

BOGUSŁAW WACZYŃSKI TJ

HISTORIA DOGMATU EUCHARYSTII.  
O EPIKLEZIE**Wstęp**

Do sporów i różnic między Wschodem a Zachodem chrześcijańskim, o charakterze dogmatycznym (*Filioque*, prymat, czyściec), liturgicznym (chleb przaśny, śpiew Alleluja), prawnokościelnym (celibat, post sobotni, używanie nabiału w dni postne) lub nawet czysto zwyczajowe (golenie zarostu), które zostały już wytyczone przez Focjusza lub Cerulariusza, przybywa w XIV w. jeszcze jeden spór o charakterze dogmatycznym. Chodzi o różnicę zasadniczo czysto obrządkową, liturgiczną, jednak – przez połączenie z zagadnieniem o momencie przeistoczenia we Mszy świętej – nadano jej znaczenie różnicy dogmatycznej.

Omówimy kolejno następujące zagadnienia: § 1. Pojęcie epiklezy. § 2. Początki sporu o epiklezę do XIV w. § 3. Historia sporu: argumenty przeciwników. § 4. Nauka katolicka o epiklezie. § 5. Znaczenie epiklezy jako zjawiska liturgicznego.

**Literatura do zagadnienia epiklezy**

- Ks. Jan Cielak. *De momento, quo transubstantiatio in Augustissimo Missae Sacrificio peragitur*. Petropoli 1901.
- Ks. Franciszek Lisowski. *Słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu a epikleza. Studium historyczno-dogmatyczne o momencie przeistoczenia*. Lwów 1912.
- Ks. Łukasz Świątkowski. *Ojcowie Kościoła a epikleza eucharystyczna. Studium historyczno-dogmatyczne*. Chicago 1914.
- Martin Jugie. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Vol. 3. Paris 1930.
- Martin Jugie. *De Epiclesi Eucharistica*. Roma 1943.
- Mauritius Gordillo. *Compendium theologiae orientalis in commodum auditorum facultatis theologiae concinnatum*, Romae 1939, cap. VI, art. 3: *De epiclesi*, s. 167-176.

Bohumil Spáčil. *Doctrina Theologiae Orientis Separati. De SS. Eucharistia*. „Orientalia Christiana” 1928 nr 48 i 1929 nr 50.

### § 1. Epikleza – nazwa i pojęcie

A. U św. Bazylego (*De Spiritu Sancto*, c. XXVII, 66, PG t. XXXII, col. 188 B) i innych Ojców Kościoła epiklezą nazywano całą anaforę od prefacji rozpoczynającej się dialogiem, poprzez opowiadanie o ustanowieniu Najświętszego Sakramentu, aż do wezwania do Boga Ojca, by zesłał Ducha Świętego, celem przemienienia chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela. Por. M. Jugie, *De epiclesi eucharistica secundum Basilium Magnum*. „Acta Academiae Velehradensis” 19(1948) 202-207.

B. Później, od wszczęcia sporu o epiklezę, zaczęto tę nazwę zacieśniać do tej tylko modlitwy, która znajduje się w anaforach wschodnich po słowach ustanowienia Najświętszego Sakramentu i po tzw. anamnezie (*Unde et memores*), a zawiera następujące prośby: 1. Do Boga Ojca, by wejrzał na przygotowane dary i by zesłał na nie Ducha Świętego; 2. Aby Duch Święty przemienił chleb w Ciało, a wino w Krew Zbawiciela; 3. Żeby przyjęcie i spożycie tych darów niebieskich nie wyszło przyjmującym na potępienie, lecz na pożytek duszy i na żywot wieczny. Tę modlitwę nazywa się dziś epiklezą w ściślejszym tego słowa znaczeniu albo epiklezą Ducha Świętego; mniej właściwie jest to raczej modlitwa do całej Trójcy Świętej, a przede wszystkim do Boga Ojca. W tym znaczeniu będziemy używać wyrazu epikleza w dalszym ciągu niniejszych wykładów.

### § 2. Początki sporu o epiklezę do wieku XIV

A. Przedmiotem materialnym sporu jest liturgiczny obrzęd epiklezy. Za pierwsze więc stadium sporu można uważać samą liturgiczną praktykę epiklezy, sięgającą początkami swymi wieku II-III.

B. Przedmiotem formalnym, czyli (istotą) sporu, jest zagadnienie o momencie przeistoczenia w Najświętszym Sakramencie Ołtarza, czyli o formie Eucharystii: czy przeistoczenie dokonywa się mocą samych tylko słów Zbawiciela „To jest ciało moje”, „To jest kielich krwi mojej” (będziemy zwać krótko: „słowa ustanowienia”), czy też dopiero mocą epiklezy tak, że bez modlitwy zwanej epiklezą słowa ustanowienia same nie mają mocy przemieniania chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela.

Zanim różnicę zapatrywań w tej sprawie zaczęło świadomie i wyraźnie przeciwstawiać w XIV w., zaczęła ona powoli krystalizować się podświadomie w umysłach teologów greckich, przez zanik zrozumienia pierwotnego znaczenia epiklezy, a nadawanie jej znaczenia nowego. Na ten proces nadawania epiklezie znaczenia nowego wpłynęły dwa fakty:

1) że w liturgii św. Bazylego użyte jest wyrażenie „antitypa” [ἀντίτυπα] w odniesieniu do Eucharystii po słowach ustanowienia, a przed epiklezą;

2) odpowiedź św. Jana Damasceńskiego na twierdzenie obrazoburców, iż jedynym obrazem Jezusa Chrystusa, któremu można oddawać cześć boską, jest Eucharystia, nie jest już nazywana obrazem Chrystusa, lecz rzeczywistością Jego Ciała.

Tę myśl św. Jana Damascena przyswaja sobie cały szereg pisarzy teologicznych, wśród których są także święci sprzed schizmy, np. św. Teodor Studyta, św. Nicefor Patriarcha Konstantynopolski, diakon Epifaniusz na Soborze Nicejskim II (787 r.), a po dokonaniu schizmy, Eutymiusz Zigabenus (zm. po 1118 r.); słowa jego są przykładem tego stadium sporu św. Jana Damascena, i to w obronie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii.

„Ei de kai tines antitypa tou somatos kai haimatos tou Kyriou ton arton kai ton oinon ekalesan, hos ho theophoros ephe Basileios, ou meta to agiasthenai eipon, alla prin agiasthenai, auten ten prosporan outo kalesantes” [Ei δὲ καὶ τινες ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ Θεοφόρος ἔφη Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἀγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἀγιασθῆναι, τὴν προσφορὰν οὕτω καλέσαντες] („Panopolia Dogmatica”, MG 130, col. 9).

W podobny sposób wyraża się Eutemiusz także w komentarzu do św. Mateusza (MG 129, 111).

Inni pisarze XII i XIII wieku wyrażają się tylko, że konsekracja dokonywa się słowami Zbawiciela i za sprawą Ducha Świętego albo przez „słowo Boże” (= słowo ustanowienia, por. św. Justyna „di euches logou tou par autou” [δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ] [*I Apolog* 66, 2]) i przez modlitwę, czyli przez mistyczne błogosławieństwo i przez zstąpienie Ducha Świętego.

Wszystkie te i podobne wyrażenia mogą być rozumiane jeszcze zgodnie z nauką katolicką, bo i my konsekrację, jak w ogóle wszystkie dzieła uświęcenia, przypisujemy Duchowi Świętemu. Toteż autorów, którzy w ten sposób się wyrażają, jedni zaliczają do piszących po katolicku, inni do poprzedników Mikołaja Kabasilasa. Należy tu Teodor z Andiy w XIII w., a jeszcze w XIV w. Teodor z Malty (Melitiniotis), który w swym dziele *Ethikon* twierdzi, że konsekracja dokonywa się „dia logou Theou kai enteuchos – dia tes mystikes eulogias kai tes tou Hagiou Pneumatos epiphoteseos” [διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύχεως – διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίης καὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοπέσεως] (MG 149, col. 947, 949, 953).

Ale już w XIII w. twierdzenie to zaczyna nabierać znaczenia ekskluzywnego: że same słowa Zbawiciela bez modlitwy o zstąpieniu Ducha Świętego nie wystarczają do konsekracji, że konsekracja dokonywa się dopiero przez epiklezę.

### § 3. Historia sporu: argumenty naszych przeciwników

Pierwszym niewątpliwym przeciwnikiem nauki katolickiej o formie konsekracji jest Mikołaj Kabasilas († 1371). W dziele *Sacrae liturgiae expositio*, rozdz. 27, *De his quibus Latini nos reprehendunt* (MG 150, 425) pisze:

„Deinde procidit sacerdos et orat et suplicat, divinas illas voces ipsius Unigeniti Salvatoris nostri etiam in donis propositis aplicans, ut suscepto eius sanctissimo et omnipotenti Spiritu convertatur panis quidem in ipsum Corpus et vinum in pretiosum et sanctum eius Sanguinem. Haec cum oravit et dixit, universum sacrificium peractum et perfectum est.”

A w rozdz. 29 (ibid. col. 428) dodaje:

„Latini quidem nostra reprehendunt. Dicunt enim, post Domini sermonem: Accipite, manducate, et quae sequuntur, nulla oratione opus esse ad consecrationem donorum, utpote quae a verbo Domini perfecta sunt.

To samo twierdzi w XV w. Symeon z Tessaloniki († 1429).

Argumenty ich są następujące:

1) Autorytet św. Jana Chryzostoma († 407), który w homilii *De proditione Judae* (MG 49, 380) porównuje działanie słów Chrystusa „to jest ciało moje” do działania słów Bożych w Księdze Rodzaju „rośnijcie i rozmnażajcie się”. Powołując się na to porównanie, Kabasilas i Symeon taki dają argument: słowa Boże mają stale moc działania, ale żeby skutek ich działalności zaistniał, potrzeba im współpracy człowieka; tak samo i słowa Chrystusa mają zawsze moc przeistaczenia, ale do skutku potrzeba im pośrednictwa i współdziałania kapłana i jego modlitwy błagalnej, czyli epiklezy.

2) Wszystkie inne sakramenty dokonują się też przez modlitwę błagalną o zejście Ducha Świętego. Dlaczego Eucharystia miałaby stanowić wyjątek?

3) Św. Bazyli nazywa dary święte „antytypem” po wymówieniu słów Zbawiciela, ale przed epiklezą.

4) Słowa Zbawiciela same nie mogą mieć mocy konsekuracyjnej, bo im nie towarzyszą żadne znaki krzyża świętego.

5) Sami łacinnicy mają też epiklezę w swej liturgii w modlitwie „suplices te rogamus” (według Kabasilasa) lub w modlitwie „Quam oblationem” (według Symeona). Tak według obu tych teologów epikleza sama nie stanowi wyłącznie formy konsekracji. Na Soborze Florenckim łacinnicy zażądali od greków wyjaśnienia ich stanowiska co do formy konsekracji. Odpowiedział Izydor Metropolita Kijowski: Słowa Zbawiciela są jakby nasienie, które pod wpływem epiklezy owoc wydaje, to jest dokonuje konsekracji. Odpowiedział Jan Turrecremata, teolog łański, wyjaśniając w dwóch mowach naukę katolicką o formie konsekracji i oświadczając, że epikleza jest tylko modlitwą o owoce Eucharystii dla komunikujących. Zgodzili się grecy przez usta Bessariona. Na prośbę Izydora jednak tej kwestii o epiklezie nie wciągnięto do bulli unijnej *Laetentur Coeli*. Nie zgodził się z nauką katolicką zawzięty przeciwnik unii na Soborze Florenckim Marek Eugenikos, arcybiskup efeski. Za nim poszło wielu teologów greckich.

Z XVI wieku posiadamy wymianę zdań między niejakim Phrar Phrantiziskos, dominikaninem, misjonarzem w Grecji, a Manuelem, zwanym Wielkim Retorem (o Megas Retor, MG 140, 469). Dziesiąte pytanie Franciszka dotyczy epiklezy:

„Solum verba Christi «Accipite et manducate, hoc est corpus meum» perficiunt corpus non autem oratio Chryzostomi, quae dicit: «et fac panem hunc etc.»”. Na to odpowiada Manuel: „Adhuc dixisti de divinis et mysticis symbolis divini et dominici Corporis, quod sola verba Christi «accipite, manducate et bibite» transformant et perficiunt ea, non autem et divinae preces sanctorum atque sacrae decantationes. Nos autem tum ipsa divina et dominica verba asserimus ad ea perficienda pertinere, tum etiam virtutem sacrificandi per divinas preces et decantationes sacri Chrisostomi aut Magni Basilius”. Można jeszcze dyskutować, czy Manueli przez te „divinas preces et decantationes” miał na myśli tylko słowa epiklezy (do nich nie może odnosić się wyrażenie „decantationes”, bo nie są one śpiewane), czy też do całej anafory, a w następstwie tego, czy te „divinae preces et decantationes” wszystkie uważał za tak konieczne jak słowa Zbawiciela, tzn. do ważnej konsekracji czy tylko do godziwego sprawowania świętych tajemnic („ad leceitatem et decorem”), podobnie jak koniecznym jest w liturgii mszalne np. *Pater noster* i inne modlitwy Kanonu czy anafory, nakazane z pozytywnego przepisu Kościoła.

Piotr Mogiła (Mohyla), metropolita kijowski w XVII w., autor *Confessio Fidei Orthodoxae*, i Melchior Syrygos, tłumacz jej na język grecki (pytanie 107), Eustratios Argentis, a za nim inni teologowie greccy XIX i XX w., jak Mealores, Androutsos, Diovousiotis, przypisuje moc konsekracji samej tylko epiklezie, z wyłączeniem słów Zbawiciela, które mają w liturgii tylko znaczenie opowiadania historycznego o Ostatniej Wieczerzy. Teologowie prawosławni na Rusi kijowskiej i moskiewskiej do XVII w. wyznawali w tej kwestii jednomyślnie naukę katolicką, podobnie jak w kwestii Niepokalanego Poczęcia (i może czyśćca). Zmiana zapatrywań nastąpiła w związku z reformą ksiąg liturgicznych za czasów patriarchy moskiewskiego Nikona w połowie XVII w. Reforma ta wywołała schizmę w cerkwi prawosławnej moskiewsko-kijowskiej: część kleru i ludu sprzeciwiła się reformie liturgicznej jako zamachowi na samą wiarę. Nazwali się sami staroobrzędowcami i starowiercami; przez oficjalną Cerkiew, która reformę przeprowadziła, wyklęci jako schizmatycy (raskolnicy). Ci to raskolnicy stanęli w obronie nie tylko starych obrzędów, lecz także w obronie powszechnego do tego czasu w Cerkwi rosyjskiej przekonania, że konsekracja odbywa się przez słowa Zbawiciela. Miało to wyraz swój w liturgii przed reformą Nikona w pokłonie oddawanym Eucharystii zaraz po odśpiewaniu przez kapłana słów Zbawiciela. Reforma Nikona przeniosła ten pokłon po epiklezie. To spowodowało, że Cerkiew oficjalna zarzuciła powszechne dotychczas zdanie i przychyliła się do zdania przeciwnie propagowanego w Moskwie przez przybyszów z Grecji. Synod w Moskwie w 1690 r. ostatecznie potępił dawne zdanie, bronione teraz już tylko przez roskolników.

#### § 4. Nauka katolicka o epiklezie

**1. Orzeczenia Kościoła**, w sprawie epiklezy: Denz. 698, 715, 876, 3035 lub w nowszych wydaniach: 2147, a w nn. 532 i nast. znajduje się cały szereg błędów

ormian, potępionych przez Benedykta XII. Zostało też potępione zdanie 66 o epiklezie, ale u Denzingera ono zostało opuszczone.

**2. Świadectwa Tradycji:** świadectwa stwierdzające, że słowa Zbawiciela są formą konsekracji, obszernie są omawiane w traktacie o Eucharystii. Tu uwzględnimy tylko tych Ojców, na których powołują się nasi przeciwnicy.

**Św. Jan Chryzostom**, Homil. 1 *De prodizione Judae* (MG 49, 380, 389) zestawia moc słów Zbawiciela „to jest ciało moje” z mocą słów „rośnijcie i rozmnażajcie się”. Widzieliśmy wyżej, w jaki sposób rozumiał te słowa Mikołaj Kabasilas. Ale św. Chryzostomowi chodziło tylko o stwierdzenie, że ta sama wszechmoc Boża słowami „to jest ciało moje” dokonywa przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela, która słowami „rośnijcie i rozmnażajcie się” daje płodność roślinom, zwierzętom i ludziom. (Tekst grecki i przekład polski wraz z analizą tekstu na tle całej nauki Chryzostoma o Eucharystii znajduje się u Lisowskiego, s. 138 nn.)

### **Św. Jan Damasceński**

a) Dla wytlumaczenia tajemnicy przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela posługuje się trzema porównaniami: (1) znanym już ze św. Jana Chryzostoma porównaniem ze słowami „rośnijcie i rozmnażajcie się” (*De fide orthodoxa*, lib. 4, c. 13. PG 94, col. 1140 D – 1141A); (2) z tajemnicą Wcielenia w łonie Maryi, dokonaną również za sprawą Ducha Świętego (tamże, col. 1111 A); (3) z przemianą pokarmów i napojów spożywanych w ciało i krew naszą: „houtos ho tes protheseos artos oinos seos tou agiou pneumatou yperphyos metapoisitui eis to soma tou Christou” [οὗτος ὁ τῆς προθήσεως ἄρτος οἶνος σεος τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπέρφυος μεταποισιτιυ εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ]. Porównania te służą Damascenowi do stwierdzenia, że cud przeistoczenia nie jest niemożliwy dla Boga i że dokonywa się on za sprawą Ducha Świętego. To nie przedstawia żadnej trudności dla stanowiska katolickiego w sprawie epiklezy, ale też w żaden sposób nie może służyć na poparcie tezy przeciwnej o epiklezie.

b) Natomiast rzeczywistą trudność nastroczają te słowa Damascena (*De fide orthodoxa*, lib. IV, col. 13; PG 94, 1153), gdzie on przeciw obrazoburcom twierdzi, że św. Bazyli nazywa Eucharystię antytypem tylko przed konsekracją. Wyraz „antitypos” znajduje się bowiem u św. Bazylego w anaforze po słowach Zbawiciela, a przed epiklezą. Z tego więc wynika, że św. Damascen uważał postacie eucharystyczne za nie konsekrowane w momencie po słowach ustanowienia, a przed epiklezą. Tak rozumie Damascena teologowie greccy od XIV w. i w tym znaczeniu powtarzają jego słowa, powołując się na autorytet Damascena. Teologowie katoliccy różnie interpretują Damascena:

1. Jedni uważają to miejsce za nieautentyczne, za późniejszą interpolację greków (tak Arkadiusz); ale jest to pozbawione wszelkiej podstawy, bo wszystkie nawet najstarsze kodeksy, również rękopiśmienne, zawierają ten tekst. Tak odparł wywody Arkadiusza inny grek, Leon Allatios.

2. Inni sądzą, że św. Damascen, chcąc obronić liturgię św. Bazylego przed tłumaczeniem słowa „antitypos” w sensie tylko symbolicznej obecności Chrystusa w Eucharystii, sam pobłądził co do formy konsekracji i momentu przeistoczenia. Tak Varaine, Salaville i Jugie, którzy jednak zmienili później swe zdanie.

3. Jeszcze inni, jak Lisowski (op. cit. 185 nn.) i Spáčil, próbują bronić Damascena przed pobłądzeniem, powołując się na dalszy kontekst wspomnianego miejsca, skąd wynika, że św. Damascenowi znane jest także inne znaczenie wyrazu antitypos i sam go używa w odniesieniu do Eucharystii w chwili Komunii, tłumacząc, że Komunia jest antytypem nie dlatego jakoby nie była w rzeczywistości Ciałem i Krwią Chrystusa, lecz dlatego ponieważ teraz przez nią stajemy się uczestnikami Bóstwa, później staniemy się uczestnikami Bóstwa duchowego (por. „futuræ gloriæ pignus”). To jednak trudności nie usuwa, bo trudności u Damascena nie jest w tym, że sam nazywa Eucharystię antytypem w jakimś znaczeniu, które da się pogodzić z wiarą w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, lecz w tym, że wyraźnie powiada: św. Bazyli nazywa antytypem postacie przed konsekracją... Dlatego też O. Gordillo (*Compend.* s. 173) powiada: „Haec (scil. verba Damasceni) aliquam patiuntur rectam interpretationem, quae tamen certa non est”.

4. Inaczej nieco przedstawia się trudność w samej liturgii św. Bazylego. Wyłożyliśmy obszernie sprawę znaczenia wyrazu „antitypos” u autorów greckich IV w. Tu tylko podam krótkie streszczenie.

A. Jest rzeczą pewną, że św. Jan Damasceński (*De fide orthodoxa*, lib. 4, c. 13, MG 94, 1153), podobnie jak obrazoburcy, przeciw którym w tym miejscu pisze, rozumie wyraz „antitypos” w znaczeniu: obraz, figura, podobieństwo, więc jako synonim takich greckich wyrazów jak „eikon”, „symbolon”, „typos” itp. Biorąc to znaczenie wyrazu za pewnik, podkłada je także w liturgii św. Bazylego i stara się słowa liturgii tak wytłumaczyć, żeby obronić przed obrazoburcami naukę św. Bazylego o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Popęlnia tu błąd metodyczny, bo należało sobie postawić pytanie, czy św. Bazyli używa wyrazu „antitypos” w tym samym znaczeniu, czy też może u św. Bazylego ma inne znaczenie. Z tego błędu metodologicznego wynikło potem to, że broniąc rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, podsunął św. Bazylemu błąd co do momentu przeistoczenia i co do formy konsekracji.

B. Tę błędną interpretację słów liturgii św. Bazylego podjęli potem teologowie greccy, zwolennicy epiklezy, popierając swoje zdanie nie tylko powagą św. Jana Damascena, lecz także św. Bazylego.

C. Niezależnie już od św. Damascena, ale popełniając ten sam błąd metodyczny co Damascen, w XIV w. protestanci posługiwać się będą autorytetem liturgii św. Bazylego dla poparcia swego błędu, że Eucharystia jest tylko obrazem, symbolem, figurą Chrystusa, a nie prawdziwym Jego Ciałem.

D. Otóż wszyscy teologowie katolicki, tak w polemice z prawosławnymi w sprawie epiklezy, jak i z protestantami w sprawie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eu-

charystii, popełniają ten sam błąd: nie badają, w jakim znaczeniu św. Bazyli używa wyrazu „antitypos”, tylko przyjmują za pewnik, że wyraz „antitypos” znaczy to samo, co „figura”, „imago”, „symbol”, „eikon”, „typos” itd. Cały swój wysiłek zwracają na to, czy i w jakim znaczeniu można nazwać Eucharystię antytypem, nie zaprzeczając rzeczywistej obecności Chrystusa. Nie przyjmując interpretacji Damascena, jako prowadzącej w konsekwencji do uznania epiklezy za formę konsekracji, wyliczają cały szereg powodów, dla których można nazwać Eucharystię antytypem w znaczeniu obraz, figura, podobieństwo, z zachowaniem jednak wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii:

1. Eucharystia jest antytypem naszego zjednoczenia z Chrystusem w chwale niebieskiej. Tak już Damascen (*De fide orthodoxa*, lib. 4, c. 13, MG 94, 1153 B-C), a za nim ogół teologów katolickich.

2. Eucharystia jest antytypem, ponieważ postaci zewnętrzne chleba i wina symbolizują duchowy pokarm, jakim jest Ciało i Krew Zbawiciela po postaciach.

3. Eucharystia jest antytypem w stosunku do Męki Pańskiej na Krzyżu, której jest pamiątką.

4. Eucharystia jest antytypem Kościoła jako mistycznego zjednoczenia wiernych z Chrystusem tu, na ziemi.

To wszystko jest prawda, ale czy to miał na myśli św. Bazyli, gdy użył wyrazu w anaforze mszalnej w zastosowaniu do Eucharystii?

Oto teologowie katolicy, przeze mnie zbadani, którzy tak tłumaczą wyraz „antitypos”. Podają ich w porządku chronologicznym:

**Bessarion**, *De Sacramento Eucharistiae et quibus verbis Christi Corpus perficiatur*, MG 161, 494-526.

**Piotr Arkudios**, *De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administrationem libri septem*, Parisiis 1626, wyd. 2 1672, rozdz. 25-37, s. 239-316.

**Leon Allatios**, *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*. Lib. III, cap. 15.

*Perpétuité de la foi Catholique touchnt l'Eucharistie* w t. II.

**Antoni Toutté**, w przedmowie do wydania katechez św. Cyryla Jerozolimskiego, rozdz. 9, 10, 11, 12. We wstępie wydania Migne'a, t. 33.

**Franzelin**, *Tractatus de SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio*, wyd. 4, Roma 1887, pag. 140-143.

**Pesch**, *Praelectiones Dogmaticae*, t. VI, n. 625, pag. 264 nn.

**Tanqueray**, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, wyd. 24, pag. 467.

**Filograssi**, *De Eucharistia quaestiones selectae*, Roma 1933, pag. 74.

**Jugie**, *L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Bassile*, „Echos d'Orient” 9 (1906), s. 193-198.

**Battifol**, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*. W serii: *Études d'histoire et de théologie positive*.



**Jugie**, *Theologia dogm. christ. orient. ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. III, s. 183, 202-203.

**Lisowski**, *Słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu a Epikleza*, Lwów 1912, s. 187.

**Spáčil**, *Doctrina Theologiae Orientalis separati de SS. Eucharistia*, t. II, Roma 1929, s. 56.

**Gordillo**, *Compendium Theologiae Orientalis*.

**Salaville**, *Epiclèse*. DTC, t. V. 194 – 300; ten sam, DAFC, t. I, 1585 nn.

**Cabrol**, *Dict. d'archeologie chr. et de liturgie*, t. V, 142-184.

E. Na podstawie tekstów w katechezach mistagogicznych św. Cyryla Jerozolimskiego wykazuję, co następuje:

– wyraz „typos” (4 razy) i przysłówki „typikos” (3 razy) występuje w dwu różnych znaczeniach: (1) oznacza osoby i wydarzenia Starego Testamentu, które są zapowiedziami tajemnic mesjańskich; (2) oznacza znaki sakramentalne (postaci eucharystyczne);

– wyraz „eikon” (4 razy) raz znaczy obraz i odzwierciedlenie naszego usposobienia, z jakim przystępujemy do sakramentów (a więc nie „signum efficax gratiae”, lecz „signum nostrae dispositionis ad gratiam accipiendam”); innym razem znowu oznacza obrzędowy nasz udział w tajemnicach męki i śmierci Zbawiciela, w przeciwstawieniu do rzeczywistego udziału w owocach tejże męki i śmierci – a więc tu dałby się podciągnąć pod „signum efficax”;

– wyraz „symbolon” (7 razy) czasem oznacza to samo, co „typos” – starozakonne; czasem znaczy to samo, co „eikon” – jako obrzędowy obraz męki Pańskiej lub wreszcie – znak nadprzyrodzony rzeczywistości, która się w nas dokonuje.

– wreszcie wyraz „antitypos” (3 razy: po razie w odniesieniu do chrztu, bierzmowania i Eucharystii) nie stoi on nigdzie w jednym rzędzie z wyrazami „symbolon”, „typos” czy „eikon” w jakimkolwiek znaczeniu tych wyrazów, lecz zawsze go stawia św. Cyryl w jednym kontekście z tym wszystkim, co stanowi owoce i skutki sakramentów: w sakramencie chrztu – obok „aphesis hamartion” [ἄφεσις ἁμαρτιῶν] i „hypothesis” [ὑπόθεσις]; w sakramencie bierzmowania „antitypon” jest sam Duch Święty, wreszcie w sakramencie Eucharystii zachodzi „antitypon somatos kai haimatos Christou” [ἀντίτυπον σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ].

To samo, co stwierdziliśmy u Cyryla Jerozolimskiego, da się stwierdzić też u innych autorów IV i V wieku.

F. Jeśli takie było w IV i V w. znaczenie wyrazu „antitypos”, nic dziwnego, że dostał się on do języka liturgicznego w odniesieniu do Eucharystii – nie przed konsekracją, jak to w VIII w. mniemano, w polemice z obrazoburcami, lecz po konsekracji. Wyraz ten w tym znaczeniu, jaki posiadał w IV w., bardzo trafnie oddawał tajemnicę Eucharystii. Toteż „antitypa somatos kai haimatos Christou” [ἀντίτυπα σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ] po słowach ustanowienia nie tylko mogą służyć za dowód, że dopiero epikleza dokona konsekracji, lecz przeciwnie – są potwierdzeniem

nauki, wyrażonej tylokrotnie przez św. Jana Chryzostoma i innych Ojców Greckich, że po słowach ustanowienia już jest na ołtarzu prawdziwe – *antitypon soma kai haima Christou* [ἀντίτυπον σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ].

**3. Świadcstwa liturgiczne** na to, że słowa ustanowienia są formą konsekracji, a nie dopiero epikleza.

1. Epikleza zawierająca prośbę o przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela, mimo wielkiego swego rozpowszechnienia zwłaszcza w liturgiach typu syryjskiego, nie jest jednak zjawiskiem powszechnym. NB. Dla jasności sprawy należy dodać: gdyby była faktem powszechnym we wszystkich liturgiach, gdyby ją także posiadała kiedyś liturgia rzymska albo gdyby w dzisiejszej liturgii rzymskiej modlitwa „Supplices te rogamus” lub jakaś inna była identyczną epiklezą, to z powszechności epiklezy jeszcze nie wynikałoby, że ona właśnie jest formą konsekracji, bo takich modlitw w liturgicznych powszechnych jest w Najświętszej Ofierze więcej: „Sanctus”, „Pater noster”. no i przede wszystkim słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu. Natomiast z tego, że nie jest zjawiskiem powszechnym, wynika na pewno, że nie jest ona formą konsekracji. Toteż niesłusznie Grecy argumentują z powszechności epiklezy, bo z tej rzekomej powszechności epiklezy nic w naszej sprawie wynioskować nie można. A niepotrzebnie też niektórzy katolicycy teologowie i liturgiści za wszelką cenę bronią się przed uznaniem epiklezy za zjawisko liturgiczne powszechne, jakby z tego koniecznie musiało wynikać, że epikleza jest formą konsekracji. Brak epiklezy w niektórych liturgiach jest świadectwem negatywnym, że ona nie stanowi formy konsekracji Eucharystii.

2. Świadcstwa liturgiczne pozytywne. W wielu liturgiach, nawet takich, które zawierają epiklezę, wyrażona jest wiara w dokonane przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa zaraz po słowach ustanowienia Najświętszego Sakramentu. W niektórych liturgiach znajdują się rubryki, świadczące, że słowa ustanowienia są uważane za centralne i najważniejsze: nawoływanie wiernych do skupienia i uwagi, gdy celebrans zabiera się do śpiewania słów ustanowienia, adoracja postaci sakramentalnych zaraz po odśpiewaniu słów ustanowienia, udział wiernych w odśpiewaniu słów ustanowienia przez odpowiedź „Amen”.

W niektórych liturgiach lud nie tylko dodaje „Amen”, lecz nadto wypowiada akt wiary w obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina zaraz po odśpiewaniu słów ustanowienia. Na przykład w anaforze koptyckiej św. Grzegorza lub po słowach „To jest ciało moje” lud woła „Tak jest rzeczywiście”, a po słowach „To jest kielich...” woła lud: „Tak jest również w rzeczywistości”. W anaforze etiopskiej, używanej na co dzień, wierni po słowach ustanowienia wołają: „Amen, amen, wierzymy i pewni jesteśmy. Chwalimy Cię, Panie Boże nasz; tak jest prawdziwie Ciało Twoje i tak wierzymy” oraz: „Amen, amen. Prawdziwie to Krew Twoja, wierzymy”.

## § 5. Znaczenie epiklezy jako zjawiska liturgicznego

Jest rzeczą teologicznie pewną, że konsekracja nie dokonywa się słowami epiklezy. Jakiż więc sens tej modlitwy o przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela wtedy, gdy konsekracja jest już dokonana? Znane są trzy odpowiedzi, jakie w ciągu wieków dali teologowie katoliccy w dyskusji nad zagadnieniem. Do nich dochodzi czwarta odpowiedź polskiego teologa O. Świątkowskiego, zmartwychwstańca, zupełnie nie znana teologom i nie cytowana w pracach o epiklezie jakkolwiek wyszła drukiem w 1914 r. w Chicago.

**1. Teoria Komunii** (tak na soborze Florenckim). Epikleza jest tylko prośbą o owoce Eucharystii dla wiernych; kapłan prosi w epiklezie nie o przemienienie chleba i wina *simpliciter*, lecz o przemienienie zbawienne i owocne dla komunikujących.

Ta teoria nie da się jednak zastosować do wszystkich postaci epiklezy, zwłaszcza w anaforach bizantyńskich św. Chryzostoma i św. Bazylego oraz w niektórych liturgiach syryjskich, gdzie wyraźnie rozróżnia się prośbę o przemienienie chleba i wina oraz prośbę o owoce z przyjęcia Komunii świętej. Dlatego ta teoria została uzupełniona wnet teorią następną.

**2. Teoria rozwoju historycznego.** Prośba o owoce Eucharystii to najstarszy i pierwotny sens epiklezy. Dopiero z biegiem czasu w niektórych anaforach została epikleza rozszerzona w ten sposób, że do prośby o to, aby Eucharystia okazała się owocną, dodano prośbę, aby Duch Święty zstąpił na dary i przemienił chleb i wino w Ciało i Krew Zbawiciela. Miało się to stać już pod koniec IV wieku, w roku walki z macedonianami, przeciwnikami Bóstwa Ducha Świętego, dla zaznaczenia, że Duch Święty jako Bóg ma także udział razem z Ojcem i Synem w takich dziełach wszechmocy Bożej, jak przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela.

Ale i ta teoria nie daje wystarczającej odpowiedzi. Ma ona dwie słabe strony:

1. Nie można świadectwem historycznym z dokumentów liturgicznych udowodnić, że taki był właśnie początek i dalszy rozwój modlitwy, zwanej dziś epiklezą;

2. Choćby nawet istotnie epikleza, wyrażająca prośbę o przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa rozwinęła się z pierwotnej epiklezy zawierającej tylko prośbę o owoce Eucharystii, to i tak pozostaje do rozwiązania ta sama trudność: jak mogła epikleza rozwinąć się w prośbę o konsekracji po słowach ustanowienia, skoro konsekracja już jest dokonana? Na to pytanie usiłuje dać odpowiedź trzecia teoria.

**3. Teoria rozwinięcia dramatycznego czynności liturgicznych.** Ta teoria stara się wniknąć w ducha i naturę samej liturgii. Liturgia z natury swej jest zbiorem czynności symbolicznych: uzewnętrznienie wewnętrznych aktów kultu Bożego. Uczucia i myśl z natury swej nie czasowe i nie przestrzenne, wyraża liturgia za pomocą słów i ruchów, odbywających się w kolejnym następstwie czasowym i w rozmieszczeniu przestrzennym. A więc to, co się dzieje razem, w jednej chwili, przedstawia liturgia w symbolach następujących kolejno po sobie; to, co już się stało w prze-

szłości, wyraża jako odbywające się teraz albo nawet jako przedmiot wysłuchania naszych próśb przez Boga w przyszłości dopiero; modli się o dobrodziejstwa, których już Bóg dzielił; to, co jest przestrzennie w jednym miejscu, przedstawia jako rozdzielone w różnych miejscach.

Na przykład:

1 – Adwent, Wielki Tydzień, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego.

2 – Przy święceniach kapłańskich: obrzędy *traditionis instrumentorum* z towarzyszeniem słów, wyrażających udzielenie władzy, którą neoprezbiter już otrzymał przez istotny obrzęd wkładania rąk.

3 – W obrzędzie pogrzebu (*ordo sepulturae*) modli się Kościół za zmarłego, którego los już został ustalony: „ut non tradas eum in manus inimici” itd.

4 – Ciało i Krew Zbawiciela, które jako żywe są razem złączone, mamy w liturgii mszalnej rozdzielone pod postaciami chleba i wina.

Otóż w tym samym duchu w epiklezie: dla wyrażenia prawdy, że (1) dokonuje się przemienienie chleba i wina w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, (2) że ono dokonuje się za sprawą Ducha Świętego, modli się kapłan o to, co się przez chwilę dokonało. Modli się o to teraz, bo w anaforach wschodnich nie było miejsca na to wcześniej: od modlitwy dziękczynnej (prefacji) zaczynającej się dialogiem kapłana z wiernymi, jest anafora jednym ciągłym wyliczaniem dobrodziejstw Bożych: stworzenie, Wcielenie, Odkupienie przez Mękę i Śmierć oraz ustanowienie Najświętszego Sakramentu w przeddzień męki podczas Ostatniej Wieczerzy. Dopiero po wyliczeniu tych dobrodziejstw Bożych (anamneza „Unde et memores” w łacińskiej liturgii) jest miejsce na inną myśl i tę myśl liturgia teraz właśnie wyraża, nie przesądzając sprawy, czy to, o co się modlimy, już się stało, czy nie.

#### 4. Teoria o. Łukasza Świątkowskiego:

A. Po wyliczeniu i poddaniu analizie wszelkich postaci epiklezy w liturgiach wschodnich, jak i zachodnich (s. 11-58), podaje wnikliwej krytyce wszystkie znane sobie poglądy na rolę epiklezy w liturgii mszalnej u teologów wschodnich i zachodnich. Wylicza tych poglądów pięć:

1) epikleza nie ma żadnego udziału w konsekracji;

2) epikleza jest wyłącznie formą konsekracji;

3) epikleza łącznie ze słowami ustanowienia stanowi formę konsekracji;

4) formą konsekracji są na zachodzie słowa ustanowienia, a na wschodzie słowa epiklezy, bo Pan Jezus nie określił bliżej formy konsekracyjnej, zostawiając to Kościołowi, który inną formułę przyjął na Zachodzie, inną na Wschodzie, podobnie jak to się dzieje w innych sakramentach;

5) ani słowa ustanowienia, ani słowa epiklezy nie mają mocy konsekracyjnej, lecz tylko znaki błogosławieństwa wykonywane nad postaciami eucharystycznymi (zdanie teologa, najpierw starokatolickiego, potem katolickiego ks. Wattericha, *Der Konsekrationsmoment*, Heidelberg 1896). Wykazuje słabe strony wszystkich tych poglądów (s. 59-75).

B. Szukając rozwiązania zgodnego z Tradycją, przechodzi kolejno w porządku chronologicznym, wiekami, począwszy od *Didache* aż po pisarzy XIV-XV w., wszelkie teksty Ojców i pisarzy kościelnych, z których można cośkolwiek wysnuć o momencie przeistoczenia i o słowach, za których pomocą przeistoczenie się dokonuje (s. 76-165). Kończąc ten przegląd następującymi słowami:

„Z przytoczonych tutaj zdań Ojców i pisarzy kościelnych widzimy, jak cała Tradycja, o ile możemy ją osiągnąć, przypisuje niedwuznacznie i wyraźnie wszelką moc przeistoczenia wyłącznie słowom ustanowienia, a jednak mimo tego przyznaje także i epiklezie skuteczność sakramentalną. Dziwne to, jedno bowiem twierdzenie zdaje się przeczyć drugiemu: jeśli słowa Chrystusowe posiadają wszelką siłą przeistoczenia darów, to po co jeszcze epikleza? Jeżeli zaś, jak utrzymują Ojcowie katolicy Kościoła Wschodniego, epikleza dopiero w Mszy świętej ich obrządku dokonuje konsekracji, to widocznie działaniu słów Pańskich czegoś do przeistoczenia materii eucharystycznej nie dostaje? Określić dokładnie naturę skuteczności sakramentalnej epiklezy i słów ustanowienia, oto jedyny sposób rozwiązania tej pozornej sprzeczności, i to będzie zadaniem następującej i ostatecznej części tej pracy” (s. 165).

C. W ostatniej części swej pracy, zatytułowanej „Ku czemu służy Epikleza” (s. 166-186), rozwija swą teorię, jako wnioski wyciągnięte ze świadectw Ojców i pisarzy kościelnych. Stwierdziwszy, że w innych sakramentach (chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo, namaszczenie chorych) Ojcowie skutek sakramentalny zwykli byli łączyć nie ze słowami, lecz z materią bliższą, zanurzenie w wodzie czy polanie wodą, pomazanie, wkładanie rąk, dochodzi Świątkowski do wniosku, że w sprawowaniu sakramentu Eucharystii Ojcowie wyrażają się w podobny sposób, tzn. nie zaprzeczając skuteczności słów wymawianych przez ministra sakramentów przy ich sprawowaniu (w tym wypadku nie zaprzeczając skuteczności słów ustanowienia), łączą dokonane przeistoczenie nie z formą Eucharystii, ale z obrzędem, który odpowiada materii bliższej (tj. aplikowaniu materii dalszej) w innych sakramentach: tym obrzędem jest właśnie jego zdaniem epikleza. Ta swego rodzaju „applicatio materiae” wygląda tu zupełnie inaczej niż w innych sakramentach, ze względu na specyficzny charakter tego sakramentu. W innych sakramentach podmiot skutku sakramentalnego (łaski) po jego przyjęciu zmienia się tylko przypadłościowo, w Eucharystii natomiast podmiot skutku sakramentalnego – substancja chleba i wina właśnie w chwili przyjęcia skutku przestaje istnieć, przeistacza się w sam skutek, w substancję Ciała i krwi Chrystusa, stąd niemożliwość równoczesnego wykonania i słów stanowiących formę, i obrzędu będącego aplikacją materii (wezwanie Ducha Świętego, czy Trójcy Świętej, czy Logosu, by przemienił postacie w Ciało i Krew Zbawiciela).

Tak więc ta teoria o Świątkowskiego zbliża się do zdania tych, którzy uważają i słowa ustanowienia i słowa epiklezy za konieczne do konsekracji: różni się od nich tym, że tamci (wielu prawosławnych teologów i niektórzy dawniejsi katolicy)

uważają epiklezę razem ze słowami ustanowienia za formę konsekracji; Świątkowski natomiast za formę konsekracji uważa [epiklezę jako obrzęd] wchodzący w skład sakramentu, a więc konieczny do dokonania sakramentu jako zaaplikowanie materii.

Ograniczam się tu do tego pobieżnego zreferowania tej nieznannej, a bardzo oryginalnej teorii. Obszerniejsze jej omówienie i krytyczne uwagi o niektórych słabych punktach wywodów Świątkowskiego podam w osobnej rozprawie.