

EUCCHARISTIA

Anna Zajchowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

„Desiderium et reverentia”

Godne i niegodne przyjmowanie komunii świętej
w świetle średniowiecznych kazań *de Corpore Christi*
z późnośredniowiecznych rękopisów bibliotek
polskiej prowincji
zakonu Braci Kaznodziejów



Eucharystia jest centrum chrześcijańskiego kultu w każdym z jego wymiarów: dogmatycznym, eklezjalnym i duchowym.

W dogmatycznym, bo wiąże się ściśle z dwiema najważniejszymi tajemnicami wiary – Wcieleniem i Odkupieniem¹. W eklezjalnym, bo, po pierwsze, stanowi centrum liturgii Kościoła, a po drugie – podkreśla jego hierarchiczny charakter przez nieodzowną do jej

¹ Aż do XI w. Eucharystia była praktycznie nieobecna w dyskusji teologicznej. Wyjątek stanowi krąg teologów związanych z francuskim opactwem w Corbie. Dopiero w XI w. wspomniana debata nabrała charakteru uniwersalnego za sprawą francuskich szkół katedralnych i kurii papieskiej. Sobór laterański IV był pierwszym, który wprost sformułował doktrynę eucharystyczną mówiącą o realnej obecności Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi. Podsumowaniem i rozstrzygnięciem rozpoczętych wówczas sporów był najpełniejszy średniowieczny wykład teologii eucharystycznej opracowany na bazie metafizyki arystotelesowskiej przez św. Tomasza z Akwinu, a zawarty w *Summie teologii*. Na ten temat zob. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press: Cambridge 1991, s. 14–17. W opozycji do interpretacji tomistycznej stanęli nominaliści, których refleksja doprowadziła do stworzenia heterodoksyjnej teologii eucharystycznej (Wiklif).

sprawowania obecność kapłana pośrednika². W duchowym wreszcie, ponieważ, jak uważa teologia katolicka, w najdoskonalszy dostępny na ziemi sposób pozwala zrealizować cel ludzkiego życia – zjednoczenie z Bogiem – i otwiera drogę do zbawienia. Nic więc dziwnego, że prawie zawsze, gdy Kościół przeżywa okres przemian, wokół Eucharystii toczone są dyskusje. Tak było w dobie reformy trydenckiej czy ostatnio w czasie soboru watykańskiego II. Wiek XV nie odbiega od tego wzorca – podważane były wtedy dogmaty wiary, przez świat zachodniego chrześcijaństwa przetaczała się dyskusja eklezjologiczna (spór o wyższość między papieżem a soborem), której towarzyszyły wezwania do reformy Kościoła *in capite et in membris*, w pobożności dawało się wyraźnie zaobserwować narodziny kolejnych nurtów, takich jak nowa pobożność czeska czy *devotio moderna*, rozwijał się humanizm w nowy sposób ujmujący relację człowieka wobec Boga, a w Europie Centralnej rosnącą popularnością cieszył się heterodoksyjny husytyzm.

Kwestie dotyczące Eucharystii, sposobów jej sprawowania i rozumienia pojawiały się w programach wszystkich piętnastowiecznych ruchów reformatorskich i to zarówno ortodoksyjnych (nowa pobożność czeska), jak i heterodoksyjnych (Hus, husyci, reformacja), a traktaty poświęcone zagadnieniom eucharystycznym stanowią ważną pozycję w spuściźnie wielu uczonych tamtego czasu³. Kiedy zatem pytamy o przemiany dokonujące się w duchowości, religijności i antropologii XV stulecia, a także o kształtowanie się nowych postaw etycznych mające miejsce na styku dwóch epok – średniowiecza i nowożytności, to właśnie teksty poświęcone Eucharystii mogą dać nam wgląd w tę tematykę. Zawierają one bowiem treści dotyczące zarówno indywidualnych postaw człowieka wobec wspólnoty Kościoła i wobec Boga, jak i odniesienia całej wspólnoty wierzących wobec poszczególnych jej członków, Stwórcy i świata zewnętrznego.

² Temat roli kapłana był szczególnie intensywnie eksplorowany przez teologów w XII w., gdy kształtowała się też teologia sakramentów; M. Rubin, op. cit., s. 13.

³ Na temat dzieł poświęconych zagadnieniom eucharystycznym autorstwa profesorów Uniwersytetu Krakowskiego zob. np. K. Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, PAU: Kraków 2004, s. 65–67. Tam dalsza literatura.

W XV w. na ziemiach polskich wierni zaczęli brać masowo udział w kulcie liturgicznym, przede wszystkim w niedzielnych i świątecznych mszach⁴. Nie był to jedyny przejaw pobożności eucharystycznej. Jedną z form publicznego kultu liturgicznego były procesje Bożego Ciała⁵. Eucharystia była obecna także w pozaliturgicznym życiu religijnym. Pielgrzymowano do krwawiącej Hostii w Wilsnacku, a także do Poznania, gdzie wydarzył się podobny cud⁶. W ślad za tymi przemianami w duchowości szła refleksja teologiczna i duszpasterska.

Problem praktyki eucharystycznej świeckich na stałe zagościł w refleksji teologicznej w XIII w. Słynny XXI kanon soboru laterańskiego IV nałożył wówczas na wszystkich wiernych obowiązek dorocznej spowiedzi i komunii wielkanocnej⁷. Jego ustanowienie zbiegło się w czasie ze wzrostem pobożności eucharystycznej, pozostającym w ścisłym związku ze scholastycznym dopracowaniem nauki o transsubstancjacji oraz ustanowieniem uroczystości Bożego Ciała (1273 r.)⁸. Jak jednak zauważyła Nicole Bériou, o ile wspomniany kanon soboru laterańskiego IV zaowocował niezliczonymi kazaniem o spowiedzi, mającymi propagować nową praktykę sakramentalną (Jerzy Kłoczowski mówi wręcz o duszpasterskim programie kazania-spowiedzi⁹), o tyle zachęta do korzystania z sakramentu ołtarza płynęła z ambon

⁴ S. Bylina, *Wiara i pobożność zbiorowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, PIW: Warszawa 1997, s. 406.

⁵ Ibidem. Na temat historii uroczystości Bożego Ciała w Polsce i etapów jej wprowadzania zob. także A. Dąbrówka, *Anything but a Game. Corpus Christi in Poland*, „*Quaestiones Medii Aevi Novae*” 2002, nr 7, s. 245–270, tam też dalsza literatura.

⁶ S. Bylina, op. cit., s. 415.

⁷ W Polsce został on ogłoszony w 1279 r. przez legata papieskiego Filipa; zob. Mateusz z Krakowa, *Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, wyd. W. Seńko, A.L. Szafranski, ATK: Warszawa 1974, s. 178.

⁸ Na ten temat zob. M. Rubin, *Corpus Christi*, passim; B.R. Walters, V.J. Corrigan, P.T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania State University Press: University Park 2007; tu także edycja oficjum Bożego Ciała św. Tomasza z Akwinu.

⁹ Por. np. J. Kłoczowski, *Człowiek w społecznościach religijnych średniowiecza*, w: *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, red. R. Michałowski i in., DiG – Instytut Historyczny UW: Warszawa 1997, s. 91–92.

o wiele rzadziej¹⁰. Tę ogólną obserwację potwierdzają wstępne badania prowadzone na gruncie polskim. Stanisław Bylina przytacza na przykład statuty synodalne Jana Biskupca zawierające zalecenia dla proboszczów dotyczące treści wygłaszanych przez nich kazań. Pojawia się w tych statutach wskazanie, by zachęcać wiernych do jak najczęstszej spowiedzi, ale brak takiego samego, jeśli chodzi o przystępowanie do komunii¹¹. W późnym średniowieczu powszechna chrystianizacja i rozbudowa sieci parafialnej doprowadziły do ugruntowania praktyki niedzielnej mszy świętej, co jednak nie oznaczało cotygodniowego przyjmowania Ciała Pańskiego¹². Podporządkowywano się jedynie nakazowi dorocznej komunii wielkanocnej poprzedzonej spowiedzią¹³.

Powściągliwość w zachęcaniu wiernych do przystępowania do komunii wynikała, jak się zdaje, z pewnej wewnętrznej sprzeczności duszpasterskiego przekazu o Eucharystii. Z jednej strony wychwalano niezliczone pożytki płynące z udziału w tym sakramencie, uznając komunię za jedyny właściwy pokarm dla duszy, z drugiej – przestrzegano przed zgubnymi skutkami jej niegodnego przyjęcia. W krótkiej formułce wyraził to ambiwalentne podejście św. Tomasz z Akwinu w sekwencji na Boże Ciało: „Sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inaequali, vitae vel interitus; mors est malis, vita bonis; vide, paris sumptionis quam sit dispar exitus”. W opinii średniowiecznych duszpasterzy świeccy nie byli w stanie zachować całkowitej wolności od grzechu, a zatem nigdy nie byli godni przystąpienia do komunii¹⁴. W konsekwencji, począwszy od XIII w., zaczęły kształtować się zastępcze praktyki eucharystyczne – adoracja hostii podczas Podniesienia (często wielokrotnie w czasie jednego dnia) i komunია duchowa. W drugiej połowie wieku XIV i w wieku XV w odpowiedzi na odchodzenie od komunii sakramentalnej, traktowane jako syndrom głę-

¹⁰ N. Bériou, *L'eucharistie dans l'imagination des prédicateurs en Occident (XIII^e–XV^e siècle)*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 2: *Les réceptions*, red. N. Bériou i in., Paris 2009, s. 879.

¹¹ S. Bylina, op. cit., s. 405.

¹² Ibidem, s. 406–407.

¹³ Ibidem, s. 407.

¹⁴ Mateusz z Krakowa, op. cit., s. 176, 181.

szego duszpasterskiego kryzysu, w Kościele zaczęły pojawiać się nurty postulujące jak najczęstszą, nawet codzienną komunię świeckich. Miała być ona lekarstwem na ludzki grzech, ale i jednym z nieodzownych środków budowania intymnej więzi z Bogiem, odmiennej od sformalizowanej i zrytualizowanej pobożności¹⁵. Postulat ten wpisywał się w szerszy ruch odnowy Kościoła, głoszący powrót do praktyk pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Jak zauważa Karol Górski, dalszemu upowszechnianiu praktyki częstej komunii zaszkodziło przejście postulatów jej wprowadzenia przez ruch husycki¹⁶.

Dotychczasowe badania nad piętnastowieczną teologią i ówczesną katechezą eucharystyczną pokazują, że w Europie Środkowej refleksja eucharystyczna szła dwutorowo. Z jednej strony, jak zauważa Stanisław Bylina, „nauczanie Kościoła skierowane ku masom [...] stanowiło w znacznym stopniu kontynuację programu ewangelizacji realizowanego po IV soborze laterańskim w 1215 r.”¹⁷. Oznacza to, że przedmiotem nauczania poświęconego Eucharystii była doktryna o realnej obecności Chrystusa pod każdą z postaci sakramentalnych oraz obowiązek dorocznej komunii poprzedzonej spowiedzią u własnego proboszcza. Jednocześnie Eucharystia zajmowała ważne miejsce w tak zwanej nowej pobożności czeskiej – nurcie dewocyjnym zrodzonym w kręgu augustianów, skupionym na kulcie Chrystusa człowieka i nawołującym do powrotu do źródeł chrześcijaństwa: Pisma Świętego i sakramentów¹⁸. Jednym z postulatów tego ruchu była wspomniana już wyżej praktyka częstej, jeśli nie codziennej komunii świętej świeckich. Konsekwencją tego zgłoszenia było rozpoczęcie dyskusji o god-

¹⁵ Na temat postulatów częstego przystępowania do komunii przez osoby świeckie zob. np. P. Krupa, *La communion fréquente à Prague au XIV siècle. Malo-granatum III, 1, 26 ses precurseurs et ses continueurs*, „Memorie Domenicane” 1999, nr 30, s. 219–259.

¹⁶ K. Górski, *Od religijności do mistyki: zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce, cz. 1: 966–1795*, TN KUL: Lublin 1967, s. 39.

¹⁷ S. Bylina, op. cit., s. 403.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 419. Nowa pobożność czeska doczekała się licznych opracowań, zwłaszcza czeskich i niemieckich, zob. np. *Die „neue Frömmigkeit” in Europa im Spätmittelalter*, red. M. Derwich, M. Staub, Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen 2004.

nym i nieogodnym przyjmowaniu tego sakramentu. Przez jej pryzmat można odtworzyć ideał pobożnego chrześcijanina stworzony w kręgu zwolenników *nowej pobożności*¹⁹. Ścierające się w różnych punktach poglądy teologów pozostających pod wpływem tego nurtu, takich jak Mateusz z Krakowa, Stanisław ze Skarbimierza czy Jakub z Paradyża, są zgodne w jednym: prymacie wewnętrznego nastawienia człowieka, jego woli i uczuć wobec zewnętrznych praktyk dewocyjnych. Zadaniem wiernych miało być ciągłe dążenie do doskonalenia wewnętrznego. Przedstawiając tak zarysowany program tego nurtu pobożności, Stanisław Bylina stwierdza:

skierowany ku ogółowi wiernych przedstawiony program dewocji o treści eucharystycznych pozostał, jak się wydaje, programem i ideałem wąskich elit religijnych. W niewielkim chyba stopniu przenikał on do świadomości szerszych mas wyznawców chrześcijaństwa w Polsce, których pobożność kształtowały odmienne wyobrażenia przekazywane w nauczaniu parafialnym²⁰.

Według badacza w nauczaniu tym pogłębiała pobożność eucharystyczna nie zajmowała poczesnego miejsca. Zastąpiło ją adorowanie przeistoczonej hostii i pogoń za cudami eucharystycznymi.

Czy rzeczywiście tak było? Czy nowe prądy w duchowości nie wpłynęły na katechezę adresowaną do wiernych gromadzących się w kościołach parafialnych, a przede wszystkim w interesujących nas w niniejszym opracowaniu – zakonnych?

Źródłami, które pozwalają nam to w jakimś stopniu zbadać, są kazania. Wiek XIV, a w jeszcze większym stopniu wiek XV przyniosły w Polsce znaczne ożywienie kaznodziejskie. Jak zauważa cytowany już Stanisław Bylina, w tym okresie

poszerzył się zakres kaznodziejstwa przeznaczonego dla ludzi świeckich. Kazania w języku polskim znane w miastach dzięki działalności zakonów żebrzących już w XIII w., w stuleciu następnym były już częstym zjawiskiem. [...] Dopiero w XV w. kazanie *in vulgari* stało się zjawiskiem stałym w miastach, a spotykanym także w małych miasteczkach i kościołach wiejskich²¹.

¹⁹ S. Bylina, op. cit., s. 419.

²⁰ Ibidem, s. 419.

²¹ Ibidem, s. 404.

Badacz ten zwraca także uwagę na wzrost liczby zbiorów kazań *de tempore* – zarówno powstałych w poprzednich wiekach, jak i dzieł autorów piętnastowiecznych, wywodzących się ze środowiska krakowskiego²².

W badaniach nad mentalnością kazania są źródłami tym cenniejszymi, że zawarty w nich przekaz trafiał do słuchaczy po wielokroć nie tylko, jeśli chodzi o skalę życia pojedynczych osób, ale także całych pokoleń. Brytyjski mediewista David D'Avray w programowym dla badaczy średniowiecznego kaznodziejstwa artykule²³ określił regularnie głoszone w kościołach dominikańskich i franciszkańskich kazania niedzielne i świąteczne jako „system masowej komunikacji”, porównując siłę ich oddziaływania do współczesnych gazet²⁴. Historyk ten pokazał, że te same idee powtarzane przez kaznodziejów rok po roku stawały się w końcu przekonaniem ich słuchaczy. Co więcej, dystrybucja pisanych, głównie przez mendykantów, zbiorów kazań modelowych na terytorium całej Europy i bardzo długi czas ich głoszenia (część powstałych w XIII w. kolekcji była przedrukowywana jeszcze w wieku XVI!) sprawiały, że te same idee stawały się *bonum commune* zachodniego chrześcijaństwa. Niejednokrotnie były one dziełem wybitnych i charyzmatycznych kaznodziejów, choć później wykorzystywane były w praktyce przez kolejne pokolenia „szeregowych” duszpasterzy jako środek oddziaływania na wiernych²⁵. Nie sposób zatem pominąć tego rodzaju źródeł w badaniach kształtowania się średniowiecznej mentalności lub wzorców zachowań.

Problemem, przed jakim staje każdy badacz średniowiecznych kazań, jest przede wszystkim ich wielka liczba. Chcąc prześledzić poglądy kaznodziejów na określony temat, należałoby przejrzeć tysiące kazań, które przechowywane są w bibliotecznych zbiorach.

²² Ibidem, s. 404.

²³ D.L. D'Avray, *Method in the Study of Medieval Sermons*, w: N. Bériou i in., *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Centro italiano di studi sull'Alto medioevo: Spoleto 1994, s. 3–29.

²⁴ Ibidem, s. 9.

²⁵ J. Hanska, „*And the Rich Man also Dies; and He was Buried in Hell*”. *The Social Ethos in Mendicant Sermons*, Suomen Historiallinen Seura: Helsinki 1997, s. 21.

W takiej sytuacji pomocna może okazać się metoda zaproponowana przez Davida L. D’Avraya. Uznał on, że na podstawie zbioru kazań modelowych można stworzyć „kalendarz idei” (*mental calendar*), jako że perykopy ewangeliczne skłaniały kaznodziejów do poruszania w określone niedziele i święta konkretnych tematów²⁶.

Nicole Bériou wskazała na dwa święta w roku liturgicznym, przy okazji których kaznodzieje mówili o sakramencie Eucharystii: Wielki Czwartek i Boże Ciało²⁷. Na potrzeby niniejszych rozważań wybrano drugie, a to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, kazania wielkoczwartkowe poświęcane bywały także innym zagadnieniom, jak, na przykład, obmywanie stóp Apostołom, podczas gdy te z okazji Bożego Ciała skupiają się wyłącznie na tematyce eucharystycznej. Po drugie, ta uroczystość miała oktawę, podczas której codziennie głoszono kazania, co daje nam znacznie obszerniejszy materiał do analizy. Kazania te wzbudzały jak dotąd umiarkowane zainteresowanie badaczy. Nieco uwagi poświęciła im wspomniana Nicole Bériou²⁸, a także Krzysztof Bracha²⁹, zaś Miri Rubin omawia bardzo ogólnie ich treść w swojej monografii poświęconej uroczystości Bożego Ciała³⁰. Dwa kazania eucharystyczne z drugiej połowy XIV w., jedno na Wielki

²⁶ D.L. D’Avray, op. cit., s. 4. Na temat metody zaproponowanej przez D’Avraya zob. J. Hanska, *Reconstructing the Mental Calendar of Medieval Preaching: a Method and Its Limits: an Analysis of Sunday Sermons*, w: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, red. C. Muessig, Brill: Leiden i in. 2002, s. 293–315. Metodę tę zastosował między innymi J. Hanska (op. cit., passim), a na potrzeby materiału polskiego zastosowano ją w artykule: A. Zajchowska, *Zagadnienia ekonomiczne w zbiorach kazań modelowych z dominikańskich bibliotek klasztornych w późnym średniowieczu*, w: *Klasztor w gospodarce średniowiecznej i nowożytnej*, red. M. Derwich, WTMH: Wrocław 2013, s. 49–70.

²⁷ N. Bériou, op. cit., s. 882.

²⁸ Ibidem, s. 879–925.

²⁹ Badacz ten omówił kazanie *de Corpore Christi* ze zbioru Piotra z Miłostawia; por. K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. Sermones dominicales et festuales z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Wyd. Akademii Świętokrzyskiej: Kielce 2007, s. 141–158; tam także omówienie kazań *de Corpore Christi* powstałych w kręgu uniwersytetów praskiego i krakowskiego, kazaniom tym K. Bracha przypisuje „wyraźne oblicze antyheretyckie”; por. ibidem, s. 156.

³⁰ M. Rubin, op. cit., s. 213–232.

Czwartek, drugie na uroczystość Bożego Ciała, przeanalizował z kolei Ottó Geccsér³¹.

Podstawa źródłowa

Niniejszy tekst dotyczy piętnastowiecznych kodeksów zawierających zbiory kazań z XIII–XV w., a przechowywanych w dominikańskich bibliotekach klasztornych. Przebadane zbiory kazań pochodzą z dwóch największych kolekcji dominikańskich rękopisów, znajdujących się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu (dalej jako: BUWr), do której trafiły rękopisy ze skasowanych klasztorów śląskich, oraz w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie (dalej jako: APPDK)³². Wobec braku nowoczesnego katalogu zbioru wrocławskiego kwerendę ograniczono do fragmentu kolekcji objętego katalogiem Konstantego Klemensa Jażdżewskiego³³ oraz dominikańskich rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu znajdujących się pod sygnaturą I F (rękopisy teologiczne formatu *folio*). Korzystano przy tym z niepublikowanych materiałów do katalogu wrocławskich rękopisów dominikańskich opracowanych przez dr. Ryszarda Tatrzyńskiego. Niewielki zbiór krakowski objęty został katalogiem opracowywanym między innymi przy moim udziale, a wciąż czekającym na publikację³⁴.

³¹ O. Geccsér, *The Social Significance of Communion: Eucharistic Preaching in the Fifteenth-century Hungarian Sermon Collection „Sermones dominicales”*, „Annual of Medieval Studies at the CEU” 2001, nr 7, s. 113–134.

³² Są to zbiory o zupełnie odmiennym charakterze. Pierwszy zawiera systematycznie gromadzone biblioteki śląskich klasztorów dominikańskich, w tym bibliotekę drugiego co do znaczenia w polskiej prowincji klasztoru wrocławskiego, drugi zaś to kolekcja dość przypadkowych kodeksów przekazanych do klasztoru krakowskiego zaraz po II wojnie światowej. Znalazły się tam przede wszystkim rękopisy lwowskie oraz kilka kodeksów kapituły kolegiaty w Raciborzu.

³³ K.K. Jażdżewski, *Catalogus manuscriptorum codicum medii aevi latinorum signa 180–260 comprehendens*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław 1982.

³⁴ Ograniczony zakres kwerendy wynika ze stanu skatalogowania zbiorów średniowiecznych rękopisów mendykanckich. Kazania stanowią jeden z najbardziej rozpowszechnionych gatunków piśmiennictwa średniowiecznego i nie