoczął studia w Akademii Krakowskiej, uwięzione w 1519 r. bakalaureatem sztuk wyzwolonych. W latach 1532–1540 odbył wiele podróży zagranicznych, przebywał m.in. u Filipa Melanchtona. W 1547 – sekretarz królewski, w 1549 – sekretarz biskupa chełmińskiego S. Hozjusza. Jeździł z różnymi misjami dyplomatycznymi do Pragi, Niderlandów i Wiednia. Proboszcz w Brzezinach i Skoszewach, wójt w Wolborzu. Od 1560 r. żonaty z Jadwigą Kamieńską. Pisarz polityczny, społeczny i religijny. W poglądach teologicznych nie zawsze liczył się z nauką katolicką. Zm. w 1572 r., pochowany we wsi Malecz.

² Ich wykaz podają: Andrzej Frycz Modrzewski. *Bibliografia*, Wrocław 1962; Nowy Korbut, t. 2, s. 161–172; H. E. Wyczawski, *Modrzewski Andrzej*. W: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 149–153.

³ Opinie te relacjonuje częściowo M. Korolko. Pisze on m.in.: „Biografowie Andrzeja Frycza Modrzewskiego i badacze jego twórczości wielokrotnie zastanawiali się nad zagadką, jaką było odejście pisarza od tematyki społeczno-politycznej na rzecz abstrakcyjnej problematyki teologicznej. Przy rozwiązywaniu tej zagadki formułowano nawet sądy, że zwrot Frycza do spraw teologicznych był równoznaczny ze zmarnowaniem jego talentu, który mógłby rozwijać się pomyślniej, gdyby pisarz pozostał wierny tematowi poruszonym w *Poprawie*. Np. Stanisław Tarnowski stwierdzał w swoich *Pisarzach politycznych XVI w.* autorytatywnie, że „Modrzewski był politykiem na wielką skalę, został teologiem na małą”. M. Korolko, *Andrzej Frycz Modrzewski*, Warszawa 1978, s. 125.

⁴ Wykaz opracowań zagadnień teologicznych Frycza podaje E. Wyczawski, art. cyt., s. 153.

⁵ S. Piwko, *Frycza Modrzewskiego program reformy państwa i Kościoła. Textus et studia*, t. 9, Warszawa 1979, s. 9.

⁶ W. Voisé, *Andrzej Frycz Modrzewski 1503–1572*, Wrocław 1975, s. 124.

Z tych ostatnich uwagę naszą przyciąga nauka o Eucharystii. W XVI w. znalazła się ona w środku międzywyznaniowej dyskusji. M. Korolko sugeruje, iż w polemice tej nie chodziło tylko o problem czysto teologiczny. Problem ten dotyczył struktury życia Kościoła i udziału w nim ludzi świeckich.⁷

Poglądy Frycza na Eucharystię referowano wielokrotnie przy okazji omawiania jego myśli religijno-teologicznej. Doczekały się one także monograficznego ujęcia w pracy licencjackiej ks. F. Dylusa.⁸ Praca ta jednak nie ukazała się drukiem, poza tym posiada charakter wybitnie szkolny. Od jej zaś powstania minęło 20 lat, w którym to okresie nasza wiedza o teologii XVI w. znacznie się wzbogaciła. W efekcie temat Eucharystii w nauce Modrzewskiego jest ciągle mało znany. Interesuje nas on tu nie od strony jego powiązań z życiem społeczno-politycznym w kraju, lecz od strony historii dogmatów. Wydaje się bowiem, że Frycz w nauce o Eucharystii był tym samym irenistą między zwaśnionymi stronami, co i w innych problemach teologicznych, a jednocześnie pozostał najbliższ Kościoła katolickiego, chociaż nie szczędził mu gorzkich słów krytyki. Problem rozprawy zawiera się w pytaniach: Co nowego wniósł A. F. Modrzewski do dotychczasowej nauki Kościoła o Eucharystii i czy jego poglądy wytrzymały próbę czasu? Czego dziś mogliby katolicy w tym względzie nauczyć się od wolborskiego wójta? Czy jego nauka pozostaje w ramach ortodoksji, czy raczej poza nie wykracza?

I. CHARAKTERYSTYKA PIŚMIENICTWA

Wprawdzie Modrzewski jako pisarz zadebiutował już w 1543 r., ale na temat Eucharystii wypowiedział się dopiero w 1549 r.⁹ Okazją do tego stały się rozmowy, jakie prowadził w maju i czerwcu 1549 r. w Pradze z Janem Hasenbergiem, wychowawcą arcyksiążąt Habsburgów i dziekanem lutomierzyckim. Brał w nich także udział ówczesny biskup chełmiński Stanisław Hozjusz. Modrzewski napisał wtedy po łacinie dwa *Dialogi o obydwu postaciach Wieczerzy Pańskiej*.¹⁰ Czy wyszły one drukiem w tymże roku, jak sugerują niektórzy, trudno jednoznacznie na to odpowiedzieć.¹¹ Znalazły się one natomiast w wydaniu bazyilejskim z 1554 r. *Pięciu ksiąg komentarzy o naprawie Rzeczypospolitej*. W wydaniu zbiorowym dzieł Frycza w Bazylei w 1559 r. wspomniane dialogi weszły w skład *Księgi drugiej o Kościele*.

Problem, którym zajął się Frycz w *Dialogach*, obiektywnie nie był duży, a wywody, które czynił, aby go rozwiązać, nie wniósł wiele nowego do rozwoju dogmatu eucharystycznego. W *Dialogach* wszakże zajął nasz autor stanowisko, któremu pozostał wierny do końca życia. Zmieniało się tylko natężenie, z jakim bronił własnej postawy, i zaangażowanie uczuciowe, z jakim występował w wyznaniowych sporach. Postawę tę określał z jednej strony szacunek dla Biblii, z drugiej – niechęć do autorytetu Kościoła katolickiego. „Stwierdzam – pisał w drugim dialogu o Wieczerzy Pańskiej – że z tym, kto chce się oprzeć na autorytecie Kościoła, nie mam co dyskutować, chociaż przyznaję Kościołowi chrześcijańskiemu władzę jak największą... inne są zasady, gdy się prowadzi dysputę, a inne, gdy się odwołuje do czyjejs powagi i zdania“.¹² Frycz odwoływał się potem do powagi ojców Kościoła i wybitnych teologów, wzbraniał się natomiast przed wsluchiowaniem się w wypowiedzi papieży i soborów Kościoła rzymskokatolickiego.

⁷ M. Korolko, dz. cyt., s. 135.

⁸ F. Dylus, *Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o sakramencie Eucharystii*, Lublin 1964, ss. VII, 115, mps w Bibl. KUL.

⁹ *Lascius sive de poena homicidii*, Cracoviae 1543. Przypisywany Fryczowi utwór *Relacja o śmierci i pogrzebie Aniana Burgoniusza* (Wittemberga 1535) został uznany przez historiografów za nieautentyczny.

¹⁰ K. Górski wprawdzie twierdził, że „oba pisma zostały ogłoszone w 1549 r., choć w postaci pierwodruku do nas nie doszły”, ale tezy tej nie poparł przekonującymi argumentami (*Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, W: *Studia nad arianizmem*, Warszawa 1959, s. 19).

¹¹ *Dialogi de utraque specie Coenae Domini*.

¹² *O Kościele księga druga*, Warszawa 1956, s. 211, podobnie wcześniej na s. 205.

Biblicyzm Frycza nie był wprawdzie ślepy, ale też nie zawsze pozostawał otwarty na misterium. W *Dialogach* formułował nawet zasady interpretacji Pisma św. „Jeżeli chcemy bezstronnie tłumaczyć pisma, powinniśmy omawiane zagadnienie rozwiązywać i rozstrzygać przede wszystkim na podstawie tych miejsc, w których mówi się o nim w sposób wyraźny, nie przykładać zaś większej wagi do tych miejsc, gdzie albo nawiasowo, albo przy rozważaniu innego tematu o nim się wspomina”.¹³

Sama forma dialogu, nie nowa w historii piśmiennictwa, stawała się w wydaniu Frycza ciętym narzędziem polemiki. Frycz owszem gotów był stać do dysputy, co podkreślał z naciskiem M. Korolko,¹³ ale praktycznie nigdy nie zrewidował swoich sądów. Właśnie *Dialogi* ujawniają tendencyjność dysputy. Nie było trudności w rozpoznaniu, że personae dramatis – Harpagus uosabiał Hozjusza, a pod Aratorem ukrywał się sam autor. Dysputa oczywiście tak została poprowadzona, że wyrazicielem prawdy był Arator, a Harpagus „zaciekłym obrońcą dogmatów przyjętych przez Kościół”.¹⁴ Rozjemcą między stronami było w gruncie rzeczy osobiste przekonanie Frycza, a nie Biblia.

Najbardziej umiarkowaną w tonie i zarazem ważącą argumenty była jego wypowiedź o Eucharystii, zawarta w IV księdze (o Kościele) *De Republica emendanda*. Jak wiadomo, księga ta, na skutek interwencji cenzury nie znalazła się w krakowskim wydaniu z 1551 r. tego dzieła, podobnie zresztą jak i V księga o szkole. Ukazała się natomiast drukiem w 1554 r. w Bazylei. Frycz omówił w niej następujące zagadnienia: o sposobie obecności i spożywania ciała Chrystusa w sakramencie Wieczerzy Pańskiej (rozdz. XV); o sposobie przeistoczenia chleba i wina w ciało i krew Chrystusa (rozdz. XVI); o czci Chrystusa w sakramencie Wieczerzy (rozdz. XVII); o ofierze Mszy św. (rozdz. XVIII); o Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami (rozdz. XIX).

Omówione kwestie wyczerpywały w zasadzie całość ówczesnej problematyki eucharystycznej. W tonie i zawartości treściowej były stosunkowo umiarkowane. Znalazły się one jednak obok innych wypowiedzi Frycza, w których piętnował nadużycia kleru, a Kościołowi odmawiał wiążącej powagi w sprawach wiary. Słowa krytyki, odniesione do konkretnych sytuacji, aczkolwiek gorzkie, były prawdziwe, podniesione natomiast do rangi zasady stawały się inwektywami, godzącymi w strukturę kościelnego życia. Nic przeto dziwnego, że spotkały się one ze sprzeciwem oficjalnych czynników kościelnych.

W ten sposób nauka Modrzewskiego o Eucharystii podzieliła los tworzonego przezeń systemu wiedzy. Na IV księgę o Kościele zareagowała nie tylko cenzura kościelna. Ustosunkował się do niej S. Hozjusz. Wystąpili przeciw niej także inni polemicy katolicy. Pod uwagę brano raczej teologiczne, a jeszcze bardziej narodowe. Uważano, że zarzuty wysuwane przez Frycza są nie na czasie i szkodzą dobru narodu. Charakterystyczną pod tym względem jest ocena, jaką jezuita Piotr Kanizjusz przesłał 6 X 1554 r. Marciniowi Kromerowi. Pisał on o Fryczu: „Bardzo się obawiam, aby i autorowi, i królowi, i królestwu waszemu nie przyniosło to wstydu, co on wraz z tymi apologiami wywodzi o Kościele. Przyznaję ja mu wytworność i swobodę, ale w rzeczach teologii nie mogę przyznać nauki nacechowanej trzeźwością. Bo i po cóż to było tak nicować papieża, biskupów i synod trydencki, głaskać sekciarzy, patronować błędom od dawna już potępionym; w teraźniejszym zwłaszcza czasie, tak rozdrażnionym i rozgorączkowanym, gdzie zgorszenia mamy aż nadto, tego pokroju ludzie naprawdę nie leją zimnej wody, a raczej dolewają oliwy do ognia”.¹⁶

Z poglądami teologicznymi Frycza rozprawił się Hozjusz w przyjętym na synodzie piotrkowskim w 1551 r. i wydanym w Krakowie w 1553 r. dziele pt. *Confessio fidei catholicae christiana*, wznawianym potem wielokrotnie i rozpowszechnionym w całej ówczesnej Europie. *De Republica emendanda* i *Confessio* powstawały niemal jednocześnie. Hozjusz i Modrzewski początkowo byli przyjaciółmi, należeli razem do grona

¹³ Tamże, s. 199.

¹⁴ M. Korolko, dz. cyt., s. 194.

¹⁵ *O Kościele księga druga*, s. 188.

¹⁶ Cyt. za: B. Kosmanowa, *Modrzewski i jego przeciwnicy*, Warszawa 1977, s. 181.

polskich humanistów, zafascynowanych myślą Erazma z Rotterdamu, wspólnie prowadzili dyskusję na temat wiary. Potem ich drogi się rozeszły. Hozjusz stał się obrońcą Kościoła, Modrzewski – jego reformatorem. Hozjusz miał nadto wgląd do rękopisu *De Republica emendanda*. Biskup warmiński znał przeto dobrze poglądy proboszcza z Brzezin i mógł do nich kompetentnie się ustosunkować.

Nauka o Eucharystii w Hozjuszowej *Confessio* była swoistą sumą wiedzy w tej dziedzinie. Najwięcej miejsca autor poświęcił Eucharystii jako ofierze (*quod hoc sacramentum recte dicatur sacrificium*), nie pominął też innych dyskutowanych wówczas kwestii (pojęcia sakramentu, sposobu obecności, przeistoczenia). Był on wszakże nie tylko wykładowcą, lecz również polemistą, piętnującym nieraz w ostrych słowach swoich ideowych adwersarzy. W polemice tej oczywiście Hozjusz nie pominął Frycza.

Wójt wolborski znalazł się w sytuacji arcytrudnej. Z jednej strony, sława jego pism zataczała coraz szersze kręgi w Europie, z drugiej – pierścień ludzi mu nieprzychylnych coraz bardziej wokół niego się zacieśniał. Hozjusz używał swoich wpływów, aby zdyskredytować Frycza. Wysyłał do różnych osób listy, w których piętnował naukę Modrzewskiego jako heretycką i szkodzącą polskiej racji stanu. Sprawa Fryczowa znalazła się nawet na sejmie piotrkowskim w 1555 r. i stronnicy Hozjusza musieli czynić wiele wysiłku, żeby powstrzymać szlachtę przed reformą w duchu wskazań wolborskiego wójta.

W Piotrkowie tegoż roku Frycz napisał trzeci dialog o Komunii św. pod dwiema postaciami. *Personae dramatis* i ton wywodów pozostały te same. Frycz podtrzymał dotychczasowe swoje stanowisko w tym względzie, zaatakował *Wyznanie wiary* Hozjusza i podważył moc wiążącą decyzji Kościoła rzymskokatolickiego. „Dlaczego ci – pytał – którzy należą do kościoła rzymskiego, ośmielają się pochwalać tę wieczność w jednej postaci, kiedy mówią i piszą wyznanie wiary Kościoła katolickiego? Czyż jest katolickie to, co sami tylko rzymianie ustanowili? Czy tylko rzymski Kościół jest Kościołem katolickim? Jak więc mamy traktować kościół antiocheński, aleksandryjski, konstantynopolski?”¹⁷

Do obrońców Frycza w tym czasie należał biskup chełmiński Jakub Uchański (+1581). Jemu to nasz autor dedykował kolejny traktat o Eucharystii pt. *W jaki sposób ciało Chrystusa znajduje się w sakramencie Wieczery Pańskiej?* Cel wywodów pozostawał ten sam, zmieniła się natomiast metoda argumentacji. Frycz dostosował się do wymogów katolików i obok Biblii uwzględnił naukę niektórych ojców Kościoła i pisarzy katolickich. „Ponieważ sądziłście – tłumaczył – że mówiąc o tym i temu podobnych zagadnieniach, należy przede wszystkim opierać się na świadectwach pierwotnego Kościoła, ale nie odrzucać również i poglądów teologów scholastycznych, postaram się więc i ja nie powiedzieć nic takiego, czego nie mógłbym poprzeć autorytetem uznanych teologów”¹⁸.

Rzeczywiście cytatów w traktacie jest dużo, tezy poprzedza misterna argumentacja rozumowa. Punkt wyjścia cechuje pokora i umiarkowanie. „Jeżeli chodzi o mnie – wyjaśniał – to wiem dobrze, iż z całą rzetelnością zabrałem się do tego zagadnienia. Włożyłem w to tyle trudu i starania, ile było mnie stać, biorąc pod uwagę moją pilność i zdolności. Ale nie będę uparty w moich twierdzeniach. Jeżeli zacni i uczeni mężowie zwrócą mi uwagę na jakiś błąd, szczerze do ich uwag się zastosuję i chętnie błąd poprawię”¹⁹. Ani jednak do poprawienia, ani tym bardziej odwołania błędów nie doszło. Punkt dojścia przeto jest ten sam, który uwidocznił się w jego pierwszych *Dialogach*. Czy błędów nie było, czy autor ich nie dostrzegał? Czy święcie był przekonany o prawdziwie tego, czego nauczał, czy tylko ślepo uparty przy raz zajęтым stanowisku?

Następne kwestie, którymi zajął się Modrzewski – to: W jaki sposób spożywamy Ciało Chrystusa w Eucharystii i w jaki sposób następuje przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa? Tę ostatnią zadedykował Stanisławowi Orzechowskiemu (+1566), wówczas jeszcze przyjacielowi naszego autora. Z przedmowy przebija uczi-

¹⁷ *O Kościele księga druga*, s. 221–221.

¹⁸ Tamże, s. 107.

¹⁹ Tamże, s. 107.

wość naukowa i szlachetność motywacji. Modrzewski zaapelował do Orzechowskiego jako Rusina i jego współbratymców: „abyście i wy, którzy mieszkacie w głębi Rusi, postarali się wyszukać tego rodzaju książki. W klasztorze kijowskim jest podobno bardzo stara biblioteka, pyłem i kurzem przysypana. Stamtąd i z innych klasztorów można by dostać książki; z nich przypuszczalnie moglibyśmy zaczerpnąć dużo wiadomości, które przyczyniłyby się do uśmierzenia obecnych sporów”.²⁰ Orzechowski oczywiście nie poszedł za sugestiami Frycza i z przyjaciela rychło stał się jego wrogiem. Zagadnienie wszakże, którym zajął się nasz autor, było subtelne, a wywody, które prowadził, zasługują na uwagę. W następnej kwestii: *O czci Chrystusa w świętej wieczerzy* – znowu zwyciężył ciasno pojęty biblicyzm.

W międzyczasie Hozjusz przygotowywał replikę na *Dialogi* Frycza. Ogłosił ją drukiem anonimowo w 1558 r. w Dylindze,²¹ a następnie w przekładzie na język polski w 1562 r. w Krakowie.²² Robiła ona wrażenie paszkwilu na autora. Hozjusz wprowadził tych samych dyskutantów, co u Frycza, z tym że kazał im mówić zupełnie co innego. Z dialogu wynikało, iż Frycz jest nieukiem i nie powinien zabierać głosu w kwestiach teologicznych.²³ Decyzję zaś w sprawie zmian w liturgii zastrzegł duchownym.

Modrzewski przełknął gorzką pigułkę, podaną mu przez Hozjusza. Wywołała ona wszakże w nim gniew i wzburzenie. Opanowany dotąd humanista, tym razem dał upust swemu oburzeniu. Z Brzezin 1 III 1558 r. wysłał Janowi Lutomiernemu, kasztelanowi rawskiemu *Obronę przyjmowania przez lud Wieczerzy Pańskiej... skierowaną przeciw dialogowi Aratora i Harpaga*. W dedykacji pisał: „Jeżeli ktoś przedtem miał wstręt do pisarzy nie wahających się opisywać i przekazywać w dziełach spraw błahych i bałamutnych, ten niech od tej chwili raczej osądzi, na jaką nienawiść zasługują ci, którzy pisząc o sprawach wielkiej wagi ośmielają się nie tylko przytaczać byle jakie błahostki, lecz niektóre rzeczy w sposób oszczerzy zmyślają, zwalczają bezczelnie to, co rozumieją i czego nie rozumieją, z samego zamiłowania do kąsania szarpia, czego nie należy, i zawistnym uporem wynajdują rzeczy, których nie widzieli i o których nie słyszeli ani umieją dowieść, że kiedykolwiek miały miejsce”.²⁴

Wypowiedź Frycza była wyrazem goryczy, która w nim od dawna się gromadziła. Od 1555 r. spotykał się bowiem z niewybrednymi atakami na własną osobę, znalazł się nawet w niebezpieczeństwie utraty życia, tak że w sierpniu 1556 r. musiał uchodzić z Wolborza i przebywać kolejno w Cieślach, Wiewiórcu, Osieku, zanim mógł powrócić do swego rodzinnego gniazda. W 1558 r. prymas Dzierżkowski pozbawił Frycza dochodów z parafii w Brzezinach, a pap. Paweł IV zaliczył go do pisarzy zakazanych „pierwszej klasy”.²⁵

Merytorycznie *Obrona* nie dodała niczego do tego, co napisał w *Dialogach*. Modrzewski poprzestał na wyjaśnieniu przyjętej koncepcji dialogów i odparciu – jego zdaniem – bezpodstawnych wysuniętych przeciw niemu zarzutów. Uczynił to z dużym zaangażowaniem uczuciowym, nie przekraczając przy tym granic przyzwoitości. Był dalej sobą. „Udręczony tymi waszymi obelgami – kończył ze smutkiem – przestałbym już pisać, ale wtedy mogłoby się wydawać, że uznaję te oskarżenia, albo też znużony ulegam przewadze. Trzeba więc iść dalej i dać odpowiedź na pozostałe punkty naszej rozmowy”.²⁶

Obejmując jednym spojrzeniem pisma Frycza o Eucharystii, nasuwają się następujące spostrzeżenia: a) powstawały one w ogniu międzywyznaniowej polemiki; b) zawarta w nich nauka o Eucharystii dzieliła los innych poglądów Modrzewskiego, stąd często spotykała się z tendencyjnością w jej ocenie; c) wikłała się ona nieraz

²⁰ Tamże, s. 154.

²¹ *Dialogus de eo, num calicem laicis et euxores sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*, Dilingae 1558 excudebat Sebaldus Mayer 8° k. 134.

²² *Rozmowa o tym, godzi li się laikom kielicha, księży żon dopuścić i służbę Bożą językiem przyrodzonym odprawować*. W: *Księgi-o jasnym a szczyrim słowie Bożym*, Kraków 1562.

²³ Ostrą krytykę *Dialogu* Hozjuszowego przeprowadziła B. Kosmanowa, dz. cyt., s. 187–188.

²⁴ *O Kościele księga druga*, s. 304.

²⁵ B. Kosmanowa, dz. cyt., s. 208.

²⁶ *O Kościele księga druga*, s. 321.

w kwestiach natury ogólnej, dotyczącej struktur Kościoła i państwa. Frycz nie był teologiem wyizolowanym z życia społecznego. To, co pisał o Eucharystii, zamiast goić, nieraz rozdrapywało rany. I stąd rodził się dramat: autora, który pozostawał niezrozumiany, i hierarchii kościelnej, która tę naukę odbierała jako kolejny atak przeciwko sobie. Dziś, na szczęście, pisma te możemy czytać sine ira et studio, śledząc, co w nich przetrwało, a co przeminęło bezpowrotnie.

II. GŁÓWNE ZAGADNIENIA

Gdy Modrzewski przystępował do pisania dialogów o Wieczerzy Pańskiej, nauka o Eucharystii przybyła już długą drogę w wyznaniowej polemice. Przede wszystkim wspomnieć tu należy M. Lutra, który wystąpił przeciwko katolickiej nauce o Mszy św. jako ofierze, przeciw przeistoczeniu (*transsubstantiatio*) i adoracji eucharystycznej oraz opowiedział się za komunią pod dwiema postaciami.²⁷ Nie można też pominąć U. Zwingliego, który w 1527 r. zaostrzył spór, doprowadzając do rozłamu w ruchu reformacyjnym, swoją nauką o Wieczerzy Pańskiej jako tylko pamiętce ofiary Chrystusa i jedynie symbolicznej obecności ciała i krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina.²⁸ Trzeba wreszcie wspomnieć o J. Kalwinie i o jego nauce o duchowej i wirtualnej obecności Chrystusa w Eucharystii.²⁸ W trakcie sporów na czoło wysunęły się następujące zagadnienia: a) stosunek Eucharystii do ofiary krzyżowej Chrystusa; b) obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina; c) rodzaj przemiany eucharystycznych postaci; d) komunია pod dwiema postaciami. U A. F. Modrzewskiego kolejność zagadnień była inna. Największy nacisk położył na wyjaśnienie sposobu obecności i pożywania ciała i krwi Pańskiej w Eucharystii oraz konieczności przyjmowania także przez wiernych świeckich komunii pod dwiema postaciami. Marginesowo natomiast potraktował problem Mszy św. jako ofiary. W ujmowaniu zagadnień przeszedł ewolucję: od postawy umiarkowanej w pierwszej księdze o Kościele do swoistego radykalizmu w drugiej księdze o Kościele.

1. Rzeczywista obecność

Zagadnienie obecności Chrystusa w Eucharystii dzieli się na dwie kwestie: dotyczące faktu i sposobu tej obecności. Pytanie o fakt obecności budziło na przestrzeni wieków stosunkowo mało kontrowersji. Podobnie nie stanowi ono zasadniczo problemu w teologii Frycza. Wierny Biblii, Frycz wielokrotnie podkreślał, że ciało Chrystusa jest rzeczywiście obecne pod postaciami chleba i wina.³⁰ Nie wiadomo natomiast, czy Frycz uznawał trwałą obecność, tzn. tak długo istniejącą, jak długo istnieją konsekrowane postacie, czy tylko przejściową, w trakcie sprawowania i przyjmowania tego sakramentu. Luter nauczał o tzw. obecności „in usu“, co znaczyło właściwie „ex institutione Christi“.³¹ Bardziej radykalnym w tym względzie był Kalwin. Frycz zaś wielokrotnie wyjaśniał wprawdzie, że Chrystus jest obecny w Eucharystii mocą Ducha Świętego ku pożywaniu, a nie ku adorowaniu, i że ta obecność przejawia się w działaniu, ale nie bierał głosu na temat tzw. obecności „extra usum“.

Znacznie więcej miejsca poświęcił Modrzewski wyjaśnieniu sposobu obecności ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina w Wieczerzy Pańskiej. Jest to u niego

²⁷ A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 127–137; tenże, *Das Abendmahl bei Martin Luther*. W: *Martin Luther in ökumenischer Reflexion*, Warszawa 1984, s. 122–130.

²⁸ J. Stahl, *Ulryk Zwingli*, Studia i dokumenty ekumeniczne, 3 (1984), s. 33.

²⁹ K. McDonnell, *John Calvin, The Church and the Eucharist*, New Jersey 1967, s. 363–364; H. Schützel, *Der Begriff „virtus“ in der Eucharistielehre*, Trier theologische Zeitschrift, 93 (1984), z. 4, s. 316.

³⁰ „Jakże zaś moglibyśmy zaprzeczać realnej obecności ciała w tym sakramencie, który daje nam samą istotę ciała wraz z jego darami? Albo jak moglibyśmy zaprzeczać obecności sakramentalnej, jeżeli ona jest właściwa sakramentowi“. *O Kościele księga druga*, s. 114; „I my wyznajemy w ten sposób, że w Wieczerzy znajdujemy się substancja (substantia), natura (natura) i prawdziwość (veritas) ciała Chrystusa“. Tamże, s. 145.

³¹ A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 142; A. Skowronek, *Światła ekumenii*, s. 133.

najbardziej wnikliwie opracowana kwestia. Do zajęcia się nią został jak gdyby przymuszony przez swoich rozmówców. Jeszcze w *O naprawie Rzeczypospolitej* pisał z pokorą, iż „lepiej jest opierać się na słowach Chrystusa i wierzyć, że otrzymujemy ciało i krew Chrystusa (na co jego słowa jawnie wskazują), niż wnikać w cierniste kwestie o sposobie obecności, które ani się nie dają określić łatwo ze słów Chrystusa, ani nie przynoszą nam żadnej pociechy”.³² Potem jednak Frycz zmienił nastawienie. W przedmowie do Jakuba Uchańskiego stwierdził stanowczo: „Pobudzony waszym autorytetem i wagą argumentów oraz idąc za przykładem wielu tych, którzy obecnie nie wahają się wyjaśniać sposobu istnienia ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii, doszedłem do wniosku, że i ja muszę stanowczo wypowiedzieć się w sprawie tego zagadnienia”.³³

Wypowiedź swą oparł nasz autor na wielu autorytetach. Sięgnął do świadectw patrystycznych (Orygenes, Tertuliana, Hieronima, Jana Chryzostoma, Ambrożego i Fulgencjusza z Ruspe), średniowiecznych (Izydora z Sewilli, Ratramnusa, Hrabana Maura, Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota i Gabriela Biela) oraz jemu współczesnych (J. L. Vivesa, J. Ecka, J. M. Verratusa, M. Lutra, U. Zwingliego, J. Kalwina i *Konfesji augsburskiej*). Poglądy ojców Kościoła referował na podstawie dzieła Ratramnusa – *Liber de corpore et sanguine Domini*, na które zresztą w XVI w. powoływali się zarówno katolicy, jak i protestanci.³⁴

Kontrowersja, w sprawie której zabierał głos nasz autor, zawierała się w dwóch ciągach przeciwstawnych sobie pojęć: cielesny – duchowy, naturalny – sakramentalny, widzialny – niewidzialny, realny – symboliczny. Istnienie cielesne, naturalne, widzialne i realne utożsamiał Frycz z istnieniem – powiedzielibyśmy dziś – fizykobiologicznym. Do tej kategorii bytu – wydaje się – zaliczał on także substancję. Ten sposób istnienia – według niego – przysługiwał ciału Jezusa za życia na ziemi. Ciało to w podobny sposób istnieje także w niebie, chociaż jest przemienione. „Ja bynajmniej nie przeczę – wyjaśniał – że ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu było bardziej subtelne i sprawne niż przedtem, i znam dobrze słowa Pawła, które mówią, że zmartwychwstanie ciało duchowe. Lecz przytoczone dowody ostatecznie wykazują, że ta subtelność i sprawność nie odebrała ciału Chrystusa jego własności fizycznych i bytu cielesnego, ponieważ oglądano go oczami cielesnymi, dotykano, poruszano, ponieważ miał ślady po ranach, chodził i jadł”.³⁵

Tego rodzaju istnienia natomiast nie mógł odnosić do obecności Chrystusa w Eucharystii, nie zgadzało się mu ono bowiem ze zdrowym rozumem. Modrzewskiemu przeto pozostało nazwać obecność eucharystyczną duchową i sakramentalną. Nie odmawiał przeto oczywiście ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii istnienia rzeczywistego. Chciał tylko wykluczyć przy interpretacji dogmatu eucharystycznego karnalizm i fizykalizm. I w tym miał rację.

Ciekawym wydaje się Fryczowe tłumaczenie istnienia duchowego i sakramentalnego Eucharystii. Oba te orzeczniki miały u niego znaczenie zbliżone do siebie. Duchowe w tym wypadku przeciwstawia się materialnemu, a sakramentalne – fizykalnemu. Duchowa obecność Chrystusa w Eucharystii oznacza obecność niewidzialną, przejawiającą się w działaniu i mocy. Obecność zaś sakramentalna – to ta sama obecność duchowa, dynamiczna i pełna mocy, zawierająca się pod postaciami chleba i wina.

Streszczając, naukę Frycza można przedstawić następująco. Cieleśnie Chrystus przebywa obecnie w niebie. W Eucharystii natomiast jest on obecny duchowo. Sprawia to Duch Święty, który przemienia chleb w ciało, a wino w krew Jezusa Chrystusa. Ci, którzy z wiarą przyjmują eucharystyczne postacie, uczestniczą w ciele i krwi Chrystusowej, czyli stają się jednym ciałem. Nauka o Eucharystii znalazła tu dopełnienie w pneumatologii i eklezjologii.

³² *De Republica emendanda*, s. 394.

³³ *O Kościele księga druga*, s. 106.

³⁴ Tamże, s. 108.

³⁵ Tamże, s. 122.

Nie trudno jest ustalić pochodzenie poszczególnych sformułowań Frycza. Sam on zresztą wskazał na źródła swej nauki. I tak, gdy chodzi o istnienie duchowe, wiedzę swą czerpał od św. Ambrożego, św. Augustyna, Hrabana Maura i Tomasza z Akwinu. Na istnienie sakramentalne naprowadził go Duns Szkot. Pojęcie o działalności Ducha Świętego w Eucharystii zaś wyrobił sobie na podstawie lektury pism Kalwina. Powstaje pytanie, w jakim kręgu wyznaniowym znajduje się ta nauka?

Niewątpliwie impulsem w tym względzie były dla Frycza wystąpienia reformatorów. Znał on i cytował ważniejsze dokumenty protestanckie o Eucharystii, odwoływał się też jawnie lub ukrycie do pism Lutra, Zwinglio i Kalwina. Był jednak zarazem katolikiem. I to nadaje jego nauce znamię oryginalności. Wyjaśniał on np., że symbolizmu eucharystycznego, o którym pisali Zwingli, Butzer, Oekolampadius i Karlstadt, nie należy rozumieć jako pustego znaku. „Nie wątpię – stwierdzał stanowczo – że pisarze (którzy tak tłumaczyli słowa Chrystusa: To jest znak, czyli wyobrażenie ciała mojego, albo: To oznacza ciało moje) tak właśnie rozumieł, że owego oznaczenia nie pojmowali jako czegoś pustego, co można by na przykład powiedzieć o posągu Herkulesa, lecz jako coś, co działa, z czym udziela się prawdziwego uczestnictwa w ciele i krwi Chrystusa”.³⁶ Podzielał on natomiast rozpowszechnione wówczas w niektórych kręgach wyznaniowych poglądy o tzw. konsubstancjacji.³⁷ Przystawał też na wywody Kalwina o obecności Chrystusa w Eucharystii jako skutecznym działaniu za pośrednictwem Ducha Świętego.³⁸

Czy pozostawał pod tym względem w kręgu ortodoksji? Wiadomo, że Sobór Trydencki w dekrecie o Eucharystii z 11 X 1555 r. odrzucił sprowadzenie obecności Chrystusa w tym sakramencie tylko do znaku, figury lub mocy.³⁹ Wiadomo wszakże też, iż na odrzucenie to zgodzono się dopiero po długich debatach i że zastrzeżenia co do niego wysunęli biskupi z Huesca w Hiszpanii, Monopoli i Wiednia.⁴⁰ Decyzja Soboru nie odmawiała Eucharystii charakteru znaku ani mocy Ducha Świętego, broniła jedynie przed sprowadzeniem całej rzeczywistości eucharystycznej do tych dwóch funkcji. Ojcom Soboru chodziło o podkreślenie różnicy obecności Chrystusa w Eucharystii i w innych sakramentach.⁴¹ Można przeto tłumaczyć Kalwińskie stanowisko Modrzewskiego jako możliwe do przyjęcia, pamiętając o tym, że dotyczyło ono sposobu obecności, a nie faktu. W tym ostatnim wypadku Frycz wielokrotnie opowiadał się za obecnością *vere et realiter*.

Proboszcz z Brzezini nie cierpiał terminu „substancja” w odniesieniu do Eucharystii, chociaż z drugiej strony nie potrafił bez niego się obejść. Uważał go raz za niepotrzebny wymysł teologów, utrudniający rozumienie misterium, to znów posługiwał się nim, aby wyrazić własne poglądy. Ąbominację swą prawdopodobnie czerpał z niezrozumienia znaczenia, jakie Kościół nadawał temu terminowi, użytemu do interpretacji dogmatu eucharystycznego. Zarówno Sobór Laterański IV, który po raz pierwszy oficjalnie tym terminem się posłużył,⁴² jak i Sobór Trydencki, który uroczycie go potwierdził,⁴³ nie rozumieli go w sensie arystotelesowym ani tym bardziej w znaczeniu sensualnym. Substancjalność i wymierność są dwoma różnymi poję-

³⁶ Tamże, s. 130.

³⁷ Tamże, s. 136.

³⁸ „...obecność ciała Chrystusa w sakramencie polega całkowicie na jego działaniu... co Chrystus mówi o chlebie świętej wieczerzy, że to jest ciało Jego, należy rozumieć jako skuteczne działanie”. Tamże, s. 128, 129.

³⁹ „Si quis negaverit in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit.” Denz. 1651.

⁴⁰ Historia tego zwrotu wyglądała następująco: 3 II 1547 – tantum ut in signo, sicut vinum dicitur esse in circulo ante tabernam; 2 IX 1551 – tantum ut in signo; 1 X 1551 – sed tantum esse in signo vel figura aut virtute; 9 X 1551 – tantummodo in eo esse ut in signo vel figura aut virtute; 11 X 1551 – tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute. Formułę tę wprowadzono do dekretu soborowego na wniosek biskupa z Cadix w Hiszpanii Marcina Perea de Ayala. H. Schützeichel, *Der Begriff „virtus“ in der Eucharistielehre*, Trier theologische Zeitschrift, 93 (1984), z. 4, s. 315.

⁴¹ Denz. 1639.

⁴² Denz. 802.

⁴³ Denz. 1642, 1651.

ciami. Przekazywanie trudności Frycza wydaje się nieuzasadnione: „Tomasz twierdzi, że wielkość ciała Chrystusowego znajduje się w sakramencie nie w sposób wymierny, lecz na sposób substancji. Jak na to można z tym filozofem się zgodzić, doprawdy nie rozumiem”.⁴⁴

Gdy Kościół nauczał o substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii, podkreślał jedynie ontologiczną więź między znakiem (chleb, wino), a rzeczywistością oznaczaną (ciało, krew). Nie wykluczał przez to ani funkcji znaku, jaką pełnią postacie eucharystyczne, ani mocy nadprzyrodzonych, których ten sakrament udziela tym, którzy go przyjmują.

2. Przeistoczenie

Opierając się na augustyńskiej idei sakramentu, Frycz zaliczał naukę o ciele i krwi Chrystusa w Eucharystii do kwestii o tzw. rzeczywistości oznaczanej (*res significata*), a problematykę transsubstancjacji – do zagadnienia znaku (*signum*).⁴⁵ Stąd jego wywody dotyczą nie tyle przeistoczenia, ile jego skutków. Wyraził się w tym statyzm Fryczowskiej nauki i jej średniowieczny rodowód.

O przeistoczeniu, podobnie jak o rzeczywistej obecności, pisał Frycz w *De republica emendanda* i *De Ecclesia liber secundus*. W obu wypadkach stanowisko pozostało to samo. Jest ono nawet może bardziej zręcznie wyrażone w pierwszym wystąpieniu niż w drugim, adresowanym do S. Orzechowskiego. Frycz poddawał swoje wywody ocenie Orzechowskiego, jeszcze wówczas przyjaciela, licząc na jego wiedzę i życzliwość.⁴⁶

Argumentacja wolborskiego wójta w kwestii przeistoczenia jest uboższa niż przy zagadnieniu rzeczywistej obecności. Ograniczył się on tym razem do autorytetu św. Ambrożego, a ze średniowiecznych mistrzów cytował jedynie Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota i Durandusa. O innych wspominał jedynie anonimowo. A szkoda, ponieważ właśnie *transsubstantiatio* zaprzętała głównie umysły teologów średniowiecznych przy rozważaniu nauki o Eucharystii. Wtedy też mniej więcej wykrystalizowało się pojęcie substancji w znaczeniu, jakim posłużył się Sobór Laterański IV i Trydencki. Zasadnicza trudność, z którą nie mógł się uporać nasz autor, pisząc o przeistoczeniu, wynikała – jak już wspominaliśmy – z niewłaściwego rozumienia substancji.

Wiadomo, że termin *transsubstantiatio*, wywodzący swój rodowód z filozofii Arystotelesa, wszedł do nauki o Eucharystii w poł. XII w. Szeroka dyskusja, która się następnie rozwinęła i ciągnęła przez kilka wieków, dotyczyła zarówno rozumienia substancji, jak i transsubstancjacji. Opinii było dużo i nie sposób je tu przytaczać.⁴⁷ Do niektórych z nich Frycz ustosunkował się wprost, innych dotknął jakby mimochodem. Odrzucił teorie tzw. *transsubstantiatio productiva, adductiva, deperditiva* oraz teorię zmiany pojętej jako *annihilatio vel corruptio*. Twierdził natomiast, że przeistoczenie, dokonujące się w Wieczerzy Pańskiej, jest sakramentalne i mistyczne, a nie naturalne.⁴⁸

Intuicja, którą kierował się Modrzewski w swoich wywodach, była w gruncie rzeczy słuszna. Opierała się ona na Tomaszowej zasadzie,⁴⁹ że przemiana eucharystyczna

⁴⁴ *O Kościele księga druga*, s. 110.

⁴⁵ „Atque ad hunc modum mysterio coenae Domini explicato, quod vocant rem signatam sacramenti, de signo quoque dicendum est, quod non omnibus idem esse videtur”. *De republica emendanda*, s. 399.

⁴⁶ „Nie poświęciłem ci tych rozważań swoich jakby patronowi, pod opiekę którego miałyby być wydane, lecz jako cenzorowi, którego ocena stanowić będzie o tym, czy mają się utrzymać, czy też stracić wszelką wartość. Jeżeli zasługują na poparcie, miłe mi będzie twoje świadectwo jako człowieka bardzo życzliwie usposobionego tak do moich zainteresowań, jak i do mojej pracy. Jeżeli nie, wykaż Orzechowski te swoje wspaniałe umiejętności i z ich pomocą sprowadź błądzącego na właściwą drogę”. *O Kościele księga druga*, s. 155.

⁴⁷ Zob. H. Jorissen, dz. cyt., s. 65–114.

⁴⁸ *De Ecclesia liber secundus*, s. 123–125.

⁴⁹ S. th. III, q. 75, a. 8, ad 4.

dotyczy porządku (*ordo*), a nie materii (*circumstantia materiae*).⁵⁰ Innymi słowy, przeistoczenie – to przejście z porządku fizycznego do porządku wiary, to zmiana funkcji i celu. Intuicja ta była bliska współczesnym ujęciom przeistoczenia jako *transfinalisatio* i *transsignificatio*. Frycz oczywiście tymi terminami się nie posługiwał, ale duchem był im bardzo bliski. „Ustom cielesnym – twierdził – zostaje dany do spożycia chleb, a ustom wiary ciało Chrystusa”.⁵¹

To, że Modrzewski bronił integralności chleba po przeistoczeniu, nie było błędem. „Nie przeczę, że podaje się ciało Chrystusa, lecz przeczę, że chleb uległ takiemu przeistoczeniu, iż został unicestwiony i przestał istnieć”.⁵² To natomiast, iż negował zmianę ontologiczną w Wieczerzy Pańskiej, było swoistym nestorianizmem eucharystycznym. Wynikł on z niewłaściwego rozumienia słów Chrystusa. Frycz tłumaczył: „...nie wiem, czy można zaczerpnąć skąd lepsze dowody przeciwko naturalnemu przeistoczeniu niż ze słów Chrystusa. Tak bowiem opowiada ewangelista: „Kiedy zaś jedli wieczerzę, wziął Jezus chleb, błogosławił, łamał i dawał uczniom swoim mówiąc: Bierście i jedzcie, to jest ciało moje”. Czym jest to, co wziął Jezus, jeżeli nie chlebem? Co błogosławił, co łamał, co dawał uczniom, jeżeli nie chleb? Sam bowiem dobór wyrazów wskazuje, że te cztery czynności (wziął, błogosławił, łamał, dawał) należy odnieść do Chrystusowego chleba. Jeżeli więc nie tylko wziął i błogosławił, lecz i łamał, i dawał chleb, zostaje przeto chleb”.⁵³

Szkoda, że Modrzewski nie wsluchiwał się bardziej w nauczanie św. Ambrożego, którego przecież darzył wielkim szacunkiem. On bowiem w tej samej kwestii pisał inaczej: „A teraz przyjrzyj się poszczególnym słowom: „On to w przeddzień męki w swoje święte ręce wziął chleb”. Zanim nastąpiła konsekracja, był tylko chleb. Od chwili wypowiedzenia słów Chrystusa jest to Jego ciało. Posłuchaj, co On mówi: Przyjmujcie i jedzcie z tego wszyscy, to jest bowiem moje ciało. Przed wypowiedzeniem słów Chrystusa stoi tu kielich wypełniony winem i wodą. Na skutek działania słów Chrystusa powstaje krew, która odkupiła lud. Widzicie więc, w jaki sposób słowo Chrystusa ma moc zamieniania wszystkiego. Zresztą sam Pan Jezus zapewnił nas, że przyjmujemy Jego ciało i krew. Czy powinniśmy wątpić w wiarygodność tego świadectwa”.⁵⁴

Modrzewski pozostał przy wiedzy zdobywanej zmysłami, Ambroży odniósł się do wiary. Pierwszy widział tylko chleb i wino, drugi – ciało i krew Chrystusa. W porządku fizycznym Frycz miał rację. Błąd jego polegał na tym, że nie przeszedł do porządku wiary, jak to uczynił św. Ambroży.

Integralność chleba i wina w Eucharystii, a zarazem rzeczywista obecność w niej ciała i krwi Chrystusa najlepiej oddaje termin *transsubstantiatio* przy założeniu, że pojęcia „substancji” nie będzie się rozumiało fizycznie. *Consubstantiatio* jest błędem egzegetycznym i słusznie została odrzucona ostatecznie w XVI w.⁵⁵ Należy wszakże przyznać słuszność tym wszystkim, którzy – podobnie jak Frycz – bronili integralności znaku eucharystycznego. Im bardziej bowiem jest on wyrazisty, tym lepiej ukazuje zawartą w nim rzeczywistość. Nie należy tylko mniemać, iż rzeczywistość nadprzyrodzona (ciało i krew Chrystusa) przez połączenie ujmuje coś rzeczywistości naturalnej (chleb i wino). Podobnie jak w Jezusie Chrystusie, tak i w Eucharystii zachodzi swoista perychoreza. Chleb i wino, po przeistoczeniu stają się jeszcze bardziej chlebem i winem, mają bowiem moc zbawczą, tzn. przemiany tych, którzy je z wiarą pożywają, w Tego, którego przyjmują. I tylko chrystologicznie zinterpretowany dogmat eucharystyczny może się okazać eklezjologicznie owocny.

⁵⁰ „... „de“ vel „ex“, non circumstantiam materiae sed circumstantiam ordinis designant“. *De republica emendanda*, s. 403.

⁵¹ *O Kościele księga druga*, s. 161.

⁵² Tamże, s. 161.

⁵³ Tamże, s. 161.

⁵⁴ *De sacramentis*, ks. 4, p. 23. W: Św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970, s. 77.

⁵⁵ Zob. S. Hosius, *Confessio*, Viennae 1560, s. 70.

3. Komunia

Do problemu komunii powracał Modrzewski kilkakrotnie w swojej nauce o Eucharystii. Poświęcił mu trzy wspomniane na początku dialogi *O obydwu postaciach Wieczerzy Pańskiej*, dotknął go w *De republica emendanda*, zajął się nim wreszcie szczegółowo w traktacie VI dzieła *O Kościele księga druga*. Problem ten, w ujęciu naszego autora sprowadzał się zasadniczo do następujących pytań: W jaki sposób spożywamy ciało Chrystusa w Eucharystii? Czy świeccy powinni przyjmować Eucharystię pod jedną, czy pod dwiema postaciami? W jaki sposób należy czcić Chrystusa obecnego w Eucharystii?

Pytanie pierwsze było konsekwencją postawienia kwestii obecności Chrystusa w Eucharystii. Ponieważ Modrzewski przyjmował, że ciało i krew Chrystusa są obecne w Eucharystii duchowo i sakramentalnie, tłumaczył, że pożywać je można tylko duchowo i przez wiarę. Odwoływał się w tym względzie do nauki Euzebiusza z Emessy, Hrabana Maura i P. Lombarda. Wracał w ten sposób do sporu, który wynikł wokół Eucharystii za Berengariuszem z Tours (+1088), kiedy to sakramentalną obecność ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii przeciwstawiano obecności sensuualnej. Berengariusz podpisał wówczas w Rzymie formułę: „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 mogą być one zmysłowo, a nie tylko sakramentalnie, dotykane i łamane rękami kapłanów, albo gryzione zębami wiernych”.⁵⁶

Dla Frycza formuła ta była nie do przyjęcia. „Jak to więc? – pytał. Gryzie się zębami to, czego nie można zmiękczyć, przeżuć, rozdrobnić, zmienić w substancję tego, kto spożywa? Łamie się rękami to, co nieśmiertelnością przepojone nie podlega żadnemu dzieleniu? W sposób zmysłowy dotyka się tego, co nie podpada żadnemu ze zmysłów? O jak mogą ci ojcowie, twórcy tej formułki, okazywać taki brak zdrowego rozsądku!”⁵⁷ Oburzenie Modrzewskiego w tym wypadku było słuszne. Berengariusza bowiem zmuszono wówczas do opowiedzenia się po stronie wulgarnego realizmu, od którego on zaraz potem się odzegnał, i którego Kościół również nie podtrzymywał.

Duchowa obecność ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii wymaga wiary od tych, którzy je przyjmują, i tylko w wierze jest dostępna ludziom. „...całe zagadnienie – wyjaśnia Frycz – jest wyłącznie sprawą wiary, że oczywiście rękoma wiary dotykamy samego ciała Chrystusa i krwi Jego, ustami wiary jemy i pijemy je”.⁵⁸ Wymóg wiary wyklucza z udziału w Eucharystii ludzi niewierzących. Od wierzących zaś żąda stanu łaski, czyli uprzedniego zjednoczenia z Chrystusem. „A więc kto nie mieszka w Chrystusie – konkluduje wójt wolborski – i w kim Chrystus nie mieszka, ten bez wątpienia nie spożywa duchowo ciała Jego ani nie pije krwi Jego, choć w sposób fizyczny i widoczny ścisła zębami sakrament ciała i krwi Chrystusa; lecz raczej na potępienie swoje spożywa i pije, ponieważ nieoczyszczony z grzechów ośmiela się przystępować do sakramentów”.⁵⁹ Do wnioszkowania tego nic więcej dodać nie można. Jest ono poprawne i zgadza się jak najbardziej z nauką Kościoła. Pod pewnym względem przypomina nawet wskazania praktyczne, jakich swoim słuchaczom udzielał św. Jan Chryzostom.

Bezowocną natomiast okazała się walka, jaką podjął Frycz o komunię pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich. I aż szkoda energii, którą jej poświęcił. Argumenty, którymi szafował, nie były nowe. Sięgał do nich zarówno Wiklef oraz Hus, jak też wszyscy niemal reformatorzy. Także kontrargumentacja katolicka w tym czasie była już wcześniej ustalona. Swoistym paradoksem było to, że problem dyscyplinarny sprowadzono na płaszczyznę dogmatyczną. Wiadomo bowiem, że Kościół nigdy nie

⁵⁶ Denz. 690. Zob. E. Ozorowski, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, Ateneum kapłańskie, 75 (1983), s. 201–202.

⁵⁷ *O Kościele księga druga*, s. 148.

⁵⁸ Tamże, s. 148–149.

⁵⁹ Tamże, s. 152.

odstąpił od praktyki sprawowania Eucharystii jako ciała i krwi Pańskiej, chociaż z drugiej strony nie da się też ukryć, że już w Nowym Testamencie spotykamy się z komunią jako „łamaniem chleba“. Modrzewski jednak tak swą polemikę prowadził, jak gdyby był pierwszym, który zabierał głos na ten temat.

Nie samo sedno sporu wydaje się tu ważne, lecz jego okoliczności. Frycz bowiem występował w nim jako obrońca ludzi świeckich w Kościele. „...zakaz picia wina - podkreślał z naciskiem - uchwalony został z krzywdą świeckich członków Kościoła“. ⁶⁰ Można by więc zgodzić się z M. Korolko, że „za fasadą pozornie drobnych sporów o dwie postacie Eucharystii kryły się... zupełnie konkretne kwestie społeczne i ekonomiczne“. ⁶¹ Jeżeli jednak tak było, problem w ostateczności pozostawał sztuczny. Ci bowiem, którzy przyjmują komunię św. pod jedną postacią tylko, nie są mniej zespoleni z Chrystusem, niż ci którzy uczestniczą w Eucharystii pod dwiema postaciami. Stopień bowiem zjednoczenia z Bogiem w tym sakramencie zależy od wiary i życia według wskazań Ewangelii. Poza tym już w średniowieczu, kiedy posługiwano się teorią konkomitancji, wyjaśniono, że pod każdą z postaci eucharystycznych znajduje się cały Chrystus. W Biblii nadto - dodajmy - ciało i krew są wyrażeniami, które oznaczają osobę w sytuacji oddania się. ⁶² O tym niestety w dobie polemik reformacyjnych zapomniano i w trosce o rzekomą wierność Pismu św. zagubiono historyczny charakter słowa Bożego.

Tą samą zasadą kierował się Modrzewski przy omawianiu czci należnej Chrystusowi w Eucharystii. Wywód jego w tym względzie był jasny. Przede wszystkim jak najbardziej był za okazywaniem czci ciału i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Uważał jednak, że cześć ta nie powinna zatrzymywać się na symbolach, lecz wznosić się ku Chrystusowi „zasiadającemu po prawicy Ojca“. „Gdy uczestniczymy w tym sakramencie - wyjaśniał - czcimy Chrystusa, ale w ten sposób, żeby nie ograniczać się do rozważania symbolów, lecz oglądać Chrystusa ukrzyżowanego, do którego wnosimy serca i myśli nasze“. ⁶³

Oczywiście Modrzewski miał na myśli spożywanie Eucharystii, a nie przypatrywanie się konsekrowanej hostii. Podzielał on w tym względzie stanowisko reformatorów, którzy wystąpili przeciw nadużyciom w kulcie eucharystycznym. Poczynając bowiem od końca XII w., w odprawianiu Mszy św. akcentowano coraz bardziej moment „podniesienia“. Wielu wiernych uważało zobaczenie hostii po przeistoczeniu za spełnienie obowiązku uczestnictwa we Mszy św. ⁶⁴ Kult adoracyjny w ten sposób przesłaniał charakter ofiary Eucharystycznej. Modrzewski opowiadał się po prostu po stronie reformy i nauczał, że Eucharystia jest ku spożywaniu, a nie ku oglądaniu. Teżę zaś swą podpierał cytatami z dzieł św. Augustyna, Erazma i Kalwina. Niektóre z nich zachowały do dziś swoją aktualność. Czy można np. winić Frycza, że cytował Kalwina, jeśli to, co pisał, wydawało się mu przekonującym: „Ponieważ nie ma nic, co by się nie odbywało za sprawą nieba, chociażby na ziemi się działo, przeto jeżeli chcielibyśmy z korzyścią przygotować się do tego uczestnictwa, powinniśmy skierować nasze serca wyżej, ponad ziemię i świat. Następnie, skoro w chwale niebieskiej zasiada Chrystus, przeto ktokolwiek zwróci się w inną stronę, aby go uczcić, oddała się od niego. Albowiem stara prefacja przypomina nam, abyśmy w górę wznosili serca. A więc, jeżeli chcemy uczcić Chrystusa jak należy, musimy wyzbyć się wszelkiej ziemskiej myśli o nim“. ⁶⁵

Komunia z Chrystusem - według Frycza - następuje przez godne, z czystym sercem, z odpowiednim nastawieniem ducha pożywanie ciała i krwi Pańskiej. I to jest najważniejsze w kulcie eucharystycznym. Postawa zewnętrzna natomiast (stojąca,

⁶⁰ Tamże, s. 207.

⁶¹ M. Korolko, *Andrzej Frycz Modrzewski*, s. 137

⁶² A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, s. 141.

⁶³ *O Kościele księga druga*, s. 165.

⁶⁴ M. Zahajkiewicz, *Msza św. w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy (Expositiones Missae). Textus et studia*, t. 1, Warszawa 1971, s. 287, 294-295.

⁶⁵ *O Kościele księga druga*, s. 167.

klęcząca lub siedząca) należy „do tych rzeczy, które noszą nazwę obojętnych“.⁶⁶ Wierni mogą ją przeto według uznania obierać, byle tylko nie przesłaniała faktu, że „uczta polega na spożywaniu pokarmów“.⁶⁷

4. Ofiara

Eucharystii jako ofierze poświęcił Frycz rozdz. XVIII księgi o Kościele w *De republica emendanda* oraz luźne wypowiedzi w innych swoich pismach. W porównaniu z innymi kwestiami, zagadnienie to zajmuje u niego stosunkowo mało miejsca. Lakoniczność ta wynika – wydaje się – z ogólnego kontekstu nauki eucharystycznej w tym czasie. W średniowieczu bowiem pojęcie Eucharystii jako ofiary było zagadnieniem marginalnym,⁶⁸ zaś w XVI w. zaczynało dopiero ściągać na siebie uwagę teologów.

Nauka Frycza o ofierze Mszy św. sprowadzała się do określenia pojęcia ofiary w ogóle i wymienienia rodzajów ofiary oraz do ogólnego scharakteryzowania ofiary eucharystycznej i jej skutków. Poprzestał on bardziej na przytoczeniu opinii w tym względzie niż na precyzowaniu własnego stanowiska. Przez ofiarę rozumiał „dzieło przez Boga ustanowione, celem prześlągnięcia Go i oddania Mu czci“.⁶⁹ Konsekwentnie do tego, dzielił on ofiary na prześlągalne (ekspijacyjne) i dziękczynne. Przytoczył następnie opinie tych, którzy przeczyli lub uznawali charakter ofiarny Eucharystii.

Modrzewski, opierając się na Piśmie św., nauce Piotra Lombarda i Tomasza z Akwinu, opowiadał się za istnieniem ofiary Mszy św. i jej ścisłym związkiem z ofiarą krzyżową Chrystusa. Nie tłumaczył natomiast szerzej, na czym polega istota ofiary eucharystycznej. „Ofiarowywać – to tyle, co odprawić Wieczerzę Pańską dla upamiętnienia dobrodziejstw Chrystusa“.⁷⁰ Ofiara to tyle, co kult święty i miły Bogu (*sacer et Deo gratissimus cultus*). W innym natomiast miejscu stwierdził, że „ofiarowanie nie tyle polega na przyjmowaniu, ile na konsekrowaniu, dawaniu i rozdzielaniu“.⁷¹

Nie ma w nauce Frycza rozstrzygnięcia, czym jest Msza św. w stosunku do ofiary krzyżowej Chrystusa: powtórzeniem, ponowieniem czy uobecnieniem? W ten sposób uniknął szczęśliwie pułapki, w jaką wpadło wielu teologów średniowiecznych i której też nie uniknął Luter. Pod tym względem Frycz utrzymał się w granicach ortodoksji.

Wydaje się jednak, że Modrzewski wkraczał w subiektywizm myślowy, gdy ograniczał skuteczność ofiary mszalnej do tych tylko, którzy przystępują do komunii św.⁷² Słusznie podkreślał potrzebę wiary u uczestników Mszy św. Nie miał racji natomiast, gdy zacieśniał skuteczność ofiary mszalnej do samej tylko wiary uczestników. W ten bowiem sposób pozbawiał Mszę św. jej obiektywnego waloru.

Na wytłumaczenie wszakże stanowiska Frycza trzeba dodać, że w tym czasie nauka katolicka o ofierze Mszy św. nie była jednoznacznie określona. Dekrety Soboru Trydenckiego nie zostały jeszcze wydane drukiem, a wśród teologów istniała rozbieżność opinii, o czym zresztą pisał sam Frycz.⁷² Jakkolwiek więc jego rozumowanie rozminęło się z tradycją katolicką, nie było ono heretyckie. Był to po prostu prywatny pogląd, który prawdopodobnie zostałby zweryfikowany przez samego autora, gdyby ku temu nadarzyła się odpowiednia sposobność.

⁶⁶ Tamże, s. 168.

⁶⁷ Tamże, s. 168.

⁶⁸ Zob. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. 4, Quaracchi 1889, dist. 8–13; S. th., III, q. 73–83.

⁶⁹ „Sacrificium esse definiunt opus a Deo institutum placandi illius honorisve illi exhibendi causa“. *De republica emendanda*, s. 407.

⁷⁰ „Sacrificare... id fere est, quod facere sacrum coenae Dominicae ad commemorationem Christi beneficiorum...“ Tamże, s. 408.

⁷¹ *O Kościele księga druga*, s. 220.

⁷² „Fit autem applicatio, de qua loquimur iis qui utuntur sacramento. Ut enim in veteri ecclesia agnitione mors Christi significatur, manducatione beneficii applicatio fiebat, ita hodie applicatio, quae fit sacramentis, prodest utentibus, non enim spectantibus“. *De republica emendanda*, s. 409.

III. ELEMENTY METODY

O metodzie w piśmiennictwie Frycza napisano stosunkowo dużo.⁷³ Właściwie wszyscy, którzy omawiają twórczość wolborskiego wójta, wspominają o stosowanej przezeń metodzie. Nie znaczy to jednak, że temat ten został już wyczerpany. Sądy najczęściej się powtarzają, niekiedy są stereotypowe i nie wnoszą nic nowego do zagadnienia. Jest ono zaś ciekawe o tyle, że Frycz żył na przełomie średniowiecza i renesansu i w jego twórczości widać wyraźnie przejście od jednej epoki do drugiej. Kim był bardziej – człowiekiem średniowiecza czy odrodzenia? W teologii odpowiedź na to pytanie okazuje się szczególnie trudną.

1. Dobór zagadnień

Zagadnienia, do których Frycz sprowadził naukę o Eucharystii, są całkowicie średniowieczne. Pozostają one w ramach augustyńskiej wizji świata, w której rzeczywistość dzieli się na: *res et signa*.⁷⁴ Na ukształtowanie się zrębu nauki o Eucharystii w średniowieczu duży wpływ miały: spory o rzeczywistość obecność między Ratramnusem a Paschazym Radbertem w IX w. i polemika z Berengariuszem z Tours w XI w., odkrycie na Zachodzie pism Arystotelesa i zastosowanie jego filozofii w teologii oraz systematyzacja zagadnień, dokonana przez Piotra Lombarda w XII w. Średniowieczny traktat o Eucharystii opierał się na arystotelesowskim pojęciu pięciu przyczyn: sprawczej, materialnej, formalnej, narzędziowej i celowej. Była to w zasadzie nauka o sakramencie Eucharystii, przy którym okazyjnie wspomniano także o Mszy św. jako ofierze Chrystusa i Kościoła.

Gdy Modrzewski ograniczał się do zagadnień rzeczywistej obecności, przeistoczenia, sposobu istnienia ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina, komunii pod dwiema postaciami oraz kultu eucharystycznego, obracał się w kręgu zagadnień ustalonych w średniowieczu i wyjaśnionych zasadniczo przez wielkich scholastyków w XIII w. Wprawdzie spór o nie wiadomo także w dobie reformacji i głos w tej sprawie zabrał Sobór Trydencki,⁷⁵ ale merytorycznie w tym względzie nie wniesiono właściwie niczego nowego,⁷⁶ a polemika protestancka kończyła się ostatecznie odrzuceniem dogmatu eucharystycznego.

Modrzewski wykazywał orientację w tym, o co walczył zarówno Ratramnus i Berengariusz z Tours, jak też Luter i Kalwin. Cytował nie tylko Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota, ale także Husa i Gabriela Biela. Samego jednak zagadnienia nie uczynił jaśniejszym. Po trosze nawet je zaciemnił. Wynikło to – mimo wszystko – z powierzchniowej wiedzy teologicznej Frycza.

Ujawniła się ona zwłaszcza w rozumieniu ciała i substancji. „Ciało“ jest jednym z najtrudniejszych pojęć biblijnych.⁷⁷ Ciałem Chrystusa Pismo św. określa ciało poczęte w Maryi z Ducha Świętego, Kościół i Eucharystię. W starożytności Eucharystię nazywano ciałem mistycznym, a Kościół – ciałem prawdziwym. Oba te pojęcia przeszły głęboką ewolucję w średniowieczu.⁷⁸ Ojcowie Kościoła nigdy nie interpretowali wypowiedzi biblijnych o Eucharystii jako ciele Chrystusa w sensie biologicznym lub fizycznym. Rzeczywistość ciała miała dla nich – można powiedzieć – znaczenie teologiczne. W średniowieczu, gdy pytaniem pierwszoplanowym stała się realność

⁷³ Na uwagę zasługują zwłaszcza: J. Chachelski, *Wpływ scholastyki na Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, *Reformacja w Polsce*, 6 (1934), s. 64–77; K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*. W: *Studia nad arianizmem*, Warszawa 1959, s. 9–47; C. Rychlicki, *Metoda teologiczna w chrystologii A. Frycza Modrzewskiego i jej uwarunkowania historyczno-religijne*, *Studia plockie*, 5 (1979), s. 23–44.

⁷⁴ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, ks. 1, nr II, 1 – IV, 4.

⁷⁵ Denz. 1635–1670, 1738–1762.

⁷⁶ Zob. m.in. K. McDonnell, *John Calvin, The Church, and the Eucharist*, New Jersey 1967; A. Skowronek, *Das Abendmahl bei Martin Luther*. W: *Martin Luther in ökumenischer Reflexion*, Warszawa 1984, s. 122–130; J. Stahl, *Ulryk Zwingli*, *Studia i dokumenty ekumeniczne*, 1984, nr 3, s. 27–34.

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

⁷⁸ Wnikliwe studium na ten temat opublikował: H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age. Étude historique*, Paris 1949.

ciała Chrystusa w Eucharystii, uciekano się do różnych prób wytłumaczenia obecności cielesnej Chrystusa w niebie i w tym sakramencie.

Modrzewski poszedł za trudnościami, wysuniętymi przez Kalwina. Ten zaś zapożyczył je od św. Augustyna. Brzmiały one: skoro Chrystus zmartwychwstał jest w niebie, nie masz go tu.⁷⁹ Trudność, którą wysuwano, począwszy od Augustyna, w średniowieczu i w polemikach reformacyjnych, wpływała z przestrzennego rozumienia ciała. Aby wyjść z niej, uciekano się do pojęcia ciała duchowego (św. Tomasz) i sakramentalnego (Duns Szkot). Po tej linii rozumowania poszedł Modrzewski, przy czym ciało duchowe lub sakramentalne znaczyło u niego ciało niewidzialne, obdarzone szczególną mocą. Pojęcie to zaczerpnął od Tomasza z Akwinu.⁸⁰ Byłoby ono zresztą jak najbardziej zgodne z tym, co mówił o ciele św. Paweł (1 Kor 15,35–49), gdyby nie ukrywał się pod nim zwykły karnalizm. Dla Frycza bowiem stanowić ciało znaczyło posiadać narzędzia i zróżnicowane członki.⁸¹ Ponieważ nie mógł on w tym sensie nazwać Eucharystii ciałem Chrystusa, dlatego też tak zinterpretował przekaz biblijny „to jest ciało moje“ (Mt 26,27), że dla ciała zabrakło w nim miejsca.⁸²

W tym nastawieniu odrzucił on też pojęcie substancji, zastosowane w średniowieczu do interpretacji dogmatu eucharystycznego.⁸³ Gdy Sobór Laterański IV w 1215 r. potwierdził uroczyście termin *transsubstantiatio* na określenie przemiany eucharystycznej, a za nim to samo uczynił Sobór Trydencki w 1551 r. (Denz. 1642), chodziło o pogodzenie tego, co o Eucharystii mówią zmysły, z tym co o niej naucza wiara – o zachowanie ontologicznego związku między znakiem a rzeczywistością oznaczoną w tym sakramencie. Pojęcie „substancji“ zakłada metafizyczną teorię bytu. Modrzewski natomiast pozostał na płaszczyźnie fizycznej i dlatego odrzucił substancję jako pojęcie nic mu nie mówiące.⁸⁴

Zagadnienie udzielania komunii św. pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich było też średniowiecze, a jego drogę znały zwłaszcza wystąpienia Wiklefa i Husa. Frycz zajął się nim wprawdzie pod wpływem bezpośrednich wypadków zachodzących w Czechach i Niemczech i przez to był człowiekiem renesansowym, ale sięgał do argumentacji powtarzanej znacznie wcześniej i przez to nie wyszedł ze średniowiecza.

Bardzo mało pisał Modrzewski o Eucharystii jako ofierze. Kwestia ta stała się nabrzmiałą w wystąpieniach Lutra. Protestanci nie potrafili pogodzić biblijnego „raz na zawsze“ (Hbr 9, 12) z charakterem ofiarnym Eucharystii i dlatego go zanegowali. Frycz nie posunął się tu tak daleko. Nie zaprzeczał, że Msza św. jest ofiarą Chrystusa, ale też nie tłumaczył, w jakim związku pozostaje ona z ofiarą krzyżową Chrystusa, i przez to okazał wiele taktu, a zarazem nie wyszedł poza ramy ortodoksji. W XVI w. bowiem nauka Kościoła na ten temat była tylko ogólnie sformułowana.

2. Wykorzystanie źródeł

W nauce o Eucharystii Modrzewski powoływał się często na autorytety: ze starożytności – na Orygenes, Tertuliana, Epifaniusza z Salaminy, Euzebiusza z Emessy, Jana Chryzostoma, Cypriana, Hieronima, Augustyna i Fulgencjusza z Ruspe, ze średniowiecza – na Izydora z Sewilli, Ratramnusa, Hrabana Maura, Paschazego Radberta, Berengariusza z Tours, Tomasza z Akwinu, Duns Szkota, Wiklefa, Husa, Durandusa i Gabriela Biela, z XVI w. na Lutra, Zwinglięgo, Kalwina, J. L. Vivesa, J. M. Verratusa i Jana Ecka. Zaznaczał przy tym, że przy wyborze kierował się dostępnością pism i ich autorytetem.⁸⁵ Zasada w gruncie rzeczy była słuszna. Nie

⁷⁹ G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, s. 137–141; J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, Monachii 1936, s. 342–417.

⁸⁰ „Spiritualiter dici, id est, invisibiliter et per virtutem spiritus“. S. th., III, q. 75, a. 1, ad 1.

⁸¹ *O Kościele księga druga*, s. 119.

⁸² „Co błogostawił, co łamał, co dawał uczniom, jeżeli nie chleb?“ Tamże, s. 161.

⁸³ Dzieje tej nauki szeroko omówił: H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationlehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965.

⁸⁴ *O Kościele księga druga*, s. 110.

⁸⁵ „Nie mam jednak zamiaru roztrząsać pism wszystkich teologów, byłby to bowiem trud przekraczający moje siły i zdolności. Wystarczy, jeżeli przedstawię poglądy tylko tych, których pisma mogłem do rąk otrzymać, a których zalicza się do najwybitniejszych“. Tamże, s. 107.

sposób bowiem rzeczywiście cytować wszystkich, którzy pisali o Eucharystii. Z jej natomiast przestrzeganiem było u Frycza rozmaicie.

Przed wszystkim traktował on źródła ahistorycznie. Był w ten sposób nieodrodnym dzieckiem epoki. Taką postawę uwidoczniłi zarówno mistrzowie średniowieczni, jak i koryfeusze renesansu, chociaż w jednej i drugiej epoce nie brakło studiów z tzw. metodologii źródeł.⁸⁶ Skutkiem tego, teksty źródłowe funkcjonowały jedynie jako tzw. *dicta probantia*. Sama natomiast problematyka i głoszone tezy wywodziły się skądinąd. Gdyby Modrzewski wniknął głębiej w naukę ojców Kościoła o Eucharystii lub gdyby starał się zrozumieć lepiej średniowiecze w tej dziedzinie, nie trzymałby się kurczowo utartych schematów i miałby mniej kłopotów w jednaniu poważniejszych stron.

Wiele cytowanych tekstów znał Modrzewski z autopsji (np. Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Gabriela Biela, Kalwina) i przytaczał je na ogół wiernie według ówczesnego stanu wiedzy. Niektóre z nich wszakże, zwłaszcza z starożytności, czerpał z drugiej ręki. Takimi informatorami Frycza byli: Ratramnus (IX w.) i Franciszek Gracjan (+1160).⁸⁷ Pierwszy z nich napisał polemiczne dziełko o Eucharystii, w którym tłumaczył symbolicznie obecność ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Znalazło ono szerokie uznanie w kręgach luterańskich. W 1531 r. wydano je w Kolonii, a w 1541 r. w Genewie.⁸⁸ Frycz miał więc do niego łatwy dostęp. Ratramnus w swojej rozprawie cytuje wiele tekstów ze starożytności o Eucharystii. Cytował je wszakże według z góry założonego planu. Po tej linii rozumowania poszedł także nasz autor. Nic przeto dziwnego, że doszedł do tych samych wniosków. Podobnie rzecz się miała z wykorzystaniem tzw. dekretów Gracjana w odniesieniu do nauki Berengariusza z Tours.

Pośpiech, z jakim Frycz redagował swe dzieła, nie uchronił go od błędów źródłoznawczych. Tak np. pomylił on naukę Hrabana Maura o Eucharystii z wywodami Paschazego Radberta na ten temat, mimo że wyrażali oni w tej materii poglądy biegunowo przeciwne.⁸⁹ Chodziło o wydane przez Tunstalla w 1551 r. w Kolonii dzieło zbiorowe: Hrabanus, *De sacramento Eucharistiae. Opus nunc primum recens editum*. Tytuł jego był wyjątkowo mylący. Hrabana bowiem był w nim tylko list do Egilona. Sama zaś rozprawa o sakramencie Eucharystii wyszła spod pióra Radberta. Nadto zawierało ono pisma Ratramnusa i Augustyna. To, że Modrzewski zasugerował się informacją z okładki i pomylił Maura z Radbertusem świadczy, że ani jednego autora, ani drugiego nie znał dokładnie. Wydawca tego dzieła, Couthbert Tunstall, w latach 1522–1529 biskup Londynu, a potem w Durham, autor studium o Eucharystii, odrzucał naukę o obecności czysto duchowej i symbolicznej i Frycz powinien był o tym wiedzieć.

W ogóle w doborze źródeł wójt wolborski kierował się sympatiami ku protestantom, a w związku z tym nie uchronił się od tendencyjności. Cytowane przezeń teksty, wyjęte z kontekstu, brzmią zgodnie z intencjami, jakie nosił w sobie. Zestawione natomiast z wypowiedziami odmiennymi, tracą znaczenie i swą moc argumentacyjną.

3. Sposób argumentacji

Jakkolwiek Frycz powoływał się na autorytety, to w głębi swego myślenia pozostał racjonalistą. Nie był to oczywiście racjonalizm metodyczny, zastosowany w teologii przez Anzelma z Canterbury (+1109) i doprowadzony do perfekcji przez Tomasza

⁸⁶ Jako klasyczne można wymienić: P. Abelard, *Przedmowa do dzieła „Tak i nie“*. W: Tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1969, s. 265–287; Erazm z Rotterdamu, *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*. W: Tenże, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 63–288. Zob. E. Ozorowski, *Źródła teologii Wincentego Granata. Przyczynek do metodologii teologii*. W: *Tajemnica człowieka*, Lublin 1985, s. 151–167.

⁸⁷ *O Kościele księga druga*, s. 107, 147, 160.

⁸⁸ J. N. Bankhuizen van den Brink, *Notice bibliographique*. W: Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam 1974, s. 71–81.

⁸⁹ *O Kościele księga druga*, s. 117.

z Akwinu (+12/4)⁹⁰. Modrzewski swoje tezy rozwijał już w duchu renesansowym. Była to tzw. metoda pozytywna wykładu. Jej zwolennicy porzucili scholastyczny schemat: *lectio, quaestio, disputatio*, i stopniowo przechodzili na argumentację znaną już w starożytności: *ex scriptura, ex traditione et ex ratione*.

Wykorzystywanie możliwości rozumu w teologii nigdy nie było obce chrześcijanom. Zmieniało się tylko nastawienie do niego: od postawy pełnego zaufania ku sceptycznej nieufności. W średniowieczu do pierwszej grupy należeli dialektycy, do drugiej – mistycy. Modrzewski nie był ani dialektykiem, ani mistykiem. Nie chodziło mu o kontemplację Eucharystii ani też o wyczerpującą o niej naukę. Modrzewski był raczej polemistą i zajmował się Eucharystią pod kątem różnic, lansowanych przy jej tłumaczeniu w XVI w. Racjonalizm w tym wypadku oznacza sposób dobierania argumentów i kryterium ich oceny.

Modrzewski nie kwestionował samej rzeczywistości Eucharystii: ustanowienia jej przez Chrystusa, realnej obecności ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina ani nawet realizmu przemiany eucharystycznej, dokonującej się we Mszy św. mocą słów konsekracyjnych. Nie godził się jedynie na sposób, w jaki w Kościele katolickim interpretowano tę prawdę. Odrzucał w odniesieniu do Eucharystii pojęcie ciała, uważając, że stosuje się ono do Chrystusa w niebie; a o Eucharystii można mówić jedynie jako o ciele duchowym lub sakramentalnym. Negował następnie termin *transsubstantiatio* w przekonaniu, że jest on nic nie mówiącym i bałamutnym. Sprzeciwiał się wreszcie pozbawianiu wiernych świeckich komunii pod dwiema postaciami. We wszystkich tych wypadkach wójt wolborski wychodził z Biblii i uciekał się do nauki teologów ze starożytności, średniowiecza i jemu współczesnych. Ostatecznym jednak kryterium oceny pozostawał dla niego rozum. I wszystko, co wydawało mu się w nim niezgodne, odrzucał jako nieprawdziwe.

Na pozór postawie tej nic nie można zarzucić. Prawdy wiary bowiem powinny zgadzać się z rozumem. Postawa ta wszakże wielu sprowadziła na manowce. W nauce o Eucharystii pobłądził w ten sposób m.in. Berengariusz z Tours, nie mówiąc już o błędach szesnastowiecznych. Błąd tkwił w niedostatecznej znajomości Biblii i w ciasnym posługiwaniu się rozumem. Wydaje się, że w tę samą pułapkę wpadł także nasz autor.

Jego fizykalna interpretacja ciała w odniesieniu do Eucharystii rozmięła się ze znaczeniem tego terminu w Piśmie św. Frycz poza tym nie uchwycił przemiany, jaka nastąpiła w człowieczeństwie Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu, i dalej tłumaczył je tak, jakby chodziło o rzeczywistość poddaną czasowoprzestrzennym uwarunkowaniom. W ten sposób rozum, który miał rozjaśniać tajemnicę, właściwie ją zaciemniał i w konsekwencji prowadził do jej odrzucenia. Fryczowi w tym miejscu przydałoby się więcej obiektywizmu naukowego oraz ściślejszego związku ze wspólnotą wierzącego ludu.

4. Polemiczne nastawienie

Polemiczny ton wywodów Frycza zaważył na ich zawartości treściowej. Historycy nazywają Frycza irenistą i w tym się nie mylą. Wielu jednak usiłuje go wygrać przeciwko Hozjuszowi i innym obrońcom dogmatów katolickich w XVI w. Tak np. K. Górski podkreśla, że pisma wolborskiego wójta wzbudzają szacunek swoją moralną atmosferą.⁹¹ M. Korolko zaś stwierdza, „że to właśnie jego (Frycza) współczesni przeciwnicy, szczególnie Hozjusz i Orzechowski, zrobili z niego myśliciela i pisarza głoszącego zamknięte (czytaj: heretyckie) poglądy”.⁹² Całkowicie wybielił Frycza i oczernił Hozjusza chciała B. Kosmanowa.⁹³

⁹⁰ Zob. J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, s. 51–73; J. W. Kowalski, *Problematyka teologii katolickiej w średniowieczu*. W: *Katolicyzm średniowieczny*, Warszawa 1977, s. 273–291; M. Rechowicz, *Początki i rozwój kultury scholastycznej*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, Lublin 1974, s. 17–91.

⁹¹ K. Górski, art. cyt., s. 12.

⁹² M. Korolko, dz. cyt., s. 194.

⁹³ B. Kosmanowa, dz. cyt., s. 180–192.

Gdy się czyta wstępy Modrzewskiego do jego pism o Eucharystii, zacytowane wyżej sądy wydają się jak najbardziej słuszne. Ukazuje się w nich człowiek pełen umiaru, zatroskany o dobro Kościoła, gotowy do dyskusji i odwołania ewentualnych błędów. Powtórzmy raz jeszcze słowa Frycza: „Nie będę uparty w moich twierdzeniach – donosił J. Uchańskiemu. Jeżeli zacni i uczeni mężowie zwrócą mi uwagę na jakiś błąd, szczerze do ich uwag się zastosuję i chętnie błąd poprawię”.⁹⁴ „Jeżeli zasługuję na poparcie – zwracał się do Orzechowskiego – miłe mi będzie twoje świadectwo jako człowieka bardzo życzliwie usposobionego tak do moich zainteresowań, jak i do mojej pracy. Jeżeli nie, wykaż Orzechowski, te swoje wspaniałe umiejętności i z ich pomocą sprowadź błędzącego na właściwą drogę.”⁹⁵ Brakuje natomiast tego pojednawczego tonu już w przedmowie do pierwszego dialogu o obydwu postaciach Wieczery Pańskiej. Swego dyskutanta, Harpagusa (Hozjusza) – jak wspominaliśmy – nazwał Frycz – „zaciekłym obrońcą dogmatów przyjętych przez Kościół”, swego zaś reprezentanta, Aratora, uczynił „takim stronnikiem naszego obozu, który skłania się do umiarkowania i chciałby niejedno w naszych kościołach naprawić”.⁹⁶ Role więc zostały odgórnie rozdzielone i dialog miał prowadzić do ośmieszenia przeciwnika, a nie do ustalenia prawdy.

Ten sam ton jakże często daje się słyszeć w toku jego rozpraw. Już nie tylko Hozjusz, ale w ogóle wszyscy, którzy dzierżyli ster Kościoła, a nie zgadzali się z wywodami wójta wolborskiego, stali się adresatami jego osobliwej krytyki i a priori wypowiedzanych sądów. „Mnie się wydaje – konkludował – że Kościół ówczesny, albo raczej ci, co stali u jego steru, zajęci sprawą zdobycia ziemskiej władzy, wcale nie troszczyli się o prawdziwość nauki ani o to, żeby słowem Bożym karmić trzode pańską, u której chcąc powagę uzyskać wymyślili te przeistoczenia i przyznali im najwyższą cześć. Sądziłem, że w ten sposób otoczy ich powszechny szacunek, gdy wszyscy będą uważali, że ich ręce dokonują tych cudownych przemian, wskutek których na miejsce elementów przychodzi Chrystus, zakryty tylko przypadłościami chleba i wina”.⁹⁷

Te i inne wypowiedzi wskazują na to, że Frycz nie rozumiał prawdy o rozwoju dogmatów i opacznie pojmował Kościół. Jego myślenie przenikał duch protestanckiego indywidualizmu oraz niechęci do wszystkiego, co papieskie i hierarchiczne w Kościele. Zmiana w eklezjologii pociągała za sobą zmiany w rozumieniu innych prawd wiary. Słowa o poszanowaniu autorytetu Kościoła, włożone w usta Aratora, brzmiały wyjątkowo nieszczerze i bałamutnie,⁹⁸ a stwierdzenie: „z tym, kto chce się oprzeć na autorytecie Kościoła, nie mam co dyskutować, chociaż przyznaję Kościołowi chrześcijańskiemu władzę jak największą”⁹⁹ – ukazują niezrozumienie problemu argumentacji teologicznej.

ZAKOŃCZENIE

Nauka Frycza o Eucharystii znajduje się na pograniczu średniowiecza i odrodzenia, zawiera w sobie prawdy przyjęte przez Kościół katolicki oraz ich wyjaśnienie w duchu protestanckim, łączy pozytywny wykład z krytyką i polemiką. Próba pogodzenia zwaśnionych stron nie wyszła na dobre Modrzewskiemu; pozostał on bowiem opuszczony zarówno przez katolików, jak i protestantów. Frycz, wybitny humanista, znawca języków klasycznych, w teologii zdziałał niewiele. W sporze z Hozjuszem bardziej umiarkowanym pozostał Modrzewski, prawda natomiast była po stronie Hozjusza i fakt ten rozstrzyga ocenę sporu. Irenezizm bowiem, nie liczący się z prawdą, jest fałszywym wyjściem.

⁹⁴ *O Kościele księga druga*, s. 107.

⁹⁵ Tamże, s. 155.

⁹⁶ Tamże, s. 188.

⁹⁷ Tamże, s. 163.

⁹⁸ Tamże, s. 205.

⁹⁹ Tamże, s. 211.

Rozwój doktryny eucharystycznej poszedł po linii Tomnasa z Akwinu, Hozjusza i Soboru Trydenckiego – autorytetów, z którymi wolborski wójt akurat się nie zgadzał. Upływ czasu zweryfikował głoszone w XVI w. tezy. Tenże sam dystans czasowy zarazem stępił ostrze ówczesnej polemiki. To, co w nauce o Eucharystii w XVI w. wydawało się biegunowo sobie przeciwne, w XX w. jest już znacznie bliższe siebie. Pojęcie transsubstancjacji zostało uzupełnione pojęciami transsignifikacji i transfinalizacji, a istnieniu duchowemu nie odmawia się już dziś istnienia rzeczywistego. Cieleśne i duchowe w odniesieniu do Eucharystii mogą być aspektami jednej rzeczywistości. Jakkolwiek więc wysiłek Frycza przysporzył mu wiele bólu i rozczarowania za życia, to w perspektywie dziejów nie poszedł całkowicie na marne. Przebrzmiała polemika, pozostała prawda, o którą walczyły strony.

EUCARISTIELEHRE ANDREAS FRYCZ MODRZEWSKIS
Zusammenfassung

Andreas Frycz Modrzewski (gest. 1572) gehörte zu den bedeutendsten Humanisten Europas im 16. Jahrhundert. Als Laie verfügte er über gute Kenntnisse der Theologie. Er engagierte sich in die Reform des kirchlichen Lebens und Strebte nach Verständigung der zerstrittenen christlichen Konfessionen an. Daher wurde er auch „Irenist“ genannt.

In vorliegendem Artikel befassten wir uns mit der Lehre Andreas Frycz Modrzewskis über die Eucharistie. Im ersten Kapitel analysierten wir die Schriften, in denen diese Lehre vorkommt, im zweiten wurden die Hauptprobleme seiner Lehre behandelt und in dem dritten Kapitel schenken wir unsere Aufmerksamkeit der Methode, die A. Frycz Modrzewski in der Theologie benutzte.

Die durchgeführten Untersuchungen haben erwiesen, dass sich Frycz von der kirchlichen Tradition in der Eucharistielehre entfernt hat und näherte sich dem kalvinistischen Standpunkt. Das tat er aus Überzeugung, nicht aus der blinden Hartnäckigkeit. Frycz, trotzdem, dass er sich auf Autorität berief, blieb er im Grunde ein Rationalist. Seine Lehre war tief auf einer positiven Ebene, oberflächlich dagegen in ihrer polemischen Sicht. In der Methodenlehre stand Frycz zwischen den mittelalterlichen und diesen schon in Renaissance geltenden. Nähere Erkenntnisse der Lehre von Frycz helfen, die modernen ökumenischen Probleme besser zu verstehen.