



Hermeneutyka trydenckiej doktryny na temat mszy świętej w perspektywie katolickiego tradycjonalizmu

Marcin Lisak

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie

Abstract

Hermeneutics of the Tridentine Doctrine on the Mass in the Perspective of Catholic Traditionalism

The Council of Trent defined what the Eucharistic conversion is, and classified some liturgical questions concerning the order of Holy Mass and its sacrificial nature. Regarding this, groups of traditionalist Catholics claim that such definitions must be treated as a perfect, crowning, and unalterable way of orthodoxy. Nonetheless, an in-depth analysis shows that the Tridentine doctrine and discipline are far more “open” than “hermetically sealed”. The Eucharistic Tridentine terminology, however, is predominantly symbolical, that is characteristic of communication in religion, but not only abstract or strictly metaphysical. Furthermore, the disciplinary research solutions are rather historical and apologetic than universal or unchangeable. In consequence, the article proves that a hermeneutical approach is essential in analysis of Christian tradition and doctrine.

Key words: Christianity, hermeneutics, Eucharist, Holy Mass, Catholic doctrine, traditionalism, Council of Trent, ritual

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, hermeneutyka, eucharystia, msza święta, doktryna katolicka, tradycjonalizm, Sobór Trydencki, rytuał

Od czasów wydania prac Gerharda Ebelinga oraz Paula Ricoeura hermeneutyka staje się centralną metodą chrześcijańskiej teologii. Katolicka i protestancka teologia nabitierają cech hermeneutyki, przez interpretację języka teologii, ale także hermeneutyczną samoświadomość wyznawców, którzy języka używają i na podstawie języka działają¹. Nie wszystkie jednak nurty ideowe katolicyzmu przyjmują metodę hermeneutyczną. Jej oponentami pozostają w znacznym stopniu integralności i tradycjonalizm.

¹ R. Marlé, *Ermeneutica e teologia* [w:] *Correnti teologiche postconciliari*, A. Marranzini (red.), Roma 1974, s. 263 (253–264).

ści. Poddaję analizie drugie z wymienionych stanowisk², odwołując się przy tym do kategorii „tradycjonalizmu trydenckiego”³.

Stanowisko tradycjonalistyczne ilustruje deklaracja na temat prawowiernego wyznawania „świętej” tradycji: „Wierzę, że wieczna, w sobie niezmienna prawda objawiła się w historycznym czasie; że dała się wyrazić w zwykłym języku; że od tego momentu obowiązuje; że każdy, kto się jej sprzeciwia, jeśli tylko czyni to świadomie, zaskarbia sobie karę”⁴. Za podstawę orientacji tradycjonalistycznej uznamy zatem pozbawione refleksji hermeneutycznej przyjęcie możliwości wyrażenia transcendentnej (religijnej, objawionej) prawdy w zwykłym (immanentnym, ziemskim) języku oraz wymóg, aby od momentu sformułowania doktryny uznać jej absolutną, niemalże sakralną wartość. W przypadku tradycjonalizmu uznanie takie dotyczy pewnej arbitralnie wybranej manifestacji tradycji. Tradycjoniści co prawda akcentują ciągłość, niezmiennność i nieomylność dawnych tradycji, ale dokonują przy tym absolutyzacji pewnego, ich zdaniem szczególnie ważnego, elementu tradycji. Popularnym przypadkiem takiego arbitralnego wyboru jest forma rytualna „mszy trydenckiej”. Zyskuje ona miano ponadczasowej, doskonałej, szczególnie jako wyrażona w jedynym „świętym” języku i w namaszczonej zestawie gestów rytualnych. W nieco szerszym kontekście ekskluzywna wartość rzymskiego rytu mszalnego stanowi wyraz doskonałej doktryny eucharystycznej Soboru Trydenckiego. Dla tradycjonalistów trydenckich doktryna ta jest szczytowym sformułowaniem wiary w obecność Jezusa Chrystusa w sakramencie eucharystii. Taka interpretacja odwołuje się do zastosowania precyzyjnego języka klasycznej metafizyki oraz doskonałości formuł trydenckich.

Wobec takiej identyfikacji stanowiska tradycjonalizmu trydenckiego zadaniem, które musimy podjąć, jest hermeneutyka dokumentów Soboru Trydenckiego, wyrażających katolicką naukę o eucharystii i mszy świętej. W tym celu nieodzowne jest zastosowanie metody hermeneutycznej, tak aby wydobyć kontekst powstania doktryny sformułowanej w określonym horyzoncie myślowym, a jednocześnie dokonać interpretacji w świetle kluczy hermeneutycznych zawartych w tekście dokumentu samego soboru oraz w późniejszej, a także współczesnej recepcji soboru. Analizę opieram na oryginalnym tekście łacińskim, który zestawiam z oficjalnym i najbardziej rozpowszechnionym polskim przekładem⁵. Koncentruję się przy tym na dwóch

² Typologię katolickich ujęć tradycji przedstawiam szerzej w artykule: M. Lisak, *Nurty ideologiczne współczesnego katolicyzmu wedle stosunku do tradycji* (w przygotowaniu do druku). Wyróżnione typy „ideologii” katolicyzmu to: tradycjonalizm, integralizm, katolicyzm dialogu, progresywnizm, kontekstualizm. Wszystkie wymienione stanowiska definiowane są w świetle rozumienia tradycji.

³ Szerszą dyskusję nad problematyką antymodernizmu i fundamentalizmu współczesnego chrześcijaństwa w polskim kontekście społeczno-religijnym podejmuje w swojej rozprawie Dominika Motak. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.

⁴ P. Lisicki, *Punkt oparcia*, Warszawa 2000, s. 95.

⁵ Opieram się na tekście oryginalnym opublikowanym w dwujęzycznym (łacińsko-włoskim) wydaniu *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (red.), Bologna 1991 (dalej: COeD). Tekst polskiego przekładu podaję za: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1998 (dalej: BF). Jest to tekst tłumaczenia najbardziej rozpowszechniony w Polsce. W niektórych przypadkach przywołuję całościowy

najistotniejszych dla naszej analizy kwestiach: realnej obecności Jezusa Chrystusa w eucharystii oraz języku liturgii mszy świętej. Z racji na szerokość zagadnienia i ramy objętościowe niniejszego artykułu ograniczam trzeci istotny wątek prac soborowych, jakim jest orzeczenie ofiarniczego charakteru mszy, jedynie do komentarza i hermeneutycznej interpretacji, już bez badania tekstów źródłowych.

Prace Soboru Trydenckiego

Wystąpienia reformatorów w pierwszej połowie XVI wieku przyczyniły się do rozłamu wyznaniowego w obrębie zachodniego chrześcijaństwa. Rozwijająca się reformacja wywołała katolicką reakcję, która przejawia się przez wykrystalizowanie stanowiska doktrynalnego i dyscyplinarnego. Katolicka odpowiedź na protesty religijne odwołujące się do biblijnych źródeł chrześcijaństwa przyjmuje w pewnej mierze stanowisko konfrontacyjne, reaktywne jako kontrreformacja. W innym aspekcie jest uściśleniem pozytywnej doktryny, opierając się przede wszystkim na tradycji kościelnej rozwiniętej w Zachodniej Europie, a zwłaszcza w głównym ośrodku doktrynalnym, jakim był papieski Rzym⁶. W XVI wieku kulminacją odpowiedzi katolickiej stał się sobór zwołany do północnowłoskiego miasta Trento.

Sobór obradował w trzech etapach w latach 1543–1547, 1551–1552 oraz 1562–1563. Przerwy powodowane były lokalnymi wojnami, wyborami papieża i zmianami miejsca obrad. Jednym z głównych tematów stała się kwestia rozumienia i praktyki sakramentów świętych, w tym mszy świętej i eucharystii. Wypracowanie stanowiska katolickiego miało na celu w dużej mierze obronę tradycji przed ideami (odstępstwami) reformatorów. Do najważniejszych zarzutów strony protestanckiej w tej dziedzinie należały: negacja realnej obecności Chrystusa w eucharystii, zaprzeczenie ofiarniczemu charakterowi mszy świętej oraz podkreślanie konieczności udzielania komunii świętej pod dwiema postaciami: chleba i wina⁷. Ojcowie soborowi zajmowali się tymi zagadnieniami w sposób apologetyczny, a przy tym podsumowali i sprecyzowali samą doktrynę kościelną.

Stanowisko soboru na temat mszy i eucharystii wyrażało się w trzech zasadniczych dokumentach: *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento* (11 października 1551), *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum* (16 lipca 1562), *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio* (17 września 1562). Sobór podjął tematy dogmatyczne, związane z rozumieniem sakramentu eucharystii, ofiarniczego i anamnetycznego charakteru mszy świętej, dotyczył także spraw dyscyplinarnych, dotyczących sposobu i wieku przystępowania do komunii i formy sprawowania mszy świętej. Przedmiotem analizy były zasadniczo dwie kwestie: sa-

i bardziej spójny przekład polski zawarty w dwujęzycznym (łacińsko-polskim) wydaniu *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2005 (dalej: DSP).

⁶ Należy oczywiście pamiętać o rozwoju teologii na katolickich w swych korzeniach uniwersytetach Europy oraz o tzw. niewoli awiniońskiej, kiedy władza papieska była znacznie mniej związana z Rzymem jako „stolicą apostołów Piotra i Pawła”.

⁷ Cf. DSP, s. 440–443, 528–531.

krament i jako uobecnienie Chrystusa, oraz język i rytuał odprawiania mszy świętej. Hermeneutyka tych bardzo istotnych wymiarów katolickiego nauczania oraz jedynie deiktyczne odniesienie do doktryny o ofiarniczym wymiarze mszy pozwoli dokonać ewaluacji sposobu przyjęcia tradycji w katolicyzmie.

Nauczanie i dyscyplinarne rozstrzygnięcia Soboru Trydenckiego stały się punktami odniesienia na kilka stuleci. Całą tę epokę w historii katolicyzmu – od połowy XVI wieku do kolejnego soboru w drugiej połowie XIX wieku, a nawet aż do Soboru Watykańskiego II rozpoczętego w 1962 roku – określa się mianem trydenckiej. Istotne dla mojej analizy jest także opracowanie w dobie posoborowej pierwszej całościowej edycji mszału rzymskiego, którego dokonano na zlecenie papieża Piusa V w 1570 roku. Potrydencki rytuał rzymskiej mszy, w języku łacińskim, obowiązywał w katolicyzmie, jedynie z drobnymi zmianami, aż przez 400 lat. Po Soborze Watykańskim II w 1970 roku papież Paweł VI dokonał daleko posuniętych zmian w obrządku mszy świętej w rycie rzymskim oraz zezwolił na adaptację rytuału do języków narodowych.

Kwestia realnej obecności Jezusa Chrystusa w eucharystii

Najistotniejszym dokumentem Soboru Trydenckiego w sprawie eucharystii jest *Dekret o Najświętszym Sakramencie eucharystii* ogłoszony podczas XIII sesji soborowej 11 października 1551 roku. Zawiera on syntezę doktryny o obecności Chrystusa, odwołując się do: okoliczności ustanowienia sakramentu; rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa; pojęcia transsubstancjacji; wyższości nad innymi sakramentami.

Doktryna określająca rzeczywistą obecność Chrystusa w eucharystii jest umotywowana przede wszystkim biblijnie. Ojcowie soborowi odwołują się do przekazanego przez Pismo Święte i tradycję świadectwa o ustanowieniu eucharystii przez samego Jezusa Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy w Wieczerniku. Zebrane świadectwa biblijne (Mt 26, 26 i n.; Mk 14, 22 i n.; Łk 22, 19 i n.; 1 Kor 11, 23 i n.)⁸, obok odwołań do Ojców Kościoła i wcześniejszego nauczania kościelnego⁹, świadczą o rzetelności pracy Soboru. Stanowią tym samym zwieńczenie długiej tradycji i potwierdzają wcześniejszą naukę Kościoła¹⁰. Widzimy przy tym, że praca Soboru nie ograniczała się do teoretycznych dywagacji i nie była wynikiem jedynie abstrakcyjnych, oderwanych od źródeł objawienia, spekulacji późnej scholastyki wieku XIV i XV.

Sobór kodyfikuje także nauczanie o rzeczywistej obecności Boga w eucharystii. Realna obecność, kwestionowana bądź nawet odrzucana przez reformatorów, zyskuje jednocześnie rangę najważniejszego wymiaru nauczania: *Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur in almo sanctae eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum, verum Deum*

⁸ Cytaty z Pisma Świętego pochodzą z czwartego wydania Biblii Tysiąclecia w opracowaniu benedyktynów tynieckich.

⁹ Cf. Papież Innocenty III, *List do Jana arcybiskupa lyońskiego* (1202) [w:] BF, s. 391; cf. Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian* (1439), [w:] BF, s. 395–396.

¹⁰ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 193.

*atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri*¹¹.

Sobór określa „sakrament świętej eucharystii” (*sacramentum sanctae eucharistiae*) jako *almus*, czyli życiodajny¹². Uobecnienie sakramentalnej rzeczywistości dokonuje się przez przemianę, konsekrację (*consecratio*) chleba i wina. Po dokonaniu konsekracji, pod postaciami owych zmysłowo poznawalnych rzeczy (*sub specie rerum sensibilium*) „znajduje się (*contineri*) nasz Pan, Jezus Chrystus”. Wydaje się, że odpowiedniejszym słowem polskim oddającym bierną formę czasownika *continere* byłyby „przebywać” lub „być obecnym”, albo „zawierać; posiadać treść, istotę rzeczy”. Wtedy zamiast słowa „znajduje się”, które ma zabarwienie bardziej fizyczne i odnoszące się do przedmiotów czy rzeczy, możemy stwierdzić, że „po dokonaniu konsekracji chleba i wina, obecny jest”¹³ Jezus Chrystus – co lepiej odpowiada podkreśleniu osobowej i sakramentalnej, a nie fizycznej, formy obecności.

Dokument stwierdza, że osoba Jezusa Chrystusa, w swoim prawdziwym bóstwie i prawdziwym człowieczeństwie¹⁴ jakby skrywa się pod *species* (postać: cechy zmysłowo poznawalne), które podlegają zmysłowemu poznaniu. Po konsekracji w sferze poznania zmysłowego nic się zatem nie zmienia: zewnętrzne „pozory” chleba i wina – smak, zapach, kształt, barwa itp. – pozostają te same. Określenia „zewnętrzne pozory”¹⁵ (jako interpretację terminu *species*) używa Benedetto Testa, który tym samym podkreśla, że Sobór Trydencki świadomie powstrzymał się przed użyciem obciążonego filozoficznie terminu „przypadłości” (*accidens*). Pojęcie *species* wskazuje jednak, według scholastycznej aparatury pojęciowej i metafizyki klasycznej, na tę rzeczywistość, którą określa się mianem przypadłości – zmysłowo poznawalnych, zewnętrznych, przygodnych cech, które są zapodmiotowane (zakotwiczone) w substancji – istocie rzeczy. Można zatem uznać, że Trydent unika w tym przypadku filozoficznego terminu „przypadłość”, ale przecież w innych kluczowych elementach doktryny terminologia metafizyczna znajduje zastosowanie, zwłaszcza w przypadku unikalnego terminu „transsubstancjacja”, który odnosi się do metafizycznego pojęcia „substancja”. Niesłuszne jest jednak twierdzenie, że Sobór Trydencki w najistotniejszych wymiarach nauczania o sakramentach posługuje się wyłącznie aparaturą pojęciową klasycznej metafizyki arystotelesowsko-tomaszowej, i stąd dalszy istotny wniosek: doktryna katolicka w praktyce nie musi być wyrażona wyłącznie za pomocą ścisłych terminów filozoficznych.

¹¹ COeD, s. 693, w. 36–39. „Najpierw święty Sobór naucza oraz otwarcie i jasno wyznaje, że w Boskim Sakramencie św. eucharystii po konsekracji chleba i wina Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie pod postaciami owych widzialnych rzeczy” (BF, VII, 289).

¹² Przekład BF podaje słowo „boski” sakrament, co może pogłębiać fizyczną interpretację obecności Chrystusa w eucharystii.

¹³ DSP, s. 445.

¹⁴ W oryginale czytamy: *verum Deum atque hominem*. Ojcowie trydenccy potwierdzają zatem tradycyjną pochalcedońską doktrynę o dwóch naturach Chrystusa, który w pełni integralności swej jedynej Osoby uobecnia się w eucharystii.

¹⁵ B. Testa, *op.cit.*, s. 193.

Sposób obecności eucharystycznej określają trzy znamienne terminy: prawdziwie (*vere*), rzeczywiście (*realiter*), substancjalnie (*substantialiter*). (1) *Vere* – termin określający prawdziwą obecność – oparty jest na mowie eucharystycznej z Ewangelii św. Jana (J 6, 32)¹⁶ oraz na nauce Tomasza z Akwinu¹⁷. Akwinata uważał, że tylko tak silny realizm w rozumieniu słów Jezusa w pełni oddaje doskonałość ofiary Nowego Przymierza (Hbr 10, 1). Potwierdza także miłość Chrystusa, która doprowadziła do wcielenia odwiecznego *Logosu* i prawdziwego zamieszkania wśród ludzi, tak żeby mogli połączyć się z tym, co boskie (J 6, 57), oraz wyraża cudowne działanie Boga (Ps 107)¹⁸. (2) *Realiter* – termin podkreśla realność obecności Jezusa Chrystusa w eucharystii. Zwraca tym samym uwagę na identyczność Chrystusa obecnego w sakramencie z historycznym Jezusem. Doktryna ta była powtarzana i podkreślana, szczególnie od czasów pierwszej eucharystycznej kontrowersji w zachodnim katolicyzmie w IX wieku¹⁹. (3) *Substantialiter* – termin po raz pierwszy pojawia się w oficjalnym wyznaniu wiary Berengariusza z Tours, który na VI Synodzie w Rzymie (1079 rok) wyrzeka się swoich błędów i stwierdza przemianę „chleba w Ciało, a wina w Krew Jezusa”²⁰. Substancjalność należy rozumieć w tym sensie, że po konsekracji to, co było chlebem i winem, staje się ciałem i krwią Chrystusa. Od momentu przemiany istnieją zatem tylko i wyłącznie substancje „Ciała i Krwi Pańskiej”²¹. Sobór precyzuje tym samym doktrynę o obecności sakramentalnej Jezusa Chrystusa w eucharystii. Przez pierwszych dziewięć wieków doktryna ta nie była podważana, choć nie została też ściśle sprecyzowana. Dopiero dwie kontrowersje eucharystyczne na Zachodzie (Paschazjusza i Berengariusza), a później nauki Johna Wycliffe’a i Jana Husa, a następnie wystąpienia szesnastowiecznych reformatorów spowodowały konieczność doprecyzowania i formalnego ogłoszenia katolickiej doktryny na temat eucharystii.

W kontekście sformalizowania doktryny eucharystycznej należy przywołać wypracowaną przez scholastyków koncepcję trzech wymiarów istnienia, do której odwołuje się sobór w nauczaniu na temat Zbawiciela. Pierwszy wymiar to typiczny sposób istnienia, dotyczący historycznego Jezusa żyjącego w Palestynie – *status con-naturalis mortalis*. Drugi – wymiar antytypiczny, określający istnienie zmartwych-wstałego Chrystusa, który „zasiada po prawicy Boga Ojca w niebie” – *status con-*

¹⁶ „Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba»”.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, 75, 1 [w:] S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. XI–XII, Romae 1903–1906.

¹⁸ J. Auer, *A General Doctrine of the Sacraments and The Mystery of The Eucharist*, Washington 1995, s. 205.

¹⁹ Opat Paschasius Radbertus, chcąc zapobiec rozumieniu eucharystycznej obecności Jezusa w sposób zbyt duchowy, podkreślał identyczność między historycznym i sakramentalnym Ciałem Chrystusa. Realność, według Paschazjusza, miała jednak radykalnie fizyczny charakter. Cf. *ibidem*, s. 167, 205, 233.

²⁰ „Ja, Berengariusz, sercem wierzę i ustami wyznaję, że chleb i wino, które są na ołtarzu, przez tajemnicę świętej modlitwy i przez słowa Zbawiciela naszego substancjalnie [*substantialiter*] zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywające ciało oraz krew Jezusa Chrystusa Pana naszego, i że po konsekracji są tym prawdziwym ciałem Chrystusa [...]. Ta obecność jest nie tylko symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji [...]” (BF VII, 279). Cf. H. Masson, *Słownik herezji*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, s. 85–86.

²¹ Cf. B. Testa, *op.cit.*, s. 195–196.

naturalis gloriosus. Trzeci wymiar istnienia odnosi się do sakramentu eucharystii. Jest to symboliczny sposób istnienia Chrystusa w sakramencie eucharystii i w ofierze mszy świętej – *status sacramentalis*²². Dokument soborowy potwierdza, że w sposób najbardziej autentyczny, naturalny, pełny (*iuxta modum existendi naturalem*)²³ Jezus Chrystus, zmartwychwstały Syn Boży, Bóg-Człowiek „zasiada w Niebie” (wymiar antytypiczny). Nie przeczy to jednak równoczesnej sakramentalnej obecności w innych miejscach. Kościół opisuje tę sakramentalną obecność właśnie jako prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną (wymiar sakramentalny, a nie fizyczny)²⁴. Należy jednak zaznaczyć, że dekret soborowy wyraża świadomość ograniczeń języka i teorii, które mają w tym zakresie wyrażać prawdę natury religijnej. Doktryna określająca wiarę w obecność Jezusa Chrystusa w eucharystii i mszy świętej jest przecież ledwie wyrażalna w słowach: *quam etsi verbis exprimere vix possumus*²⁵ – jak podkreśla sobór. Treść doktryny jest wyrażona przez „myśl oświeconą wiarą”, czyli w języku religijnym, a nie filozoficznym.

W dalszej analizie musimy powrócić do podstawowego terminu, wyrażającego obecność sakramentalną Jezusa Chrystusa w eucharystii. Sobór posługuje się w tym celu scholastyczną koncepcją transsubstancjacji:

[...] *ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata*²⁶.

Kluczowym pojęciem, do którego odnosi się koncepcja *transsubstantiatio* jest metafizyczny termin „substancja”. Sobór co prawda nie definiuje dokładnego rozumienia tego pojęcia, podkreśla jednak, że następuje całkowita przemiana substancji chleba i wina. Zasadnicza ścieżka interpretacyjna odnosi się do tak zwanej klasycznej metafizyki arystotelesowsko-tomaszowej, gdzie substancja oznacza właściwy sposób bycia przedmiotem; istotową identyczność i jedność przedmiotu z samym sobą; trwałość przedmiotu pomimo zmienności sposobów przejawiania się go; funkcję podmiotu dla cech zewnętrznych bytu. W każdym razie koncepcja substancji zakłada kategorię transcendentną realność. Sama substancja, jako podłoże cech przypadłościowych, nie może przy tym być zmysłowo doświadczana. W przypadku przemiany eucharystycznej dochodzi do swoistego metafizycznego cudu. Zmysłowo poznawalne postaci (*species*) chleba i wina nie zmieniają się, podczas gdy podłoże

²² Cf. J. Auer, *op.cit.*, s. 205–206.

²³ COeD, s. 694, w. 2.

²⁴ „Nie ma sprzeczności w tym, że nasz Zbawiciel zawsze siedzi w niebie po prawicy Ojca wedle naturalnego sposobu istnienia, i że sakramentalnie obecny jest dla nas w swojej substancji w różnych innych miejscach wedle sposobu istnienia, który choć z trudem możemy wyrazić w słowach, możliwy jest dla Boga, a myślą oświeconą przez wiarę możemy go pojąć i mamy obowiązek mocno wń wierzyć”. DSP, s. 447.

²⁵ COeD, s. 694, w. 4

²⁶ COeD, s. 695, w. 18–24. „[...] zawsze było w Kościele Bożym to przekonanie, które dziś na nowo ten święty Sobór wyraża, że przez konsekrację chleba i wina dokonywa się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem” (BF, VII, 292).

(substancja) tych cech przypadłościowych podlega przemianie. Dochodzi do przemiany substancjalnej: substancja chleba przemieniona zostaje w ciało Chrystusa, a substancja wina w Jego krew. W procesie tym, jak podkreśla Johann Auer, nie następuje unicestwienie (anihilacja) substancji chleba ani wina. Gdyby doszło w tym przypadku do zwykłej zmiany substancjalnej, całość procesu musiałyby, według klasycznej metafizyki, być zapośredniczona w tak zwanej materii pierwszej, czyli całkowitej potencjalności. Nowe substancje, czyli ciało i krew Chrystusa, powstawałyby wtedy z całkowitej potencjalności, czyli *de facto* zaczynałyby istnieć, wylaniając się z nicości²⁷. Tak jednak być nie może, gdyż obie te substancje istnieją w Chrystusie *in statu connaturalis gloriosi*, jak zostało wskazane wyżej. W formule doktrynalnej nie pojawiają się więc żadne odwołanie do kategorii stworzenia, odtworzenia czy unicestwienia substancji: *creatio, recreatio, desubstantatio resubstantatioque, anihilatio creatioque* itd. *Transubstantiatio* jest zatem pojęciem używanym wyłącznie na określenie opisanego w kategoriach metafizycznych cudu eucharystycznego. Cudowna, jedyna i niepowtarzalna przemiana (*conversio mirabilis et singularis*) dokonuje się w trzech wymiarach: (1) *terminus a quo* – substancja chleba i wina, które ulegają przemianie, (2) *terminus ad quem* – ciało i krew Chrystusa, w które chleb i wino zostają przemienione, (3) *tertium communae (terminus manens)* – zmysłowo poznawalne cechy przypadłościowe chleba i wina lub, według terminologii soborowej, postaci (*species*), które pozostają te same (nienaruszone) zapodmiotowane w substancjach *a quo* i *ad quem*. Tym samym pozornie zwykłe substancje chleba i wina nabierają jednak szczególnego znaczenia. Sobór potwierdza bowiem, że tylko chleb i wino mogą być przemienione, a zarazem wszystkich chleb i wino na drodze konsekracji zostają przemienione²⁸.

Trydencka doktryna przeistoczenia (transsubstancjacji) dodaje zatem dwa nowe wątki do dogmatu o realnej obecności Chrystusa. Po pierwsze, przypadłości chleba i wina zostają zachowane, chociaż ich naturalne substancje (podłoża tych cech) dłużej już nie istnieją. Po drugie, substancje wina i chleba nie zostają unicestwione, lecz zastąpione przez krew i ciało Jezusa Chrystusa. Przechodzą zatem prawdziwą i zadziwiającą transformację, która wymyka się prawom i opisowi metafizyki²⁹. Transsubstancjacja nie może być w istocie rzeczy rozumiana jako koncepcja metafizyczna, gdyż jest czymś niemożliwym w rozważaniach filozoficznych. Może być natomiast traktowana jako zupełna osobliwość, proces poza (ponad) wszelką metafizyką³⁰. Dotyczy to także istnienia *species* chleba i wina. Zewnętrzne cechy chleba i wina, czyli przypadłości, są początkowo przed konsekracją zapodmiotowane w sposób „naturalny” na podłożu właściwych substancji, czyli odpowiednio chleba i wina. *Species* chleba i wina po konsekracji nie ulegają żadnej zmianie, choć nie mogą już być zapodmiotowane w swych pierwotnych substancjach, gdyż one już nie istnieją.

²⁷ J. Auer, *op.cit.*, s. 225.

²⁸ B. Testa, *op.cit.*, s. 195; Cf. G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 228–231.

²⁹ Auer wskazuje na analogiczną przemianę „umęczonego Jezusa w Wielki Piątek” w „chwale Zmartwychwstałego Pana w poranek Zmartwychwstania”. J. Auer, *op.cit.*, s. 225–227.

³⁰ B. Testa, *op.cit.*, s. 195.

Przypadłości chleba i wina stają się, zgodnie z koncepcją transsubstancjacji, zapodmiotowane w substancjach – odpowiednio – ciała i krwi Chrystusa. Mamy więc do czynienia z istnieniem przypadłości zapodmiotowanych w innych substancjach. Jednocześnie substancje ciała i krwi Chrystusa istnieją bez swoich przypadłości. Na poziomie przypadłości i substancji taka przemiana i forma istnienia jest w świetle klasycznej metafizyki niemożliwa³¹. Transsubstancjacja wyraża więc metafizyczną osobliwość, a w perspektywie religijnej jest cudem niepojmowalnym ani zmysłowo, ani rozumowo.

Przeistoczenie jest zatem kategorią ściśle religijną, wyrażającą unikalny cud eucharystyczny, kategorią, która w swej semantyce opiera się na języku pojęć metafizycznych. Tym samym nie jest wyłącznym i jedynym dopuszczalnym sposobem opisu dla eucharystycznej *mirabilis conversio*. Sami autorzy soborowego dekretu podkreślają, że eucharystyczna przemiana wymyka się ludzkim kategoriom poznawczym, ponieważ zachodzi w sposób ledwie wyrażalny słowami (*ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus*)³². Analiza treściowa prowadzi więc do nieoczywistego wniosku, który sprzeciwia się podstawowemu stereotypowi w interpretacji/recepcji soboru. Otóż, doktryna katolicka jest wyrażana przede wszystkim w kategoriach religijnych³³. Nie jest zatem słuszne twierdzenie, że Sobór Trydencki w precyzyjny, jednoznaczny i niezmienny, a w swej istocie filozoficzny (metafizyczny) sposób, zdefiniował doktrynę sakramentu eucharystii. Co prawda koncepcję transsubstancjacji trudno zrozumieć, nie znając kategorii scholastycznej metafizyki. Transsubstancjacja, określająca prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną obecność Chrystusa, nie staje się jednak kategorią filozoficzną, ale jedynie próbą ledwie możliwej do przybliżenia słowami tajemnicy religijnego cudu³⁴.

Na określenie eucharystii stosowany jest także inny termin: „chleb nadprzyrodzony” (*panis supersubstantialis*)³⁵, co stanowi nawiązanie do „chleba powszedniego” z Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 11). Polskie tłumaczenie różnicuje oba te zwroty. Łaciński przekład ewangelii (Wulgata) greckie słowo *epiousion* oddaje natomiast jako *supersubstantialis* i tak samo eucharystię określa Sobór Trydencki. Autorzy soborowego dekretu nadają więc eucharystyczną interpretację modlitwie *Ojcze nasz*³⁶. Eucharystię określa się także wyrażeniem „chleb anielski” (*panis angelorum*), co jest kolejnym odwołaniem biblijnym (Ps 78, 25). Obecnie wierni spożywają eucharystię

³¹ Podobnie na temat potencjalnej sprzeczności logicznej i metafizycznej w rozumieniu fizycznego – jako kartezjańska rzecz rozciąglą (*res extensa*) – umiejscowienia ciała i krwi Chrystusa wypowiada się w swoim klasycznym podręczniku Karol Journet. Przemiana i obecność eucharystyczna dotyczące ciała i krwi Jezusa odnoszą się do wymiaru sakramentalnego, czyli przemiany i realności substancjalnej. Gdyby dotyczyły przemiany fizycznej rzeczy rozciąglącej, to zmianie uległyby przypadłości, czyli zmysłowo poznawalne cechy chleba i wina. Taka przemiana jest jednak sprzeczna z doktryną trydencką. K. Journet, *Msza święta. Obecność ofiary krzyżowej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 200–202.

³² COeD, s. 694, w. 4.

³³ J. Auer, *op.cit.*, s. 208.

³⁴ Cf. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, t. 4, tłum. M. Król, Kraków 2010, s. 357–373.

³⁵ COeD, s. 697, w. 13.

³⁶ Cf. DSP, s. 454–455, w. 47.

jeszcze zakrytą przez „święte zasłony” (*quem modo sub sacris velaminibus edunt*), ale w „ojczyźnie niebieskiej” będą spożywać „bez żadnych zasłon”³⁷. Przy tej okazji trzeba zauważyć użycie terminu *velamen* (zasłona, suknia, welon), który oddaje to samo co omówiony powyżej termin *specie*. Tego rodzaju bogactwo terminologiczne, często pomijane w potrydenckich interpretacjach tradycji, jeszcze mocniej potwierdza religijno-symboliczny język używany do sformułowania doktryny.

Pojawia się przy tej okazji interesująca kwestia natury doktrynalnej. Według nauki soboru należy się spodziewać pełnej formy spożywania „chleba aniołów” w niebie, a więc eschatologicznej komunii z Chrystusem-Bogiem zapośredniczonej w sakramencie eucharystii. Ojcowie soborowi nie traktują zatem eucharystii konsekwentnie jako sakramentu, czyli rzeczywistości pośredniczącej w kontakcie z Bogiem. Tymczasem wiara pozwala mieć nadzieję na pełne spotkanie z Bogiem w chwale, bez żadnych zapośredniczeń sakramentalnych, bo tylko w doczesnym świecie „widzimy niejasno, jakby w zwierciadle, kiedyś ujrzemy twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12) samego Boga. Autorzy dokumentu przeczą tym samym wspomnianemu scholastycznemu rozróżnieniu sposobów istnienia Jezusa Chrystusa jako *status connaturalis gloriosus* oraz *status sacramentalis*. Tego typu wypowiedź wskazuje na niepoprawną deifikację sakramentu eucharystii. W eucharystii rzeczywistość święta (Bóg) jest obecna, ale na sposób sakramentalny, a nie fizyczny, albo uniwersalny, czyli ponadczasowy i zarazem eschatologiczny. Takie przewartościowane podejście w późniejszych interpretacjach, zwłaszcza w nurcie tradycjonalizmu, może prowadzić do absolutyzacji jedynej, to znaczy sakramentalnej, formy uobecniania *sacrum*. Wtedy podstawowym a jednocześnie wystarczającym zadaniem „uświęcania” świata i ludzi staje się poprawne, czyli zgodne ze „świętym” rytuałem, sprawowanie sakramentów³⁸. Szczególnemu sklerykalizowaniu ulega msza, która staje się wyłącznie aktem rytualnym kapłana. Ma on obowiązek odprawić ją „ważnie” (*rite et valide*) i tym samym sprowdzić świętość w doczesność i „wypracować” zbawienie³⁹.

Rytuał mszy świętej

Jednym z najważniejszych tematów opracowanych przez sobór było potwierdzenie ofiarniczego charakteru mszy. Problemem tym zajęto się podczas XXII sesji. Jak zauważają komentatorzy, sobór, w duchu polemiki z nurtami protestanckimi, określił, że msza święta jest sprawowaniem ofiary krzyżowej Chrystusa. Doktryna soborowa nie jest jednak precyzyjna ani jednoznaczna, przez co może prowadzić do rytualistycznej wykładni.

Rytualizm, o którym piszę w kontekście tradycjonalistycznej interpretacji nauki soborowej, należy rozumieć jako ideologię sakralizacji rytuału odzwierciedlającego mit, dodajmy, „mit autentyczny”, prawdziwy wyraz wierzeń. O ile w perspektywie

³⁷ COeD, s. 697, w. 16–17.

³⁸ Cf. A. Mirgeler, *Mutations of Western Christianity*, London 1964, s. 100–103.

³⁹ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 301–303.

antropologii kulturowej odniesiemy mit do symbolicznego działania przez język, regulujący zachowania rytualne⁴⁰, o tyle w ofiarniczym wymiarze mszy dopatrzymy się realności mitu. Przywołanie mitu nie jest opowieścią o historii ani kwestią komunikacji w społeczności religijnej. Mit jest zatem „[...] czystą aktualnością. Jest powtarzaną relacją o potężnym zdarzeniu, relacja zaś to to samo, co powtórzenie: jest ona obrzędem w słowach”⁴¹, czego przykładem dla Gerardusa van der Leeuwa jest właśnie formuła konsekracyjna mszy. Obrzęd mszy świętej przywołuje zatem mit założycielski chrześcijaństwa: zbawczą ofiarę krzyżową. Dokonuje się nowe stworzenie świata, rekapitulacja, według klasycznego w teologii rozumienia Ireneusza z Lyonu⁴², czyli dopełnienie, aby „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Skoro mamy do czynienia z tak ważną czynnością, wykonawcom i uczestnikom grozi skupienie się na formie, na samym rytuale, który powinien pełnić jedynie funkcję performatywną.

Do rytualizmu prowadzi zawężająca, a jednocześnie niejednoznaczna i nieprecyzyjna doktryna ofiarniczego charakteru mszy świętej. Wypracowana przez sobór doktryna wskazuje na mszę jako ofiarę. Nie jest jednak jasne, jak podkreśla Edward Kilmartin, czy rozumienie zmierza w kierunku obrzędowego (sakramentalnego) przywołania misterium Krzyża – to znaczy symbolicznego przeniesienia uczestników mszy do historycznego wydarzenia ukrzyżowania Chrystusa – czy raczej ponawiania ofiary Jezusa, który, choć już w innej, bezkrwawej formie, ciągle podczas każdej mszy staje się ołtarzem ofiarnym, samą zertwą ofiarną oraz kapłanem-liturgiem składającym się w ofierze⁴³. W przypadku tej drugiej interpretacji obrzęd rytualny nowej ofiary podlega szczególnej sakralizacji. Otóż syn Boga ponawia swą ofiarę za każdym razem, kiedy rytuał przebiega we właściwy sposób⁴⁴. W związku z tym dochodzi do swoistej alienacji obrzędowej w przestrzeni *sacrum*. Im bardziej poprawny przebieg rytuału, tym bardziej sakralny staje się ów obrzęd. Rytuał już nie tyle odzwierciedla, odnawia czy przywołuje moc mitu założycielskiego, ile sam staje się mitem. Forma nie oddaje już treści, zastępuje treść, forma staje się treścią. Symboliczna funkcja sakramentu, rozdzielająca i łącząca zarazem, traci swój dialektyczny charakter. Przestaje funkcjonować *symbolon*, a pojawia się *sanctissimum (missae) sacrificium*, które nie wymaga zaangażowania religijnego czy osobistej pobożności, ale działa samo w sobie, *ex opere operato*. Sakralizacja dokonuje się mocą immanentną rytuału składania ofiary. Medium dla hierofanii staje się nie symbol⁴⁵, ale sam rytuał.

⁴⁰ Cf. S. Sztajer, *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 63–68.

⁴¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 363.

⁴² T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, s. 42–75.

⁴³ E. Kilmartin, *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 2004, s. 172–178.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 221–222.

⁴⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 468–469.

Oprócz istotnej kwestii doktrynalnej dotyczącej ofiary *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio* z 1562 roku wskazuje na kilka problemów natury dyscyplinarnej⁴⁶. Wśród nich najważniejszą dla nas sprawą jest właśnie forma rytualna mszy.

Sobór nie kodyfikuje dokładnych przepisów, ale ogranicza się do sformułowania ogólnych wskazówek i potwierdzenia tradycyjnych praktyk⁴⁷. Jedynie w sprawie języka liturgicznego sobór wypowiada się szczegółowo, ale jednocześnie bardzo ostrożnie: *etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur*⁴⁸. Właściwie nie zostaje sformułowany nakaz odprawiania mszy wyłącznie w języku łacińskim. Stanowisko soboru jest wyraźnie apologetyczne. Odrzucone zostają roszczenia reformatorów, którzy postulowali, że msza musi być sprawowana wyłącznie w językach narodowych⁴⁹. Zdaniem soboru odprawianie w językach narodowych (*vulgari*) nie jest pożyteczne (*non tamen expedire*). Używanie języków ludowych nie jest zabronione, ale nie powinno być stosowane wszędzie (*passim*). Można więc stwierdzić, że to łacina zostaje dozwolona ze względu na swą pożyteczność, ale języki narodowe mogłyby być dopuszczone gdzieś albo w pewnych okolicznościach, byle nie wszędzie i nie zawsze. Jednocześnie sobór nakazuje jednak, żeby wszędzie, we wszystkich kościołach, zachowywać obrzęd „starożytny” i „zatwierdzony” przez „Kościół rzymski”⁵⁰, czyli sprawowany w języku łacińskim ryt rzymski, który w istocie był rezultatem ewolucji liturgii rzymsko-frankońsko-germańskiej⁵¹.

Soborowy dokument stwierdza, że dla uzyskania doskonałości i świętości celebracji mszy świętej, opierając się na słowach Jezusa Chrystusa, tradycjach apostołskich oraz pobożnych zarządzeniach świętych papieży⁵², z biegiem czasu opracowano odpowiednią formę liturgiczną. Zawiera ona „święty kanon (*sacrum canonem*), tak wolny od wszelkiego błędu, że niczego w nim nie ma, co by jak najbardziej nie tchnęło świętością i pobożnością”⁵³. Tym samym zostaje proklamowana „bezbłądność” i „doskonałość” obrzędu mszalnego stosowanego w kościele rzymskim⁵⁴. Obrzędy mszy podlegały jednak, i najwyraźniej mogą dalej podlegać, transformacji. Zostały bowiem oparte, jak czytamy w dokumencie, na wielu tradycjach aposto-

⁴⁶ Przebieg prac soborowych oraz argumentację w debacie o języku liturgii i języku przekładu biblijnego referuje w swym apologetycznym artykule Krzysztof Stawski. Cf. K. Stawski, *Sobór Trydencki a sprawa języka w liturgii*, „Teologia Praktyczna” 2007, t. 8, s. 97–104.

⁴⁷ Tuż przed zakończeniem soboru, 4 grudnia 1563 roku, ustalono, że należy dalej prowadzić prace nad opracowaniem i wydaniem mszału, a wypełnienie tego zadania powierza się papieżowi. DSP, s. 848–849.

⁴⁸ COeD, s. 735, w. 9–10. „Choć Msza św. zawiera w sobie bogatą naukę dla wiernych, nie wydało się stosowne Ojcom, by była wszędzie odprawiana w języku narodowym” (BF, VII, 327).

⁴⁹ Krytyczne stanowisko reformacji w formie polemicznej wyraża kanon 9. DSP, s. 646–647.

⁵⁰ [...] *retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a santa Romana ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu*. DSP, s. 644, w. 10–11.

⁵¹ M. Kunzler, *op.cit.*, s. 300–302.

⁵² [...] *cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus*. DSP, s. 642, w. 1–2.

⁵³ BF, VII, 323.

⁵⁴ Trzeba jednak zauważyć, że przesłanie soborowe ma także w tym wypadku istotne znaczenie apologetyczne, jako odpowiedź na „błędy” reformacji. Por. kanony 1–9. DSP, s. 644–647.

skich i późniejszych zarządzeniach papieży. Co więcej, niektóre elementy zostały po prostu bezpośrednio „ustanowione przez świętą Matkę Kościół”⁵⁵.

Wspomniany wcześniej *Dekret o Najświętszym Sakramencie* z 1551 roku, poza odwołaniem się do okoliczności ustanowienia eucharystii, nie wspomina o umiejscowieniu i współzależności sakramentalnej konsekracji ze sprawowaniem mszy świętej. Sobór Trydencki, a zwłaszcza późniejsi jego interpretatorzy⁵⁶, dokonali tym samym zbyt mocnego i niesłusznego rozdziału w nauczaniu o eucharystii. Trzy dokumenty soborowe, wypracowane w różnych fazach przerywanego soboru, mówiące oddzielnie o eucharystii-sakramencie, sposobie przyjmowania eucharystii i charakterze ofiarniczym mszy świętej doprowadziły do rozbicia łączności Ostatniej Wieczerzy, Misterium Paschalnego ze śmiercią Jezusa na krzyżu oraz uczy eschatologicznej. Przez stulecia Kościół dostrzegał trzy rozdzielone wymiary: sakrament, praktykę przyjmowania komunii i mszę świętą jako ofiarę⁵⁷. Poddana wyżej analizie doktryna o sakramencie eucharystii, wpisana w lękową duchowość modlitwy liturgicznej w późnych wiekach średnich, prowadzi konsekwentnie do rytualizmu i religijności magicznej, a w terminach teologicznych do pelagianizmu⁵⁸. Sobór Trydencki właściwie przyczynił się do ugruntowania rytualistycznej aplikacji liturgii mszy, która na mocy papieskiej bulli *Quo primum* z 1570 roku, zatwierdzającej potrydencki mszał w całym katolickim Kościele Zachodu, uległa skostnieniu na wiele stuleci. Jak podkreśla Kunzler,

[...] określono ponadto jasno, iż w tymże Mszale [z 1570 roku⁵⁹ – ML] nie wolno „niczego dodać, ująć czy zmienić”. Te dwie zasady: jednolitości i niezmienności, miały zapewnić w całym świecie katolickim autentycznie katolicką jedność ponad wszelkimi odrębnościami kulturowymi [...]. To, że Sobór Trydencki nie dokonał prawdziwej odnowy, a ujednoczenie i niezmiennosc pociągały z konieczności za sobą skostnienie rubrycystyczne, prowadziło wciąż na nowo do prób zmiany⁶⁰,

które pozostawały jednak nieudane aż do czasu Soboru Watykańskiego II. Rytualistyczne podejście domagało się precyzji obrzędów. Kapłan, który pomyliłby się przy wypowiedzaniu słów „świętego kanonu”, ponosił winę, grzeszył. Wiernym wystarczało patrzeć na nową ofiarę, którą rytuał urzeczywistniał. Procesja eucharystycz-

⁵⁵ [...] *propterea pia mater ecclesia ritus quosdam [...] instituit*. DSP, s. 642, w. 8–9.

⁵⁶ Przede wszystkim należy wspomnieć twórców trydenckiego katechizmu wydanego w 1566 roku za pontyfikatu Piusa V.

⁵⁷ Por. J. Martos, *Doors to The Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*, Liguori 1991, s. 246.

⁵⁸ Warto przytoczyć fragment historyczno-hermeneutycznej analizy Kunzlera dotyczący epoki reformacji, a zarazem kontreformacyjnej odpowiedzi: „Msza staje się okazją właściwą do »zyskania« sobie owoców łaski, do uobecnienia Chrystusa w postaciach eucharystycznych, których oglądanie, zwłaszcza po ich przemienieniu, zapowiadało przynajmniej tak wielkie owoce jak komunია sakramentalna. Pokusa zapewnienia sobie Bożej łaski za pomocą czynu czysto ludzkiego, »uobecnienia« tejsze łaski, prowokowała protest reformatorów przeciwko Mszy i ofierze mszalnej, przeciw kapłaństwu i całemu katolickiemu rozumieniu eucharystii”. M. Kunzler, *op.cit.*, s. 303–304.

⁵⁹ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pontificis Maximi iussu editum*, Romae 1570.

⁶⁰ M. Kunzler, *op.cit.*, s. 304–305.

na stała się manifestacją wyznaniową i jednocześnie głównym sposobem hierofanii w świecie *profanum*. Dopiero papież Pius X powrócił do pobożności eucharystycznej i zalecił częste przyjmowanie komunii świętej, także przez dzieci. Tymczasem współcześnie przedstawiciele tradycjonalizmu liturgicznego odwołują się do niezmienności i integralności przepisów mszalnych narzuconych przez bullę *Quo primum*.

Wnioski

Sobór Trydencki wypracował dogmatyczne uściślenie teologii sakramentu eucharystii. Orzeczenia doktrynalne charakteryzują się dużą precyzją w stosunku do okresu poprzedzającego. Do opisu przemiany eucharystycznej została użyta terminologia filozoficzna. Jest ona jednak na tyle specyficzna, że jeszcze mocniej uwypukla cudowny, niepoznawalny zmysłowo, ledwie wyrażalny słowami, przekraczający zdolności rozumu ludzkiego wyraz wiary eucharystycznej. Wobec współczesnych kontrowersji podnoszonych przez reformację stanowisko Trydentu jest natomiast wysoce apologetyczne i polemiczne. Decyzje podjęte przez sobór mają więc raczej znaczenie dyscyplinarne niż ściśle doktrynalne. Dotyczy to formy mszy świętej w rycie rzymskim oraz kwestii stosowania w liturgii języków narodowych. Preferencja dla liturgicznej łaciny nie stanowi wyboru doktrynalnego, ale dotyczy poziomu dyscyplinarnego w przestrzeni obrządku rzymskiego. Praktyka i decyzje wcześniejszych soborów dopuszczają przecież inne formy liturgii w katolickich obrządkach wschodnich. Sam Sobór Trydencki nie formuje zaś zakazu stosowania języków narodowych ani nie nakazuje ponadczasowej uniformizacji rytuału mszy świętej.

Hermeneutyka nauczania soborowego, która pozwala na wyciągnięcie powyższych wniosków, stanowi konieczny element analizy tradycji chrześcijańskiej. O ile w katolicyzmie rozpowszechniło się podejście hermeneutyczne w obszarze biblijnym, o tyle nieodzowna jest także hermeneutyka tradycji i doktryny⁶¹. Hermeneutyka kluczowych terminów doktrynalnych pozwala na identyfikację stereotypizacji. Stereotypowe rozumienie doktryny Soboru Trydenckiego może prowadzić do sakralizacji rzymskiego rytuału mszalnego lub języka filozoficznego używanego w opisie przemiany eucharystycznej.

Stanowisko tradycjonalistyczne w kontekście stereotypizacji jest także swoistą hermeneutyką recepcji nauczania trydenckiego. W tym wypadku zostają podkreślone niezmienność, precyzja, doskonałość. Dla odwołujących się do tradycji eucharystycznej i liturgicznej *Tridentinum* tradycja na Soborze Trydenckim niejako zaczyna się (osiąga szczytową formę) i kończy, jako niezmienna, a zarazem skostniała forma. Można zaryzykować stwierdzenie, że nurt tradycjonalizmu, rozumianego jako wybiórcze, a zarazem absolutyzujące, odniesienie do wybranego elementu tradycji religijnej, przyjmuje

⁶¹ Doskonałym przykładem samoświadomości hermeneutycznej teologii jest opracowanie Bernarda Sesboüé, w którym autor zwraca uwagę na konieczność hermeneutyki tradycji: dogmatów, dyscypliny, teologii, nauczania Magisterium Kościoła. Cf. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 405–413.

formę ideologicznej „wiary wymuszonej”⁶² i prowadzi w prosty sposób do podziałów oraz wykluczeń, jak ocenia z wnętrza katolickiej teologii Waław Hryniewicz⁶³. Kolejne etapy rozwoju, odnowy czy reinterpretacji tradycji są przez tradycjonalistów, a także niektórych integrystów, odrzucane⁶⁴. Szczególnie jest to widoczne w postawach i poglądach dotyczących liturgii mszalnej⁶⁵. Można więc uznać, że Émile’em Durkheimem, że celem tak pojętej liturgii staje się nie tyle łączność z transcendencją, ile łączność z historyczną społecznością, z tradycją, ponieważ „celem odprawiania obrzędu jest wierność przeszłości, zachowanie oblicza moralnego zbiorowości, nie zaś efekty materialne, które może przynosić”⁶⁶. Sposób, w jaki wyjaśniają wierni sprawowanie obrzędu, ujawnia zatem istotne racje odprawiania. Często wiąże się to z autorytetem tradycji, co staje się faktem społecznym w najwyższym stopniu. Zmierza jednak także w kierunku ideologii rytualizmu, której genezę wskazywałem w niejednoznaczności trydenckiej doktryny o ofiarniczym charakterze mszy.

W podobnym kluczu hermeneutycznym może być interpretowane również nauczenie Soboru Watykańskiego II w sprawie liturgii. Soborowy dokument o liturgii ani nie zakazuje sprawowania mszy świętej w rycie rzymskim po łacinie⁶⁷, ani bezpo-

⁶² W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 413.

⁶³ „Wielowiekowa praktyka wykluczenia ze wspólnoty kościelnej poszczególnych ludzi i całych społeczności myślących nieprawomyślnie nie ocalała jedności chrześcijaństwa i nie odwołała wielu ludzi od ateizmu i niewiary. Stała się wręcz przyczyną dalszych podziałów i rozdarć, trwających do naszych czasów”. *Ibidem*, s. 45. Podobne ekskluzywistyczne inklinacje charakteryzują integrystów.

⁶⁴ Reforma liturgiczna przeprowadzona za pontyfikatu Pawła VI, o czym więcej w dalszej, końcowej części artykułu, napotkała silny opór środowisk tradycjonalistycznych. Przykładami mogą być okupacje kilku kościołów we Francji, w tym najbardziej znany przypadek przejęcia paryskiego kościoła Saint-Nicolas-du-Chardonnet w 1977 roku, który stał się centrum Bractwa św. Piusa X, czy szerzej ruch integrystyczny abpa Lefebvre. Cf. J. Comby, *L'Eucharistie au XXe siècle, le temps des „renouveaux”* [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de L'Eucharistie*, M. Brouard (red.), Paris 2004, s. 302–303.

⁶⁵ W tym kontekście tradycjonalistyczne podejście do pewnych form liturgii prezentuje Józef Ratzinger, który dokonał swoistej deifikacji uniwersalnego i niezmiennego, pochodzącego z „objawienia” rytu. Jednocześnie uznaje za sklerykalizowaną i zamkniętą właśnie mszę sprawowaną w odnowionym rycie „posoborowym”. Zdaniem Ratzingera odnowiony ryt mszy prowadzi do nazbyt centralnej roli obrzędowej kapłana oraz wspólnotowego charakteru obrzędów, co podkreśla zgromadzenie wiernych wokół stołu ołtarzowego. Przy takiej formie rytualnej ginie pierwszoplanowe, centralne „miejsce” przeznaczone dla Boga. Cf. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2008, s. 98. Trudno jednak pogodzić takie stanowisko z następującą programową deklaracją ostatniego soboru, po której w kilkudziesięciu punktach określone są zasady reformy liturgicznej: „Święta Matka Kościół pragnie z wielkim staraniem dokonać ogólnego odnowienia liturgii, aby lud chrześcijański z większą pewnością dochodził w świętej liturgii do obfitego udziału w łaskach. Liturgia bowiem składa się z części nieziennej, pochodzącej z Bożego ustanowienia, i z części podlegających zmianom. Części te z biegiem czasu mogą, lub nawet powinny, być zmieniane, jeżeli wkradły się do nich elementy niezupełnie odpowiadające wewnętrznej naturze samej liturgii albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie. Odnowienie to ma polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały święte misteria, których są znakiem, tak aby lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w celebracji w sposób pełny, czynny i wspólnotowy”. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, M. Przybył (red.), Poznań 2008, n. 21.

⁶⁶ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa 2010, s. 320.

⁶⁷ Sobór Watykański II, *op.cit.*, n. 36.

średnio nie wprowadza języków narodowych⁶⁸. Odnowa liturgii, według głównego soborowego założenia, jakim jest wspólnotowy model sprawowania mszy, zostaje przeprowadzona po soborze. Reformę liturgiczną wprowadza papież Paweł VI, zatwierdzając w 1970 roku nowe wydanie mszału rzymskiego. W przekonaniu przedstawicieli nurtu dialogicznego odnowa liturgiczna wypełnia soborowe wezwanie do ożywienia tradycji, tak⁶⁹ aby chrześcijanie celebrujący mszę „w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie”⁷⁰. Jednocześnie wprowadza to charakterystyczny dla pierwotnego chrześcijaństwa pluralizm form duchowości⁷¹. Nie można wszakże pominąć faktu, że reformy liturgiczne dotyczące doświadczenia *sacrum* w pewnym wymiarze przyczyniły się do desakralizacji. Ta z kolei znajduje odpór zarówno w doktrynie, jak i w liturgii nurtu tradycjonalistycznego.

Reforma soborowa i postawa dialogu przez niektórych mocno zaangażowanych religijnie myślicieli jest odrzucana. Szwajcarsko-włoski filozof Romano Amerio, autor popularnej *Iota unum*, apeluje o literalne odczytywanie i literalną wykładnię wszystkich orzeczeń kościelnej władzy: papieży, soborów, dykasterii watykańskich, biskupów. Receptą na rzekomy relatywizm i słabość, jaką jest postawa dialogu, ma być brak jakichkolwiek doktrynalnych ustępstw. Nieomyślność, niezmiennność, polemika zamiast dialogu, całkowita pewność własnych racji mają być remedium na głęboki kryzys katolicyzmu, który

[...] wziął się z zainfekowania go heglowską dialektyką i historyzmem, czyli „niemożliwą niezależnością od zależności”. Manipulowanie Tradycją katolicką przywodzi w efekcie do wiary bez dogmatów, coraz bardziej pozbawionej trwałych podstaw doktrynalnych, przypominającej stylem protestantyzm, o skłonnościach subiektywnych i sentymentalnych. Zmienność i indywidualne odczucie przyjęte jako pozytywne wartości pozbawiają sensu samo pojęcie „prawdy wiary”, które z założenia winno być trwałe i bezdyskusyjne⁷².

Trzeba jednak zauważyć, że literalna wykładnia czy integralność niezmiennej doktryny są także formą interpretacji, a być może nieuświadomionej hermeneutyki.

To jednak dzięki watykańskiej reformie zostaje przewyciężone także tradycjonalistyczne ograniczenie (skostnienie), które Yves Congar diagnozuje jako receptę doktrynalno-dyscyplinarną. Dowartościowała ona „wymiar hierarchiczny,

⁶⁸ Można pozwolić, jak dopuszcza sobór, na „stosowanie w odpowiednim zakresie języka ojczystego w Mszach świętych sprawowanych z udziałem ludu, zwłaszcza w czytaniach, w »modlitwie powszechnej« oraz – jeżeli miejscowe warunki tego wymagają – także w tych częściach, które należą do wiernych”. *Ibidem*, n. 54 oraz 36.

⁶⁹ „Porządek Mszy należy tak przerobić, aby wyraźniej uwidocznili właściwe znaczenie i wzajemny związek poszczególnych części, a wiernym bardziej ułatwić pobożny i czynny udział. W tym celu obrzędy należy uprościć, zachowując wiernie ich istotę, należy opuścić to, co z biegiem czasu stało się powtórzeniem lub dodatkiem bez większej korzyści. Natomiast pewne elementy, zatracone w ciągu wieków, należy przywrócić stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła, o ile to będzie pożyteczne lub konieczne”. *Ibidem*, n. 50.

⁷⁰ *Ibidem*, n. 48

⁷¹ Wyraża to na przełomie II i III wieku jeden z Ojców Kościoła: „Zbawiciel jest polifoniczny (*polifonos*) i wieloma drogami (*politropos*) prowadzi ludzi do zbawienia”. Klemens Aleksandryjski, *Protrepitikos* I, 8, 3 [w:] *Sources Chrétiennes*, C. Mondésert, A. Plassart (ed.), Paris 1941, t. 2-bis, s. 62.

⁷² R. Skrzypczak, *Kto się boi Romano Amerio?* „Fronda” 2009, nr 50, s. 104.

co w praktyce doprowadziło do wizji Kościoła będącego wyłącznie społecznością, w której paru rozkazuje, a inni słuchają⁷³. Tymczasem *Vaticanum II* przynosi swój najistotniejszy klucz hermeneutyczny w postaci rozumienia Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego⁷⁴, co znacznie odbiega od zawężonego stanowiska tradycjonalizmu. Jednocześnie Kościół unika definiowania dogmatów i odchodzi od prób „doskonałego” formułowania prawd wiary⁷⁵. Dzieje się tak, ponieważ

[...] lepiej rozpoznaje konieczny spłot dwóch przeciwstawnych danych: z jednej strony przekonania, że można dotrzeć do prawdy „niereformowalnej” w swoich twierdzeniach dogmatycznych, a z drugiej strony uznania całej przygodności i historyczności, nieuchronnie kryjących się w języku tej prawdy⁷⁶

– jak słusznie podkreśla Bernard Sesboüé. Nową formą tradycji katolickiej staje się zatem hermeneutyka doktryny chrześcijańskiej. Refleksja hermeneutyczna potwierdza zatem swoją rolę ekspanacyjną w socjologii interpretatywnej. Stanowi jej metodę *par excellence*, metodę, która prowadzi do lepszego poznania ideologii legitymizującej frakcje religijne oraz poznania pola religijnego interakcji symbolicznych.

Bibliografia

- Anton A., *Nouvi orientamenti ecclesiológici postconciliari* [w:] A. Marranzini (red.), *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, s. 13–34.
- Auer J., *A General Doctrine of the Sacraments and The Mystery of The Eucharist*, Washington 1995.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1998.
- Comby J., *L'Eucharistie au XXe siècle, le temps des „renouveaux”* [w:] M. Brouard (red.), *Eucharistia. Encyclopédie de L'Eucharistie*, Paris 2004, s. 291–312.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (red.), Bologna 1991.
- Congar Y., *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kijów 2000.
- Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4, Kraków 2005.

⁷³ Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kijów 2000, s. 107.

⁷⁴ Cf. A. Anton, *Nouvi orientamenti ecclesiológici postconciliari* [w:] *Correnti teologiche postconciliari*, A. Marranzini (red.), Roma 1974, s. 26–30.

⁷⁵ Trzeba jednak zauważyć, że mistagogiczne i odmienne od rytualistyczno-dyscyplinarnego rozumienie doktryny trydenckiej było obecne w nauczaniu przedsoborowym. Przywoływany już wcześniej francuski teolog Journet, rozważając transcendentność tajemnicy w kontekście form liturgicznych, w latach 50. XX wieku pisał: „[...] dążności, które zrodziły wielość obrządków, pojawiają się nawet w obrębie jednego z nich. Dla wiary i kontemplacji tajemnica Odkupienia, przedłużająca się w każdej Mszy, jest jedna, doskonała, niezmienna, nieskończenie prosta, horyzontem swym ogarniająca wszystkie czasy i wszystkie miejsca. Jest ona absolutnie transcendentna w stosunku do swych liturgicznych form, które są tylko czymś drugorzędnym. Ale ład i życie społeczności kościelnej domagają się tych form liturgicznych”. K. Journet, *op.cit.*, s. 274–275. Problem jedynie w tym, do jakiego stopnia regulacja form liturgicznych uległa rytualizmowi i stereotypizacji tradycjonalistycznej.

⁷⁶ B. Sesboüé, *op.cit.*, s. 418.

- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa 2010.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002.
- Journet K., *Msza święta. Obecność ofiary krzyżowej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- Kilmartin E., *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 2004.
- Klemens Aleksandryjski, *Protreptikos* [w:] *Sources Chrétiennes*, C. Mondésert, A. Plassart (ed.), t. 2-bis, Paris 1941.
- Koch G., *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999.
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Lisicki P., *Punkt oparcia*, Warszawa 2000.
- Marlé R., *Ermeneutica e teologia* [w:] A. Marranzini (red.), *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, s. 253–264.
- Martos J., *Doors to The Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*, Liguori 1991.
- Masson H., *Słownik herezji*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993.
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pontificis Maximi iussu editum*, Romae 1570.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Mirgeler A., *Mutations of Western Christianity*, London 1964.
- Papież Innocenty III, *List do Jana arcybiskupa lyońskiego (1202)*, S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 391.
- Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, tłum. M. Król, t. 4, Kraków 2010.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2008.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Skrzypczak R., *Kto się boi Romano Amerio?* „Frona” 2009, nr 50, s. 92–111.
- Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian (1439)*, S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 384–397.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, M. Przybył (red.), Poznań 2008, s. 48–107.
- Stawski K., *Sobór Trydencki a sprawa języka w liturgii*, „Teologia Praktyczna” 2007, t. 8, s. 97–104.
- Sztajer S., *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 59–82.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* [w:] S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11–12, Romae 1903–1906.