

KS. PIOTR JASKÓŁA
Lublin–Opole

NAUKA JANA KALWINA O WIECZERZY PAŃSKIEJ*

Już w teologii chrztu istniały różnice poglądów między reformatorami. Nie były one jednak tak znaczne jak te, które ujawniły się w nauce o Wieczerzy Pańskiej. Pisząc o chrzcie, Kalwin ograniczył się – jak dalece to tylko było możliwe – do wzajemnego powiązania pojęć, które funkcjonowały w teologii św. Augustyna, Lutra i Bucera. Aby właściwie zrozumieć koncepcję Genewczyka, warto na samym wstępie, zanim przejdzie się do istoty zagadnienia, przyrzeć się bliżej samemu procesowi kształtowania się jego nauki o Wieczerzy Pańskiej.

I. FORMOWANIE SIĘ POGLĄDÓW REFORMATORA

Kalwin, zapoznawszy się gruntownie z dostępnymi mu pismami Zwingliego, Lutra i Bucera, teologię tych dwóch ostatnich obrał za punkt wyjścia dla opracowania własnej koncepcji. Szybko jednak dostrzegł, że jego poglądy będą trudne do przyjęcia zarówno dla luteran, jak i zwinglian. Fakt ten w żadnej mierze nie skłaniał go do kompromisów czy rezygnacji z własnych koncepcji. W obozie Reformacji w sporze o Wieczerzę Pańską znalazł w końcu, przynajmniej formalnie, wspólny mianownik z poglądami Bullingera – reformatora z Zurychu. Obydwaj podpisali tzw. *Consensus Tigurinus in re sacramentaria*. Ugoda ta spowodowała wielkie zaniepokojenie w obozie luteranckim, zwłaszcza ze strony Joachima Westphala, ultraluteranina z Hamburga, oraz magdeburskiego polemisty Tilemana Heshusa. W odpowiedzi na ich zarzuty Kalwin pisał, że cielesny sposób, którym luteranie chcieliby zamknąć Chrystusa w chlebie

* Tekst referatu wygłoszonego we Włocławku 21 IV 1995 r. na dorocznym zjeździe wykładowców teologii ekumenicznej.

i w winie, nie przyznaje – jego zdaniem – odpowiedniego miejsca szczególnym działaniom Ducha. W zaciętrzewionej dyskusji z reformacyjnymi braćmi na temat Eucharystii Kalwin wciąż na nowo stara się przypominać, że w temacie Wieczerzy Pańskiej jedno pytanie pozostaje centralnym: jakiej natury jest eucharystyczna wspólnota z Chrystusem – cielesnej czy duchowej? Odpowiedź na to pytanie zdaje się wyraźnie specyfikować stanowiska reformatorów.

Pierwsza redakcja *Institutio*¹, podstawowego dzieła Kalwina, zarówno w krytyce, jak i w określeniach pozytywnych nosi wyraźne ślady wpływu Lutra. Kalwin dobrze znał Lutra *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, a także liczne jego Mowy dotyczące sakramentów. W nich znaleźć można określenia Wieczerzy Pańskiej jako Chrystusowego testamentu i sakramentu przymierza, a także wypowiedzi Lutra na temat sakramentalnego znaczenia słowa Bożego i wiary. Genewczyk znał jednak naukę niemieckiego reformatora tylko z jego początkowych dzieł. Większość pism Lutra dotyczących Wieczerzy Pańskiej pochodzi natomiast z czasu jego kontrowersji z Zwinglim, te jednak były napisane w języku niemieckim i pozostawały nie tłumaczone. Kalwin zaś nie znał języka niemieckiego. Brak dogłębnej i całościowej wizji myśli Wittenberczyka zdaje się więc wyjaśniać szczególny charakter „lutrańskości” poglądów autora w *Institutio* z 1536 r., a także pewną łatwość, z jaką wówczas apriorycznie je akceptował.

Pierwsza redakcja *Institutio*, przynajmniej w jednym szczególnym punkcie, nie uległa wpływom Lutra, mianowicie w nauce o *ubiquitas* ciała Chrystusa. Wprost przeciwnie, Kalwin odrzucił w wyraźny sposób to pojęcie – nie wiedząc chyba jeszcze wówczas, jak bardzo istotne było ono dla Lutra. Abstrahując jednak od tego problemu, także wydanie *Institutio* z 1539 r. wyraźnie uległo wpływom Wittenberczyka.

Oprócz Lutra wpływ na poglądy francuskiego teologa miały pisma św. Augustyna. Wpływ Augustyna dotyczy w zasadzie samego rozumienia sakramentu. U podstaw sakramentalnej doktryny Kalwina w ogóle, a jego wykładni sakramentu Eucharystii w szczególności leży konstatacja św. Augustyna, w myśl której sakrament to *verbum visibile*. Akceptując tę formułę Afrykańczyka, Kalwin pozostaje jednak wierny swemu przeświadczeniu, że sakramenty ani nie powielają funkcji spełnianych przez słowo Boże, ani tym bardziej nie rekonstruują w pełnym zakresie jego zawartości treściowej. Samo jednak uznanie pewnego rodzaju tożsamości sakramentu i słowa miało, w intencji reformatora, wyra-

¹ *Institutio christianae religionis* rozrastało się z wydania na wydanie, w miarę jak Kalwin zmuszony był do rozważania problemów, które wynikły przy konfrontacji z teologicznymi przeciwnikami. Kolejne łacińskie wydania ukazały się w latach 1536, 1539, 1543, 1559.

zać fundamentalną prawdę, że słowo Boże zobrazowane w sakramencie nie przestaje być właśnie słowem Bożym, a tym samym przedmiotem wiary.

Genewczyk sympatyzował też z ujęciami Bucera. Zwłaszcza ich komentarze do Ewangelii wykazują liczne ujęcia analogiczne.

Zupełnie inaczej, zdecydowanie negatywnie, odnosił się on jednak do nauki Zwingliego i Oekolampada. Za Lutrem solidaryzuje się ze stwierdzeniem, że z sakramentów pozostały im tylko „puste obrazy” Autor *De vera et falsa religione* uważał bowiem, iż dla chrześcijan liczy się jedynie sama wiara. Sakramenty nie mogą nic dodać tym, którzy już posiadają wiarę. Inaczej trzeba by – jego zdaniem – przyjąć, że Duch Święty jest związany z ziemskimi elementami² W odpowiedzi Kalwin argumentuje, że wiara jest wprawdzie dziełem Ducha Świętego, ale On nigdy nie działa sam; On posługuje się słowem i sakramentami. I jak nie można bez wewnętrznego światła Ducha Świętego przyjąć objawienia zawartego w Piśmie św., tak też ten sam Duch Święty posługuje się sakramentami jako widzialnymi znakami, które pozwalają nam poznać Jezusa i z Nim się zjednoczyć. Dlatego też – zdaniem autora *Institutio* – sakramentów zaistniałych z Bożego ustanowienia nie mamy prawa odrzucać. Są one środkami, które Bóg przeznaczył dla naszego zbawienia. Sakramenty, tak samo jak słowo Boże, nie są wytworem ludzkim, ale biorą swój początek z Objawienia.

Genewczyk nie mógł też zgodzić się z poglądami reformatora z Zurychu, jakoby wiara była sama w sobie doskonała; ona jest słaba i labilna – w przeciwnym razie trzeba by przyjąć, że wierzący wcale nie grzeszą. Właśnie jednak z tego powodu, że wiara pozostaje zawsze niedoskonała, są człowiekowi potrzebne środki wzmacniające wiarę, a wśród nich i sakramenty, zwłaszcza Wieczerza Pańska. Jeszcze po 1539 r., po pewnym zbliżeniu się zwinglian z Zurychu do reformatora z Genewy, ten powtórzył wyraźnie, że nauka Zwingliego, która chciałaby z sakramentów uczynić jedynie świadectwo wiary, jest błędna.

W swoich staraniach, by sakramentom nadać pewien obiektywny charakter, kierował się więc Kalwin również przeciwko tym wszystkim, którzy eucharystycznemu związkowi z Chrystusem chcieli nadać tylko czysto symboliczny charakter. Wyraźnie twierdzi, że chrześcijanin winien być związany nie tylko z Duchem Chrystusa, ale także z Jego ciałem i krwią. Ta myśl, często powtarzana przez reformatora w różnych pismach, świadczy o wadze, jaką przypisywał temu stwierdzeniu. Mimo tak wyraźnych deklaracji luteranie zarzucali Kalwinowi spirytualizm, który odziera sakrament z jego rzeczywistych treści.

² Zob. U. Z w i n g l i. *De vera et falsa religione*. CR XC, 760 n.

Institutio z 1559 r., która daje ostateczną wersję kalwińskiej myśli, naukę o Eucharystii wiąże ściśle z sakramentem chrztu. Jej autor przypomina, że „Bóg przyjmując nas poprzez chrzest w poczet swoich dzieci, bierze na siebie obowiązek, by nas całe życie utrzymywać i żywić, a tym samym wypełnić wszystko, co przystoi dobremu ojcu, który troszczy się o swoje dzieci” Reformator stwierdza też wyraźnie, że „Bóg oprócz sakramentu chrztu dał Kościołowi przez ręce swego Syna drugi sakrament: mianowicie duchowy posiłek, poprzez który Jezus Chrystus upewnia nas, że On jest życiodajnym chlebem, który żywi nasze dusze na życie wieczne” To określenie posłuży jako materiał wyjściowy dla bardziej szczegółowej analizy pneumatologicznego wymiaru istotnych części kalwińskiej teologii Wieczery Pańskiej.

II. ZNAK CIELESNY A RZECZYWISTOŚĆ DUCHOWA

Podobnie jak przy chrzcie, w sakramencie Wieczery Pańskiej reformator odróżnia znak materialny od rzeczywistości duchowej: „Uważam więc, jak to zawsze było w zwyczaju Kościoła i jak to mówią dziś wszyscy ci, którzy ucząją prawidłowo, że na sakrament Wieczery Pańskiej składają się dwie rzeczy: cielesne znaki, które są nam w nim dane z uwagi na naszą słabość, oraz rzeczywistość duchowa, która za pomocą tych znaków jest nam ukazywana i udzielana” Określając ową rzeczywistość duchową, wskazuje na trzy elementy: najpierw na znaczenie, następnie na materię, czyli substancję, wreszcie na moc lub skutek pochodzący od jednego i drugiego.

Aby dogłębniej zrozumieć, co reformator rozumie pod pojęciem duchowej rzeczywistości sakramentu, należałoby poddać wnikliwszej analizie elementy, które – jego zdaniem – na nią się składają. Możemy ograniczyć się wstępnie do bardzo syntetycznej definicji, którą Kalwin podaje w cytowanym wyżej fragmencie *Institutio*:

Znaczenie sakramentu jest zawarte w obietnicach, które są odcisnięte w znaku. Materią czy substancją nazywam Jezusa Chrystusa z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Przez skutek rozumiem usprawiedliwienie, uświęcenie, życie wieczne i wszystkie dobra, które nam Chrystus przynosi. [...] Mówię więc: w Wieczery Pańskiej rzeczywiście jest nam pod znakami chleba i wina dany Jezus Chrystus, mianowicie Jego ciało i krew, przez które dopełnił dzieła spawiedliwości, aby nam wysłużyć zbawienie. I to stało się, po pierwsze, abyśmy zostali złączeni z Jego ciałem; po drugie, żebyśmy mieli udział w Jego substancji i dzięki temu doświadczili Jego mocy, uczestnicząc we wszystkich Jego dobrach.

Określeniu temu reformator pozostał wierny całe życie.

Znaczenie Eucharystii, jako pierwszy element przytoczonej wyżej definicji, wypływa z obietnic, które są związane z sakramentalnym znakiem. Widzialne znaki same w sobie są bezwartościowe. Otrzymują swoje znaczenie tylko przez obietnicę, którą reformator utożsamia – podobnie jak Luter – z treścią słowa Bożego ustanawiającego sakrament. W tym sensie obydwaj reformatorzy nawiązują do augustyńskiej definicji sakramentu rozumianego jako *verbum visibile*. Sakrament jest sakramentem nie ze względu na użytek czyniony z elementów – znaków, lecz z uwagi na wiarę w słowo Boże, w obietnicę zobrazowaną w zewnętrznym znaku. Reformator pytał:

Cóż bowiem zyskalibyśmy przez to, że śmiertelny człowiek polewałby nam głowę wodą, chrzcząc nas, gdyby Jezus Chrystus nie powiedział z nieba, że to On właśnie obmywa nas i oczyszcza swą krwią, iż nas odnawia przez swego Ducha? Do czego by nam mogło służyć spożywanie odrobiny chleba i paru kropel wina, gdyby tam z góry nie rozbrzmiewał głos, że ciało Jezusa Chrystusa jest prawdziwym pokarmem naszych dusz, a Jego krew – prawdziwym napojem duchowym? W ten sposób całkowicie prawomocnie możemy stwierdzić, że nie przez chleb i wino oraz wodę stajemy się uczestnikami Jezusa Chrystusa, lecz jesteśmy do Niego przywiezieni przez obietnicę, iż On nam się ofiarowuje i że mieszkając w nas przez wiarę, wypełnia to, co zostało nam przyrzeczone i ofiarowane przez znaki.

Jedynie słowa obietnicy udzielają więc – według niego – sakramentalnemu znakowi znaczenia, umacniają wierzących i dają im pewność, że Chrystus dla nas i ze względu na nas daje nam siebie w swoim ciele i swojej krwi. Ponieważ – jak to często Genewczyk podkreśla – tajemnica zjednoczenia z Chrystusem przez wiarę przekracza nasze możliwości poznawcze, dlatego używa Chrystus widzialnych elementów, by przyjść z pomocą słabej ludzkiej wierze. Te widzialne znaki nie utożsamiają się jednak z duchową rzeczywistością Wieczery Pańskiej; ich zadaniem jest „wskazać i umocnić ową obietnicę, w której Chrystus nam mówi, że Jego ciało jest prawdziwym pokarmem, a Jego krew prawdziwym napojem, którymi posila nas na życie wieczne”

Kalwin nie mógł do końca zaakceptować „eucharystologii” teologów obozu luterkańskiego. Obawiał się bowiem, że ich nauka o realnej obecności ciała Chrystusowego może być tak interpretowana, iż także ludzie bezbożni i niegodni mogą przyjmować Chrystusa podczas Wieczery Pańskiej. Według niego o sakramentalnym spożywaniu ciała Chrystusa bez wiary nie może być absolutnie mowy. Bez wiary spożywa się jedynie widzialne znaki. Taka postawa nie jest jednak – zdaniem reformatora – podważaniem podstawowej prawdy o sakramencie Wieczery Pańskiej. Sakrament ten zawsze zachowuje swoją naturę.

Wieczerza Pańska pozostanie sakramentem jednoczenia się z ciałem i krwią Chrystusa – nawet gdyby w świecie nie istniał najmniejszy ślad wiary. Zgodnie ze słowami obietnicy sakrament ustanowiony przez Boga dla naszego zbawienia zawsze zawiera swą moc, chociaż dopiero wiara pozwala korzystać z jego owoców. Kalwin wzdyga się przed ujmowaniem misterium Świętej Wieczerzy w kategoriach fizycznych. Chrystusa należy szukać w wierze, a to oznacza: nie tu na ziemi, ale w niebie. Stamtąd bowiem dzięki Duchowi Świętemu udziela się On nam przez wiarę.

Zgodnie z przedstawionym schematem obietnica sakramentu, odzwierciedlona w sakramentalnym znaku, wypełnia się w substancji sakramentu, czyli w Chrystusie, przynosząc przyjmującemu sakrament skutek w postaci owoców śmierci i zmartwychwstania Odkupiciela. W czasie Wieczerzy Pańskiej jesteśmy zaproszeni do spożywania ciała i krwi Chrystusa, by mieć udział w Jego substancji, czyli w Nim samym. Jeżeli jednak nasz autor nie ma wątpliwości, że człowiekowi udzielana jest cała doskonałość Chrystusa, to również niekwestionowany pozostaje dla niego fakt, iż ta Chrystusowa doskonałość nie jest na człowieka przenoszona, lecz tylko udostępniona mu w akcie jego zjednoczenia z Chrystusem. W swych znakach sakrament Wieczerzy przedstawia więc w sposób najbardziej obrazowy tajemnicę obiecywanej przez słowo Boże unii człowieka z Chrystusem, natomiast w swej substancji urzeczywistnia tę tajemnicę. W związku z tym Genewczyk pisał:

Teraz, gdyby ktoś chciał wiedzieć, czy chleb jest ciałem Chrystusa, a wino krwią, odpowiedzielibyśmy, że chleb i wino są tylko widzialnymi znakami, które przedstawiają nam to ciało i krew. Nazywają się zaś one ciałem i krwią, ponieważ są jakby instrumentami, przez które Jezus Chrystus daje swe ciało i krew.

Wyjaśnia również, że ten sposób wyrazu ma swój uzasadniony grunt. Ponieważ wspólnota z ciałem Jezusa Chrystusa jest dla nas czymś niepojętym, nie tylko dla naszych oczu, ale także i naturalnego rozumu, toteż ta wspólnota jest nam ukazana w znaku na sposób widzialny.

Reformator dodaje do powyższego „przykład podobnej natury”, a mianowicie ukazanie się Ducha Świętego jako gołębia przy chrzcie Jezusa. Chociaż Jan Chrzciciel mówi, że widział Ducha Świętego, mógł on widzieć tylko gołębia, ponieważ Duch Święty jest z natury swej niewidzialny. Duch Święty ukazał mu się w granicach jego możliwości poznawczych. „Podobnie jest – mówi Kalwin – z naszą wspólnotą w ciele i krwi Pana Jezusa. Ona jest duchową tajemnicą, której nie można ani dostrzec okiem, ani pojąć ludzkim rozumem. Stąd jest ona ukazywana poprzez widzialne znaki w taki sposób, by na znaku nie porzesta-

wać, lecz związać go z tym, co on rzeczywiście oznacza” Według Kalwina tej duchowej rzeczywistości ciała i krwi Chrystusa nie tylko nie można stawiać na równi z elementami materialnymi chleba i wina, ona nie jest również w jakikolwiek sposób w nich zamknięta.

W komentarzu do 1 Kor 11, 24 reformator wyjaśniał:

[...] ponieważ Jezus Chrystus nie tylko ofiarowuje nam dobrodziejstwa swej śmierci i zmartwychwstania, lecz także swe ciało, w którym cierpiał i zmartwychwstał, stwierdzam więc, że ciało Chrystusa jest nam dane w sakramencie Wieczery realnie, tzn. naprawdę, aby było zbawczym pokarmem dla naszych dusz. [...] nasze dusze są nasycone substancją Jego ciała, żebyśmy w końcu naprawdę zostali uczynieni jednym z Nim.

W przeciwieństwie do Lutra, Kalwin – jak widać – zdaje się wiązać sakramentologię bardziej z kategoriami osobowymi niż rzeczowymi. Znamienne jest, że francuski reformator, mówiąc o realnej obecności, nie używa sformułowań „Chrystus ze swoim ciałem i krwią”, ale „Chrystus ze swoją śmiercią i zmartwychwstaniem”. Jego wypowiedzi można więc uznać za całkowicie jednoznaczne deklaracje w dwu zasadniczych kwestiach: czysto symbolicznego i instrumentalnego charakteru znaków sakramentalnych i „substancjalnego”, realnego charakteru „materii” Wieczery Pańskiej i jej skutków. Znaczy to, że znaki sakramentalne chleba i wina są tylko instrumentami unii człowieka z Chrystusem, a w związku z tym konsekracja nie jest aktem zmiany substancjalnej, lecz zmiany funkcji poświęconych przedmiotów. Chleb i wino po konsekracji pozostają w dalszym ciągu chlebem i winem. Chleb i wino jako widzialne znaki sakramentu Wieczery Pańskiej tylko przedstawiają niewidzialny pokarm, który otrzymujemy z Chrystusowego ciała i krwi. „Jedynym pokarmem naszej duszy jest Chrystus. [...] Nasze dusze tak samo posilają się Chrystusem, jak chleb i wino podtrzymują cielesne życie” Chleb i wino nie stają się więc ciałem i krwią Chrystusa, lecz ze zwykłego pokarmu przemieniają się w pokarm duszy. Konsekracja dla Kalwina nie jest „przeistoczeniem”, „przemianą”, ale raczej poświęceniem, błogosławieństwem. Z drugiej jednak strony znaczy to, że ów duchowy pokarm, jedynie symbolizujący ciało i krew Chrystusa, jest narzędziem, przy którego pomocy Chrystus udziela się człowiekowi rzeczywiście i substancjalnie.

Odpowiedź na pytanie, „jak” jest obecny Chrystus podczas Eucharystii, była dla Kalwina i całej Reformacji problemem do końca nie rozwiązany. Autor *Institutio* wielokrotnie dawał do zrozumienia, że Wieczera Pańska pozostaje dla niego tajemnicą i że ten charakter dzieli ona z pozostałymi faktami objawionymi. Pewnym jednak pozostaje dla niego, że istoty Eucharystii nie jest

w stanie oddać ani rzymska transsubstancjacja³, ani luterańska konsubstancjacja⁴, ani zwingliański symbolizm⁵

Temat Wieczerzy Pańskiej odbija więc jak lustro główne problemy całej Reformacji, i na odwrót. Kalwina, Lutra i całą średniowieczną katolicką tradycję wiąże fakt, że nie mogą obejść się bez pojęcia „substancji” jako nośnika owego „jak”. Jedynie Zwingli i Bullinger odrzucają to pojęcie apriorycznie i konsekwentnie.

Trzeci element duchowej rzeczywistości sakramentu Wieczerzy stanowią – jak już wspomniano wyżej – jego skutki. Pytanie o skutki działania sakramentu nie jest sprawą drugorzędną. Jeżeli dzieła Chrystusa nie można oddzielić od Jego osoby, to trzeba też przyjąć, że „zbawcze dobra nie stałyby się naszym udziałem, gdyby ich nam nie ofiarowano”. Chrystus stanowi „substancję i podstawę wszystkiego”. Bez materii sakramentu nie byłoby żadnego działania, żadnych skutków; bez wspólnoty z wcielonym Synem Bożym, Jezusem Chrystusem, nie byłoby żadnego zbawienia. Skutkiem sakramentu są więc wszelkie dobra związane ze zbawczym dziełem Chrystusa, co do których Genewczyk również używa określenia „substancja”. Inaczej mówiąc, skutkiem działania sakramentu, czy też substancją sakramentu, jest – według jego przekonania – nasza *communio* z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem.

Odrzucając zarówno katolicką, jak i luterańską formułę realnej obecności uwielbionego ciała i krwi Chrystusa w sakramencie Wieczerzy, Kalwin wcale nie zbliżał się do zwingliańskiego symbolizmu. Uważał bowiem, iż ograniczenia wynikające z faktu cielesności wywyższonej w niebie ludzkiej natury Chrystusa nie stanowią przeszkody w zaistnieniu realnej, sakramentalnej unii człowieka z Odkupicielem. Jednakże w odróżnieniu od zwolenników trans- czy konsubstancjacji, którzy obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii ogłaszali –

³ W kwestii transsubstancjacji kanon drugi XIII sesji Soboru Trydenckiego stwierdza: „Jeżeli ktoś głosi, że w świętym sakramencie Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina razem z ciałem i krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa, oraz przeczy tej cudownej i jedynej przemianie całej substancji chleba w ciało i całej substancji wina w krew, przemianie, która pozostawia tylko zewnętrzny wygląd chleba i wina i którą Kościół określa właściwym słowem przeistoczenia – nich będzie potępiony” (cyt. za: J. D e l u m e a u. *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.* T. 2. Warszawa 1986 s. 22).

⁴ M. Luter wprawdzie odrzucał transsubstancję, ale potwierdzał konsubstancję – rozumianą jako współobecność ciała i krwi Chrystusa w elementach eucharystycznych; obecność Chrystusa w chlebie i winie porównywał do ognia w rozżarzonej żelazie.

⁵ Mimo wszelkich zastrzeżeń co do zasadności imputowania Zwingliemu czysto symbolicznego traktowania sakramentu Wieczerzy Kalwin miał niewątpliwie słuszność, gdy właśnie pod jego adresem kierował krytyczną uwagę, że są tacy, co uważają, iż spożywać ciało Chrystusa i pić Jego krew znaczy nic innego, jak wierzyć w Niego.

według jego przekonania – kosztem deformacji wyobrażeń o Jego uwielbionej naturze ludzkiej, sakramentalną substancjalność pojmował w sposób duchowy. Jedność z Chrystusem nie polega na przelaniu Jego substancji w ludzkie ciało, lecz na uczestnictwie człowieka, za sprawą działającego w nim Ducha Świętego, w uwielbionym w niebie ciele Chrystusa.

Pozornie powyższe stwierdzenia mogą sprawiać wrażenie pewnego mistycyzmu. Pogląd reformatora na naszą wspólnotę z Chrystusem był jednak daleki od jakiegokolwiek ontologicznego mistycyzmu. Przez sakrament Wieczerzy Pańskiej nie zostajemy zjednoczeni z boską istotą, ale z Jezusem Chrystusem jako Pośrednikiem, i dlatego też dostępujemy zbawienia, które On przez swą śmierć i zmartwychwstanie wyśłużył.

Zarysowana perspektywa przekonuje, że pojęcia substancji u reformatora nie można już dłużej traktować jako słabego punktu jego nauki o Eucharystii. Kalwin – jako biblijny platonik – próbuje uwolnić poglądy o Wieczerzy Pańskiej z ich średniowiecznego zacieśnienia i reformacyjnej powierzchowności. Wbrew średniowiecznemu empiryzmowi używa określenia „substancja”, podkreślając jej wirtualne komponenty; wbrew wszelkim powierzchownym ujęciom Reformacji nie mówi, że otrzymujemy symbol ciała Chrystusa, ale samo ciało. To są dwie strony tego samego aktu, gdyż Chrystusa nie można oddzielić od Jego dzieła, sama zaś substancja sakramentu jest dla Kalwina ostatecznie aktem Ducha Świętego. Kalwin przełamuje więc ściśle filozoficzne znaczenie określenia substancji, odchodzi od treści, które funkcjonowały w scholastycznej teologii opartej na arystotelizmie. Sam jednak nie tyle zastępuje arystotelesowski sposób myślenia średniowiecza myśleniem biblijno-personalistycznym, ile próbuje wyjaśnić biblijne treści w platońskiej strukturze myślenia. Platonizm pozwala mu utrzymać pojęcie substancji, a tym samym i utrzymać naukę o Wieczerzy Pańskiej na poziomie myślenia realistycznego. Sakrament – w jego ujęciu – nie może być już więcej brany pod uwagę w schemacie fizycznej przyczynowości. Tym samym pojęcie substancji u reformatora odzwierciedla przełom, jaki dokonał się w związku z Reformacją. Jest nim radykalny zwrot od rzeczy do osoby. Ściśle biorąc, jest nim powrót do Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła widzianego w pneumatologicznej perspektywie, co nie pozostaje bez wpływu na współczesne międzywyznaniowe dialogi doktrynalne.

W *Krótkim traktacie o Świętej Wieczerzy* z 1541 r. reformator cały drugi rozdział poświęcił rozważaniom na temat skutków sakramentu Wieczerzy. Sumując wyniki swych rozważań, zachęca do przyjęcia przekonania, że Jezus Chrystus jest naszym jedynym pokarmem duchowym. W Wieczerzy Świętej obdarza On nas prawdziwą istotą (*substantia*) ciała i krwi swojej, żebyśmy Go całkowicie i zupełnie posiadli. Jeśli bowiem Jego posiadamy, wówczas całe

bogactwo darów Bożych w Nim ukrytych staje się naszym udziałem. Najgłówniejszym więc darem, który przez spożywanie sakramentalnej Wieczerzy otrzymujemy, jest ten, że „w niej Jezus Chrystus zostaje nam dany, a wraz z Nim cała pełnia wszelkich darów łaski, jakich tylko serce nasze zdolne jest pożądać. Jednocześnie zyskujemy w niej silną podporę, którą w Chrystusie mieć winniśmy” Wśród tych darów na nas spływających dzięki Chrystusowi wymienia: odpuszczenie grzechów, zbawienie i życie wieczne. Jest również przekonany, iż dzięki Wieczerzy Świętej umocniona zostaje nasza wiara, pobudzeni zostajemy do głębszego uznania tych dobrodziejstw, których od Jezusa doznaliśmy i codziennie doznajemy, a zarazem do wielbienia Go za te dobrodziejstwa.

III. DUCHOWA *COMMUNIO* Z CIAŁEM I KRWIĄ CHRYSTUSA

Nie jest kwestią dyskusyjną sam fakt wspólnoty z Chrystusem przez Eucharystię. To przyjmowali i przyjmują wszyscy chrześcijanie. Kiedy jednak wchodzi się bardziej szczegółowo w rozumienie tej wspólnoty, jej skutki i znaczenie, to już w samym obozie reformacyjnym bardzo ostro zarysowuje się różnica między luteranским a kalwińskim rozumieniem tego sakramentu. Wyraźnym staje się przedział między ujęciami realistycznymi a tymi, które uważa się za spirytualistyczne.

Luteranie eucharystyczną wspólnotę pojmują jako wspólnotę z Chrystusem uwielbionym. Kalwin, bynajmniej nie zaprzeczając transcendencji Chrystusa, zwraca uwagę na szczególną rolę wspólnoty z Chrystusem uniżonym. Akcent położony jest u niego na naszą wspólnotę z ciałem Chrystusa, w którym On pojednał nas z Bogiem. Od tej wspólnoty bowiem zależy nasze zbawienie. Reformator kładł wielki nacisk na to, by boskość Chrystusa i stan Jego uwielbienia ujmować w taki sposób, aby nie podważać prawdy o Jego pełnym człowieczeństwie. W swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana fałszywymi interpretatorami nazywa tych, którzy podważają integralność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Z tej perspektywy patrząc, eucharystologii Kalwina trudno przypisać przymiot *theologia gloriae*. Wydaje się nawet, że jest ona bardzo konsekwentną *theologia crucis*.

Pisząc o ciele i krwi Chrystusa, Kalwin ma na myśli całego Chrystusa. Eucharystycznego jedzenia i picia nie można rozumieć w cielesnym sensie – one oznaczają związek z osobą Jezusa Chrystusa, wspólnotę z Chrystusem, która już ściślej nie może być wyrażona. Ta wspólnota z Chrystusem nie ma sama w sobie nic cielesnego, ponieważ ciało i krew Pańska nie są dla Kalwina – jak to już powiedziano – ani cielesnymi darami, ani jakąś niebiańską esencją czy

materią niewidzialną. Eucharystyczna *communio cum Christo* jest dla niego czysto duchowym, nie-materialnym faktem, co nie oznacza, iż jest faktem nierealnym. Autorem tej eucharystycznej wspólnoty jest ten sam Duch Święty, który jest autorem naszej wspólnoty z Chrystusem przez wiarę.

Prawdziwa wspólnota z Chrystusem jest zawsze wspólnotą z całym Chrystusem i ta jest nam dostępna dzięki Duchowi Świętemu. Prawda, która w chrystologii Genewczyka często jest powtarzana, ma zastosowanie i w jego nauce o Eucharystii: Chrystus nigdzie, także i w tym przypadku, nie występuje bez swojego Ducha. Duch jest ogniwem łączącym nas z Chrystusem⁶ Ciało Chrystusa darzy nas życiem jedynie przez działanie Ducha Świętego. Dziełem Ducha Świętego i Jego zadaniem jest bowiem – zdaniem reformatora – udzielanie nam „substancji” prawdziwego Chrystusowego ciała i krwi. To udzielenie „substancji” nie oznacza żadnego zmieszania boskiego i ludzkiego sposobu istnienia, może być porównane do słońca i jego promieni. Wielkość naszego uczestnictwa w Chrystusie zależy więc od Ducha Świętego, który ową *communio* z Chrystusem sprawia. Przestrzenne oddzielenie między Chrystusem w niebie a nami na ziemi nie jest w stanie zniweczyć tej duchowej wspólnoty. Cudowna moc Ducha przewycięża ten przedział. Chrystus, pozostając na swym niebieskim tronie, dzięki działaniu Ducha żywi nas swoim ciałem, abyśmy mieli udział w Jego życiu.

Przed Kalwinem stały więc ostatecznie dwa różne i trudne do pogodzenia założenia: z jednej strony uważał, że ciało Chrystusa jest obecne podczas Wieczery Pańskiej i „udziela nam Jezusa Chrystusa z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem”, tzn. udziela nam wszelkich dóbr, które On nam wysłużył; z drugiej strony wyjaśnia, że ciało Chrystusa nie ma żadnego przestrzennego związku z materialnymi elementami Eucharystii. Chrystus jest bowiem ze swoim ciałem w niebie i dlatego ono nie może – także i w niewidzialny sposób – być równocześnie obecne w wielu różnych miejscach w sakramencie Wieczery. Rozwiązanie tej logicznej trudności widział reformator w funkcji spełnianej przez Ducha Świętego.

Ideę, w myśl której Duch Święty jest ogniwem unii człowieka z Chrystusem, Kalwin znalazł w kazaniu przypisanym przez Erazma z Rotterdamu św. Janowi Chryzostomowi i zamieszczonym w pochodzącej z 1530 r. bazylejskiej edycji jego pism. Po raz pierwszy reformator zrobił z niej użytek w *Confessio de eucharistia* z 1537 r. i jej wykładnię w niezmienny sposób powtarzał we

⁶ Por. np. CO 9, 162: „huius sacrae unitatis vinculum arcana est ac incomprehensibilis spiritus sancti virtus”

wszystkich wydaniach *Institutio*, począwszy od edycji z 1539 r. Reformator dowodzi:

Jak nie wątpimy wcale, że ciało Chrystusa posiada swą miarę, gdyż tego wymaga natura ciała ludzkiego, i że przebywa ono w niebie [...], tak też sądzimy, że jest niedopuszczalne, by umieszczać je pośród zniszczalnych rzeczy, czy też wyobrażać sobie, że jest obecne wszędzie. [...] Pan Jezus udzielił nam przez swego Ducha tych dóbr, abyśmy stali się z Nim jednym ciałem, umysłem i duszą. Łącznikiem tego związku jest Duch Święty. [...] On jest jakby kanałem lub przewodem, przez który wszystko, czym Chrystus jest i co posiada, spływa na nas.

Równoczesna obecność Ducha Świętego w Chrystusie i w człowieku sprawia, że nieskończony dystans dzielący „niebo od ziemi” zostaje usunięty.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że ogniwem łączącym człowieka z Chrystusem jest Duch Święty rozumiany jako byt substancjalny, nie zaś dowolnie pojęta moc. Więż tym sposobem zadzierzgnięta ma naturę substancjalną. Jeśli więc Kalwin w innych miejscach przyczynę tej więzi widzi w wierze, to tym samym ujmuje wiarę jako substancjalną obecność w człowieku Ducha Świętego. Z tego też chyba powodu reformator oddzielał wiarę od jej owoców, które – jak sugerował – wywodzą się z niej i należą do niej w taki sposób, w jaki akcydensy należą do substancji. Idea wiary, jako wyróżnionego stanu ontycznego ludzkiego bytu, była dla niego argumentem na rzecz realności sakramentalnego skutku, którym jest unia z Chrystusem.

Unio cum Christo poprzedza sakrament Wieczerzy i pozostaje dalej po jego zakończeniu, istnieje więc także poza Eucharystią. Można by powiedzieć, że jedność z Chrystusem jest nawet od Eucharystii niezależna, gdyż – według reformatora – możemy ją osiągnąć także np. przez słuchanie słowa Bożego, czytanie Biblii czy przez modlitwę. Analizy pozwalają stwierdzić, że pneumatologiczny charakter relacji między Jezusem uwielbionym a nami sprawia, że my – poprzez ludzkie słowa i ziemskie elementy – możemy mieć udział w uwielbionym ciele i krwi Chrystusa. Stwierdzenie to nie oznacza jednak, że Kalwin pragnie racjonalnie wyjaśnić rodzaj i sposób tego udzielenia się nam Chrystusa. Wskazanie na Ducha Świętego wydaje się być o wiele bardziej uznaniem w Eucharystii do końca nie wytłumaczonej tajemnicy Bożego cudu.

IV PRÓBA OCENY NAUKI KALWINA

Reformatorem nie udało się do końca organicznie wbudować sakramentologii w swoje teologiczne systemy. Także Kalwin nie uniknął tego niebezpieczeń-

stwa. Wprawdzie, zwłaszcza w kazaniach, często próbuje wskazywać na wielką rolę i znaczenie Wieczerzy Pańskiej, ale ostatecznie pozostaje ona dla niego na poziomie środka uświęcenia dla wybranych, którzy już zostali włączeni w ciało Chrystusa i należą do Kościoła. Eucharystia jest więc ostatecznie dla genewskiego reformatora tylko narzędziem Ducha Świętego, którym On umacnia naszą wiarę i pozwala jej się rozwijać.

Na przykładzie rozumienia Eucharystii można zauważyć, że Kalwin niezbyt jasno rozróżnia między ziemskim ciałem Jezusa a Jego ciałem w stanie uwielbienia. W nauce o Wieczerzy Pańskiej problemem kontrowersyjnym nie jest sama *inclusio localis Christi*, lecz cielesna obecność Chrystusa w Eucharystii i związany z nią problem obecności realnej. Gdyby – według Kalwina – Chrystus był cielesnie obecny podczas Wieczerzy Świętej, to byłby On lokalnie związany z postaciami chleba i wina, co było dla niego równoznaczne z „obecnością lokalną”, a zarazem z *manducatio oralis* i *manducatio indignorum*. Ten związek z cielesnością, z postaciami materialnymi, sprzeciwia się podstawowej opcji teologicznej reformatora, a także jego pobożności. Pobożność ta opiera się właśnie na zdecydowanym oddzieleniu znaku od tego, co ten znak oznacza (*signum* i *res*).

W problematyce realnej obecności Chrystusa podczas Eucharystii dają się zauważyć w dialogu katolicko-reformowanym daleko idące możliwości konsensu. Teologowie katoliccy solidaryzują się z twierdzeniami genewskiego reformatora i jego następców, że realnej obecności Chrystusa podczas Wieczerzy Pańskiej nie można pojmować w sposób naturalistyczny. Reformator rozumiał, niestety, katolickie pojęcie transsubstancjacji fizycznie i materialistycznie, a nie, jak to rozumiał św. Tomasz, metafizycznie. Także Tomasz, na podstawie swojego metafizycznego pojęcia substancji, odrzucał lokalną obecność Chrystusa w fizyczno-materialistycznym sensie. Dla niego istnieje tylko jeden sposób bytowania – „*qui est proprius huic sacramento*”⁷ Chrystus jest obecny w Eucharystii w swoim sakramentalnym sposobie bytowania, a nie naturalnym. Przy tak daleko posuniętej jednomyślności nie można jednak zapominać o istotnej różnicy katolickiej wiary w stosunku do myśli Kalwina. Katolicy muszą mówić o pewnej *praesentia corporalis* Chrystusa, ponieważ jest On ciałem i krwią związany z przestrzenią uwarunkowanymi postaciami.

Podczas gdy Kalwin nie przyjmował lokalnej obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych i wykluczał Jego „wszechobecność” (*ubiquitas*), tak św. Tomasz, którego można uznać za niepodważalny probierz katolickiej ortodoksji,

⁷ Por. *Summa Theologica* III, 75, 1, 3.

wyklucza tylko „wszechobecność” i *motus localis*, przyjmuje jednak *praesentia localis sacramentalis*. Trzeba by więc wyraźnie odpowiedzieć „tak” i „nie” na pytanie o zgodność nauki katolickiej i kalwińskiej w kwestii realnej obecności. Możliwości większego zbliżenia i współbrzmienia obydwu tradycji trzeba by szukać na głębszym poziomie. Dla jednych i drugich ważną jest przecież formuła, że Chrystus jest w Eucharystii *totus*, ale nie *totum*. Wydaje się, że ekumeniczna interpretacja tej formuły musi zrezygnować z substancjalno-ontologicznych wyobrażeń na korzyść wymiaru personalnego spotkania z Chrystusem w Wieczerzy Pańskiej. Pomocne w tym względzie mogą być dotychczas wypracowane teorie transsignifikacji i transfinalizacji.

Dla ekumenicznej interpretacji eucharystologii Genewczyka wielkie zasługi ma prof. K. McDonnell, benedyktyń z ekumenicznego instytutu w Collegeville (Minnesota). Wyszczególnia on platońskie komponenty kalwińskiego rozumienia substancji pokazując, jak reformator poprzez platońską strukturę swego myślenia nie zamierza rezygnować z eucharystycznego realizmu, ale właśnie pragnie go utwierdzić⁸. Odpowiedź na pytanie o substancjalną obecność Chrystusa podczas Wieczerzy Pańskiej ustawicznie musi brać pod uwagę język analogiczny i rozróżnienie między znakiem a tym, co dany znak oznacza. Gdy zapomni się o platońskiej dialektyce, tzn. zrówna się znak z tym, co on oznacza, wówczas gubi się właśnie to, co rzeczywiste, co realne. Dla Kalwina – zdaniem amerykańskiego teologa – właśnie transsubstancjacja niszczy sakramentalny realizm, a bez sakramentalnego realizmu nie ma realnej obecności. Dlatego też francuski reformator był przekonany, że transsubstancjacja jest zaprzeczeniem realnej obecności. Według McDonnella reformator próbował uwolnić rozumienie sakramentu od średniowiecznego materializmu i mechanicyzmu. Teolog ten uczciwie jednak zaznacza, iż kalwińska krytyka może być odniesiona tylko do ludowej pobożności średniowiecza, a nie do ówczesnej katolickiej teologii Eucharystii.

Sakramentologia Kalwina daje obraz doktryny, w której nawzajem ścierają się ze sobą symboliczne i realistyczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej. Jego nauka zdaje się równie dobrze reprezentować tradycję symboliczno-wirtualną i tradycję realistyczną. Genewczyk odrzucał katolickie i luterańskie rozumienie realnej obecności, ale nie zaprzeczał realnej obecności jako takiej; nie mógł zaakceptować wyjaśnienia faktu dogmatycznego, ale nie faktu samego. Tymi zdecydowanymi stwierdzeniami amerykański teolog przyczynił się do widocznego kroku naprzód w debacie nad eucharystologią Kalwina. On też, jako współprzewodniczący Komisji do spraw dialogu katolicko-reformowanego, przyczynił

⁸ Zob. K. M c D o n n e l l. *John Calvin, the Church and the Eucharist*. Princeton 1967.

się prawdopodobnie do tego, iż uzgodnienie katolicko-reformowane na temat Eucharystii, bez wchodzenia w szczegóły, wyraża wspólne przekonanie teologów reprezentujących obydwie Kościoły: „Z wdzięcznością uznajemy, że obie tradycje [...] wierzą w realną obecność Chrystusa w Eucharystii”

Daleko posunięta akceptacja myśli genewskiego reformatora przez teologów katolickich nie może być pełna. Trzeba przyznać, że średniowieczne ujęcie sakramentu miało wybitnie reistyczny charakter. Kalwin, podkreślając rolę Ducha Świętego, wyraźnie odstępuje od ujęć średniowiecznych i uwalnia sakramentologię od ujęć reistycznych. To jest jego zasługa. Wydaje się on jednak pomniejszać rolę osoby wierzącego. *Opus operatum* zostaje przez niego zastąpione przez *opus passivum*. Tym samym dzieło zjednoczenia z Chrystusem, którego autorem jest Duch Święty, zostaje w pewnej mierze zatrzymane w połowie drogi. Jest bowiem sprawą oczywistą, że bierny akt ze strony człowieka nie wystarcza do nawiązania rzeczywistego personalnego dialogu z Bogiem. Można by powiedzieć, że pneumatologiczny wymiar kalwińskiej nauki o Wieczerzy Pańskiej uwalnia ją od ujęć reistycznych, ale nie doprowadza do ujęć w pełni personalistycznych. W nadmiernym podkreśleniu roli Ducha Świętego ujawnia się pewna słabość tej nauki. Żeby sakramenty rzeczywiście związać z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem, Kalwin ucieka się do nauki o Duchu Świętym jak do *Deus ex machina*. Platoński schemat myślenia, warunkujący jego naukę o Wieczerzy Pańskiej, osłabia sakramentalny realizm tej nauki. Kalwińskie pojęcie Eucharystii wydaje się mieć za dużo pneumatologii i za mało chrystologii, nie za mało realizmu, ale za mało sakramentalnego realizmu, który ma swoje ostateczne uzasadnienie w tajemnicy inkarnacji.

JOHANNES CALVINS ABENDMAHLSLEHRE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Wenn wir von den Überlegungen über das Sakrament der Taufe zum Sakrament der Eucharistie übergehen, dann muß positiv festgestellt werden, daß Calvin zum Thema Eucharistie mehr eigene Gedanken und Ausarbeitungen vorzuweisen hat. Das bedeutet nicht, daß er bei der Ausarbeitung der Eucharistieproblematik einige Gedanken aus der Tradition der Kirchenväter sowie der befreundeten Reformatoren nicht hineingezogen hätte. Die Meinungsunterschiede im Lager der Reformatoren, insbesondere zwischen den Befürwortern von Luther und Zwingli, zwangen Calvin zur Erarbeitung einer solcher Doktrin, die die zwei Orientierungen zusammenführen konnte.

Calvins Lehre von der Eucharistie ergibt ein doktrinales Bild, wo die zwei Richtungen, nämlich das symbolische und realistische Verständnis des Abendmahls, aufeinanderprallen. Seine Lehre von der Eucharistie scheint sowohl die symbolisch-virtuelle als auch die realistische Tradition gut zu repräsentieren.

Calvin lehnt das katholische und lutherische Verständnis der Realpräsenz ab, er streitet aber die reale Gegenwart als solche nicht ab; er akzeptierte nicht die Erklärung des dogmatischen Faktums, aber er leugnet es nicht als Solches. Das bedeutet, daß die sakramentalen Zeichen des Brotes und des Weines ein Instrument des Bundes des Menschen mit Christus sind; die Konsekration ist kein Akt der substantiellen Veränderung, sondern ein Akt der funktionalen Veränderung der gesegneten Gaben. Der pneumatologische Charakter der calvinischen Abendmahlslehre ist nicht imstande, die römisch-katholische Transsubstantiation, die lutherische Konsubstantiation sowie den Symbolismus von Zwingli entsprechend zu verdeutlichen. So erweist sich die Eigenart seines Denkens.

Zusammengefaßt von Stanisław Józef Koza