

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 39 * 2018, nr 1, s. 19-31

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.1.02>

Ks. IGNACY BOKWA¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KSZTAŁTOWANIE SIĘ POJĘCIA OFIARY W PROTESTANTYZMIE REFORMOWANYM

FORMATION OF THE CONCEPT OF SACRIFICE IN REFORMED PROTESTANTISM

Summary

The aim of this elaboration is to present the concept of sacrifice in Reformed Protestantism. In result of a dispute between Roman Catholics and Protestants, the latter did not use the notion of sacrifice with reference to the Eucharist and replaced it with the term "Abendmahl" (Lord's Supper). Renouncement of the concept as such, however, did not mean renouncing its meaning. The doctrine of sacrifice with regard to the Eucharist was developing in the midst of the Reformation and in the course of a severe dispute in which Calvin was acting against Luther and Zwingli. A common characteristic of both the reformers and representatives of the Catholic Church was their focus on the aspect of the true presence of the glorified Body and Blood of Jesus Christ in the form of sacrificial bread and wine.

Keywords: Reformed Protestantism (Calvinism), sacrifice, feast, Eucharist, actual presence, ecumenism

Streszczenie

Niniejsze opracowanie ma przedstawić proces kształtowania się pojęcia ofiary w protestantyzmie reformowanym. Spór z katolikami sprawił, że w odniesieniu do Eucharystii protestanci nie używali pojęcia ofiary, zastępując je pojęciem Wieczery Pańskiej (*Abendmahl*). Rezygnacja z pojęcia ofiary nie oznacza rezygnacji z jego treści. Doktryna ofiary w związku z Eucharystią kształtowała się w ramach sporu, w którym Kalwin występował tak przeciw Lutrowi jak i Zwingliemu. Cechą wspólną tak reformatorów jak i przedstawicieli Kościoła katolickiego było skupienie się głównie na rzeczywistej obecności uwielbionego Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa w postaciach ofiarniczych chleba i wina.

Słowa kluczowe: protestantyzm reformowany (kalwinizm), ofiara, uczta, Eucharystia, rzeczywista obecność, ekumenizm

¹ Ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa, ur. 1957 r., kapłan diecezji radomskiej (1982), profesor nauk teologicznych (2011), profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie (2012), kierownik Katedry Dialogu Kultury Artystycznej i Teologii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, Instytut Dialogu Kultury i Religii. E-mail: i.bokwa@uksw.edu.pl.

WSTĘP

Wywodzące się z reformacji ewangelickie wyznania tworzą wielką różnorodność. Kształtowały się one w ogniu tak teoretycznej polemiki jak i regularnych wojen religijnych. W chrześcijaństwie jedyną i najwyższą ofiarą jest ta, którą z własnego życia, z zamiarem odkupienia ludzkości i całego kosmosu, złożył na krzyżu Jezus Chrystus. Wokół sposobu rozumienia tego czynu wcielonego Syna Bożego rozgorzała w dobie reformacji zażarta polemika, którą najkrócej można sprowadzić do określenia przeciwnych sobie stanowisk: O ile katolicy podkreślali aspekt ofiary, o tyle protestanci różnych denominacji na pierwszy plan wysuwali znaczenie uczyty. Istotnym punktem odniesienia dla protestantyzmu reformowanego jest postać i dzieło Jana Kalwina (1509-1564). Dla współczesnego protestantyzmu reformowanego ciągle aktualna pozostaje *Deklaracja z Barmen* z 1934 roku, a także późniejsze oświadczenie teologiczne z maja tegoż roku, zawierające cały zestaw tematów, doniosłych dla protestantów reformowanych: szacunek dla Starego Testamentu, centralne znaczenie Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, krytyczne podejście do ideologicznej stylizacji świeckich doświadczeń i wydarzeń, troska o postać życia kościelnego, w tym zwłaszcza o eklezjalną jedność Kościoła jako rzeczywistości obejmującej cały świat (Freudenberg 2011, 11-12). Kościół ten stawia sobie za zadanie ustawiczną odnowę: *Ecclesia reformata semper reformanda*. Bycie reformowanym protestantem to szczególnie „sztuka” bycia ewangelikiem, co w swoich pismach podkreślał Karl Barth (Barth 1985, 5).

1. OFIARA CZY UCZTA?

Przekaz Nowego Testamentu, dotyczący ostatniej wieczerzy Jezusa z Jego uczniami, koncentruje się na przekazaniu do spożycia Jego Ciała wydawanego za nich i Krwi nowego przymierza, która zostanie wylana za wszystkich (Łk 22,19-20). Protestanci podkreślają w tym aspekcie jedyność i niepowtarzalność krzyżowej ofiary Jezusa Chrystusa (Hbr 9,26) i z tej racji z dystansem odnoszą się do tradycyjnego pojęcia ofiary (Barth 2008, 645). Widać to choćby na przykładzie następującego stwierdzenia: „To, że nakaz powtarzania miałby zawierać w sobie myśl o powtarzaniu ofiary, stanowi z punktu widzenia Nowego Testamentu tezę nie do przyjęcia” (Barth 2008, 645).

Święty Grzegorz Wielki miał być tym teologiem, który swoimi poglądami wpłynął jeszcze na kształt średniowiecznej, podzielanej przez prawosławie, nauki o „bezkrwawym powtarzaniu” ofiary Jezusa Chrystusa w trakcie celebracji eucharystycznej. Zdecydowany sprzeciw reformatorów miała wywołać teoria i praktyka późnego średniowiecza, wedle której kapłan składa ofiarę za żywych i za zmarłych, im częściej – tym lepiej. Ponadto sam kapłan bądź Kościół stały się podmiotem wydarzenia Wieczerzy Pańskiej. Msze prywatne miały służyć wybawieniu krewnych z czyśćca. Dla ludzi pełnych skrupułów miała to być beczka bez dna, zaś dla Kościoła – niewyczerpane źródło dochodów.

W duchu krytycznym Hans-Martin Barth zauważa, że sprzeciw reformatorów wobec rzymskiego rozumienia i praktykowania ofiary nie został właściwie przejęty przez formuły Vaticanum II. Ubolewa on nad tym, że w modlitwach eucharystycznych nadal jest obecne pojęcie ofiary, zaś w odpowiedzi Kongregacji Nauki Wiary w kontekście dialogu doktrynalnego anglikańsko-katolickiego pojawia się tradycyjna definicja Mszy świętej jako ofiary Jezusa Chrystusa, „składanej za żywych i umarłych, także za określoną osobę” (*Evangelischer Pressedienst* 1992, 21). W *Dokumencie z Limy* (1982) (*Chrzest, Eucharystia* 2012), poświęconym sakramentom chrztu, Eucharystii i święceń, zostaje wprawdzie podkreślona jedyność ofiary Jezusa Chrystusa złożonej na Golgocie, jednak nie została też pominięta funkcja Kościoła, który we wspomnieniu Eucharystii zanosi błagania wraz z Jezusem Chrystusem, Najwyższym Kapłanem. Grupa dialogu katolicko-ewangelickiego uważa za przewyżczony podział między *sacrificium* a *sacramentum*, co dla ugrupowań kościelnych wywodzących się z reformacji oznacza brak konieczności zasadniczego rozdzielania ofiary krzyżowej od ofiar uwielbienia bądź dziękczynienia (*Lehrverurteilungen kirchentrennend?* 1989, 93). Protestanci, w tym protestanci reformowani, w prowadzonych aktualnie dialogach ekumenicznych stale podkreślają jedyność i nieprzewyższalność krzyżowej ofiary Jezusa Chrystusa na Golgocie, próbując doszukać się tego elementu w celebracji Wieczerzy Pańskiej, jak również spełnienia obietnicy Jezusa, dotyczącej Jego zbawczej obecności w uczcie składającej się z chleba i wina oraz w Jego słowie.

W pismach Jana Kalwina dają się odnaleźć zdecydowane wypowiedzi, świadczące o odcięciu się od pozycji katolickich: Ofiara Mszy świętej to nic innego jak „obłądła iluzja”, a „papiaska msza” – to zaparcie się jedynej ofiary życia Jezusa Chrystusa i przekłeta idolatria; święta Wieczerza Pańska została przez ustanowienie mszy zniesiona, przekreślona i uczyniona zbędną (Busch 2006, 113). Trzeba jednak przyznać, że krytyka rzymskiej mszy w wydaniu genewskiego reformatora nie oznaczała bynajmniej pomniejszenia znaczenia Eucharystii. Jego celem było przywrócenie pierwotnej czystości jej sensu i właściwego sposobu jej celebracji. Dla Kalwina reformacja Kościoła jest wiarygodna wtedy, kiedy jest on w stanie przedłożyć dowód ducha i siły Wieczerzy Pańskiej odnowionej w duchu samego Jezusa Chrystusa i Jego ofiary (Busch 2006, 111). W pochodzącym z 1554 roku wydaniu dzieła *Institutio religionis christianae* Kalwin odwoływał się do Starego Testamentu, w którym z pojęciem ofiary wiązały się pojęcia dziękczynienia i prośby. Pojęcia te odniósł on do Eucharystii po to, by stwierdzić, że nie mają tutaj zastosowania, jako że jest ona ofiarą wynagradzającą (Mazza 1999, 243).

2. W OBRONIE JEDYNOŚCI OFIARY JEZUSA CHRYSYTA

W swojej zasadniczej warstwie reformatorzy występują zgodnie co do tego, że rzymskiej nauce o „mszy” należy zdecydowanie przeciwstawić pojęcie ustanowionej przez Jezusa Chrystusa „wieczerzy” (*Abendmahl*). Powtarzanie ofiary

krzyżowej sprzeciwia się jednoznacznie pojęciu ofiary poniesionej raz na zawsze, na wieki (Hbr 7,29; 9,12; 10,10). Składanie ofiary mszalnej było w oczach wszystkich reformatorów wyrazem pozbawiania krzyżowej ofiary Chrystusa jej zbawczego charakteru – na rzecz sprawiedliwości pochodzącej z uczynków. „Wieczera Pańska jest darem Boga, który powinien być przyjęty z wdzięcznością. Natomiast ofiara mszy rzekomo płaci Bogu cenę, którą On potem miałby przyjąć jako zadośćuczynienie” (Calvin 1559, IV, 18, 7). Jezus Chrystus to obdarzony wiecznym kapłaństwem, „wieczny i na zawsze Kapłan (...) jedyny”, który jako taki „nie potrzebuje żadnych współtowarzyszy”. Z tej racji nie może On być przez nikogo, przez żadnego kapłana, zastępowany.

Różne denominacje protestanckie, w tym i protestanci reformowani, w związku z ofiarą krzyżową Jezusa Chrystusa podkreślają, że zadaniem Kościoła nie jest multiplikacja tej ofiary, lecz raczej zarządzanie nią bądź przekazywanie (*administrare, porrigere*). Nie może tutaj dojść do podmiany podmiotu działania. Każda próba uczynienia Kościoła czy kapłana podmiotem ofiary powinna być pojmowana jako odwrócenie Ewangelii i uczynienie z niej jej zaprzeczenia. Reformatorzy z wielkim zapałem wyjaśniali swoje stanowisko (Artykuły Szmalkaldzkie, 2). Chcieli oni tym samym podkreślić, że to nie człowiek składa Bogu ofiarę, lecz to w Jezusie Chrystusie Bóg ofiaruje się człowiekowi. Jediną czynnością, na jaką może i powinien zdobyć się człowiek, jest uwielbienie i ofiara dziękczynna. Protestanci podkreślają konieczność nieinterpretowania tych sformułowań Marcina Lutra w duchu katolickim, zwłaszcza w powiązaniu z ofiarą mszalną.

3. SPORY DOKTRYNALNE MIĘDZY LUTERANAMI A PROTESTANTAMI REFORMOWANYMI O WIECZERZĘ PAŃSKĄ

3.1. Realna obecność Ciała i Krwi Pańskiej w Wieczery Pańskiej

Obok Biblii i chrztu, celebrowanie Wieczery Pańskiej stanowi element religijny łączący wszystkich chrześcijan. W dobie reformacji pojęcie ofiary, nieodłącznie związane z Wieczera Pańską, stało się istotnym punktem sporów między dawnymi i nowymi wierzącymi, ale także wewnątrz obozu ewangelickiego. Od samego początku reformatorzy poddali krytyce średniowieczne podejście do Sakramentu Ołtarza. Po pierwsze krytykowali oni pojęcie ofiary mszalnej, twierdząc – wbrew średniowiecznej teologii scholastycznej – że podczas Mszy świętej nie zostaje powtórzona ofiara śmierci Jezusa Chrystusa. Ponadto odrzucili oni dogmat o transsubstancjacji i domagali się prawa świeckich do spożywania Krwi Pańskiej (*Laienkelch*) (Nocke 1992, 288). Ostatnim punktem krytyki reformatorów było odrzucenie prywatnych Mszy świętych oraz nauki o *opus operatum*. Szczególny nacisk kładziono na niewystarczające teologiczne uzasadnienie prywatnych celebrowań eucharystycznych: Samo tylko dokonanie rytuału przez kapłana, bez udziału świeckich, nie mogło podobać się Bogu. Tym samym postawili sobie za zadanie powrót do integralnego ujęcia biblijnej uczty Pańskiej, z czym wiązało się odno-

wienie charakteru Wieczerzy Pańskiej jako uczyty. Nie bez znaczenia jest tu fakt rozdzielenia w średniowiecznej praktyce sakramentu Eucharystii ofiary i sakramentu. Jan Kalwin uznawał Wieczerzę Pańską jako sakrament, którego sprawowanie jest przypominaniem śmierci Chrystusa. Wynika to ze słów ustanowienia: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Mazza 1999, 243).

Marcin Luter głosił średniowieczną tezę o tym, że w ofierze eucharystycznej działa sam Bóg przekazujący zbawienie, zaś Jezus Chrystus jest realnie, rzeczywiście obecny w konsekrowanych przez kapłana postaciach chleba i wina (Nocke 1992, 289). Kiedy Karlstadt, a po nim Zwingli i Oekolampad zaproponowali symboliczne rozumienie ofiary eucharystycznej, sam Luter zmienił swoje poglądy, energicznie zwalczając naukę o rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa w eucharystycznych darach ofiarnych.

Dzieła przemiany darów chleba i wina dokonuje Jezus Chrystus mocą swojej Boskiej natury, dzięki której jest On obecny w czasie Wieczerzy Pańskiej. Ponieważ w swojej ludzkiej naturze zasiada On po prawicy Ojca, nie może być na ziemi przyjmowany na sposób cielesny. Słowa Pisma Świętego „To jest Ciało moje” Zwingli interpretuje w sensie przenośnym, jako „trop”, podobnie zresztą jak Pawłową metaforę: „A ta skała – to był Chrystus” (1Kor 10,4). Podobnie jak Luter, z tej racji Zwingli odrzuca doktrynę transsubstancjacji, a także – w odróżnieniu od Lutra – naukę o *ubiquitas* uwielbionego Ciała Zbawiciela. W przekonaniu Zwingliego doktryna ta podważa wiarę w prawdziwość ludzkiej natury Jezusa Chrystusa. Jan Kalwin podjął próbę mediacji między Lutrem a Zwinglim, nazywając swój projekt „duchowym realizmem” (Mazza 1999, 242). Z jednej strony podkreślał on obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej oraz prawdziwe i istotowe uczestnictwo w Ciele i Krwi Pana, z drugiej zaś, obawiając się pomniejszenia niebiańskiej chwały Chrystusa, którą się ponownie usiłuje wtłoczyć w przemijające przypadłości tego świata, domagał się szacunku dla Jego ludzkiej natury (Calvin 1559, IV 17,19). Obecność Jezusa Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej polega jedynie na wolności Bożej natury, by być obecną także poza ludzką naturą (*Extra Calvinisticum*). Cieleśnej obecności Jezusa Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej Kalwin nie łączył z chlebem, lecz celem wyjaśnienia zachodzącego podczas *Abendmahl* zjednoczenia z cielesnym Chrystusem tworzy on model przeciwny: Jezus Chrystus nie zstępuje z niebios na ziemię, lecz dzięki działaniu Ducha Świętego prowadzi ludzi ku sobie, ku górze (Freudenberg 2011, 295).

W 1527 roku Zwingli opublikował *Amica exegesis (Przyjacielską Deklarację)*, która otworzyła bezpośredni spór z Lutrem. Zdecydowaną odpowiedzią Lutra na poglądy Zwingliego było dzieło *Bekanntnis vom Abendmahl Christi* (1528). Luter podkreślał, że w przypadku sakramentów chodzi o działanie Boga, nie zaś człowieka, a słowa Jezusa „To jest Ciało moje” należy rozumieć dosłownie. Argumentem była tutaj prawdomówność Biblii. Poza tym nie chciał on nawiązywać do średniowiecznej nauki o transsubstancjacji. W lecie 1529 roku Luter i Melancthon ogłosili *Artykuły ze Schwabach*, zawierające 17 tez, dyskutowanych podczas

odbywających się w Schwabach spotkań przedstawicieli księstw, które przyjęły reformację. W dokumencie tym Luter i Melanchton ostro odcięli się od poglądów Zwingliego. W artykule 10 można przeczytać: „Eucharystia czy też Sakrament Ołtarza pozostaje także w dwóch częściach, mianowicie w chlebie i winie są rzeczywiście obecne prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa (...) i nie jest to już tylko chleb i wino”.

W dniach od 1 do 4 października 1529 roku debatowali w Marburgu Luter i Melanchton z jednej strony, zaś Zwingli i Oekolampad z drugiej. Choć w wielu kwestiach teologowie ci doszli do kompromisu, to jednak pozostała kwestia rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Pańskiej. W swoim dziele *Loci*, napisanym w 1521 roku, Melanchton dał wyraz przekonaniu o rzeczywistej obecności Ciała Pańskiego w Wieczerzy Pańskiej. W jego przekonaniu udział w stole Pańskim, to znaczy spożywanie Ciała Chrystusa i picie Jego Krwi, stanowi namacalny znak łaski. Przyjmowanie postaci eucharystycznych miało służyć umocnieniu wiary w pokusach i w momencie śmierci. W późniejszym czasie Melanchton nie podzielał radykalnej nauki Lutera o rzeczywistej, cielesnej obecności Ciała Pańskiego w Wieczerzy Pańskiej (de Greef 2009, 161), mówiąc o obecności Chrystusa „z chlebem” (*cum pane*), nie zaś „w chlebie” (*in pane*).

Kalwin rozwinął inną wersję tej nauki, akcentując duchowy wymiar obecności Jezusa Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej (*Spiritualpräsenz*). Chrystus jest rzeczywiście obecny podczas celebracji Wieczerzy Pańskiej, lecz nie w swoim Ciele, lecz w swoim Bóstwie, zapośredniczonym przez Ducha Świętego. Ciało Pańskie znajduje się bowiem w niebie. Aby odróżnić się od ujęcia katolickiego, Zwingli i Oekolampad stanowczo podkreślali cielesną obecność Chrystusa w niebie. Kalwin zachęcał do częstego sprawowania Wieczerzy Pańskiej, uznając to za jeden z istotnych czynników rozszerzania protestantyzmu i budowania wspólnoty wiernych i postulując, by każde nabożeństwo było sprawowaniem Wieczerzy Pańskiej (de Greef 2009, 112).

Po śmierci Lutera różni teologowie luterkańscy zaostrzyli doktrynę reformatora na tyle, że wirtenski teolog Brenz rozwinął naukę o wszechobecności (*ubiquitas*) Ciała Chrystusa. Jego zdaniem połączenie w Jezusie Chrystusie Bóstwa i człowieczeństwa spowodowało przenoszenie się boskich właściwości na naturę ludzką, dzięki czemu Ciało Chrystusa, w odróżnieniu od zwyczajnego ciała ludzkiego, mogło być rzeczywiście obecne w jednym czasie w wielu miejscach. Nauki tej nie podzielał Kalwin. Już w 1536 roku sprzeciwił się on tej tezie, podzielanej zresztą przez Lutera (Wendel 1968, 293). Kontrowersje wokół Wieczerzy Pańskiej przez wieki dzieliły luteran i protestantów reformowanych. Dopiero po Ugodzie Leuenberskiej w 1973 roku udało się zażegnać ten konflikt (Eßer 1991, 357). Zwyciężyła formuła *cum pane*, autorstwa Filipa Melanchtona, ojca wewnątrzprotestanckiej ekumenii w wymiarze nauki o Wieczerzy Pańskiej (Jung 2010, 73-77). Znaczenie tej Wieczerzy jako spełnienia Bożych obietnic podkreślał w swoich pismach również Kalwin. Pozostając w zgodzie z Lutrem, twierdził on bowiem, że obietnice te są równoznaczne z Jezusowym słowami ustanowienia. Materialna strona Wiecze-

rzy Pańskiej jest bez znaczenia tak długo, jak długo byty materialne nie stają się punktem odniesienia dla obietnicy. Chleb i wino stają się dzięki słowom w Wieczery Pańskiej darami w wymiarze duchowym (Wendel 1968, 298-299).

Istotne jest pytanie, co Kalwin rozumie pod pojęciami Ciała i Krwi Chrystusa, które zostają podane do spożycia wiernym podczas Wieczery Pańskiej. W jego przekonaniu podstawą tej celebracji jest Chrystus ze swoją śmiercią i zmartwychwstaniem (Calvin 1559, IV, 17, 11). Istnieje jednak tylko jeden Chrystus i tylko jedno jedyne Ciało Chrystusa, mianowicie to Ciało, które umarło na krzyżu, a następnie zostało uwielbione. Właśnie to Ciało wierni przyjmują podczas Wieczery Pańskiej. Jedynie pośrednictwo Chrystusa, który stał się ciałem grzechu, umożliwi człowiekowi wejście w łączność z Bogiem. W Jego Ciele i w Jego Krwi człowiek przyjmuje w sobie życie wieczne. Kalwin podkreśla rzeczywistość tego Ciała Chrystusa i jego tożsamość z Ciałem Chrystusa, który stał się człowiekiem (Wendel 1968, 301).

Komentując tekst 1Kor 11,24, podkreśla on z mocą, że nie tylko wiara w to, że Zbawiciel poświęcił się dla ludzi, daje uczestnictwo w dobrach Chrystusa, ale i fakt, że On w nas zamieszkuje, kiedy jesteśmy członkami Jego Ciała. Człowiek ma możliwość stania się jednym z Jego życiem i Jego substancją. To On daje wierzącym nie tylko swoją śmierć i zmartwychwstanie, lecz także swoje Ciało, w którym cierpiał i zmartwychwstał. W Wieczery Pańskiej Ciało zostaje dane *realiter*, prawdziwie, by stać się zbawiennym dla duszy pokarmem (Calvin 1863-1900, 49; 487). Przyjmowanie Ciała Pańskiego w Wieczery Pańskiej jest uczestnictwem w Chrystusowym dziele pojednania z Bogiem².

Pobrzmiwają w tym tekście echa tez zawartych w *Wyznaniu Augsburskim* i w *Konkordii Leuenberskiej*. Nie można jednak stwierdzić, że w nauce o Eucharystii Kalwin podzielał poglądy luteran. Choć nie do końca to sobie uświadamiał, szwajcarski reformator obrał własną drogę w tym względzie. Widać to choćby w odniesieniu do pojęcia substancji, które było różne od tego, jakim posługiwali się scholastycy, rozróżniając między substancją a przypadłościami. Ciało i Krew Chrystusa są owszem skuteczne w człowieku, który je przyjmuje, jednak nie dzieje się to na sposób znany ze świata natury. Chodzi tu bowiem o wszystkie zbawcze czyny Jezusa Chrystusa, które daje On do dyspozycji ludzi w swoim Ciele. Nie może być jednak mowy o przenoszeniu na wiernych substancji Ciała Chrystusa, lecz rzecz dotyczy wspólnoty z Chrystusem i Jego zbawczymi dziełami, jaka dokonuje się w wierze.

Luteranie oskarżali jednak Kalwina o to, że głosi podobnie pustą naukę jak Zwingli. Sami twierdzili, że między Ciałem i Krwią Chrystusa z jednej strony a chlebem i winem z drugiej następuje rzeczywiste zetknięcie, co Kalwin interpretował jako przyjęcie przez wiernego Ciała Chrystusa w momencie spożywania

² „Frage 347. Was erhalten wir nun mit dem Zeichen des Brotes? Der Leib Christi, der einmal für uns zur Versöhnung mit Gott geopfert wurde, wird uns jetzt so gegeben, damit wir Gewissheit erlangen sollen, dass die Versöhnung zu uns gelangt“ (Calvin-Lesebuch 2008, 126).

konsekrowanego chleba. Luteranie mówią więc o bezpośrednim związku między Chrystusem a częsteczkami chleba i wina, podczas gdy Kalwin rozdziela oba te światy w drodze do zetknięcia z wierzącym. Spór ten wynikał z różnej interpretacji Chrystusowych słów ustanowienia i dotyczył możliwości rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w konsekrowanych postaciach. Luter natomiast z całą mocą podkreślał naukę o *ubiquitas* uwielbionego Ciała Jezusa Chrystusa (Grass 1940, 50-61).

Krytycy teologicznej myśli Kalwina mówią o dokonany przez niego wybozrze irracjonalnego, gdyż jedynie potraktowanego jako nadprzyrodzone, sposobu uzasadnienia zjednoczenia człowieka z Chrystusem (Wendel 1968, 307). Szwajcarski reformator zwalczał luterzańską naukę o *ubiquitas* jako zupełnie niepotrzebną hipotezę (Freudenberg 2011, 294; Wendel 1968, 293). Nie chodzi tu o podważanie Bożej wszechmocy, lecz raczej o stwierdzenie tego, czego chciał Bóg. Uwielbienie Chrystusowego Ciała nie zmieniło niczego w stosunku do natury ciała ludzkiego. Tym samym Kalwin zarzucił Lutrowi to samo, co u tego ostatniego skrytykował Zwingli, mianowicie rozwodnienie absolutnej różnicy między ciałem a duchem (Köhler 1924, 119-120). Na tej podstawie Kalwin odrzucał naukę o niewidzialnej, aczkolwiek cielesnej (w sensie rzeczywistej obecności) obecności Jezusa Chrystusa w tym świecie. Byłby to zamach na naukę o dwóch naturach Jezusa Chrystusa oraz na naukę o zmartwychwstaniu ciała. Luteranie natomiast bronili nauki o *ubiquitas*, powołując się na biblijne słowa: „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). To właśnie od Lutra już w latach 20. XVI wieku Kalwin przejął naukę, że Wieczerza Pańska nie jest pustym działaniem na znakach materialnych, lecz działaniem w teraźniejszości tej rzeczywistości, którą owe znaki oznaczają. Kładzie on jednak nacisk na fakt duchowej obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej: Owszem, jest On w niej obecny, jednakże obecny duchowo (Busch 2006, 118. 127) i zawsze osobowo (*Calvin Handbuch* 2008, 345).

W nauce o ofierze eucharystycznej Jan Kalwin zaproponował dwie tezy, wzajemnie różne i trudne do uzgodnienia. Jedna z nich głosi, że Ciało Chrystusa jest obecne w Wieczerzy Pańskiej, udzielając nam Jezusa Chrystusa w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, to znaczy udzielając nam Jego zasługi. Z drugiej strony ten sam reformator twierdzi, że Ciało Chrystusa nie ma żadnych odniesień miejscowych czy przestrzennych w stosunku do materialnych elementów Wieczerzy Pańskiej (Freudenberg 2011, 294). Jezus Chrystus znajduje się bowiem ze swoim uwielbionym Ciałem w niebie i dlatego nie może On – nawet w niewidzialny sposób – być jednocześnie obecny w wielu miejscach, w których jest sprawowana Wieczerza Pańska.

3.2. Duchowe owoce Wieczerzy Pańskiej

Jesienią 1524 roku Zwingli skierował do pochodzącego z Reutlingen reformatora, Mateusza Albera, ogłoszony później drukiem list, w którym wyłożył on swoją naukę o ofierze eucharystycznej. Przed wszystkim twierdził on, że Jezus

ustanowił Wieczerzę Pańską jako ucztę mającą na celu wspomnianie i tworzenie wspólnoty oraz wzór dla wszelkiego typu nabożeństw. Spożywanie Wieczerzy Pańskiej nie gładzi grzechów, lecz stanowi o wiele bardziej wyznanie wiary w niszczycielską moc śmierci Jezusa Chrystusa względem grzechu. Kto mocno wierzy w takie działanie Chrystusowej śmierci, ten przez uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej wyraża wdzięczność za odkupienie z grzechów, jakiego w swojej śmierci dokonał Zbawiciel. Ulrych Zwingli kładzie nacisk nie na przemianę darów ofiarnych chleba i wina, ale o wiele bardziej na duchową przemianę wierzących.

W swoich pismach teologicznych Jan Kalwin obszernie zajmował się tematyką ofiary w powiązaniu z Wieczerzą Pańską (de Greef 2009, 159-161). W zamęcie teologicznych dysput prosty lud nie rozumiał istoty Wieczerzy Pańskiej. Ojciec szwajcarskiej reformacji wyjaśniał zasady świętej uczty w dziele *Petit Traicté de la sainte Cene de nostré Seigneur Iesus Christ. Auquel est démontré la vraye institution, profit et utilité d-icelle. Ensemble, la cause pourquoy plusieurs des Modernes semblent en avoir escrit diversement*, wydanym w Genewie w 1541 roku. Wieczerza Pańska stanowiła wypełnienie ewangelicznych zapowiedzi. Była ona siłą do prowadzenia życia prawdziwie chrześcijańskiego, umacniała jedność wierzących i ich braterską miłość. Kalwin nie pomijał elementów polemicznych, podkreślając znaczenie Wieczerzy Pańskiej jako ofiary i konsekracji. Nie należy jednak zapominać o tym, że słowa te kierował on jako krytyczne pod adresem rzymskiego rozumienia Eucharystii jako mszy. Mimo wszystko uznawał on, że pełne żywej wiary sprawowanie Wieczerzy Pańskiej daje uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa, gdyż jest ono ucztą wspólnoty z Chrystusem i Jego członkami, ucztą przypomnienia i wyznania wiary (*Calvin Handbuch* 2008, 345). Sposób tego uczestnictwa jest trudny do opisanego, zaś teologowie prześcigają się w tym, kto lepiej to wyrazi. W żadnym wypadku nie wolno nawet dopuścić myśli o tym, że Chrystus może zostać ograniczony do fizycznych elementów chleba i wina. Kalwin nie ma trudności z użyciem pojęcia sakramentu w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej, twierdząc, że dzięki ukrytej i niepojętej mocy Boga w Duchu Świętym człowiek ma uczestnictwo w Jezusie Chrystusie. Dlatego też mówił on o „duchowej” obecności Jezusa Chrystusa (de Greef 2009, 161). To ona sprawia, że zaproszenie do spożycia Ciała i Krwi Pańskiej daje udział w substancji Zbawiciela (Wendel 1968, 300). Duchowej rzeczywistości Ciała i Krwi Pańskiej nie wolno utożsamiać z materialnymi elementami chleba i wina. Duchowa obecność Ciała i Krwi Pańskiej jest współobecna z materialnymi elementami chleba i wina. Nie jest to ani rzymska transsubstancjacja, ani też luterańska konsubstancjacja czy zwingliński symbolizm (Wendel 1968, 301).

Kontrowersje wokół Wieczerzy Pańskiej nie ustawały. We wrześniu 1537 roku Kalwin i Farel uczestniczyli w synodzie w Bernie, istotnym dla jedności w łonie protestantyzmu. Podpisanie *Konkordii Wittenberskiej* było znaczącym zbliżeniem do pozycji Lutera. Bucer i Capito, przedstawiciele Strasburga, podpisali ułożoną przez Kalwina *Confessio fidei de eucharistia*, w której jej autor podkreślił stwarzaną przez

Ducha Świętego jedność wierzących z Chrystusem, zarówno w Jego Ciele i Krwi jak i w Duchu Chrystusa. Kalwin odrzucił jednak obecność Chrystusa w postaciach chleba i wina, jako że Chrystus przebywa w niebie. Mimo to wspólnota z Chrystusem, będąca dziełem Ducha Świętego, jest prawdziwą wspólnotą (de Greef 2009, 227). Więzią naszego zjednoczenia z Chrystusem może być tylko Duch Święty (Niesel 1935, 92). Byłoby bowiem rzeczą niestosowną, uczy genewski reformator, kojarzyć uwielbione Ciało Chrystusa z przemijającymi elementami chleba. Ponadto między niebem Chrystusa a ziemią ludzi istnieje nieskończony dystans, możliwy do pokonania jedynie w mocy Ducha Świętego. To dzięki Trzeciej Osobie Trójcy Świętej w Wieczerzy Pańskiej może zaistnieć niezwykła więź między Jezusem Chrystusem a wiernymi. W mocy Ducha Chrystus zstępuje ku nam w Wieczerzy Pańskiej, podnosi nas i jednoczy z sobą – w ciele i w duchu (Wendel 1968, 312). Wspólnoty protestantów reformowanych opowiedziały się w praktyce nie za zwingliąską, lecz za kalwińską interpretacją Wieczerzy Pańskiej³.

Jan Kalwin zdecydowanie podkreślił charakter Wieczerzy Pańskiej jako daru, poprzez który Duch Święty daruje i umacnia pewność, że to sam Jezus Chrystus zwołuje swoją wspólnotę i utrzymuje ją razem. Dar Wieczerzy Pańskiej to cały Chrystus i Jego zasługi, stanowiące istotę (*substantia*) tej celebracji. Dar ten nie jest jedynie duchowy czy spirytualistyczny, lecz jako pochodzący od Ducha Świętego jest on jak najbardziej realny. Komunii nie należy odnosić jedynie do ludzkiego ducha lub też jedynie do Ducha Chrystusa (*Calvin Handbuch* 2008, 345-346). Genewski reformator zalecał celebrację Wieczerzy Pańskiej jako szczególnego daru Boga dla wspólnoty wierzących w każdą niedzielę. Spożywanie chleba i wina podczas Wieczerzy Pańskiej jest świętowaniem przedłużenia chrześcijańskiej drogi, umocnieniem przekonania o uczestnictwie w jedynej ofierze krzyżowej Jezusa Chrystusa (Freudenberg 2011, 296-298).

ZAKOŃCZENIE

Choć protestantyzm reformowany wypisuje na swoich sztandarach konieczność ciągłej odnowy, motywowaną miłością do jedynej Prawdy, niewiele zmienia się w nauce o ofierze eucharystycznej. Ciągłe pozostaje w mocy stare, antyrzymskie nastawienie: „Klasyczna reformowana nauka o Wieczerzy Pańskiej jest wielopostaciowa, jeśli mieć na myśli formuły dotyczące Wieczerzy Pańskiej w ich

³ Potwierdza to również taki autorytet protestanckiej teologii reformowanej, jakim był i nadal jest Karl Barth: „Es kann angesichts der Abendmahlslehre Calvins und aller maßgebenden reformierten Bekenntnisschriften nicht bezweifelt werden: die Reformierten haben sich nicht auf die ursprüngliche zwinglische Fassung der Abendmahlslehre festgelegt; sie haben vielmehr – man denke etwa daran, wie Calvin in den Verhandlungen über den *Consensus Tigurinus* von 1549 mit Bullinger gerungen hat – auf Luther gehört und immer wieder gehört (...). Man kann wohl sagen, daß die reformierte Abendmahlslehre, aber auch die reformierte Christologie im 16. und 17. Jahrhundert geradezu beherrscht ist von dem Bemühen, das Anliegen des Luthertums zu hören und in der Darlegung der eigenen Lehre aufzunehmen“ (Barth 1993, 934).

odmianach zwingliańskiej i kalwińskiej, jak również na różne odmiany tych interpretacji. Charakterystycznymi cechami tych formuł doktrynalnych są sprzeciw w stosunku do rzymskiego ujęcia ofiary mszalnej: W Wieczerzy Pańskiej nie zachodzi ani powtórzenie, ani złożenie, ani też uobecnienie jedynej ofiary Jezusa Chrystusa przed Bogiem i dla Boga. Tak samo zostaje odrzucona myśl o eucharystycznym przeistoczeniu (*Konsekration* wzgl. *Transsubstantiation*) ziemskich elementów chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. W zgodności z luterąską nauką o Wieczerzy Pańskiej reformowana nauka o Wieczerzy Pańskiej pozytywnie podkreśla jedność ofiary Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów, aspekt przepowiadania słowa Bożego w wydarzeniu Wieczerzy Pańskiej, relację między słowami obietnicy względnie ustanowienia a przekazaniem chleba i kielicha, umocnienie wiary i myśli o wspólnotcie – zależnie od tradycji Komunii przyjmowanej w pozycji siedzącej lub stojącej – przy stole Pana. Tak postrzegana Wieczerza Pańska jest dziełem Trójjedynego Boga w stosunku do swojej wspólnoty, nie zaś składającym ofiarę działaniem wspólnoty wobec Boga i dla Boga” (Freudenberg 2011, 294). Jednym z aktualnie dyskutowanych w ruchu ekumenicznym zagadnień jest pojęcie Wieczerzy Pańskiej jako ofiary (Rehm 1993, 195-293). Należy żywić nadzieję, że dokona się w tej dziedzinie postęp i nastąpi zbliżenie stanowisk.

Nauka Kalwina o Wieczerzy Pańskiej jest jego własnym, oryginalnym dziełem (Wendel 1968, 291), powstałym w oparciu o myśl ojców Kościoła i poprzedzających go reformatorów, a nade wszystko w sporze z luteranami i zwinglianami. Doktryna ta nabierała z czasem coraz większego znaczenia dla genewskiego reformatora, pisał też coraz więcej dzieł poświęconych tej tematyce (Wendel 1968, 292-293). Mimo wszystko trudno oprzeć się wrażeniu, że w teologii tej jako wybitnie polemicznej dominowała chęć udowodnienia rzymskim katolikom, że to nie oni mają rację w nauce o Eucharystii jako ofierze. Choć protestanci, zwłaszcza reformowani, byli szczególnie uwrażliwieni na niebezpieczeństwo jednostronnej racjonalizacji teologii i walczyli z mądrością ludzką jako zagrażającą czystości Bożego słowa, to jednak byli oni uwikłani we wszystkie niebezpieczeństwa i pułapki, jakie niesie ze sobą teologia spekulatywna, operująca przede wszystkim na poziomie pytania o to, jaka jest istota (*esse, essentia*) danego bytu, by w oparciu o te ustalenia wyprowadzić wnioski dotyczące działania (*agere sequitur esse*). Klasycznym przykładem jest tu spór o rzeczywistą obecność Ciała i Krwi uwielbionego Jezusa Chrystusa w ofierze eucharystycznej. Uczestnicy debaty zastanawiają się właściwie nad mechanizmem tego procesu, prawie całkowicie zapominając o pytaniu o zbawcze znaczenie tego fenomenu. Historia zbawienia została tu więc odsunięta na dalszy plan, a posługiwanie się Biblią miało charakter traktowania jej raczej jako zbioru cytatów użytecznych w odparciu argumentów przeciwnika niż jako odrębnego, całościowo pojętego przesłania, które ma stanowić inspirację, wskazywać kierunek poszukiwań, podsuwać wzorzec myślenia.

Zaprezentowany powyżej materiał z zakresu historii pojęcia ofiary w protestantyzmie reformowanym wymaga od czytelnika niemałego wysiłku. Należy

bowiem cofnąć się do innego czasu, wejść w ducha tamtych sporów, poczuć napięcie i docenić autentyczne zaangażowanie uczestników debaty. Istotną wskazówką hermeneutyczną pozwalającą rozumieć i interpretować ten tekst jest stwierdzenie, że reformatorzy w gruncie rzeczy mówią o ofierze, choć tego pojęcia unikają jak ognia, gdyż obowiązują ich pewne reguły, którym chcą pozostać wierni. Być może wyposażonym w taką pomoc byłoby warto ponownie przeczytać ten tekst.

BIBLIOGRAFIA:

- Artykuły Szmalkaldzkie, nr 2. Dostęp: 22.12.2017. <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/Artyku%C5%82y%20szmalkaldzkie.pdf>.
- Barth, Hans-Martin. 2008³. *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Barth, Karl. 1993. *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1-2. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Busch, Eberhard. 2006². *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Calvin, Jean. 1559. *Institutio religionis christianae*. Geneva: Stephanus.
- Calvin, Jean. 1863-1900. *Opera omnia que supersunt (Corpus Reformatorum)*. Braunschweig: C.A. Schwetschke und Sohn.
- Calvin Handbuch*, red. Herman Johan Selderhuis. 2008. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Calvin-Lesebuch*, red. Matthias Freudenberg i Georg Plasger. 2008. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne – Dokument z Limy 1982 – Tekst i komentarze*, red. Przemysław Kantyka et al. 2012. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Eßer, Hans Helmut. 1991. Abendmahlslehre – Abendmahlspraxis – Abendmahlsgemeinschaft in reformierter Sicht. W: *Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser zum 65. Geburtstag*, red. Willem van't Spijker, 357-378. Kampen: Kok.
- Evangelischer Pressedienst*, t. 43a, 1992, 21.
- Freudenberg, Matthias. 2011. *Reformierte Theologie. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Grass, Hans. 1940. *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin: eine kritische Untersuchung*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Greef, de Wulfert. 2009. *Johannes Calvin. Eine Einführung in sein Leben und seine Schriften*, tłum. Ralf Laubert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia. Corpus Reformatorum*, t. 29-88.
- Jung, Martin. 2010. *Philipp Melancton und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Köhler, Walther. 1924. *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, t. 1, Leipzig.

- Lehrverurteilungen kirchentrennend?*, t.2: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, red. Karl Lehmann. 1989. Freiburg/Breisgau-Göttingen: Verlag Herder/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mazza, Enrico. 1999. *The Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, tłum. Matthew O'Connell. Minnesota: The Liturgical Press Collegeville.
- Niesel, Wilhelm. 1930. *Calvins Lehre vom Abendmahl*. München: Verlag Chr. Kaiser.
- Nocke, Franz-Josef. 1992. Spezielle Sakramentenlehre. III. Eucharistie. W: *Handbuch der Dogmatik*, t.2, red. Theodor Schneider, 267-305. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Rehm, Johannes. 1993. *Das Abendmahl. Römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kirche im Dialog*. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.
- Wendel, Francois. 1968. *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, tłum. Walter Kickel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.