

Ks. Janusz Królikowski*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

KULT EUCHARYSTYCZNY POZA MSZĄ ŚW. W DRUGIM TYSIĄCLECIU KOŚCIOŁA

EUCCHARISTIC CULT OUTSIDE THE MASS IN THE SECOND MILLENNIUM OF THE CHURCH

Summary

In the second millennium of the Church, exceptional progress was made in the development of Eucharistic worship outside the Mass, assuming very diverse forms. It was the result of doctrinal development concerning the Eucharist, as well as the related needs felt in various church environments to honor Christ, who became a gift for man and the way of salvation. The main and commonly accepted forms of this worship are: the rite of elevation of the Holy Species, private and communal adoration of the Blessed Sacrament, private prayer practices, the celebration of Corpus Christi with the traditional Eucharistic procession, the practice of the „Forty Hours’ Devotion”, local, national and international Eucharistic congresses. The article addresses issues concerning the historical genesis of these forms of piety, as well as some aspects of theology that justify them.

Keywords: Eucharistic worship outside the Mass, elevation, adoration, Corpus Christi, tabernacle, monstrance, Forty Hours’ Devotion, Eucharistic congresses

Streszczenie

W drugim tysiącleciu Kościoła dokonał się wyjątkowy postęp w rozwoju kultu eucharystycznego poza Mszą św., przyjmując bardzo zróżnicowane postacie. Był on efektem rozwoju doktrynalnego dotyczącego Eucharystii, a także związanych z tym odczuwanych w różnych środowiskach kościelnych potrzeb uczczenia Chrystusa, który stał się darem dla człowieka i drogą zbawienia. Głównymi i po-

* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie. Adres do korespondencji: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

wszechnie przyjętymi formami tego kultu są: obrzęd podniesienia świętych postaci, prywatna i wspólnotowa adoracja Najświętszego Sakramentu, prywatne praktyki modlitewne, uroczystość Bożego Ciała z tradycyjną procesją eucharystyczną, praktyka nabożeństwa czterdziestogodzinnego, kongresy eucharystyczne lokalne, narodowe i międzynarodowe. W artykule zostają podjęte zagadnienia dotyczące historycznej genezy tych form pobożności, a także aspekty teologii, które je uzasadniają.

Słowa kluczowe: kult eucharystyczny poza Mszą św., podniesienie, adoracja, Corpus Domini – Boże Ciała, tabernakulum, monstrancja, nabożeństwo czterdziestogodzinne, kongresy eucharystyczne

*

Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* przypomniał o tym, że „życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w samej liturgii” (nr 12). Z tej racji zachowują szczególne znaczenie formy pobożności, które nie należą wprost do liturgii, ale z niej wyrastają. Takie formy pobożności, zwłaszcza inspirowane się liturgią, mają znaczenie religijne. Dotyczy to przede wszystkim różnych form kultu eucharystycznego poza Mszą św., o czym przypominali ostatni papieże – św. Jan Paweł II i Benedykt VI.

Papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* zapisał:

Zachowują całą swoją wartość istniejące już formy pobożności eucharystycznej. Mam na myśli, na przykład, procesje eucharystyczne, a nade wszystko tradycyjną procesję w uroczystość Bożego Ciała, pobożną praktykę nabożeństwa czterdziestogodzinnego, kongresy eucharystyczne lokalne, narodowe i międzynarodowe oraz inne analogiczne inicjatywy. Takie formy pobożności, dostosowane odpowiednio do współczesności i do różnych okoliczności, zasługują na praktykowanie również dzisiaj (nr 68).

Biorąc pod uwagę wskazanie papieskie, warto przyjrzeć się rozwojowi kultu eucharystycznego poza Mszą św., który rozwinął się w drugim tysiącleciu istnienia Kościoła¹, stopniowo wyłoniły się wymienione przez papieża formy pobożności eucharystycznej, stając się żywym i zasadniczym elementem eklezjalnej drogi życia duchowego i świętości. W zwią-

¹ Na temat początków kultu eucharystycznego w pierwszym tysiącleciu poza Mszą św. por. J. Królikowski, *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, „Vox Patrum” 87 (2023), s. 405–420.

ku z tym w tym miejscu proponuję refleksję historyczno-teologiczną dotyczącą pojawienia się głównych form kultu eucharystycznego poza Mszą św.² Powrót do określenia ich genezy z pewnością może przyczynić się do poszukiwania ich aktualności oraz do wskazania nowych możliwości ich rozwoju, odpowiednio do sytuacji duchowej naszych czasów.

OBRZĘD PODNIESIENIA

Aż do XI wieku w Kościele była kontynuowana – na Wschodzie i na Zachodzie – starożytna praktyka przechowywania postaci eucharystycznych pozostałych po celebracji Mszy św., zarówno w zakrystiach kościołów, jak i w domach wiernych. Przechowywanie miało formę całkowicie prywatną i nie odznaczało się jakimiś szczególnymi formami obrzędowymi. Celebrowanie eucharystyczne, łącznie z konsekracją, na Zachodzie odbywała się jednak w obecności wiernych; na Wschodzie natomiast, idąc za tradycją uczuciową i mistyczną ludu, główne części celebrowania eucharystycznego zostały – i taka praktyka jest aktualna do dzisiaj – zakryte przed spojrzeniem wiernych. Kościoły wschodnie realizują ten cel za pośrednictwem sanktuarium – miejsca, w którym odbywają się obrzędy centralnej części Mszy św. – i przegroda, nazywana ikonostasem, zazwyczaj trzyczęściowa i ozdobiona ikonami, oddziela sanktuarium od nawy przeznaczonej dla wiernych³.

Na Zachodzie rzeczy zaczęły ulegać stosunkowo szybkim i łatwo widocznym zmianom przede wszystkim pod wpływem herezji Berengariusza z Tours (zm. 1088), który odrzucał rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii oraz substancjalną przemianę chleba i wina w wyniku konsekracji, podczas gdy uważał, że wierny, i tylko on, otrzymuje w sakramencie moc prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusa⁴. Pogląd ten doprowadził do poważnych i otwartych walk ideowych między teologami, angażując także biskupów i samego papieża Grzegorza VII, czego wyrazem były zwoływane synody i wyznania wiary⁵. Wcześniejsze dyskusje na

² Por. N. Mitchell, *Il culto eucaristico. A. Fuori della Messa*, w: *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, ed. A.J. Cupungio, t. 3: *L'Eucaristia*, Casale Monferrat 1998, s. 278–291.

³ Por. P. Sawicki, *Wczesnobizantyńskie przegrody ołtarzowe (IV–IX w.)*. „Ikonosfera – Zeszyty Muzealne” 6 (2017), s. 19–26.

⁴ *Concilium Romanum* (1059); H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 1995, nr 690 [dalej: DH].

⁵ Por. J. de Montclos, *Jean de Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI siècle*, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 37, Louvain 1971; Ch.M. Radding, F. Newton, *Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079*, New York 2003.

temat Eucharystii, oczywiście odbywające się, były prowadzone w granicach raczej szkolnej dysputy teoretycznej. Z punktu widzenia teologicznego wytworzyło to dobrą okazję do lepszego sprecyzowania i pogłębienia tajemnicy przeistoczenia (*transsubstantiatio*), a także konsekwencji tego faktu, co okazało się potem brzemienne w skutki dla rozwoju pobożności eucharystycznej. Jednym z centrów, gdzie zdecydowanie walczono z nową herezją było Liège, miasto, które dwa wieki później potwierdzi żywotność swojej wiary eucharystycznej za pośrednictwem św. Julianny z Mont Cornillon (z Liège) (1193–1258)⁶.

Podczas gdy z punktu widzenia pastoralnego reakcja na herezję Berengariusza pobudziła gorliwość wiernych, którzy zaczęli uświadamiać sobie znaczenie momentu konsekracji w czasie Mszy św., jednym z pierwszych efektów tej sytuacji, który odzwierciedlił się w samym obrzędzie Mszy św., stało się wprowadzenie podniesienia konsekrowanej hostii – obrzęd wcześniej nieznan – którego celem było ukazanie uczestnikom celebracji hostii w konkretnej chwili, kiedy urzeczywistniało się wyjątkowe działanie Boże⁷. W ten sposób, około XII wieku, podczas gdy dla Kościoła wschodniego zasadniczą rzeczą pozostawało niezmiennie ukrycie tajemnicy, która odnawia się na ołtarzu, na Zachodzie odczuto potrzebę podniesienia hostii, aby móc „widzieć” dokonaną konsekrację⁸. Aby dodatkowo zwrócić uwagę wiernych na hostię, zostało wprowadzone bicie przy ołtarzu dzwonka, a nawet dzwonów kościelnych, przyklęknięcie po podniesieniu konsekrowanego chleba lub głęboki ukłon oraz okadzenie. Podniesienie kielicha zostało włączone do Mszy św. dopiero w pierwszej połowie XV wieku.

Obrzęd podniesienia, tak bogaty w znaczenie symboliczno-teologiczne, aż do oznaczania wywyższenia Jezusa na krzyżu, był regulowany przez synody, począwszy od synodu w Paryżu, odbytego pod przewodnictwem Odon z Sully (1196–1208) lub jego następcy Piotra z Nemours⁹. Rozpowszechniło się wśród wiernych m.in. przekonanie, że spojrzenie skierowane na hostię wytwarzało zbawienne skutki, do tego stopnia, że Jan Myre wyjaśniał proboszczom, iż kto widział hostię, temu „tego dnia nie braknie

⁶ Por. E. Rava, *Le reclus e il Corpus Domini*, „Antonianum” 89 (2014), s. 277–299.

⁷ Por. G.G. Grant, *The Elevation of the Host. A Reaction to Twelfth Century Heresy*, „Theological Studies” 1 (1940), s. 228–250; J. Lamberts, *The Elevation During the Eucharist Celebration. To Much of a God Thing*, „Questions Liturgiques – Studies in Liturgy” 75 (1994), s. 135–153.

⁸ Por. klasyczne studia: E. Dumoutet, *Le désir de voir l’hostie et les origines de dévotion au Saint-Sacrament*, Paris 1926; tenże, *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris 1942; a także P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1967; M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

⁹ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et collectio*, t. 22, Graz 1961, kol. 682.

pokarmu i napoju, Pan przebaczy mu złożone przysięgi i próżne słowa, obdarzy go spojrzeniem i zachowa od niespodziewanej śmierci”¹⁰.

W ten sposób *manducatio per gustum* w znacznej mierze połączyło się z *manducatio per visum*. Nie brakowało jednak również ostrzeżeń przed zbyt jednostronnym interpretowaniem tego faktu. Już Anzelm z Laon (ok. 1050–1117) radził swoim uczniom, aby przede wszystkim przedstawiali sobie duchowo kielich, zaznaczając, że ta wizja zmierza przede wszystkim do tego, aby pobudzić żarliwość do pragnienia picia Krwi Chrystusa i zjednoczenia z Nim¹¹. „Widzenie” samo przez się nie zastępuje więc przyjmowania Eucharystii, ale ma charakter co najwyżej funkcjonalny w relacji do niego.

CUDA EUCHARYSTYCZNE

Podniesienie, które przyciągało do kościołów tłumy, nie tylko stało się ważnym obrzędem, otrzymującym aprobatę ze strony papieży¹², ale stanowiło także jedną z najbardziej charakterystycznych form pobożności, której sprzyjały liczne „cuda”, poczynawszy od ukazywania się Chrystusa w hostii w chwili podniesienia aż do hostii krwawiących – nadzwyczajnych wydarzeń, przyczyniających się w niektórych przypadkach do pojawienia się znaczących relikwii i poświęconych im sanktuariów¹³. Wszystkie zachodnie sanktuaria Krwi Chrystusa *ex Sacramento* – nowość w stosunku do sanktuariów *ad instar* w Bejrucie¹⁴ – nie były już związane z jakimś obrazem chrystologicznym, ale z samym Sakramentem Ołtarza. Nie zmienia to faktu, że również na Zachodzie obrazy nadal krwawiły. Jako przykład może posłużyć krucyfiks z Bevagna, czczony przez dominikanina bł. Giacomo Bianconiego (zm. 1301). Pewnego dnia, modląc się przed tym obrazem, poprosił on o znak zbawienia, a wtedy usłyszał głos, który mu odpowiedział: „Sanguis iste sit tibi signum et certitudo. Et statim de latere Crucifixi sanguis vivus fluxit et aqua in faciem eius et anteriorem cappe

¹⁰ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa*, Milano 1966³, s. 599.

¹¹ Por. F. Baix, C. Lambot, *La dévotion à l'Eucharistie et le vii^e centenaire de la Fête-Dieu*, Gamblux–Namur 1946, s. 53.

¹² W 1219 r. papież Honoriusz III napisał do biskupów Anglii i Irlandii, aby zachęcali proboszczów do uczenia wiernych: *Ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet* (por. P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie...*, s. 26).

¹³ Por. J. Ladame, R. Duvin, *I miracoli eucaristici*, Roma 1995, s. 161–235.

¹⁴ Por. M. Bacci, *La Majestas, il Volto Santo e il Cristo di Beirut. Nuove riflessioni*, „Iconographica” 13 (2014), s. 45–66.

ipsius partem orantis, queam admodum pueri cum cannula aquam projecere solent”¹⁵.

Nie wszyscy jednak łatwo ulegali wpływom tych „cudownych” wydarzeń. Jan z Joinville w swoich *Dziejach św. Ludwika IX*, napisanych ok. 1309 roku, przywołuje następujący fakt:

Święty król opowiedział mi, że wielu albigenów przyszło na górę Montfort, kiedy strzegła ziemi albigenów dla króla, i powiedzieli mu, żeby przyszedł zobaczyć Ciało naszego Pana, który stał się Ciałem i Krwią w rękach kapłana. On odpowiedział: Idźcie zobaczyć Go, którzy w Niego nie wierzą; ja mocno w Niego wierzę, tak jak święty Kościół poświadcza nam o Sakramencie Ołtarza¹⁶.

Cuda eucharystyczne – zjawisko typowe dla Kościoła katolickiego – zaczęły pojawiać się coraz częściej w tym czasie, w którym teologowie – w następstwie błędu Berengariusza dyskutowali o *Sacramentum Altaris* jako tajemnicy wiary¹⁷ – zwrócili uwagę na liczne problemy dotyczące Eucharystii z punktu widzenia teologicznego i historycznego. Po stronie teologicznej wystarczy sięgnąć do św. Tomasza z Akwinu, który – bez wymieniania różnych cudów eucharystycznych i nie zajmując się problemem ich prawdziwości – podnosi wątpliwość, czy w chwili, w której konsekrowana hostia przyjmuje „cielesną” postać lub cudownie pojawia się w jej miejsce dziecko, pod postaciami eucharystycznymi nadal pozostaje prawdziwe Ciało Chrystusa. Doktor Anielski w swojej refleksji uwzględnia dwa przypadki. Przede wszystkim odnosi się do sytuacji prostej wizji, nakładającej się na postacie eucharystyczne, które – jak w przypadku ukazywania się Chrystusa w hostii pod postacią dziecka lub świętego oblicza – pozostają takie, dopóki nie ulegną zniszczeniu, gdyż zachodząca zmiana nie dotyczy substancji, ale postaci („fit miraculosae quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer”). Dodaje także, że te wizje nie są owocem iluzji bądź kłamstwa, weryfikują się natomiast *in figuram cuiusdem veritatis* i mają na celu ukazanie tego, co w sakramencie istnieje rzeczywiście, to znaczy Ciało i Krew Chrystusa, któremu należy okazać cześć (*cultus latrariae*). Inny jest natomiast przypadek pełnej i realnej przemiany

¹⁵ *Acta sanctorum*, IV (1793), s. 731.

¹⁶ Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, ed. M. Natalis de Wailly, Paris 1868, s. 18–19.

¹⁷ Por. J.M. Sansterre, *L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VI^e–XII^e siècle)*, w: *Les images dans sociétés médiévales: pour une histoire comparée*, ed. J.M. Sansterre, J.C. Schmitt, Bruxelles 1999, s. 119–122.

postaci: *Non per solam immutationem videntium, sed specie quae realiter exterius existere*, dlatego widzi krew lub cząsteczkę ciała w miejsce chleba lub wina, w związku z tym także w takim przypadku, ponieważ pozostają postaci, pozostaje także rzeczywista obecność, gdyż te postaci stanowią *fundamenta aliorum accidentium*¹⁸.

ŚWIĘTO CORPUS DOMINI I OKOLICZNOŚCIOWA PROCESJA

W ustanowieniu święta Corpus Domini zasadniczą rolę odegrała pobożność kobieca związana z adoracją Eucharystii¹⁹. Jednym z pierwszych tekstów, który w sposób bezpośredni zachęca do nawiedzenia z pobożności Najświętszego Sakramentu, jest *Ancrene Riwe*, napisane w Anglii ok. 1220 roku przez trzy rekluzy²⁰. Równocześnie we Flandrii pojawił się ruch eucharystyczny, którego animatorkami były beginki, poświęcające się głównie opiece nad ubogimi i wszelkiego typu potrzebującymi (trędowaci, chorzy, umierający), jak Maria z Oignies (zm. 1213)²¹, wspomniana już bł. Julianna, przeorysza leprozorium w Mont Cornillon (1291/1292–1258) i promotorka kultu eucharystycznego w Liège, Izabella z Hui (zm. ok. 1230) i Ewa z Saint-Martin (zm. 1265/1266)²². Szerokie echa tego ruchu pokutno-eucharystycznego, zapoczątkowanego w XII wieku, były m.in. takie, że biograf św. Franciszka z Asyżu (1182–1226) mógł napisać: „Kochał Francję jako wielbicielek Ciała Pańskiego i zawsze pragnął umrzeć w niej ze względu na cześć oddawaną tam świętym postaciom”²³.

Nie mniejszy wkład został wniesiony w powstanie święta Corpus Domini przez liturgię, poczynając od wskazań synodalnych odnośnie do światła, które powinno towarzyszyć zanoszeniu Eucharystii do domu chorego. Wspomina się przy tym, że lampki miały nawiązywać do światła, a ich celem było wzbudzanie u świadków wiary i pobożności, jak wyraża się pa-

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 96, a. 8.

¹⁹ Por. C. Bynum, *Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century*, „Women's Studies” 11 (1984), s. 179–214.

²⁰ Por. G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relic to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden–New York–Köln 1995, s. 245–246.

²¹ Por. A. Wankenne, *Vie de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry*, Namur 1989.

²² Por. M. Lauwers, *Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident médiéval: interdits, transgression, dévotions*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 1: *L'institution, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 445–480.

²³ Tomasz z Celano, *Życiorys drugi*, tłum. C. Niezgoda, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: *Wiek XIII*, red. S. Kafel, Warszawa 1985, s. 46; por. R. Falsini, *Eucaristia*, w: *Dizionario francescano, spiritualità*, Padova 1985, kol. 519–548.

pież Honoriusz III w 1219 roku w liście, który wszedł do *Dekretalów* Grzegorza IX. Z biegiem czasu, choć pod wpływem doświadczeń duchowych i mistycznych wieków XIII i XIV związanych z Eucharystią płonące lampki przy tabernakulum stały się obowiązkowym elementem jego otoczenia²⁴.

Te założenia skłoniły Roberta z Torate (zm. 16 października 1246 r.), księcia-biskupa Liège, do ustanowienia w 1246 roku dla jego diecezji święta Corpus Domini, dla którego jego następca Robert (1247–1280) ogłosił odpowiednie przepisy. Z kolei kardynał Hugon z Saint-Cher, były prowincjał dominikanów, w 1251 roku rozciągnął to święto na kraje germańskie. Ze swej strony papież Urban IV (Jacques Pantaléon z Troyes), który był arcybiskupem Liège (1242–1249) i znał zarówno Julianne, jak i Ewę z Saint-Martin, gdy znajdował się w Orvieto, 19 czerwca 1264 roku, w czwartek po niedzieli Pięćdziesiątnicy, bullą *Transiturus* (11 sierpnia 1264 r.) ustanowił święto Bożego Ciała, zgodnie z formą ustaloną już przez Roberta, biskupa Liège, i Hugona z Saint-Cher, osobiście przewodnicząc procesji, która odbyła się w Orvieto²⁵. Papież Urban IV, ustanawiając to święto, posłał dwa listy, które zaczynają się w taki sam sposób: *Transiturus de hoc mundo* – „Odchodząc z tego świata” (J 13,1). Pierwszy adresowany był do Wilhelma z Agen, patriarchy Jerozolimy, stolicy zajmowanej przez samego Urbana IV, zanim został obrany papieżem; drugi, napisany z Orvieto, a noszący datę 8 września następnego roku, został skierowany do całego Kościoła.

Według tradycyjnego przekazu w czasie tej procesji papież miał spotkać się z biskupem Orvieto, który uroczyście przeniósł do tego miasta korporał cudu w Bolsenie. Ten epizod nie znajduje jednak potwierdzenia w kronikach z tamtego czasu²⁶. Jest natomiast faktem, że tradycyjna procesja prowadzona przez Urbana IV w Orvieto jest uważana za pierwszą procesję eucharystyczną związaną ze świętem Corpus Domini.

Upłynęło kilka lat przemilczających ten fakt²⁷, aż dopiero Tramo Monaldeschi della Cervara, biskup Orvieto w latach 1328–1344, uczynił

²⁴ Por. C. Vincent, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Histoire Religieuse de la France 24, Paris 2004.

²⁵ *Acta sanctorum, Aprilis*, t. 1, kol. 477; por. J. Cottiaux, J.-P. Delville, *La Fête-Dieu. Ève, Julianne et la Fête-Dieu à Saint-Martin*, w: *Saint-Martin, memoire de Liège*, Liège 1990, s. 31–53; J. Cottiaux, *L'office de la Fête-Dieu, sa valeur et son destin*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 58 (1963), s. 5–81, 407–459.

²⁶ Por. A. Lazzarini, *Il miracolo di Bolsena. Testimonianze e documenti die secoli XIII e XIV*, Temi e Testi, 1, Roma 1952.

²⁷ Por. N. Coulet, *Processions et jeux de la Fête-Dieu en Occident (XIV^e–XVI^e siècle)*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident*, t. 1, s. 498.

z Orvieto miasto-sanktuarium, cel pielgrzymek, w 1337 roku na nowo wprowadzając procesję związaną z Corpus Domini. Poleciał m.in. zbudować przy katedrze kaplicę korporалу (1237–1238), a następnie zlecił Ugolinowi z Vieri wykonanie – w celu strzeżenia świętego płótna związanego cudem – relikwiarza korporалу²⁸. W końcu między 1324 a 1343 rokiem skierował prośbę do papieża Klemensa VI, który 13 lutego 1344 roku ogłosił bullę *Etsi devota*, którą podwoił odpusty już udzielone przez Urbana IV dla nawiedzających katedrę w Orvieto z okazji święta Corpus Domini, przy czym nie wspomniał o „cudzie korporалу”²⁹. Natomiast ściany kaplicy zostały udekorowane między rokiem 1357 a 1364 – a więc wiek po wydarzeniach w Bolsenie – przez Ugolina di Prete Ilario cyklem fresków, prowadzących widza do refleksji nad tajemnicą eucharystyczną dwoma drogami, na których stają naprzeciw siebie dwa różne tematy. Pierwsza droga ilustruje teologię i katechezę dotyczącą tajemnicy eucharystycznej, a druga, na ścianie sąsiadującej z zakrwawionym korporalem, opowiada o wydarzeniach związanych z cudem w Bolsenie i innymi cudami eucharystycznymi. Tym przedstawieniom towarzyszą symbole, prorocтва i alegorie na temat Eucharystii związane z postaciami biblijnymi (Abraham, Melchizedech, Mojżesz itd.); zostali tam przedstawieni doktorzy Kościoła (Grzegorz Wielki, Bazyli i Hieronim), na ścianie wejściowej do kaplicy umieszczono Wieczernik, a w jej centrum wyeksponowano ukrzyżowanie Jezusa, po którego bokach umieszczono zdjęcie z krzyża i zmartwychwstanie. Chodzi o szeroki i rozbudowany program ikonograficzny, na którym – za pośrednictwem wydarzeń ze Starego i Nowego Testamentu – zostaje zaproponowana wielka refleksja symboliczno-teologiczna i patrystyczno-średniowieczna na temat Eucharystii. Na ścianie wschodniej kaplicy umieszczono opowiadania dotyczące „historii cudu w Bolsenie”, z pewnymi wariantami w stosunku do tych samych postaci przedstawionych na relikwiarzu korporalu. Na ścianie zachodniej są w końcu przedstawione, poczynając od wejścia, niektóre „cuda Sakramentu”, mające na celu napominanie niewierzących odnośnie do rzeczywistej obecności oraz profanacji świętych postaci.

Jak słusznie zauważył Dominique Rigaux, kaplica korporalu

[...] przez swoją rozległość, epokę jej realizacji w latach 1357–1364, która opowiada czasom rozbudzenia pobożności eucharystycznej, przez różnorodność

²⁸ Por. E. Cioni, *Considerazioni sul reliquario del Corporale nel Duomo di Orvieto*, „Annali Scuola Normale Superiore di Pisa” 24 (1994), s. 589–612.

²⁹ Por. L. Ricetti, *Dal Consilio al miracolo: mistero eucaristico, concilio lateranense IV, miracolo del corporale*, „Vivens Homo. Rivista di Teologia e Scienze Religiose” 18 (2007) 1, s. 171–227.

podjętych tematów i związek z relikwiami, hostią i korporałem cudu w Bolsenie zachowanych *in situ*, stanowi jeden z najważniejszych średniowiecznych programów ściennych poświęconych ikonografii Eucharystii³⁰.

Na uwagę zasługuje to, że wśród przedstawionych w kaplicy korporału wydarzeń została ukazana pewna niewierząca, która uczestnicząc w Mszy św. odprawianej przez św. Grzegorza Wielkiego, zobaczyła, że konsekrowana hostia zmienia się w ciało. Ten epizod, przywołany przez Jakuba z Voragine w *Złotej legendzie*³¹, nie ma nic wspólnego z tzw. Mszą św. Grzegorza, której widzem był sam Grzegorz Wielki, w czasie podniesienia kontemplujący Chrystusa cierpiącego³². To drugie wydarzenie odegrało bardzo ważną rolę w ramach rozwijającej się pobożności eucharystycznej, na co prawdopodobnie miało także wpływ umieszczenie postaci św. Grzegorza Wielkiego w kaplicy korporału.

IMAGO PIETATIS

„Msza św. Grzegorza”, czyli ukazanie się Chrystusa cierpiącego papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu w czasie ofiary eucharystycznej, jest teofanią, w której zachodzi ścisły związek między *imago Pietatis* (Chrystus w czasie męki) a celebracją eucharystyczną. Wydarzenie pominięte przez Jakuba z Voragine w *Złotej legendzie*, który pisał przy końcu XIII wieku, łączy się z Grzegorzem Wielkim, ukazanym na pierwszym planie w chwili, gdy podnosi hostię, w asyście klęczącego ministranta, który trzyma zapaloną świecę. Za hostią widać Chrystusa wychodzącego z grobu – obraz, którego wykonanie właśnie papież Grzegorz miał „zamówić” na końcu Mszy św. Chodzi o wykonany przez nieznanego autora obraz, do którego weszły dwa wcześniejsze tematy ikonograficzne: podniesienie, czyli obrzęd typowo zachodni, oraz *imago Pietatis*, który przedstawia Chrystusa, gdy wychodzi z grobu – obraz rozpowszechniony na Wschodzie³³, a w pierwszych latach XIV wieku przeniesiony do Italii centralnej, gdzie był uważany „za

³⁰ D. Rigaux, *Miracle, reliques et images dans la chapelle du Corporal à Moyen Âge*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident*, t. 1, s. 204.

³¹ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, Firenze–Milano 2007, s. 346.

³² Por. E. Meier, *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln 2006; D. Rigaux, *Autour de la messe de Saint Grégoire. Visée pastorale et réalisme rural*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 2: *Les receptions, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 950–953.

³³ Por. K.Ch. Felmy, *Das Buch der Christus-Ikonen*, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 117–119.

rzecz najpobożniejszą”, to znaczy jeden z najpobożniejszych obrazów, jaki mógłby zostać namalowany³⁴. Bardzo szybko połączono z nim narzędzia męki (*arma Christi*), podczas gdy Chrystus rzadko trzyma w ręce sztandar zmartwychwstania³⁵. *Imago Pietatis*, który – co warto podkreślić – przedstawia Chrystusa umęczonego, pozwalał pełniej wyrazić abstrakcyjną doktrynę dotyczącą Eucharystii, a zwłaszcza przemiany eucharystycznej, oraz ukazać jej sens duchowy. Męka Chrystusa została nałożona na teologiczną ideę przeistoczenia; oczywiście fakt ten miał zakorzenienie w patrystycznej i średniowiecznej teologii Eucharystii jako sakramentu zbawczej męki Chrystusa. Temu zestawieniu prawdopodobnie sprzyjał także fakt symboliczno-liturgiczny, mianowicie to, że od XI wieku był przyjęty zwyczaj składania w Wielki Czwartek Najświętszego Sakramentu na „ołtarzu Grobu”, aby tam był strzeżony i przygotowany na liturgię uprzednio poświęconych darów³⁶.

Połączenie *imago Pietatis* (lub Chrystusa Wielkiej Soboty) z Eucharystią zostało prawdopodobnie zasugerowane przez inną epifanię, którą – jak świadczy *Złota legenda* – Grzegorz Wielki przeżył w Bazylice Większej Matki Bożej w dniu Wielkanocy w czasie celebracji Eucharystii:

Podczas gdy Grzegorz celebrował Mszę wielkanocną w Kościele Większym Matki Bożej i ogłaszał pokój Pański, anioł głośno odpowiedział: „I z duchem twoim”; od tego czasu papież w dniu Wielkanocy sprawuje Mszę św. w tym kościele i nikt, na potwierdzenie tego cudu, nie może mu odpowiedzieć, gdy mówi: „Pokój Pański”³⁷.

„Msza św. Grzegorza”, wykorzystywana w kontemplacji tajemnicy „przemiany substancji”, szybko rozpowszechniła się w całej Europie. Przyczyniła się do tego debata teologiczna na temat przeistoczenia, rozpoczęta m.in. przez Piotra „de Bonageta” i Jana „de Latone”, potępionych przez Grzegorza XI w 1371 roku³⁸, oraz przez Jana Wiklefa, potępionego

³⁴ Por. H. Belting, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, Bologna 1986, s. 149.

³⁵ Por. G. Schiller, *Arma Christi*, w: *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 2: *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1983, s. 198–210.

³⁶ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa*, s. 595, 609.

³⁷ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, Firenze–Milano 2007, s. 342.

³⁸ Por. Grzegorz XI, *Ep. Cardinalium Inquis. ad archip. Tarracon. et Caesaro-August.* (8 sierpnia 1371), (*Erroris Petri de Bonageta et Ioannis de Latone de Eucharistia*), DH 1101–1103.

w 1418 roku przez sobór w Konstancji³⁹. „Msza” wyraża wręcz szczególną odpowiedź wiary na odnowione polemiki dotyczące rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, stanowiąc szczęśliwy przykład (*exemplum*), skoncentrowany na tajemnicy Boga Wcielonego, obecnego w hostii, oraz tworzy parę z *imago Pietatis*. Obydwa obrazy pozostają w ścisłej relacji z tajemnicą eucharystyczną; co więcej, jawią się jako główne „przedstawienia hostii”. Stąd centralne miejsce zajmowane potem przez *imago* w mszale na początku kanonu Mszy św., a następnie w centrum ołtarza, jako antependium, na retabulum lub na predelli poliptyków, bądź też wyznacza temat samych tablic ołtarzowych⁴⁰.

Około połowy XV wieku „Msza św. Grzegorza” z odpowiedzi wiary na tajemnicę Eucharystii została przekształcona w obraz dewocyjny, połączony z odpowiednią modlitwą obdarzoną odpustami⁴¹, przypisywaną samemu papieżowi Grzegorzowi. *Specialis devotio* początkowo składała się z trzech *cola*, to znaczy „wersetów”, potem rozszerzonych do siedmiu, a jej celem było wzbudzanie pamięci o męce Chrystusa⁴².

Wszystkie te formy pobożności wywodzą się z środowisk związanych z *devotio moderna*. Różnią się one innym usytuowaniem teofanii związanej z papieżem Grzegorzem. W tradycji flamandzkiej wskazuje się jako miejsce teofanii bazylikę Świętego Krzyża Jerozolimskiego (Sessoriana) w Rzymie; w tradycji anglo-romańskiej wydarzenie jest usytuowane w rzymskim Panteonie; trzecia forma, wyrosła w kręgu braci mniejszych obserwantów, bardziej niż na miejscu wydarzenia – Rzymie – kładzie akcent na rolę odegraną przez tychże braci w kumulowaniu odpustów związanych z tą pobożnością (tzw. góra odpustów).

Pomijając różne usytuowanie wydarzenia teofanijnego, samo opowiadanie jest ukierunkowane na zagwarantowanie autentyczności modlitwy i podanie sposobów, aby uzyskać odpowiedni odpust:

Czyta się w *Księdze obrzędów*, że pewnego dnia Pan nasz Jezus Chrystus, promieniający światłem, pod formą piety, ukazał się papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu,

³⁹ Conc. (oecum. XVI) Constantense, *Sessio VIII, 4 Maii 1415: Decretum a papa confirmatum 22 Feb. 1418 (Errores Ioannis Wyklif)*, DH 1151–1153.

⁴⁰ Por. przykłady w: H. Belting, *L'arte e il suo publico*, s. 76, *passim*.

⁴¹ Historycznie pierwszy odpust związany z obrazem został udzielony przez papieża Innocentego III w 1216 r. „Weronice” – „prawdziwej ikonie” w Bazylice św. Piotra; por. H. Belting, *L'arte e il suo publico...*, s. 21.

⁴² Por. A. Wilmart, *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix*, „Ephemerides Liturgicae” 46 (1932), s. 25–26; J. Leclercq, *La dévotion médiévale envers le crucifié*, „La Maison-Dieu” 75 (1963), s. 119–132.

podczas gdy sprawował Mszę św. w kościele Świętego Krzyża w Rzymie przy ołtarzu Jerozolimskim (bądź też w Panteonie lub po prostu w Rzymie). Papież poruszony pobożnością udzielił tym, którzy wypowiadali się i pokutowali oraz trwali na kolanach przed tym obrazem – odmawiali modlitwę przez niego ułożoną, po której następuje pięć *Ojcze nasz* i tyleż *Zdrowaś Maryjo* – odpustu czterestu tysięcy lat. Następnie liczni papieże powiększyli te odpusty, dochodząc do dwudziestu dwóch tysięcy siedmiu lat i dwudziestu dwóch dni⁴³.

Przytoczone opowiadanie wydaje się mało prawdopodobne – jest anachronizmem mówić o odpustach w czasach Grzegorza Wielkiego, który zmarł w 604 roku. Należy dodać, że „góra”, czyli kumulacja odpustów, która w najstarszych dokumentach wynosi 14 tysięcy lat, wzrosła w drugiej połowie XV wieku do 20 007 siedmiu lat i 36 dni, a w ostatniej ćwierci XV wieku odpusty zwiększyły się od 22 007 lat i 23 dni (jak podaje kodeks sessoriański) do 28 012 lat i 23 dni (Marco z Montegallo), aż osiągnęły 46 tysięcy lat, o czym mówią godzinki z Poitiers Simona Vostre⁴⁴. Wzrost należy powiązać nie tyle z bardziej rozpowszechnioną praktyką pobożną, ile raczej z nadużyciami, które szerzyły się na szkodę odpustów, prowadząc w ten sposób do stopniowego pozbawienia ich właściwego znaczenia. W kręgu franciszkańskim ta pobożność była praktykowana wraz z „koroną Dziewicy Maryi”, propagowaną w ramach bractw franciszkańskich. Obydwie formy pobożności były proponowane m.in. przez Marka z Montegallo w „Koronie Dziewicy”⁴⁵, dzięki czemu wraz z tym bratem obserwantem Chrystus, który wychodzi z grobu, zaczyna stanowić część koronki kontemplacyjnej poświęconej Matce Bożej i złożonej z medytacji, łączącej 7 *Ojcze nasz* i 63 *Ave Maria*. Już w pierwszej modlitwie do recytowania przed obrazem (*imago*) dochodzi do głosu wzdychanie duszy do zjednoczenia się z Bogiem – stąd też prośba, aby Bóg zechciał zstąpić na nią, ażeby dokonać jej przemiany i dzięki temu uzdolnić ją do chwalenia Jego najświętszego imienia oraz do porzucenia wszystkiego, co należy do świata⁴⁶.

⁴³ Biblioteca Nazionale di Roma, Cod. 300 (1375 r.), Fondo ms. Sessoriani, Liber de Vita et obitu gloriosissimi Hyeronimi, cart. Sec. XV exeunte (po 1475), c. 121.

⁴⁴ Por. É. Male, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Etude sur ses sources d'inspiration*, Paris 1995, s. 100.

⁴⁵ Por. F. Lomastro Tognato, *Legge di Dio e Monti di Pietà. Marco da Montegallo (1425–1496)*, Venezia 1996, s. 182–183.

⁴⁶ Por. L. Bracaloni, *Origine, evoluzione e affermazione della Corona francescana mariana*, „Studi Francescani” 29 (1932), s. 257–295; S. Graciotti, *Od renesansu do oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991, s. 159–168.

Wśród pobożnych modlitw obdarzonych odpustami, związanych z adoracją eucharystyczną, nie można również nie uwzględnić modlitwy *Anima Christi, sanctifica me*, która pojawiła się w XIV wieku i aż do dzisiaj pozostaje związana z kultem eucharystycznym⁴⁷. Modlitwa najpierw była przewidziana na uroczysty moment podniesienia, a potem została przeniesiona na koniec Mszy św. jako dziękczynienie. Duże znaczenie w kontekście pobożności eucharystycznej zyskała także modlitwa *Ave verum corpus*⁴⁸.

Praktyka pobożnych modlitw do Chrystusa w Eucharystii jest bardzo starożytna – wystarczy pomyśleć o Anzelmie z Lukki, który dla Matyldy z Canossy, pragnącej zbliżyć się pobożnie do Eucharystii, recytując swoje osobiste modlitwy, napisał *oratio singularis*, podczas gdy między końcem XI i początkiem następnego wieku św. Anzelm z Canterbury napisał cykl *Orationes i Meditationes*, przez niego uporządkowanych, z rekomendacją, aby je czytać ze spokojem ducha⁴⁹. Pod pewnym względem do podkreślenia znaczenia modlitwy osobistej przyczynił się Hugon z opactwa św. Wiktora (1096–1141), precyzując, że prawdziwa pobożność polega na doskonałym napełnieniu się modlitwą – pobożność staje się właściwie modlitwą zrealizowaną: *Devotio vera orationem perficit*⁵⁰.

Z punktu widzenia eucharystycznego chodzi o najbardziej znaczący rezultat pobożności prywatnej i adoracji, na którą składają się pobożne modlitwy i miłujące uniesienia. Z tego święta Corpus Domini narodziła się procesja, w czasie której nosi się tryumfalnie monstrancję ulicami miast, a której bliższych źródeł należy szukać zarówno w obrzędzie podniesienia, jak i w rozwoju kultu Corpus Domini, propagowanego przez zakony mendykanckie w Liège. Sobór Trydencki dokonał ostatecznej kodyfikacji procesji w uroczystość Bożego Ciała:

Ponadto święty sobór oświadcza, że w Kościele Bożym zaprowadzono pobożny i religijny zwyczaj, żeby każdego roku w jednym świątecznym dniu szczególnie uroczyste obchodzono święto tego wzniosłego i godnego uwielbienia sakramentu i żeby obnoszono Go w procesjach ze czcią i szacunkiem po ulicach i miejscach publicznych. Słusznie więc ustanowiono pewne dni święte, kiedy wszyscy chrze-

⁴⁷ Por. A. Wilmart, *Pour les prières de dévotion*, „La Vie et les Artes liturgiques” 9 (1923) 106, s. 532–533; W. Słomka, *Duszo Chrystusowa, uświęć mnie (łac. Anima Christi, sanctifica me)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 386.

⁴⁸ Por. B. Luiselli, *Lettura dell’Ave verum Corpus. L’Eucaristia nella fede e nel pensiero cristiano*, „Studium” 103 (2007) 2, s. 189–205.

⁴⁹ Por. Anselmo d’Aosta, *Orazioni e meditazioni* (Di Fronte e Atraverso 392; Sancti Anselmi opera omnia), Milano 1997.

⁵⁰ Hugon z św. Wiktora, *De modo orandi*, PL 176, 979.

ścijanie szczególnie i wyjątkowo dają świadectwo wdzięczności i pamięci względem wspólnego Pana i Odkupiciela za niedające się wyrazić Boże dobrodziejstwo, które uświadamia Jego zwycięstwo i tryumf nad śmiercią. W ten sposób trzeba wyrazić tryumf zwycięstwa prawdy nad kłamstwem i herezją, ażeby jego przeciwnicy, w obliczu takiego blasku i tak wielkiej radości Kościoła powszechnego zamilkli bezsilni i słabi albo opamiętali się przejęci wstydem i zmieszani⁵¹.

OD TABERNAKULUM DO MONSTRANCJI

Anglosasi wprowadzili zwyczaj przechowywania Eucharystii we wnętrzu kościołów, w tzw. gołębicach eucharystycznych, najpierw zawieszanych nad ołtarzem, a potem kładzionych na nich, a dopiero później zostały wprowadzone odpowiednie tabernakula, umieszczane w surowych niszach lub w „domkach” stawianych wprost na ołtarzu⁵². Płonąca lampka, otaczana najczęściej opieką przez bractwa, przypominała wiernym, że znajdują się wobec obecnego Chrystusa. Pojawiły się wówczas instytuty zakonne poświęcające się adoracji eucharystycznej, podczas gdy u najlepszych chrześcijan stopniowo rozwijał się i utrwalał zwyczaj nawiedzenia Najświętszego Sakramentu – praktyka, która stała się powszechna w końcu średniowiecza, głównie dzięki działalności zakonów mendykanckich⁵³.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na przykład Cherubina ze Spoleto (1414–1484), słynącego z pobożności eucharystycznej, w której rozwinął intensywny apostołat. Ten brat mniejszy obserwant podkreślał – jak uczynił już wcześniej św. Antonin z Florencji (1389–1459) – że Najświętszy Sakrament należy przechowywać w srebrnych puszkach i w złożonych tabernakulach, obok których nieustannie powinny płonąć lampki, umieszczone pod baldachimem. Cherubin propagował również procesje eucharystyczne i bractwa Najświętszego Sakramentu. Instytucja takich bractw była następnie rekomendowana przez papieża Pawła III (1534–1549), choć nie uczynił jej jednak obowiązkową; dopiero papież św. Pius V (1562–1572)

⁵¹ Por. Conc. (Oecum. XIX) Tridentinum, *Sessio XIII, 11 Oct. 1551: Decretum de ssa. Eucharistia*, cap. V, DH 1644; tłum. pol.: Sobór Trydencki, *Dekret o Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) *Lateran V, Trydent Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 33, Kraków 2004, s. 451.

⁵² Por. J. Nowiński, *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce chrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 131–169; T. Verdon, *Vedere il Mistero. Il genio artistico della liturgia cattolica*, Milano 2003, s. 184–193.

⁵³ Por. D. Piazzì, *Pregare davanti all'eucaristia: rassegna di studi per l'adorazione eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 67 (1980), s. 48–62.

bullą *Ex debito* z 6 października 1571 roku nakazał zakładanie bractw Najświętszego Sakramentu we wszystkich diecezjach⁵⁴.

Nie mniejsza była gorliwość biskupów reformatorów. Wystarczy pomyśleć o konstytucjach promulgowanych ok. 1462 roku przez patriarchę Wenecji Andreę Bondumeira (1460–1464), które zostały potem włączone do pierwszego synodu patriarchy Giovanniego Trevisany (1560–1591). Poleca się w nich, aby w czasie celebracji Mszy św. były zapalone dwie świece na ołtarzu, aby co osiem dni odnawiano postacie eucharystyczne w tabernakulum i by przed Najświętszym Sakramentem zawsze płonęło światło oraz by klucze do tabernakulum były dobrze strzeżone przez proboszczów i nie zostały powierzane świeckim⁵⁵. Ze swej strony patriarcha Matteo Zane, aby uzyskać pokój dla Kościoła w czasach zamętu, nakazał, by każdego dnia w kościołach w każdej dzielnicy wystawiano Najświętszy Sakrament od godziny 7.30 rano do wieczornego *Ave*, łącząc to z procesjami wiernych⁵⁶.

W tym kontekście pojawia się monstrancja, najczęściej wykonywana w symbolicznym nawiązaniu do promieniującego słońca, która będzie aż do dnia dzisiejszego służyć wystawianiu Najświętszego Sakramentu do adoracji⁵⁷.

NABOŻEŃSTWO CZTERDZIESTOGODZINNE

Dalszy ciąg tego procesu, całkowicie zachodniego, kultu eucharystycznego poza Mszą św., pozostającego jeszcze w wewnętrznym związku z celebracją, oprócz wspomnianych procesji eucharystycznych, poczynawszy od obchodów uroczystości Bożego Ciała, stanowią pobożne praktyki nabożeństwa czterdziestogodzinnego oraz lokalne, narodowe i międzynarodowe kongresy eucharystyczne – dwie formy pobożności eucharystycznej, początkowo skoncentrowane na adoracji eucharystycznej wynagradzającej. Pierwsza pojawiła się na początku epoki nowożytnej, a druga – epoki współczesnej.

Praktyka adoracji przez czterdzieści kolejnych godzin – odpowiadających godzinom, w czasie których ciało Chrystusa pozostawało złożone

⁵⁴ Pius V, *Bulla Ex debito* (6 października 1571 r.), w: *Magnum Bullarium Romanum...*, t. 2: *A Pio IV. ad Innocentium IX*, Luxemburgi 1727, s. 371.

⁵⁵ Por. A. Niero, *I patriarchi di Venezia*, Venezia 1961, s. 36.

⁵⁶ Por. tamże, s. 119.

⁵⁷ Por. F. Tixier, *Saint Claire d'Assise et la monstration eucharistique. Genèse et évolution d'un attribut (mil. XIIIe–fin XVe s.)*, w: *Des signes dans l'image. Usages et fonctions de l'attribut dans l'iconographie médiévale*, eds. M. Pastoureau, O. Vassilieva-Codognot, Brepols 2015, s. 91–104.

w grobie, na co wskazywał św. Augustyn⁵⁸ – Najświętszego Sakramentu złożonego w tabernakulum, nazywanym „grobem”, przygotowanym w Wielki Czwartek, ma genezę dość starożytną, ponieważ sięga swymi początkami pierwszej krucjaty (1096). Następnie adoracja postaci eucharystycznych złożonych w „grobie” rozpowszechniła się na całą Europę, ale hostia była zasłonięta i złożona w tabernakulum. Na początku XIV wieku ta pobożność stała się elementem charakterystycznym bractw, których członkowie praktykowali ją w ostatnich trzech dniach Wielkiego Tygodnia. Podczas gdy pobożność czterdziestu godzin „otwartych”, z odsłoniętą hostią, sięga 1537 roku kapucyn Giuseppe Piantonida z Ferno (zm. 1556) wprowadził w Mediolanie, gdzie przepowiadał w maju tego roku, nową pobożność, polegającą na możliwości dłuższej kontemplacji świętej hostii – w czasie Mszy św. oglądanie hostii mogło trwać tylko chwilę – i na tym, że adoracja czterdziestogodzinna musiała przejść z jednego kościoła do drugiego w taki sposób, że po zakończeniu adoracji w jednym kościele szybko zaczynała się w drugim, a więc była bez przerwy kontynuowana. Należy jednak uściślić, że praktyka czterdziestu godzin – której nowość polegała na tej nieprzerwanej kontynuacji wystawienia – nie była inicjatywą podjętą przez pojedynczego kapucyna, ale była to jedna z form apostołatu, nawet jeśli niewyłączna, tej nowej rodziny franciszkańskiej jako odpowiedź wiary na kalwińskie kwestionowanie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii⁵⁹.

W trzeciej ćwierci XVI wieku w tej rodzinie franciszkańskiej o powołaniu eremickim, która jednak wychodziła na zewnątrz za pośrednictwem przepowiadania wędrownego, mającego na celu reformę ówczesnego społeczeństwa, pojawiła się sytuacja analogiczna do tej, w której sto lat wcześniej znaleźli się bracia mniejsi obserwanci drugiego pokolenia, nazywani „czterema kolumnami”. Kapucyni, pozbawieni koordynacji ze strony charzmatycznego przywódcy, byli jednak ukierunkowani na kontemplację Chrystusa ukrzyżowanego za pośrednictwem „chwały eucharystycznej”. W ten sposób nabożeństwo czterdziestogodzinne z Mediolanu Piantonida rozpowszechnił w Italii środkowo-wschodniej. W 1537 roku w Pavii, następnego roku w Gubbio i w Borgo San Sepolcro; w 1538 roku w Sienie, potem w Arezzo, a listopadzie w Romagna i w Modenie miały miejsce nabożeństwa w Wielkim Tygodniu, organizowane przez ministra general-

⁵⁸ Por. Augustyn, *De Trinitate* 4, 6: PL 48, 894: *Ad hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horae sunt quadraginta ut etiam hora nona connumeretur.*

⁵⁹ Por. C. Cargnoni, *Quarantore (1536–1665)*, w: *I frati cappucini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, t. 3/2, Perugia 1991, s. 2906.

nego Bernardino Ochino w 1540 roku. W Sienie nabożeństwa trwały przez czterdzieści dni, przy czym Eucharystia nie należała jednak do procesji, ale tylko krucyfiks.

Na ogół kapucyni wybierali na nabożeństwo pierwsze dni Wielkiego Tygodnia, ale był także kapucyn, który z dwoma braćmi misyjnymi w 1548 roku wprowadził nabożeństwo czterdziestogodzinne w czasie karnawału⁶⁰. Była to jednak cecha charakterystyczna jezuitów, którzy współzawodniczyli z kapucynami w propagowaniu tej pobożności. W 1556 roku wprowadzili w Maceracie nabożeństwo czterdziestogodzinne w czasie karnawału, czyniąc go pobożnością „karnawału uświęconego” – praktykę tę rozciągnęli na swoje kościoły i kolegia w Italii i w innych krajach⁶¹.

W Rzymie inicjatywa nabożeństwa czterdziestogodzinnego nie została podjęta przez kapucynów, ale przez Arcybractwo Najświętszej Trójcy dei Pellegrini – założone w 1548 roku – za radą św. Filipa Neri. Impuls dla tej pobożności pochodził od kapucyna tam przepowiadającego w 1551 roku, po czym w ciągu kilku lat została ustanowiona kongregacja współbraci, aż do 72, którzy mieli zmieniać się w czasie adoracji podczas nocy, a do nich dołączyli potem współbracia we wszystkich porach dnia, zapoczątkowując więź między adoracją eucharystyczną i sztuką barokową⁶². W 1562 roku w Lukce o. Giovanni Antonio da Busseto, brat mniejszy, wprowadził nabożeństwo czterdziestogodzinne z wielkimi procesjami także z zewnątrz, poprzedzane przez krucyfiks⁶³. Było ważne, że tym inicjatywom, które inspirowała *devotio moderna* z formami i praktykami modlitwy myślniej związanymi z duchowością wcześniejszych bractw, udzielił aprobaty Paweł III. Papież ten, powiadomiony przez władze kościelne i cywilne Mediolanu 28 sierpnia 1537 roku wydał brewe, w którym zostało zatwierdzone nabożeństwo czterdziestogodzinne i dołączony do niego odpust zupełny⁶⁴. Z kolei Klemens VIII w 1592 roku, wprowadzając oficjalnie nabożeństwo czterdziestogodzinne w Rzymie, wskazywał, że celem tego „nieprzerwanego łańcucha modlitw” jest zgoda między władcami chrześcijańskimi i pokój

⁶⁰ Por. C. Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità*, „Italia Francescana” 61 (1986), s. 329–460.

⁶¹ Por. P. Tacchi Venturi, *La Vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1/1, Roma 1930, s. 239.

⁶² Por. A. Cistellini, *S. Filippo Neri, l'Oratorio e la Compagnia Oratoriana*, t. 1, Brescia 1989, s. 31–33.

⁶³ Por. P. Guidi, *L'origine delle Quarantore a Lucca*, „Rassegna Ecclesiastica Lucchese” s. 129–132, 154–158.

⁶⁴ A. Ratti, *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milano 1895, s. 42.

między narodami⁶⁵. Było nieuniknione, że biskupi poszli za jego przykładem, poczynawszy od św. Karola Boromeusza, arcybiskupa Mediolanu, który w takim celu, po mającym miejsce w Mediolanie przepowiadaniu kapucyna Mattia Bellintanigo de Salò (1572), aby uregulować pobożność, ułożył *Avvertenze* dla modlitwy podczas nabożeństwa czterdziestogodzinnego⁶⁶. Dzięki temu na początku XVII wieku stała się praktyką do zachowywania prawie wszędzie nabożeństwa czterdziestogodzinnego w Wielkim Tygodniu, antycypując je w czasie Wielkiego Postu, lub w czasie dni karnawału, „modlitwa”, która kończyła się procesją eucharystyczną⁶⁷. Podczas gdy nabożeństwo czterdziestogodzinne zaczyna być regularnie praktykowane, coraz bardziej również rozwijała się praktyka nieustannej adoracji, która dochodzi do naszych czasów i ostatnio dobrze rozwija.

KONGRESY EUCHARYSTYCZNE

Nabożeństwo czterdziestogodzinne i towarzysząca mu procesja stanowią podstawę historyczną kongresów eucharystycznych – lokalnych, narodowych i międzynarodowych – wprowadzonych w niedawnych czasach w życie Kościoła jako „całkowicie szczególna manifestacja kultu eucharystycznego”. Są one „faktem liturgicznym o pierwszorzędnym znaczeniu i takim, który trudno znajduje odpowiednik w starożytnych dziejach kultu”⁶⁸.

Idea kongresów międzynarodowych narodziła się we Francji w drugiej połowie XIX wieku w kontekście ruchu eucharystycznego, ukierunkowanego na wynagrodzenie – ruchu animowanego przez o. Pier Giuliano Eymarda (1811–1868), założyciela Kongregacji Najświętszego Sakramentu; bł. Antonio Chevrier (1826–1879), zelatora nocnej adoracji, i przez biskupa Gastona Adriana de Ségura (1820–1881), biskupa i kanonika⁶⁹. Między 1875 a 1878 rokiem Émile Tarmisier propagował pielgrzymki do sanktuariów, w których czczono cuda eucharystyczne, dopóki – za sugestią biskupa Merimollda, wikariusza apostolskiego Genewy, przebywającego na wygnaniu we Francji – nie zorganizował pierwszego kongresu dzieła

⁶⁵ M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa...*, s. 607–608.

⁶⁶ *Avvertenze per l'orazione delle Quarantore*, „Acta Ecclesiae Mediolanensis”, ed. A. Ratti, t. 2, Milano 1890, s. 1927–1930.

⁶⁷ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, Milano 1966³, s. 412.

⁶⁸ Tamże, s. 413.

⁶⁹ Por. G. Missaglia, *Storia dei Congressi eucaristici internazionali*, Viterbo 1980; E. Vecchi, *La dimensione sociale dell'Eucaristia. Storia, radioci e tradizione dei Congressi Eucaristici Nazionali in Italia*, Ponteranica 2004.

eucharystycznego w Lille (1881) z 363 uczestnikami, którym papież Leon XIII przesłał swoje błogosławieństwo⁷⁰. Został m.in. powołany do istnienia komitet organizacyjny kongresów eucharystycznych, które miały pojawić się w przyszłości. Równocześnie zaczął się także okres kongresów narodowych, diecezjalnych lub regionalnych: pierwszy odbył się w Liège w 1883 roku; we Włoszech pierwszy kongres eucharystyczny miał miejsce w Neapolu w 1891 roku, ósmy z kolei⁷¹. W 1896 roku kongres odbył się w Orvieto, jeśli uznać go za międzynarodowy, był piętnasty, czwarty w Turynie i Mediolanie, a pierwszy w regionie Umbrii. Wymienione kongresy organizowano w różnych częściach świata i kończyły się wielkimi procesjami eucharystycznymi, w których Najświętszy Sakrament ukazywano tłumom, udzielając w ten sposób odważnej odpowiedzi tym, którzy usiłowali sprowadzić go do kwestii prywatnej, ale także stanowiły odpowiednią okazję, „aby wspólnie doskonale zgłębić jakiś aspekt tajemnicy eucharystycznej oraz uczcić ją publicznie w duchu miłości i jedności”⁷².

ZAKOŃCZENIE

Kult Najświętszego Sakramentu jest tak starożytny jak Kościół; zawiera się w dwóch podstawowych dogmatach wiary chrześcijańskiej: bóstwo Chrystusa w Jego wcieleniu, prawda poświadczona przez I Sobór Nicejski (325), i Jego rzeczywista obecność pod postaciami eucharystycznymi, jasno i realistycznie wyrażona w Piśmie Świętym, oraz wiara w owoce i dobrodziejstwa duchowe dla tych, którzy ją przyjmują. Jednak po skończonej Mszy św. wszystko uległo zamknięciu. Na Zachodzie, począwszy od XII wieku, dokonuje się stopniowy rozwój kultu eucharystycznego. Był to proces stopniowy, dojrzewający w ludzie Bożym: za każdym razem jakaś nowość – mimo że w ciągłości i jako rozwój celebracji eucharystycznej – na ogół czyniony swoim własnym przez instytucję. Chodzi o zjawisko nieznane w Kościołach wschodnich, nadal „ukrywających” tajemnicę, która odnawia się na ołtarzu.

Początkiem tego procesu, całkowicie zachodniego, było domaganie się podniesienia świętej hostii jako odpowiedzi wiary na herezję Berengariusza. Z mistycznego doznania kontemplacji hostii w czasie podniesienia

⁷⁰ G. Missaglia, *Stoia dei Congressi eucaristici internazionali...*, s. 8.

⁷¹ Por. A. Rimoldi, *Profilo stolico dei Congressi eucaristici nazionali*, Milano 1981; G. Martina, *Cenni storici sui congressi eucaristici*, „Presenza Pastorale” 53 (1983), s. 34–45.

⁷² *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1985, nr 85, s. 48.

mszalnego nastąpiło przejście do „ogładania” i do cudów eucharystycznych oraz odpowiednich sanktuariów, z obowiązkowym odniesieniem do korporału cudu z Bolseny-Orvieto – były to manifestacje wiary, które znalazły odbicie w święcie Corpus Domini (1264).

Między XII i XIII wiekiem odnośnie do pobożności eucharystycznej odnotowuje się ważne nowości, prawie wszystkie zachowane do naszych czasów. Pojawiły się przynajmniej niektóre formy pobożności, jak „Msza św. Grzegorza”, obraz o charakterze eucharystycznym ze względu na silną nośność dydaktyczną, wykorzystywany w celu uzyskania odpustów, stąd redukcja należnych kar, aby jak najszybciej dojść do raju. W tym samym czasie rozwinęły się bractwa Najświętszego Sakramentu, forma apostołatu propagowana przez braci mniejszych obserwantów, zatwierdzone przez hierarchię i zakładane we wszystkich parafiach, stanowiąc podstawę organizacji i duszpasterstwa Kościoła. Zachowuje jeszcze swoją żywotność nabożeństwo czterdziestogodzinne, jedna z najbogatszych formuł liturgiczno-pobożnych, wprowadzona w trzeciej ćwierci XVI stulecia przez wędrownych kaznodziejów kapucyńskich.

W ciągu XVII wieku w odpowiedzi na herezję jansenizmu pojawiła się nowa forma pobożności – kult Najświętszego Serca Jezusowego, ściśle związany z Eucharystią. W czasie oktawy Bożego Ciała 1675 roku Chrystus ukazał się św. Małgorzacie Marii Alacoque, mniszce klauzurowej w Paray-le-Monial, domagając się, aby w pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała było obchodzone święto ku czci Jego Serca.

W następnym wieku kult Najświętszego Sakramentu połączył się głęboko z ruchem eucharystycznym naznaczonym wynagrodzeniem. Potem pojawiły się kongresy eucharystyczne. Stały się narzędziami odnowy Kościoła i sposobem reagowania na laicyzację, antyklerykalizm i obojętność, w wyraźnym związku z okresem „ogładania”, jak i z okresem adoracji wystawionego Najświętszego Sakramentu oraz z innymi formami kultu eucharystycznego, i utrwaliły się w świecie katolickim jako wielkie manifestacje wiary. Ze swej strony w dwóch brewiach papieskich przesłanych na kongresy w Awinionie i w Liège (1882) papież Leon XIII powtórzył, że „głównym celem dzieła [kongresów eucharystycznych] jest kult Najświętszego Serca Jezusowego i Najświętszego Sakramentu Eucharystii”⁷³. Wraz z kongresami eucharystycznymi publiczny kult Eucharystii osiągnął apogeum, podczas gdy nadal praktykuje się nabożeństwo czterdziestego-

⁷³ Por. *Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Avignon du 14 au 17 septembre 1882*, Lille 1882, s. IX; *Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Liège du 5 au 10 juin 1883*, Lille 1884, s. VII.

dzinne. Obecnie coraz bardziej rozwija się adoracja prywatna i prowadzona w małych grupach, będąca ważnym elementem wiodącym do odnowy duchowej w Kościele oraz do pełnej świętości.

Ludzie średniowiecza wędrowali w poszukiwaniu sanktuariów, gdzie dokonały się jakieś cuda. Poświęcali na to długie dni, kierując się szczególnie tam, gdzie dokonały się nadzwyczajne i poruszające cuda. Kościół przypomina dzisiejszym ludziom, że nie ma na świecie świętszego miejsca niż ołtarz i tabernakulum. To tam codziennie dokonują się cuda eucharystyczne naszych czasów, które powinny pierwszorzędnie przyciągać naszą uwagę. Każda przemiana eucharystyczna, której efektem jest prawdziwa, rzeczywista, substancjalna, cielesna i osobowa obecność Chrystusa, jest „cudem w swoim rodzaju największym ze wszystkich” (*miraculum miraculorum*), jak za św. Tomaszem z Akwinu i późniejszą tradycją powracającą w ciągu wieków przypominał papież św. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* (3 września 1965 r.). Cudem jest więc każda Msza św., dlatego jest w niej zawarty bardzo szczególny i trwały „moment roszczenia”, oznaczający, że nie można Eucharystii ograniczyć do samego jej celebrowania – domaga się ona przedłużania w różnych formach pobożności i kultu.

BIBLIOGRAFIA

- Anselmo d'Aosta, *Orazioni e meditazioni* (Di Fronte e Atraverso 392; Sancti Anselmi opera omnia), Milano 1997.
- Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: *Wiek XIII*, red. S. Kafel, Warszawa 1985.
- Augustyn, *De Trinitate*, PL 48.
- Avvertenze per l'orazione delle Quarantore*, w: *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ed. A. Ratti, t. 2, Milano 1890, s. 1927–1930.
- Bacci M., *La Majestas, il Volto Santo e il Cristo di Beirut. Nuove riflessioni*, „Iconographica” 13 (2014), s. 45–66.
- Baix F., Lambot C., *La dévotion à l'Eucharistie et le vii^e centenaire de la Fête-Dieu*, Gamblux-Namur 1946.
- Belting H., *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, Bologna 1986.
- Benedykt XVI, *Adhortacja Sacramentum caritatis*.
- Bracaloni L., *Origine, evoluzione e affermazione della Corona francescana mariana*, „Studi Francescani” 29 (1932), s. 257–295.
- Browe P., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1967.
- Bynum C., *Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century*, „Women's Studies” 11 (1984), s. 179–214.

- Cargnoni C., *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità*, „Italia Francescana” 61 (1986), s. 329–460.
- Cistellini A., *S. Filippo Neri, l'Oratorio e la Compagnia Oratoriana*, t. 1, Brescia 1989.
- Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Avignon du 14 au 17 septembre 1882*, Lille 1882.
- Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Liège du 5 au 10 juin 1883*, Lille 1884.
- Cottiaux J., Delville J.-P., *La Fête-Dieu. Ève, Julienne et la Fête-Dieu à Saint-Martin*, w: *Saint-Martin, memoire de Liège*, Liège 1990, s. 31–53.
- Coulet N., *Processions et jeux de la Fête-Dieu en Occident (XIV^e–XV^e siècle)*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident*, t. 1, s. 497–518.
- Cargnoni C., *Quarantore (1536–1665)*, w: *I frati cappucini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, t. 3/2, Perugia 1991, s. 2895–3163.
- Cioni E., *Considerazioni sul reliquario del Corporale nel Duomo di Orvieto*, „Annali Scuola Normale Superiore di Pisa” 24 (1994), s. 589–612.
- Cottiaux J., *L'office de la Fête-Dieu, sa valeur et son destin*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 58 (1963), s. 5–81, 407–459.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 1995.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) *Lateran V, Trydent Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 33, Kraków 2004.
- Dumoutet E., *Le désir de voir l'hostie et les origines de devotion au Saint-Sacrament*, Paris 1926.
- Dumoutet E., *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris 1942.
- Falsini R., *Eucaristia*, w: *Dizionario francescano, spiritualità*, Padova 1985, kol. 519–548.
- Felmy K.Ch., *Das Buch der Christus-Ikonen*, Freiburg–Basel–Wien 2004.
- Graciotti S., *Od renesansu do oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991.
- Grant G.G., *The Elevation of the Host. A Reaction to Twelfth Century Heresy*, „Theological Studies” 1 (1940), s. 228–250.
- Guidi P., *L'origine delle Quarantore a Lucca*, „Rassegna Ecclesiastica Lucchese” 1918, s. 129–132, 154–158.
- Hugon z św. Wiktora, *De modo orandi*, PL 176.
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, Firenze–Milano 2007.
- Joinville J. de, *Histoire de Saint Louis*, ed. M. Natalis de Wailly, Paris 1868.
- Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1985.
- Królikowski J., *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, „Vox Patrum” 87 (2023), s. 405–420.

- Ladame J., Duvin R., *I miracoli eucaristici*, Roma 1995.
- Lamberts J., *The Elevation Turing the Eucharist Celebration. To Much of a God Thing*, „Questions Liturgiques – Studies in Liturgy” 75 (1994), s. 135–153.
- Lauwers M., *Les femmes et l’eucharistie dans l’Occident médiéval: interdits, transgression, dévotions*, w: *Pratiques de l’eucharistie dans l’Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 1: *L’institution, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 445–480.
- Lazzarini A., *Il miracolo di Bolsena. Testimonianze e documenti die secoli XIII e XIV*, Temi e Testi 1, Roma 1952.
- Leclercq J., *La dévotion médiévale envers le crucifié*, „La Maison-Dieu” 75 (1963), s. 119–132.
- Lomastro Tognato F., *Legge di Dio e Monti di Pietà. Marco da Montegallo (1425–1496)*, Venezia 1996.
- Luiselli B., *Lettura dell’Ave verum Corpus. L’Eucaristia nella fede e nel pensiero cristiano*, „Studium” 103 (2007) 2, s. 189–205.
- Magnum Bullarium Romanum...*, t. 2: *A Pio IV. ad Innocentium IX*, Luxemburgi 1727.
- Male É., *L’art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Etude sur ses sources d’inspiration*, Paris 1995.
- Mansi J.D., *Sacrorum conciliorum nova et collectio*, t. 22, Graz 1961.
- Martina G., *Cenni storici sui congressi eucaristici*, „Presenza Pastorale” 53 (1983), s. 34–45.
- Meier E., *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln 2006.
- Missaglia G., *Storia dei Congressi eucaristici internazionali*, Viterbo 1980.
- Mitchell N., *Il culto eucaristico. A. Fuori della Messa*, w: *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, ed. A.J. Cupungo, t. 3: *L’Eucaristia*, Casale Monferrat 1998, s. 278–291.
- Montclos J. de, *Jean de Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 37, Louvain 1971.
- Niero A., *I patriarchi di Venezia*, Venezia 1961.
- Nowiński J., *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce chrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000.
- Piazzini D., *Pregare davanti all’eucaristia: rassegna di studi per l’adorazione eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 67 (1980), s. 48–62.
- Radding Ch.M., Newton F., *Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079*, New York 2003.
- Rava E., *Le recluse e il Corpus Domini*, „Antonianum” 89 (2014), s. 277–299.
- Ratti A., *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milano 1895.
- Ricetti L., *Dal Consiglio al miracolo: mistero eucaristico, concilio lateranense IV, miracolo del corporale*, „Vivens Homo. Rivista di Teologia e Scienze Religiose” 18 (2007) 1, s. 171–227.

- Rigaux D., *Miracle, reliques et images dans la chapelle du Corporal à Moyen Âge*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 1: *L'institution, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, t. 1, Paris 2009, s. 201–245.
- Rigaux D., *Autour de la messe de Saint Grégoire. Visée pastorale et réalisme rural*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 2: *Les receptions, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 951–983.
- Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, Milano 1966³.
- Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa*, Milano 1966³.
- Rimoldi A., *Profilo storico dei Congressi eucaristici nazionali*, Milano 1981.
- Rubin M., *Corpus Christi. The Eucharist In Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Sansterre J.M., *L'image blessée, l'image souffrante: quelques récit de miracles entre Orient et Occident (VI^e–XII^e siècle)*, w: *Les images dans sociétés médiévales: pour une histoire comparée*, eds. J.M. Sansterre, J.C. Schmitt, Bruxelles 1999, s. 113–130.
- Sawicki P., *Wczesnobizantyńskie przegrody ołtarzowe (IV–IX w.)*. „Ikonosfera – Zeszyty Muzealne” 6 (2017), s. 19–26.
- Schiller G., *Arma Christi*, w: *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 2: *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1983, s. 198–210.
- Słomka W., *Duszo Chrystusowa, uświęć mnie (łac. Anima Christi, sanctifica me)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 386.
- Snoek G.J.C., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden–New York–Köln 1995.
- Tacchi Venturi P., *La Vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1/1, Roma 1930.
- Tixier F., *Saint Claire d'Assise et la monstrence eucharistique. Genèse et évolution d'un attribut (mil. XIII^e–fin XV^e s.)*, w: *Des signes dans l'image. Usages et fonctions de l'attribut dans l'iconographie médiévale*, eds. M. Pastoureau, O. Vassilieva-Codognet, Brepols 2015, s. 91–104.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Vecchi E., *La dimensione sociale dell'Eucaristia. Storia, radici e tradizione dei Congressi Eucaristici Nazionali in Italia*, Ponteranica 2004.
- Verdon T., *Vedere il Mistero. Il genio artistico della liturgia cattolica*, Milano 2003.
- Vincent C., *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Histoire Religieuse de la France 24, Paris 2004.
- Wilmart A., *Pour les prières de dévotion*, „La Vie et les Artes liturgiques” 9 (1923) 106, s. 529–536.
- Wilmart A., *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix*, „Ephemerides Liturgicae” 46 (1932), s. 25–26.