



## Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą

### Patristic Origins of the Eucharistic Devotion outside the Mass

Ks. Janusz Królikowski<sup>1</sup>

---

**Abstract:** This article discusses the question of the beginnings of the devotion to Eucharist outside the time of the Mass, except for the Viaticum which belongs to the continuous tradition of the Church. The aim of the paper is to answer the question whether and in what extent this matter is present in the writings of the Church Fathers as well as in Church practice in the first millennium. There can be seen a slow but progressive appearance of certain cultic forms which clearly draw the attention to the need for a wide perspective on Eucharist in the overall Christian life, although they have not yet transformed into a proper devotion. Nevertheless, it can be argued that numerous questions concerning the Eucharist, in the context of different spiritual phenomena, require larger attention from theologians.

**Keywords:** Eucharist; Holy Communion; cult; daily Mass; Eucharistic species

---

II Sobór Watykański przypomniał jednoznacznie i nowatorsko, że Ofiara Mszy świętej stanowi centrum kultu chrześcijańskiego, a tym samym źródło i szczyt całego życia chrześcijan. Nauczanie Kościoła, teologia czy wskazania duszpasterskie w okresie posoborowym, szukając wyraźnego i mocnego zastosowania tych pryncypiów, nie zawsze z należyłą uwagą odnosiły się do kultu eucharystycznego poza Mszą Świętą, nawet jeśli nie można powiedzieć, że to zasadnicze zagadnienie zostałoby kiedykolwiek zapomniane. Starano się więc widzieć Mszę jako źródło rozmaitych form pobożności eucharystycznej, a potem także jako ich cel<sup>2</sup>, chociaż w wielu miejscach na świecie w praktyce Eucharystię poza Mszą widziano jedy-

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, Katedra Teologii Systematycznej, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

<sup>2</sup> Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum mysterium* (25 maja 1969), nr 49.

nie w kontekście wiatyku. Praktyka przechowywania Najświętszego Sakramentu poza Mszą, aby udzielać jej umierającym wiernym w formie wiatyku, sięga epoki apostołskiej i pozostaje faktem niekwestionowanym w praktyce kościelnej.

Papież Benedykt XVI, na gruncie postulatów synodu biskupów poświęconego tajemnicy Eucharystii, powrócił do ważnego zagadnienia kultu eucharystycznego poza Mszą w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis* z 22 lutego 2007 roku. Na pierwszym miejscu przypomniał znaczenie adoracji eucharystycznej (nr 66-67), a następnie wymienił także inne formy pobożności eucharystycznej, stwierdzając jednoznacznie na rzecz ich aktualności:

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)<sup>3</sup>.

W kontekście zachęt do dalszego ożywiania kultu eucharystycznego poza Mszą warto zapytać się o jego początki i o jego rozwój. Sięgnięcie do danych patrystycznych pozwala zidentyfikować genezę wielu z rozmaitych praktyk religijnych, którymi żyją wierni w ciągu wieków, a także lepiej uchwycić ich sens teologiczny i wymowę duchową. Warto zatem zapytać się, co na temat kultu eucharystycznego poza Mszą mówią nam świadectwa patrystyczne, o ile nam coś takiego mówią, i jakie jest ich przesłanie. Jest to tym ważniejsze, że nie ma jakiegos systematycznego opracowania poświęconego temu bardzo podstawowemu zagadnieniu. Owszem, mamy do dyspozycji prace dotyczące liturgii w ogólności w ujęciu Ojców Kościoła<sup>4</sup>, ale poszczególne aspekty takiej czy innej celebracji pozostają jeszcze poza zasięgiem zainteresowań badaczy epoki patrystycznej.

---

<sup>3</sup> Por. M. Sensi, *Origine del culto eucaristico fuori della messa [Sacramentum caritatis, 66-69]*, w: *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, red. R. Nardin – G. Tangorra, Città del Vaticano 2008, s. 421-445. Tłumaczenia źródeł podane na podstawie właściwych opracowań wykazanych w bibliografii.

<sup>4</sup> Por. F. Cassigena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris 2009.

## 1. Pierwsze świadectwa

Posyłanie Eucharystii za pośrednictwem diakonów do wiernych, którzy z powodu odległości lub wykonywanej pracy nie mogli uczestniczyć w zgromadzeniu liturgicznym, jest jednoznacznie poświadczony już w *Apologii* św. Justyna, który pisał ok. 150 roku: „Nieobecnym zaś zanosz ją diakoni”<sup>5</sup>.

Co do miejsca, w którym były przechowywane postacie eucharystyczne, pozostałe po udzieleniu Komunii uczestnikom zgromadzenia, to *Konstytucje apostołskie* (ok. 360-380), informujące na temat praktyki z regionu antiocheńskiego, gdzie celebrowano tylko w sobotę, przekazują: „A gdy już wszyscy [mężczyźni] i wszystkie [kobiety] przyjmą Komunię, diakoni mają zebrać to, co pozostało, i złożyć w pastoforiach”<sup>6</sup>, to znaczy w zakrystii<sup>7</sup>. W celu przechowywania postaci eucharystycznych – jak poświadcza św. Hieronim (zm. 420) – powszechnie używano koszy z wikliny na „chleb” i szklane fiolki lub buteleczki na „wino”. Owszem, już św. Cyprian poświadcza używanie piksydy (puszki z metalu), ale było to raczej rzadkie. Chleby przynieszone i ofiarowane przez wiernych na Eucharystię, które ewentualnie pozostały niewykorzystane, mogły być rozdzielone przez kapłanów jako „poświęcony podarunek” i znak „błogosławieństwa”<sup>8</sup>.

Od IV wieku rozpowszechniła się praktyka przechowywania Eucharystii także w oratoriach domowych. W tym też czasie niektórzy chrześcijanie – duchowni i świeccy – wprowadzili zwyczaj zabierania z sobą postaci eucharystycznych, gdy udawali się w niebezpieczne podróże. Mówi na ten temat np. św. Ambroży w mowie na pogrzebie swojego brata Satyra, zaznaczając, że wydarzenie miało miejsce, gdy był on jeszcze katechumenem. Satyr znajdował się na łodzi, której z powodu gwałtownego sztormu groziło zatonięcie. Byli z nim chrześcijanie, których poprosił o Eucharystię – „sakrament wierzących” (*fidelium sacramentum*). Musieli ją zatem wieźć z sobą. Włożył następnie święte postacie do *orarium* (rodzaj szalika)<sup>9</sup>, który potem związał sobie na szyi i w ten sposób, wierząc, że jest przez te

<sup>5</sup> Justinus Martyr, *Apologia* I 67, 5.

<sup>6</sup> *Constitutiones Apostolorum* VIII 13, 17, w: *Konstytucje Apostołskie oraz Kano-ny Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, ŻMT 42, Kraków 2007, s. 248\*.

<sup>7</sup> Por. H. Leclercq, *Pastophorium*, DACL XIII 2390-2391.

<sup>8</sup> *Regula Magistri* 77, 1-3.

<sup>9</sup> H. Leo, *Orarium*, DACL XII 2322-2323.

postacie wystarczająco chroniony i broniony, nie szukając innej pomocy, rzucił się w morze i został ocalony<sup>10</sup>.

W tym samym czasie funkcję protekcyjną zaczęto coraz częściej przypisywać także relikwiom, ale ochronna wartość Eucharystii w późniejszym okresie nie tylko nie została porzucona, ale na końcu średniowiecza weszła nawet do oficjalnego ceremoniału papieskiego. Od XIV do XVIII wieku istniał zwyczaj, że papież w czasie wyjazdów w towarzystwie dworu i na białym rumaku był poprzedzany przez Najświętszy Sakrament umieszczony pod małym baldachimem i wieziony na białym koniu. Wydaje się, że ta praktyka nabrała charakteru instytucjonalnego za czasów papieża Piusa II (1458-1464)<sup>11</sup>.

Jeśli chodzi o Komunię, św. Augustyn w ważnym z punktu widzenia liturgicznego liście do Apolinarego, odpowiadając na jego liczne pytania, stwierdza, że w jego czasach nie było w tym względzie jednolitego sposobu postępowania. Są to zatem „praktyki, które się zmieniają i co do miejsca, i co do okolic”<sup>12</sup>. Jedni przyjmowali Ciało i Krew Chrystusa codziennie i pod dwiema postaciami, inni mogli ją przyjmować tylko w niektóre dni, w jednych miejscach sprawowano Eucharystię codziennie, a w innych – tylko w sobotę i w niedzielę, a w innych jeszcze – tylko w niedzielę. Wychodząc z tych doświadczeń, Augustyn stwierdza zatem: „Te praktyki zostawiają wam pełną swobodę”<sup>13</sup>.

Nie należy równocześnie zapominać, że w Regule św. Benedykta (zm. ok. 560) tylko dwa razy wspomina się Eucharystię, i to tylko pośrednio, nigdy nie zajmując się nią bezpośrednio w odniesieniu do życia duchowego i monastycznego<sup>14</sup>. Z Reguły można wnioskować, że w niedzielę mnisi uczestniczą we Mszy i przystępują do Komunii jedynie pod postacią chleba, respektując w przystępowaniu porządek hierarchiczny oparty na czasie wstąpienia do klasztoru i na funkcji spełnianej w klasztorze, podczas gdy jest zupełnie ignorowana praktyka celebracji, jak i codziennej Komunii<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Ambrosius, *De excessu fratris* 1, 43, CSEL 73, 232, 9-233, 13.

<sup>11</sup> Por. G. Moroni, *Eucaristia*, w: *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 21, Venezia 1843, s. 163; P. Paschini, *Note sul culto eucaristico nella vita religiosa italiana nel primo Rinascimento*, „Divinitas” 2 (1962) s. 356.

<sup>12</sup> Augustinus, *Epistola* 54, 2, 2.

<sup>13</sup> Augustinus, *Epistola* 54, 2, 2.

<sup>14</sup> Por. Benedictus, *Regula* 38, 2, 10; 63, 4.

<sup>15</sup> Eucharystia nie zajmuje także osobnego miejsca w koncepcji monastycyzmu św. Augustyna. Por. A. Manrique, *Teologia agostiniana della vita religiosa*, Milano 1968.

Wydaje się, że ta wczesnochrześcijańska różnorodność dotycząca praktyk eucharystycznych, zwłaszcza przyjmowania Komunii, wskazuje, iż znaczenie duchowe Najświętszego Sakramentu w chrześcijańskim życiu duchowym nie było jeszcze wystarczająco utrwalone. Służyła ona głównie ożywianiu pamięci o Chrystusie i Jego dziele zbawczym oraz podkreśleniu znaczenia Eucharystii w relacji do jedności Kościoła, a więc jako *vinculum unitatis*<sup>16</sup>.

W czasie pontyfikatu św. Grzegorza Wielkiego (590-604) na Zachodzie w Rzymie Eucharystię zaczęto rozdzielać wiernym tylko pod postacią chleba. Jako wyjątek papież wspomina wiatyk pod dwiema postaciami, przywołując cztery przykłady, a więc udzielenie go św. Benedyktowi<sup>17</sup>, opatowi Spesowi<sup>18</sup>, bratu Janowi<sup>19</sup> oraz biskupowi Syrakuz Maksymianowi i jego towarzyszom w czasie podróży morskiej, gdy wracali po złożonych Grzegorzowi odwiedzinach w Konstantynopolu i groziła im śmierć w czasie burzy na morzu: „Przekazali sobie znak pokoju, przyjęli Ciało i Krew Chrystusa i każdy z nich polecił się Bogu, aby łaskawie przyjął ich dusze, skoro ciała ich wydał tak strasznej śmierci”<sup>20</sup>. Oprócz świadectwa Wiatyku, mamy w tym ostatnim przypadku świadectwo wspomnianej już funkcji protekcyjnej przyjmowanej Eucharystii, o której wspominał Ambroży. Można zatem wnioskować, że była to praktyka dość rozpowszechniona w świecie starożytnym, zwłaszcza zachodnim.

Eucharystię tylko pod postacią chleba rozdzielano także w Galii w czasach Grzegorza z Tours (zm. 594)<sup>21</sup>. Sobór w Konstancji, nawiązując do modyfikacji wprowadzonych w ramach starożytnej praktyki przyjmowania Komunii pod jedną postacią zamiast pod dwiema, w czasie sesji XIII (15 czerwca 1415) wyjaśnił: „Choć w Kościele pierwotnym wierni przyjmowali ten Sakrament pod dwiema postaciami, to jednak później pod dwiema postaciami przyjmował go tylko konsekrujący, a wierni jedynie pod postacią chleba”. W związku z tym stwierdził normatywnie: „Ponieważ taki zwyczaj, wprowadzony rozumnie przez Kościół i świętych ojców, zachowywano bardzo długo, powinien być uważany za pra-

---

<sup>16</sup> Por. B. Studer, *L'Eucaristia nella Chiesa dei Padri: sacramento del sacrificio di Cristo e dei cristiani*, „Caro Salutis Cardo” 15 (1998) s. 128-153.

<sup>17</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* 2, 37, 2.

<sup>18</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 11, 4.

<sup>19</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 36, 2.

<sup>20</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* 3, 36, 3.

<sup>21</sup> Por. H. Leclercq, *Communion des absents et des infirmes*, DACL III 2437-2440.

wo, którego nie wolno odrzucać albo zmieniać samowolnie na nowe bez zgody Kościoła”<sup>22</sup>.

Te nieliczne przykłady, których dostarcza nam starożytność chrześcijańska, przy całej ówczesnej różnorodności liturgicznej nie pozwalają nam stwierdzić, żeby wówczas istniała jakaś wyodrębniona i trwała praktyka kultu Eucharystii poza Mszą. Pobożność eucharystyczna pokrywała się przede wszystkim z żywym, opartym na wierze pragnieniem przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa. Sytuowała się ona niejako na linii jednoznacznie wyznaczonej przez św. Ignacego Antiocheńskiego, który pisał w Liście do Rzymian: „Nie znajduję przyjemności w pokarmie zniszczalnym ani w rozkoszach tego życia. Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną”<sup>23</sup>.

Pragnienie częstego przyjmowania Eucharystii nie tylko w obliczu zbliżającej się śmierci pozostaje także dzisiaj najbardziej kluczowym elementem pobożności eucharystycznej, który po okresie średniowiecza został znacznie ubogacony nowymi propozycjami duchowymi, np. praktyką komunii duchowej.

Jeśli w okresie do Grzegorza Wielkiego znajdujemy nierzadkie wypowiedzi ojców na temat konieczności wyznania wiary w Ciało i Krew Chrystusa wyrażanej przez odpowiedź „amen” przed przyjęciem Komunii lub na temat adoracji Ciała i Krwi Chrystusa, to w sensie właściwym dotyczą one uczestniczenia we Mszy. Takie znaczenie ma także tekst św. Augustyna, na który powołuje się papież Benedykt XVI w cytowanej adhortacji *Sacramentum caritatis*: „*Nemo autem istam carnem manducat, nisi prius adoraverit [...] peccemus non adorando* („Niech nikt nie spożywa tego Ciała, jeśli Go najpierw nie adorował [...] grzeszylibyśmy, gdybyśmy Go nie adorowali”)<sup>24</sup>.

Warto tutaj także przypomnieć, że aż do II Soboru Nicejskiego, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, Eucharystia przygotowywana z mąki pszennej była podobna do zwyczajnego chleba. Jedynym znakiem wyróżniającym, przynajmniej w niektórych miejscach, chleba przeznaczonego dla celów liturgicznych był umieszczany na nim znak krzyża. Można to zobaczyć np. na jednej z mozaik w Sant’Apollinare Nuovo w Ravennie (VI wiek).

<sup>22</sup> Sobór w Konstancji, *Sessio XIII: Condemnatio communionis sub utraque, a Iacobo de Misa, nuper inter Bohemos resuscitata*, *ŻMT* 30, 109-111.

<sup>23</sup> Ignatius Antiochensis, *Ad Romanos* 7, 3.

<sup>24</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 98, 9. Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, nr 66.

Przechowywane zaś, ale w żaden specjalny sposób nieekspozowane na widoku publicznym w miejscach kultu postaci poza Mszą nie były przeznaczone do jakiegoś odrębnego kultu, poza przypadkiem wiatyku.

## 2. Kontekst II Soboru Nicejskiego

W czasie tego soboru dotyczącego prawomocności czci obrazów w Kościele dyskutujący ojcowie musieli zwrócić także uwagę na niektóre kwestie eucharystyczne, zarówno bardziej teoretyczne, jak i praktyczne, które były podejmowane w tym złożonym i rozległym kontekście. Najczęściej za początek kontrowersji eucharystycznych uznaje się w teologii wystąpienie Berengariusza (ok. 999-1088), zapominając, że kontrowersyjna problematyka eucharystyczna jest szeroko obecna już w okresie sporów ikonoklastycznych, na pewno stanowiąc jedno z ich źródeł teologicznych. Sprawa jest znacząca teologicznie, ale pozostaje trudna do bardziej wyczerpującego podjęcia z powodu, niestety, skąpo zachowanych źródeł i nielicznych badań, które w tej materii dotychczas prowadzono<sup>25</sup>. Zasadnicze pytanie, które stawiano w kontekście ikonoklazmu, zmierzało do określenia, co jest prawdziwym obrazem Chrystusa: Eucharystia czy obraz (ikona). Ikonoklaści opowiedzieli się za Eucharystią, uznając w niej jedyny autentyczny, historyczny obraz Chrystusa, a tym samym odrzucając jakiegokolwiek obraz „malowany” jako zdolny do odwzorowania Chrystusa. Co więcej, taki obraz w przeciwstawieniu do Eucharystii jawił się jako bałwochwalstwo. Zwolennicy przeciwnego poglądu odrzucali rozumienie Najświętszego Sakramentu jako obrazu, stawiając na jego „prawdę”, to znaczy realizm w odniesieniu do Ciała i Krwi Chrystusa<sup>26</sup>.

Ojcowie II Soboru Nicejskiego zajęli się tym zagadnieniem, dając bardzo spójną odpowiedź opartą na rozróżnieniu, że Eucharystia jest „prawdą”, czyli tym samym opowiedzieli się za rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii, „obraz” natomiast tylko do tej prawdy symbolicznie odsyła. Rzecz wydaje się bezsporna, ale z powodu licznych błędów w pierwszym tłumaczeniu na język łaciński akt soborowych wywołała ona na Zachodzie burzę doktrynalną, czego ewidentnym wyrazem są „Księgi karolińskie”. Niepokój wywołany rozstrzygnięciami soborowymi oraz ich interpretacją zachodnią doprowadził w każdym razie do tego, że w odniesieniu do

<sup>25</sup> Por. J. Królikowski, *Widzialne słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów 2009, s. 29-51.

<sup>26</sup> Por. *Vedere l'invisibile. Nicea e statuto dell'Imagine*, red. L. Russo, Palermo 1997, s. 88-90.

Eucharystii zaczęto mocniej akcentować wymiar rzeczywisty zawartych w niej Ciała i Krwi Chrystusa. Dzieje refleksji eucharystycznej w czasach bezpośrednio pokarolińskich bardzo jednoznacznie ten fakt uwzględniają, czyniąc z niego punkt odniesienia wykładu eucharystycznego. Widać równocześnie pierwsze, choć jeszcze bardzo dyskretne pytania o to, czy Ciała i Krew Chrystusa nie powinny być jakoś osobno eksponowane w kościołach ze względu na ich wyjątkowość. Takie zarysowujące się pytania widać między innymi w ówczesnej ikonografii, a zwłaszcza na miniaturach ówczesnych ksiąg liturgicznych i pism poświęconych Eucharystii.

Na II Soborze Nicejskim pojawiła się jeszcze kolejna kwestia, która znalazła potem odzwierciedlenie w podejściu do Eucharystii. W ramach debaty soborowej przywołano między innymi dzieje ikony Chrystusa czczonej w Bejrucie, której Żydzi okazali takie same zniewagi, jakie okazali ciału Zbawiciela w czasie Jego męki i ukrzyżowania. Po przebiciu włócznią miała z ikony wypłynąć znaczna ilość krwi, która potem okazała się cudowna w swoim działaniu, przyczyniając się do nawrócenia na wiarę chrześcijańską Żydów, którzy dopuścili się zniewagi. Posłużyło to ojcom soborowym jako dodatkowy argument na rzecz teorii ikonodulskich<sup>27</sup>, ale miało także inne reperkusje.

Historia ikony z Bejrutu, przypisana św. Atanazemu z Aleksandrii (zm. 373), stała się znana na Zachodzie dzięki tłumaczeniu akt II Soboru Nicejskiego dokonanego przez Atanazego Bibliotekarza w 872 roku<sup>28</sup>. W tej wersji pojawia się wiele szczegółów, których brakuje w oryginalnym wariancie greckim. Ikona miała być autentycznym portretem wymiarami odpowiadającą postaci Chrystusa, a twórcą tego portretu miał być Nikodem, faryzeusz, o którym mówi czwarta Ewangelia (J 3,1-9), naoczny świadek męki (J 18,39). Krew, która wypłynęła z boku Ukrzyżowanego przebitego włócznią, zebrana do dzbana została potem użyta przez biskupa Bejrutu do dokonania obrzędu konsekracji lokalnej synagogi, aby mogła być wykorzystywana jako kościół chrześcijański. Ta krew została potem rozesłana po różnych miejscach jako relikwia dla ołtarzy poświęconych Zbawicielowi. Krew była przekazywana w ampułkach, których znakiem rozpoznawczym był

---

<sup>27</sup> M. Bacci, „*Quel bello miracolo onde si fa la festa del santo Salvatore*”. *Studio sulle metamorfosi di una leggenda*, w: *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, red. G. Rossetti, Piccola Biblioteca Gisem 17, Pisa 2002, s. 47-50.

<sup>28</sup> Por. Athanasius Alexandrinus, *Sermo [...] de imagine Domini nostri Jesu Christi veri Dei nostri, facto miraculo in civitate Beryto*, w: Anastasius Bibliothecarius, *Sancta Synodus septima generalis Nicaena secundus*: PL 129, 283B-286C.



umieszczony krzyż z Bejrutu, usytuowany na „okienku”, przez które można było oglądać umieszczone wewnątrz cenne relikwie.

Obecność tych relikwii jest poświadczona w Rzymie w bazylice św. Jana na Lateranie, w kościele biskupim św. Marcina w Lukce, Świętego Krzyża i Nikodema w Bocca di Magra, w Oviedo (Arca Santa)<sup>29</sup>, w opactwie Sant Pere de Rodes w Katalonii, w kolegiacie kanoników San Salvatore w Bolonii, w kościele opackim w Sansepolcro, w kościele kanonickim San Pietro in Vincolii w katedrze w Pizie, w katedrach w Jesi i Sarzana<sup>30</sup>.

Jak w sanktuarium w Bejrucie, także w tych sanktuariach „ad instar”, czyli budowanych na wzór prototypu – ze względu na obecność relikwii krwi „ab imagine” – wprowadzono stosowne wspomnienie liturgiczne „festum sanguinis” albo „festum Salvatoris” nawiązujące do początków ich pojawienia się. Obchodzono je 9 listopada<sup>31</sup>. W późniejszym okresie zostało ono jednak zastąpione innymi obchodami rocznicowymi. W taki na przykład sposób w bazylice św. Jana na Lateranie w wiekach XII-XIII 9 listopada zaczęto obchodzić rocznicę domniemanego poświęcenia bazyliki przez papieża św. Sylwestra<sup>32</sup>. Pozostaje jednak faktem, że jest to początek publicznej czci okazywanej krwi Chrystusa. Chociaż nie miał on jeszcze bezpośredniego związku z Eucharystią, to znajdujemy w nim pewne przejawy, które w późniejszym okresie zostaną dostrzeżone i złączone z kultem eucharystycznym, jak np. pragnienie „oglądania” Hostii, eksponowanie relikwii, ułatwianie do nich dostępu, poświęcanie im specjalnych kaplic<sup>33</sup>.

Pomijając wszystkie szczegóły opisanego wydarzenia, jest jednak pewne, że relikwie krwi stały się przedmiotem kultu. Przybrał on także szczególną formę, a mianowicie relikwie nie były ukrywane i stawiane gdzieś na boku, ale zaczęto je eksponować w poświęconych im kaplicach. Udostępniano je wiernym do bezpośredniego oglądania, o czym świadczy sama budowa ampulek, w których przekazywano relikwie krwi. Przyczy-

---

<sup>29</sup> Por. R. Alonso Álvarez, *De cruore Domini: la reliquia de la santa sangre en la catedral de Oviedo y el milagro del Cristo de Beirut*, w: *Medieval Studies in Honour of Peter Linehan*, red. F. J. Hernández – R. Sánchez Ameijeiras – E. Falque, *Millennio Medievale* 115; *Strumenti e Studi* 44, Firenze 2018, s. 49-65.

<sup>30</sup> M. Bacci, *Le Majestats, il Volto Santo e il Cristo di Beirut. Nuove riflessioni*, „*Iconographica*” 13 (2014) s. 45-66.

<sup>31</sup> Por. F.G. Holweck, *Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei matris Mariae*, Philadelphia 1925, s. 380.

<sup>32</sup> Bacci, *Le Majestats, il Volto Santo e il Cristo di Beirut*, s. 51.

<sup>33</sup> Por. A. Capitano, *Il desiderio di „vedere” l’ostia: il Sacro Volto e l’Eucarestia*, w: *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, red. A.R. Calderoni Masetti – C. Dufour Bozzo – G. Wolf, Venezia 2007, s. 223-230.

niły się do tego, oprócz ikony z Bejrutu, wydarzenia związane z innymi ikonami, które doznawały zniewag, a potem spływała z nich krew. Zjawisko osiągnęło bardzo rozległy zasięg i wywierało znaczne oddziaływanie<sup>34</sup>.

### 3. Rozejście się dróg Wschodu i Zachodu

Pierwsze znaki zróżnicowanego odniesienia do Eucharystii na Wschodzie i na Zachodzie zaczynają pojawiać się już w dziełach św. Grzegorza Wielkiego, które odegrały wielką rolę w uformowaniu się człowieka średniowiecznego<sup>35</sup>. W *Moraliach* – to dzieło Grzegorz zaczął pisać jeszcze jako diakon, gdy jako wysłannik papieża znajdował się w Konstantynopolu (579-586) – i w *Dialogach* pisanych w latach 593-594, to znaczy na początku jego pontyfikatu jako biskupa Rzymu, trzeba szukać racji duchowych wspierających na Zachodzie rozprzestrzenianie się praktyki codziennej celebracji Eucharystii, która począwszy od czasów karolińskich, najpierw została przyjęta w klasztorach, a potem została rozszerzona na Msze codzienne i prywatne.

W *Moraliach* pojawia się więc Msza jako celebracja codzienna: „Ci drudzy pragnęli nasycić Jego Ciałem, codziennie składając je na ofiarę, swoją głodną duszę”<sup>36</sup>. W *Dialogach* Grzegorz utrwalił dwa wydarzenia, za pośrednictwem których wskazuje na zbawczą wartość celebracji eucharystycznej dla dusz zmarłych. Bohaterem pierwszego jest kapłan z Centumcelle, któremu miał ukazać się duch zmarłego, prosząc go o ofiarowanie za niego świętej Hostii. W odpowiedzi „kapłan przez cały tydzień we łzach umartwiał się za niego i codziennie składał w ofierze zbawczą Hostię”<sup>37</sup>. Bardziej słynne jest wyzwolenie duszy Justusa, mnicha na rzymskim Celio, z czego narodził się zwyczaj Mszy Świętych gregoriańskich. Za tego mnicha nieprzerwanie przez trzydzieści dni była ofiarowana cele-

---

<sup>34</sup> Por. J.-M. Sansterre, *L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe-XIIe siècle)*, w: *Les images dans les sociétés médiévales. Pour une histoire comparée. Actes du colloque international organisé par l'Institut Historique Belge de Rome en collaboration avec l'Ecole Française de Rome et l'Université Libre de Bruxelles (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, red. J.-M. Sansterre – J.-C. Schmitt, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 69, Bruxelles – Rome 1999, s. 113-130.

<sup>35</sup> Por. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Sacro Santo 8, Roma 2004; *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, red. C. Leonardi, Firenze 2014.

<sup>36</sup> Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 22, 13, 26.

<sup>37</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 57, 7.

bracja mszalna. Trzydziestego dnia Justus ukazał się we śnie bratu Kopisowski, któremu oznajmił: „Aż dotąd było źle, ale teraz jest już dobrze, dziś bowiem zostałem dopuszczony do wspólnoty”<sup>38</sup>.

Wprawdzie ofiarowanie Mszy za zmarłych było w starożytności praktyką dobrze znaną, to jednak *Dialogi* Grzegorza wydatnie przyczyniły się do jej rozpowszechniania. Ważne w każdym razie pozostaje, że mamy tutaj świadectwo Mszy codziennej, chociaż nie łączy się ona z codzienną Komunią, na którą przyjdzie na Zachodzie czekać aż do początku XX wieku i papieża św. Piusa X. Owszem, pojawiały się już wcześniej takie propozycje, ale z licznych powodów nie zostały one powszechnie przyjęte i wprowadzone w życie.

Niemniej ważną rolę w kształtowaniu postaw względem Eucharystii odegrali mistycy zachodni oraz towarzyszące im sny lub wizje, poczynawszy od pewnego Ildefonsa, biskupa hiszpańskiego – różnego jednak od Ildefonsa, biskupa Toledo (659-667) – któremu w 845 roku Duch Święty objawił, „ciężar, formę i wymiary hostii, które miały służyć do celebracji Mszy lub do komunii wiernych”. Według tego objawienia wszystkie chleby, które były przynoszone na ołtarz, miały mieć okrągły kształt, a średnica małych hostii miała być mniejsza o jedną trzecią od dużych. Należało na nich umieścić monogram Jezusa, Chrystusa lub słowa Bożego, oznaczany skrótem DS, lub krzyżykiem z greckimi literami „alfą” i „omegą”<sup>39</sup>. Objawienia prywatne także w tym przypadku okazały się bardzo wpływowe, ponieważ w ciągu wieków, aż do dnia dzisiejszego widać ich wpływ w hostiach przygotowywanych do celebracji Mszy.

Amalariusz z Metz (zm. ok. 850 roku), uczeń Alkuina i liturgista, wyjaśniał, że chleb do konsekracji powinien być przełamany na trzy części. Jedna miała być umieszczona w kielichu, aby oznaczać święte i niepokalane ciało Chrystusa, narodzone z Maryi Dziewicy, które powstało z martwych. Druga miała służyć Komunii kapłana. Trzecia miała pozostać na ołtarzu jako wiatyk dla umierających<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 57, 15.

<sup>39</sup> Eldefonsus Episcopus, *Revelatio quae ostensa est [...] in Spiritu sancto, mense septimo*, w: J. Mabillon, *Dissertatio de pane eucharistico azymo ac fermentato*, Luteciae Parisiorum 1674, s. 153-167. Istnieją bardzo uzasadnione zastrzeżenia co do autentyczności tego pisma. Przyпуска się, że jest to średniowieczny falsyfikat. Jego szeroki wpływ nie ulega jednak wątpliwości.

<sup>40</sup> Por. Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła* [3, 35], Lublin 2016, s. 313-314.

Długi ciąg przyczyn sprawił potem na Zachodzie, że praktyka eucharystyczna poszła całkowicie autonomiczną drogą, wywołując zgorszenie u braci na Wschodzie, przy czym nie odbyło się to także bez ich udziału. Na wiosnę 1053 roku Leon, arcybiskup Ochrydy w Bułgarii, podczas gdy papież Leon IX (1049-1054) przygotowywał kampanię przeciw Normanom, przesłał – na pewno za zgodą Michała Cerulariusza, patriarchy Konstantynopola – list okólny do Jana, biskupa Trani w Pulii znajdującej się pod panowaniem Longobardów. Biskup Leon, chociaż rezydował na terytorium bizantyńskim, należał do obrządku łacińskiego i zależał od Rzymu. Leon zaatakował go, surowo potępiając łacińskie obrzędy liturgiczne, szczególnie zaś użycie chleba przaśnego<sup>41</sup>. Oskarżał więc łacinników, że nie są „ani Żydami, ani chrześcijanami”, podkreślając, że tylko Bizantyńczycy zachowują autentyczną doktrynę świętych Piotra i Pawła. List został także przekazany do wiadomości wszystkich biskupów frankońskich, to znaczy łacinników i samego papieża. Przez biskupa Jana chciano uderzyć w duchowieństwo łacińskie, a także przeszkodzić w nawiązaniu przymierza politycznego między Italią i Cesarstwem Niemieckim, co oznaczało dla patriarchy Konstantynopola koniec z wpływami w Istrii i w południowej Italii, gdzie funkcjonowała autokefalia ustanowiona w 732/733 roku przez Leona III Izauryjczyka w początkach ikonoklazmu. Za głosem Leona z Ochrydy stało więc przesłanie Michała Cerulariusza skierowane do papieża Leona IX. Leon z Ochrydy domagał się, aby łacinnicy szybko uznali swoje poważne błędy, które wprowadzały podział między chrześcijan. W gruncie rzeczy chodziło o błahostki liturgiczne i sprawy żywieniowe, które nie dotyczą dogmatu, ale w kontekście świadomych dążeń do schizmy okazały się bardzo wpływowe. Od tego momentu nastąpiło rozejście się dróg Wschodu i Zachodu w kwestii Eucharystii, a tym samym na długo zakończyło się oddziaływanie na siebie dwóch tradycji. Owszem, sobory zjednoczeniowe Lyonski I (1274) i Florencki (1431-1445) uznały, że oba zwyczaje dotyczące „materii” Eucharystii są tak samo prawomocne, ale spory konfesyjne w tej dziedzinie trwały przez wieki.

Na Zachodzie nastąpiły w tym kontekście jeszcze inne zmiany. Stopniowo upadła tradycja przynoszenia przez wiernych darów chleba i wina. Aż do tamtego czasu był to przepis kanoniczny, być może związany biblijnym nakazem dziesięciny. Kapłani zaczęli domagać się ekwiwalentu pieniężnego za ponoszone wydatki. Nie wiadomo, czy miała na to wpływ także zmiana dotycząca wprowadzenia chleba przaśnego jako właściwego

---

<sup>41</sup> Leo Achridanus, *Epistola ad Joannem Tranensem*, PG 120, 835-844.

dla celebracji Eucharystii. W każdym razie przystępowanie do Komunii stało się rzadsze, także IV Sobór Laterański w 1215 roku musiał interweniować, ustanawiając obowiązek corocznej spowiedzi i Komunii w okresie wielkanocnym obłożony poważnymi karami:

Wszyscy wierni obojga płci, osiągnąwszy pełnoletniość, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać swoje grzechy własnemu kapłanowi i w miarę sił odprawić zadaną pokutę [...]. Gdyby ktoś tego nie uczynił, to za życia nie należy wpuszczać go do kościoła, a po śmierci trzeba pozbawić chrześcijańskiego pogrzebu<sup>42</sup>.

#### 4. Zakończenie

Pierwsze tysiąclecie Kościoła w odniesieniu do Eucharystii odznacza się wyraźną linearnością. Celebracja liturgiczna stanowi ośrodek kultu eucharystycznego oraz źródło życia Kościoła, zwłaszcza w aspekcie jego jedności oraz życia duchowego chrześcijan. Widzimy wyraźnie, jak utrwalają się pewne zasadnicze praktyki i zwyczaje, chociaż równocześnie panuje duża swoboda i różnorodność, zwłaszcza jeśli chodzi o częstotliwość przyjmowania Komunii świętej. Była to zresztą rzecz naturalna przy wszystkich ówczesnych formach pobożności. Z biegiem czasu jednak tradycja zachodnia zaczęła stawać się coraz bardziej usystematyzowana i zmierzała do ujednoczenia rozmaitych praktyk i zwyczajów. Trzeba jednak równocześnie zaznaczyć, że pojawiają się, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, pewne zjawiska liturgiczne i paraliturgiczne, które stanowią przynajmniej zachętę do szukania modyfikacji i innowacji celem ukazania pełnego znaczenia Eucharystii w Kościele. Nie zawsze dzieje się to szybko i konsekwentnie, ale pewne doświadczenia dochodzą do głosu. Wydaje się, że zwłaszcza trzy ostatnie wieki pierwszego tysiąclecia w dziedzinie kultu eucharystycznego postawiły wymóg głębszego dostrzeżenia realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, czego dowodzą ówczesne pisma o tematyce eucharystycznej, ale jeszcze bardziej wskazują na to rozliczne doświadczenia duchowe, mistyczne, a także liturgiczne. Nawet jeśli nie da się wyraźnie powiedzieć, że w samej epoce patrystycznej mamy do czy-

---

<sup>42</sup> IV Sobór Laterański, *Constitutiones*, 21: *De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicando*, ŻMT 26, 259.

nienia z kultem eucharystycznym poza Mszą, to jednak pozostaje faktem, że następuje pewne otwarcie na taki kult i na jego rozwój, który dynamicznie dokona się w drugim tysiącleciu Kościoła, stając się także trwałym doświadczeniem duchowym i dokonując nieodzownego ukierunkowania wiary katolickiej.

## Bibliography

### Sources

- Amalarius, *De ecclesiasticis officiis vel Liber officialis*, Amalariusz z Metz, *Święte obrzędy Kościoła, Dzieła*, t. 1, Lublin 2016.
- Ambrosius Mediolanensis, *De excess fratris*, ed. O. Faller, CSEL 73, Vindobonae 1955, s. 207-325, tł. J. Czuj, *Ambroży, O życiu brata Satyra*, w: *Ambroży, Mowy*, POK 21, Poznań 1939, s. 106-138.
- Athanasius Alexandrinus, *Sermo [...] de imagine Domini nostri Jesu Christi veri Dei nostri, facto miraculo in civitate Beryto*, w: Anastasius Bibliothecarius, *Sancta Synodus septima generalis Nicaena secundus*, PL 129, 283B-286C.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 98, tł. J. Sulowski, *Augustyn, Objasnienia Psalmów. Ps 78-102*, PSP 40, Warszawa 1986.
- Augustinus, *Epistola* 54, tł. W. Eborowicz, *Augustyn, Listy*, Pelplin 1991, s. 332-337.
- Benedictus, *Regula*, tł. T.M. Dąbek – B. Turowicz, *Regula Mistra. Regula św. Benedykta*, ŻM 40, Kraków 2006, s. 387-503.
- Eldefonsus Episcopus, *Revelatio quae ostensaest [...] in Spiritu sancto, mense septimo*, w: J. Mabillon, *Dissertatio de pane eucharistico azymo Ac fermentato*, Luteciae Parisiorum 1674, s. 153-167.
- Gregorius Magnus, *Dialogi*, tł. E. Czerny – A. Świderkówna, *Grzegorz Wielki, Dialogi*, ŻM 17, Kraków 2000.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 22, tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński, *Grzegorz Wielki, Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 4: *Księgi XVII-XXII*, ŻM 63, Kraków 2013.
- Ignatius Antiochensis, *Ad Romanos*, tł. A. Świderkówna, *Ignacy Antiocheński, Do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, s. 128-131.
- Justinus Martyr, *Apologia*, tł. L. Misiarczyk, *Justyn Męczennik, Apologia*, w: *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 43-89.
- Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, ŻMT 42, Kraków 2007.
- Leo Achridanus, *Epistola ad Joannem Tranensem*, PG 120, 835-844.

*Regula Magistri*, tł. T.M. Dąbek – B. Turowicz, *Regula Mistrza. Regula św. Benedykta*, ŻM 40, Kraków 2006, s. 73-371.

### Studies

- Alonso Álvarez R., *De cruore Domini: la reliquia de la santa sangre en la catedral de Oviedo y el milagro del Cristo de Beirut*, w: *Medieval Studies in Honour of Peter Linehan*, red. F.J. Hernández – R. Sánchez Ameijeiras – E. Falque, *Millennio Medievale* 115; *Strumenti e Studi* 44, Firenze 2018, s. 49-65.
- Bacci M., „*Quel bello miracolo onde si fa la festa del santo Salvatore*”. *Studio sulle metamorfosi di una leggenda*, w: *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, red. G. Rossetti, *Piccola Biblioteca Gisem* 17, Pisa 2002, s. 7-86.
- Bacci M., *Le Majestats, il Volto Santo e il Cristo di Beirut. Nuove riflessioni*, „*Iconographica*” 13 (2014) s. 45-66.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22 lutego 2007).
- Boesch Gajano S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, *Sacro Santo* 8, Roma 2004.
- Capitanio A., *Il desiderio di „vedere” l’ostia: il Sacro Volto e l’Eucaristia*, w: *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, red. A.R. Calderoni Masetti – C. Dufour Bozzo – G. Wolf, *Venezia* 2007, s. 223-230.
- Cassigena-Trévedy F., *Les Pères de l’Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris 2009.
- Gregorio Magno e le origini dell’Europa*, red. C. Leonardi, Firenze 2014.
- Holweck F.G., *Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei matris Mariae*, Philadelphia 1925.
- Królikowski J., *Widzialne słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów 2009.
- Leclercq H., *Communion des absents et des infirmes*, *DACL* III 2437-2440.
- Leclercq H., *Pastophorium*, *DACL* XIII 2390-2391.
- Leo H., *Orarium*, *DACL* XII 2322-2323.
- Manrique A., *Teologia agostiniana della vita religiosa*, Milano 1968.
- Moroni G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 21, Venezia 1843.
- Sansterre J.-M., *L’image blessée, l’image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe-XIIIe siècle)*, w: *Les images dans les sociétés médiévales. Pour une histoire comparée. Actes du colloque international organisé par l’Institut Historique Belge de Rome en collaboration avec l’Ecole Française de Rome et l’Université Libre de Bruxelles (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, red. J.-M. Sansterre – J.-C. Schmitt, *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome* 69, Bruxelles – Rome 1999, s. 113-130.
- Sensi M., *Origine del culto eucaristico fuori della messa [Sacramentum caritatis, 66-69]*, w: *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull’Esortazione Apostolica*

---

*postsinodale di Benedetto XVI*, red. R. Nardin – G. Tangorra, Città del Vaticano 2008, s. 421-445.

Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum mysterium* (25 maja 1969).

Paschini P., *Note sul culto eucaristico nella vita religiosa italiana nel primo Rinascimento*, „Divinitas” 2 (1962) s. 340-379.

Studer B., *L'Eucaristia nella Chiesa dei Padri: sacramento del sacrificio di Cristo e dei cristiani*, „Caro Salutis Cardo” 15 (1998) s. 128-153.

*Vedere l'invisibile. Nicea e statuto dell'Imagine*, red. L. Russo, Palermo 1997.