Przegląd Kalwaryjski
21/2017

Benedykt Jacek Huculak OFM

Eucharystia według bł. Jana Dunsa Szkota

Od czasów apostolskich aż do wieku XIII tajemnica ciała i krwi Pańskiej była wyrażana słowami języka potocznego, których celem było odróżnienie dogłębnego bytu chleba i wina od ich cech postrzegalnych, gdyż te wskutek sakramentu nie przemijają, a tylko owa treść bytowa przechodzi w ciało i krew Pana Jezusa. Starożytny Kanon Rzymski nazywa to 'stawaniem się'[1], a grecka Liturgia Jana Chryzostoma 'uczynieniem'[2], podczas gdy na Wschodzie powszechnie tę tajemnicę nazywano *metabolḗ* – przemianą[3]. Jeżeli zaś na Zachodzie posługiwano się słowami 'istota' (*substantia*) i 'postać' (*species*), to zachowywały one swe znaczenie pierwotne, czyli potoczne; co zresztą miało pozostać w nauczaniu Kościoła, bo nawet Sobór Trydencki – który wobec błędu Lutra ogłosił dogmat o Eucharystii – posłużył się tymi słowami w znaczeniu potocznym[4].

1. Stan zagadnienia

W nurcie teologii działo się inaczej, począwszy od połowy XIII wieku, kiedy to nauka Arystotelesa – głównie za sprawą Tomasza z Akwinu – wywarła duży wpływ na sposób wykładania prawd wiary. Wówczas to owych słów, a zwłaszcza wyrazów *substantia* i *accidens* (przypadłość) zaczęto używać w technicznym znaczeniu filozoficznym, bo w nawiązaniu do teorii Arystotelesa o powszechnym złożeniu bytów

---

1 „Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam... facere digneris, ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi".

2 „Kai poíson ton men Arton toúton, tímion Sṓma tou Christoú sou... To de en tô Potêríô toútô, tímion Haíma tou Christoú sou": *La divina Liturgia del santo nostro Padre Giovanni Crisostomo* (*Hê theía Leitourgía tou en hagíois Patrṓs hêmṓn, Iôánnou tou Chrysostómou*), Rzym 1967, s. 108.

3 *Metabalṓn [ta amphótera] to Pnéumati sou tô Hagíô*, tamże, s. 110.

4 Sessio XIII. *Decretum de sanctissima Eucharistia*, cap. 4: *De Transsubstantiatione*, DS 1642.

z istoty, czyli substancji, i z przypadłości, a substancja ze swej strony składałaby się z czynnika ilościowego, czyli materii (*hylê*) i jakościowego, czyli formy (*morphê*). Te składniki filozoficzne jednak nie weszły do treści dogmatu, który został ogłoszony w roku 1551.

Przy pomocy tych pojęć Tomasz nakreślił wprawdzie obraz Eucharystii, choć było i jest oczywiste, że nie był on wystarczający, bo nie tylko wykład teologiczny, lecz nawet dogmatyczny nie wyczerpie treści tajemnicy, która jest niezgłębiona. Tomasz zaś, podobnie zresztą jak jego współcześni i poprzednicy w wieku XIII, zatrzymał się przy opisaniu przeistoczenia (*trans-substantiatio*), czyli przejścia istoty chleba w ciało Chrystusa i istoty wina w krew Jego.

Pozostawała jednak trudność, przed którą zatrzymał się Tomasz i inni mistrzowie, a było nią wyjaśnienie przemiany jednej istoty w inną, która już istnieje, a przy tym nie podlega żadnej zmianie, gdyż jest nią ciało i krew Chrystusa obecnego w niebie „po prawicy Ojca"[5]. Na to ważne pytanie miał wkrótce odpowiedzieć Jan Duns ze Szkocji.

Należy wspomnieć o różnicy wstępnej między obu mistrzami względem nauki o przeistoczeniu jako sposobie zaistnienia obecności ciała i krwi Jezusa w Sakramencie. Otóż Akwińczyk uważał, że ów sposób został określony słowami Chrystusa: „To jest ciało moje... To jest kielich krwi mojej...", natomiast Jan Duns uczył, że ów sposób nie został wskazany przez Biblię, lecz takie wyjaśnienie – wśród innych możliwych – zostało przyjęte przez Kościół. Stało się to głównie wobec błędu Berengariusza w wieku XI, kiedy to zresztą także wprowadzono we Mszy podniesienie Postaci[6].

Jan Duns uważał, że obecność Jezusa w Sakramencie może być wyjaśniona też innymi sposobami, a najlepszym – ze względu na dostosowanie do rozumu ludzkiego – byłby ten, według którego ciało Chrystusa wsółistnieje z istotą chleba. Wbrew zarzutom nie zachodziłoby tu niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, jakoby czcząc ciało Jezusa, czczono by także istotę chleba, bo przecież także w przeistoczeniu pozostają postacie chleba i wina, a cześć jest kierowana nie ku nim, lecz ku istocie ciała i krwi Chrystusa, ukrytym pod tymi postaciami.

Ponieważ jednak Kościół opowiedział się za przeistoczeniem, to według Szkota należy przyjąć takie wyjaśnienie: „jeśli zapytasz – pisze on – dlaczego Kościół przyjął rozwiązanie trudniejsze, podczas gdy słowa Pisma można wyjaśnić łatwiej,

---

[5] *Skład Apostolski*, DS 10-30; *Symbol Konstantynopolski*, DS 151, por. Dz 2, 32-33: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg [Ojciec], a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na miejsce po prawicy Boga, otrzymał od Ojca obiecanego [dosł. obietnicę] Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie"; Hbr 8, 1: „Takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Wielkości [Boga Ojca] w niebiosach".

[6] Synod Rzymski 11 II 1079, *Iusiurandum Berengarii Turonensis*, DS 700; Sobór Laterański IV, *De fide catholica*, DS 802.

to odpowiem, że Pismo należy wyjaśniać zgodnie z tym samym Duchem, który je ułożył"[7].

Zwolennicy Tomasza twierdzili, że wobec słów Pana podczas Ostatniej Wieczerzy Kościół nie miał nic do powiedzenia, gdyż musiał uznać przeistoczenie za jedyny sposób zaistnienia Sakramentu. Szkotowi więc zarzucali, jakoby według niego Kościół dowolnie narzucał rozumienie Biblii, skąd wynikałoby, że żródłem prawdy jest Kościół, a nie Pismo Święte. Tymczasem Jan Duns wykładał coś wręcz przeciwnego, podkreślając, że Kościół nie czyni prawdy z jakiegoś twierdzenia, lecz prawdę w danej sprawie otrzymuje od Ducha Świętego, który – według obietnicy Pańskiej – „prowadzi do całej prawdy [owej jedynej] (*eís pásan tên alêtheian*)" (J 16,13), a On jest tym samym Duchem, ktory „mówił przez proroków"[8] i natchnął autorów Biblii. „Nie jest w mocy Kościoła – pisze Duns – uczynić tak, aby coś stało się prawdziwe lub nieprawdziwe, bo to leży tylko w mocy Boga ustanawiającego sakrament; a Kościół wyjaśnia Pismo w 'Duchu prawdy' (w.13), od którego [ta prawda] pochodzi"[9].

Przeistoczenia zostało raczej zgodnie przedstawione przez obydwie szkoły, lecz podczas gdy dla tomistów był to punkt dojścia w nauce o sakramentalnej obecności ciała i krwi Pana, Jan Duns poszedł dalej, a raczej – bardziej w głąb, starając się w świetle Objawienia odpowiedzieć na pytanie, jak w ogóle dochodzi do przeistoczenia, czyli do przejścia jednej istoty w inną, która jednak nie jest nowa, lecz już istnieje, a ponadto nie podlega żadnej zmianie, gdyż jest nią ciało i krew Jezusa obecnego w niebie. Nie tworzy się więc żadnego bytu nowego, bo tym, co istnieje, jest jedno i to samo człowieczeństwo Jezusa, czyli to określone ciało i ta Jego krew, przeto chleb i wino przechodzi nie w coś nowego, lecz już istniejącego. Jak więc istota chleba może zostać przemieniona w ciało Chrystusa, jeśli ono już istnieje i nie może podlegać żadnym zmianom ani zostać pomnożone?

Tomasz powiedział, że tym, co jest nowe, jest obecność Ciała i Krwi na ołtarzu. Jan Duns to przyjmuje, lecz uważa za zbyt ogólne, by wystarczyło jako odpowiedź na powyższe pytania. Szuka na nie odpowiedzi, przede wszystkim starając się o wykluczenie sprzeczności, co zresztą jest pierwszym celem teologii. Ona nie usuwa tajemnicy, ale stara się ją zgłębić, bo jest „wiarą szukającą zrozumienia (*fides quaerens intellectum*)"[10], czyli głębszego poznania, by jego przyrost stał sie nowym

---

[7] *Opus Oxoniense*, czyli *Ordinatio* IV, d. 11, q. 3 (n. 15): *Opera omnia* (wyd. Braci Mniejszych Obserwantów we Francji, u L. Vivèsa), t. XVII, kol. 376*b*.

[8] *Symbol Konstantynopolski*, DS 150.

[9] *Opus Oxoniense* IV, d. 11, q. 3 (n. 15): XVII, 376*b*.

[10] Anzelm z Canterbury, *Proslogion sive alloquium de Dei exsistentia*, PL 158, 223. W myśl tej zasady starał się Anzelm rozumowaniem wyjaśnić prawdy wiary, na ile to możliwe, lecz wiara – według bliźniaczej zasady: *Credo, ut intelligam* – ma pierwszeństwo i stanowi punkt wyjścia dla dociekań rozumu, tamże.

zarzewiem miłości ku Bogu. Takim wejrzeniem jest nauka Szkota o przeistoczeniu doprowadzającym istotę Ciała i Krwi na ołtarze mszalne.

2. Przeistoczenie doprowadzajace

Ciało Chrystusa jest w niebie, a przeistoczenie dokonywane na ołtarzach nie powoduje w nim żadnej zmiany ani względem bytu, ani względem miejsca przebywania. „Zagadnienie wyłania się – mówi Duns – w związku z kresem [docelowym przemiany] wcześniej już istniejącym, bo wydaje sie niemożliwe, aby coś mogło zostać przemienione w coś, co już istnieje"[11]. Zdanie przeciwne byłoby tak niedorzeczne i tak wykluczałoby wiarygodność, że Jan Duns oświadcza: „Jasne jest, że chodzi tu o sposób przeistoczenia przenoszącego [obecność] (*tr. translativa*), a nie wytwarzającego [ją] (*tr. productiva*)"[12]: gdyż to, co istnieje, nie może zostać wytworzone.

Skutkiem więc przeistoczenia dokonanego w danym miejscu jest sakramentalna obecność ciała i krwi Jezusa w nim. Czym jednak jest owa obecność nowa, bo sakramentalna, a jednocześnie pomnożona, bo zachodząca na każdym ołtarzu? Czy jest ona przypadłościowa jako okoliczność miejsca, czy istotowa? Czy łączy się z nią przemieszczenie ciała Chrystusa z nieba na ołtarz? Jeżeli zaś ono tam pozostaje niezmienne, to jak może zajść przeistoczenie, czyli przejście jednej istoty (chleba i wina) w drugą (Ciało i Krew), która ponadto już istnieje i niepodlega zmianie? „Tutaj – mówi Szkot – zachodzi przeistoczenie nie w tym znaczeniu, że jego kres [Ciało i Krew] otrzymuje byt jako taki, bo ten byt już istnieje [w niebie], lecz tak, że ten byt otrzymuje właściwość »bycia obecnym tutaj«"[13].

Na czym jednak polega owo doprowadzenie (*adductio*, *translatio*)? Jak może zistnieć nowe i zwielokrotnione 'tutaj' bez żadnej zmiany w samym ciele Chrystusa i bez jego przemieszczenia się? Jan Duns odpowiada tak: „Można by powiedzieć, że ta przemiana [sakramentalna] (*conversio*) zachodzi wprawdzie tak, jak przejście istoty w istotę, ale nie odnośnie do istoty jako takiej, lecz od nośnie do jej 'obecności tutaj': w ten sposób, że podobnie jak Ciało jako 'tutaj obecne' zajmuje miejsce chleba jako 'tutaj obecnego', tak chleb jako 'tutaj obecny' przechodzi (*convertitur*) w Ciało jako 'tutaj obecne'. Chociaż zaś jest to przejście istoty w istotę, to jednak nie zachodzi ono między istotami jako kresami [przemiany], bo kresami są tylko obecność lub nieobecność, które dadzą się sprowadzić do przypadłościowego orzecznika miejsca"[14]. Należy pojąć to bardzo wnikliwie, bo tutaj okolicznik miejsca występuje nie sam w sobie jako czysta przypadłość, względem której na drugim planie pozostaje

[11] *Opus Oxoniense* IV, d. 11, q. 3 (n. 22): XVII, 388*a*.
[12] Tamże, q. 4 (n. 15): XVII, 458*a*.
[13] Tamże, q. 3 (n. 23): XVII, 389*b*.
[14] Tamże, q. 4 (n. 15): XVII, 457-458.

istota, lecz odwrotnie: on jest na drugim planie, bo na pierwszym jest sama istota, która właśnie jest 'obecna tutaj'.

Zachodzi więc coś nowego, i to nie w wymiarze przypadłości, ale względem istoty (*substantia*), a jednak nie powstaje żadna nowa istota, gdyż nie zachodzi żadna zmiana w ciele Chrystusa, które fizycznie jest obecne w niebie. Ono „nabywa nowej obecności, a nie traci tej, którą miało"[15], przy czym „chleb przestaje być 'obecny tutaj', a nie nabywa innej obecności"[16], bo tylko przechodzi w sakramentalną 'obecność tutaj' ciała Jezusowego[17]. Nie zachodzi tu więc prosta zmiana przypadłości miejsca (*ubi*), jakoby ciało Jezusa przemieściło się na ołtarz, lecz ona dotyczy głównie istoty Ciała, które sakramentalnie zaczyna być obecne tam, gdzie wcześniej była istota chleba. Właśnie tak należy rozumieć przyjęty wyraz 'przeistoczenie' (*trans-substantiatio*). Wskutek sakramentu zostaje pomnożona obecność ciała Chrystusa, lecz ono samo w stanie naturalnym pozostaje niezmiennie jedno w niebie[18]. Nowość i pomnożenie miejsca ciała Jezusa według ołtarzy świata dotyczy tylko postaci chleba, a nie samego Ciała[19]. Postacie zaś, choć są w danym miejscu, to jednak osłaniają istotę Ciała i Krwi, która nie ma zwielokrotnionego miejsca fizycznego[20]: może podobnie jak obraz, który dzięki telewizji obecny jest na wielu ekranach, fizycznie jest obecny tylko w jednym studiu.

Niniejsze nauczanie Szkota można streścić w twierdzeniu: 'Przeistoczenie polega na doprowadzeniu, a nie na wytworzeniu'. Wynika to wstępnie stąd, że słowa mszalnego poświęcenia (*consecratio*) wyrażają nie wytworzenie Ciała, lecz tylko jego obecność pod Postaciami, a do tego wystarczy doprowadzenie Istoty. Poza tym ciało Chrystusa, już utworzone oraz istniejące, nie może znowu powstawać z niczego, także dlatego, że Jezus w Sakramencie nie byłby synem Panny Maryi, gdyż nie byłby „utworzony" przez Nią.

Wysunięto wprawdzie zarzuty, lecz Jan Duns je odparł. Najpierw więc to, że święci ojcowie z pierwszych wieków mówią, iż w Eucharystii ciało Chrystusa staje się i jest wytwarzane. Duns odpowiada, że takie twierdzenie byłoby nie do przyjęcia, gdyby chodziło o sam byt Ciała i Krwi, natomiast jest poprawne, gdy chodzi o ich obecność. Poza tym zarzucono, że przeistoczenie jest czynnością istotową (*substantialis*), a taka skutkuje kresem istotowym, czyli ciałem i krwią Pana Jezusa Chrystusa. Szkot odpowiada, że gdyby tę czynność istotową rozumiano jako wytwarzającą, to byłby to pogląd błędny, natomiast poprawne jest twierdzenie, że jest ona istotowa jako przemieniająca (*conversiva*), gdyż dla takiej wystarczy, by kres początkowy

---

15 Tamże, 458*a*.
16 Tamże.
17 Tamże, q. 3 (n. 24): XVII, 389*b*.
18 *Reportata Parisiensia* IV d. 11, q. 3 (n. 11): *Opera omnia* XXIV, 119*a*.
19 Tamże.
20 *Opus Oxoniense* IV, d. 10, q. 1 (n. 10): XVII, 178*b*.

(*a quo*) został zastąpiony istotą, która nie musi być nowo wytworzona, gdyż kres końcowy (*ad quem*) ma być tylko następczy, a nie wytworzony[21].

Jan Duns podjął się wyjaśnienia wielkich spraw, przed którymi zatrzymał się Tomasz i inni mistrzowie. Jego wyjaśnienie, choć usuwa sprzeczności, jest wymagające z powodu swej głębi poznawczej. Czy jednak może być pełna jasność przy wykładzie prawd nadprzyrodzonych, które tajemnicami są niezgłębionymi? Na tym tle nasuwa się ważne pytanie, jak Pan Jezus obecny w Hostii postrzega nas obecnych przy Jego ołtarzu.

3. Czynności natury ludzkiej Jezusa obecnej w Sakramencie

Jan Duns oczywiście przyjmuje naukę o przeistoczeniu, lecz inaczej niż Tomasz, do czego zresztą miał pełne prawo, gdyż nauczanie Kościoła, wyrażone słowami w ich znaczeniu pierwotnym, potocznym, Tomasz wyłożył w sposób nowy, osobisty, całościowo stosując teorię Arystotelesa o istocie bytu, czyli substancji złożonej z materii i formy, oraz o przypadłościach. Twierdził więc, że na ołtarzu istota chleba przechodzi (*convertitur*) w istotę ciała Chrystusa, podczas gdy niezmienne pozostają tylko przypadłości, czyli postać chleba z jej wyglądem, barwą, smakiem. Pojawia się tu zarys wytwarzania czegoś nowego w miejscu chleba, którego istota przechodzi w ciało Chrystusa, choć wiadomo, że nic nowego powstać nie może, bo ciało Jezusa obecnego w niebie jest jedyne i całkiem niezmienne[22].

Na takie wrażenie nie ma miejsca w wykładzie Jana Dunsa Szkota, który wyraźniej ukazuje linię odniesienia między Chrystusem obecnym w niebie a chlebem na ołtarzu, przy którym kapłan wypowiada słowa przeistoczenia. Podkreśla on jedyność i niezmienność ciała Jezusa w niebie, którego obecność na ołtarzu przez posługę kapłana jest wynikiem tajemniczego doprowadzenia (*adductio*) do nowego miejsca. To zaś dokonuje się nie wskutek przemieszczenia, lecz zastąpienia istoty chleba i wina ciałem i krwią Chrustusa Pana, które same w sobie nie ulegają żadnej zmianie czy pomnożeniu, lecz tylko zyskują nową obecność; a to można pojmować jako zmianę zewnętrzną, okolicznościową, według orzecznika miejsca (*ubi*)[23]. Oczywiście więc nie jest to żadne 'wytworzenie' (*productio*), lecz 'doprowadzenie' (*adductio*) istoty Ciała i Krwi do nowego miejsca. Obraz ten niemal powszechnie uznano za poprawniejszy od tego, co wcześniej powiedzieli mistrzowie z Tomaszem włącznie[24].

---

[21] K. Katzenberger OFM, *Assertiones centum ad mentem Doctoris subtilis et Mariani, Ioannis Duns Scoti, Ordinis Fratrum Minorum, ex universa theologia selectae*, Quaracchi 1906, s. 87

[22] *Summa theologiae* III, qq. 75-76.

[23] A. Pompei OFMConv., *La sentenza scotistanello sviluppo della dottrina scolastica sulla transustanziazione*, „Miscelanea Francescana" 59 (1959), s. 99.

[24] Tamże, ss. 95-103; A. Michel, *Transsubstantiation*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV/1, koll. 1396-1406. Michel

Nie mniej ważnym punktem rozbieżności między nim a Janem jest pogląd na stan ciała i krwi Chrystusa na ołtarzu mszalnym. Otóż obydwaj wprawdzie twierdzą, że tam Jego ciało i krew są obecne nie fizycznie, bo tak są tylko w niebie, lecz sakramentalnie na sposób istoty (*per modum substantiae*); lecz podczas gdy dla Tomasza to wyklucza nie tylko obecność przestrzenną Jezusa na ołtarzu, lecz także Jego wymierność zasadniczą (*per modum quantitatis*), to według Jana Dunsa ów drugi składnik występuje, a wykluczony jest tylko pierwszy, czyli obecność przestrzenna. Wymierność bowiem (*quantitas*) to 'porządek części wewnątrz pewnej całości', a ciało Chrystusa obecne w Sakramencie jest w pełni uporządkowane według tego, co jest udziałem Jego ciała fizycznego. W sakramencie ono nie ma tylko rozciągłości, czyli 'odniesienia swych części do miejsca', gdyż jest ono jakby streszczone punktowo, lecz tak, że w każdej cząstce Hostii jest ono całościowo obecne, podobnie jak jedna i ta sama dusza ożywia cały organizm człowieka i każdą część jego, choć ona sama nie jest rozciągła, czyli nie zajmuje przestrzeni. Jest to *ubi sacramentale* – bezwymiarowe umiejscowienie sakramentalne, co do sposobu obecności odróżnione od *ubi naturale*, czyli od umiejscowienia fizycznego w niebie[25].

Z odrzucenia owej wymierności streszczonej (*quantitas*) u Tomasza wynika jego pogląd, że ciało Chrystusa widzi i czuje tylko to, co znajduje się w zasięgu jego doświadczenia w niebie, natomiast nie zachodzi to w miejscu eucharystycznym, bo tam nie istniałby zestrój zmysłów nawet streszczony wprawdzie, lecz zachowujący ziarenną wymierność (*quantum*), co jednak w pokoleniu następnym przyjął i uzasadnił Jan Duns. Podczas więc gdy według Tomasza chwalebny Jezus widzi, słyszy i czuje to, co dzieje sie przy ołtarzu, nie swoimi zmysłami, których nawet w streszczeniu nie byłoby w Sakramencie, lecz tylko drogą poznania wyższego, czyli wlanego i właściwego stanowi szczęśliwości w niebie, Jan Duns – w odróżnieniu od Tomasza, przyjąwszy ich streszczoną wymierność ciała sakramentalnego, więc także uporządkowaną obecność jego zmysłów – naucza, że Chrystus obecny w Sakramencie postrzega podobnie, jak ma to miejsce w niebie.

Niniejsze twierdzenie Szkota wynika z zasady ogólnej, według której ciało Chrystusa w Sakramencie ma takie same cechy wewnętrzne, jakie ma ono w niebie, gdzie trwa w jednostkowym i niezmiennym stanie naturalnym. Jako dotyczące Jego natury ludzkiej, są to właściwości bezwzględne, nie zaś odniesieniowe (*relativae*), a takie nie gasną przez pojawienie się jakiegoś odniesienia zewnętrznego (*relatio extrinseca*) względem Ciała fizycznego, a takim jest pojawienie się nowej obecności na ołtarzu, gdyż ono nie narusza naturalnego bytu ciała Chrystusa w niebie[26]. Skupiwszy więc uwagę na działaniach nieprzechodnich Jezusa, czyli na tym, co On postrzega zmysłami oraz obejmuje swym rozumem i wolą warunkowaną także

[25] P. Raymond, *Duns Scot*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, IV/2, 1916-1919.

[26] *Opus Oxoniense* IV, d. 10, q. 5: XVII, 254-262; *Reportata Parisiensia*, tamże: XXIV, 76-81.

uczuciami, Duns twierdzi, że Chrystus obecny w Sakramencie cieszy się takimi samymi czynnościami, jak te, które Mu przypadają w niebie.

Na obu płaszczyznach czynności te mogą zachodzić bezpośrednio (*primo*) lub obocznie (*concomitanter*, a lepiej *comitanter*), jakby okrężnie, czyli pośrednio. Otóż czynność zachodzi w Chrystusie sakramentalnym bezpośrednio wówczas, gdy ona jest w Nim w taki sposób, jakby Jezus był obecny tylko w danej Hostii, natomiast coś dokonuje się w Nim pośrednio, gdy przede wszystkim, czyli bezpośrednio jest ono udziałem Chrystusa obecnego w niebie, a dopiero wtórnie – na podstawie istotowej tożsamości Jezusa niebieskiego z sakramentalnym – przekłada się ono także na Hostię. Dokonuje się to według trzech zasad, z których pierwsza stanowi, że każde doznawanie, które bezpośrednio przypada Chrystusowi w niebie, pojawia się wtórnie w Chrystusie obecnym w Hostii[27]. Według drugiej żadne postrzeganie zmysłowe nie może dokonać się bezpośrednio w Hostii, a trzecia orzeka, że czynności duchowe – głównie rozumu i woli – mogą dokonywać się pierwszorzędnie (*primo*) w Jezusie obecnym w Hostii, a dopiero wtórnie (*concomitanter*) w Chrystusie, który w niebie „siedzi po prawicy Ojca"[28]. Niniejsze prawidła, a zwłaszcza trzecie, stanowią nie tylko wkład Jana Dunsa w naukę o Sakramencie, lecz głównie ukazują katolikom ścieżkę głębszej zażyłości z Jezusem Chrystusem.

4. Postrzeganie pośrednie Jezusa obecnego w Hostii

W zasadzie pierwszej, w odróżnieniu od drugiej i trzeciej, chodzi o czynności wszelkie, czyli zarówno duchowe, jak i zmysłowe, np. wzroku i słuchu. Jan Duns uczy, że te władze duszy i ciała, ponieważ są niezbywalną własnością natury ludzkiej Chrystusa, dogłębnym wyposażeniem Jego bytu, więc nie mogą zostać ograniczone ani wygaszone przez żadne nowe odniesienie, które mogłoby Mu przypaść od zewnątrz (*propter novum respectum extrinsecus advenientem*)[29]. Chrystus więc obecny w Hostii wskutek nowego – po przeistoczeniu – odniesienia sakramentalnego, nie tylko nie traci nic z tego, co było Jego udziałem w niebie, lecz ponadto jak On w niebie widzi, słyszy, rozumie, tak odzwierciedla się to w Hostii. „Jak więc Chrystus w niebie doznaje najwyższego upodobania na widok tego, co obejmuje wzrokiem, jak Matkę swą i inne piękności niebieskie, tak równiez Chrystus eucharystyczny ma tę samą radość oglądania"[30].

---

[27] *Opus Oxoniense*, tamże: XVII, 255-256; *Reportata Parisiensia*, tamże: XXIV, 77-79.

[28] Zob. przypis n. 5.

[29] *Opus Oxoniense* IV, kol. 225; zob. tamże: „Esse Christi in Sacramento non addit super esse Christi, nisi novum respectum ubicalem extrinsecum et contingenter advenientem".

[30] *Reportata Parisiensia* IV, XXIV, 77.

Sposób postrzegania i doznawania tych samych rzeczy na obu płaszczyznach nie jest jednak taki sam, bo przede wszystkim (*primo*) to zachodzi w niebie, gdzie Chrystus przebywa w stanie naturalnym, a tam działają zarówno Jego zmysły, jak i władze duszy, natomiast w Hostii one pojawiają się wtórnie (*concomitanter*). Wiąże się to z różnym oddziaływaniem przedmiotu na którąś z władz zmysłowych czy duchowych. Tam, gdzie jest on w bliskim ich zasięgu, dokonuje się postrzeganie lub doznawanie bezpośrednie (*primarium*), a w przypadku przeciwnym – tylko oboczne (*concomitans*). Wszystko więc, co dzieje się w niebie, jest poznawane przez Jezusa w Hostii jedynie pośrednio. To, co sprawia radość i zadowala oko Chrystusa w niebie, jak widok Maryi Panny i innych piękności niebiańskich, przechodzi na radość i zadowolenie Jezusa w Hostii, choć tutaj nie zachodzi bliskość przedmiotu. Podobnie rzecz ma się ze stanami duszy, ktore pierwotnie pojawiły się u Chrystusa w niebie.

Już na tle tych wyjaśnień bł. Jana widać z jednej strony jego osobistą cześć głęboką dla Jezusa w Hostii, a z drugiej – pragnienie, by dzielić się nią z braćmi i siostrami, wiodąc ich sobie znanymi, a wymodlonymi ścieżkami ku coraz głębszemu poznaniu Tajemnicy, którego znamieniem jest to, że w nowy sposób ukazuje nie tylko stan bytowy Ciała i Krwi na ołtarzu jako owoc przeistoczenia doprowadzającego (*tr. adductiva*), lecz także wymiar czynnościowy Jezusa obecnego w Hostii. Oto przy ołtarzu mszalnym katolicy są w promieniu tego, co jest streszczeniem nie tylko bytu, lecz także bieżących doznań i czynów Pana obecnego w niebie.

Według zasady drugiej Jan twierdzi, że Pan Jezus obecny w Hostii nie może mieć bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, np. wzrokowego lub słuchowego, ale wszelkie wrażenia zmysłowe stają się Jego udziałem tylko drogą oboczną, jakby okrężną (*per concomitantiam*) poprzez Jego byt naturalny w niebie[31]. Do tego bowiem, by zmysł mógł postrzegać bezpośrednio (*primo*), konieczne jest, by on był w naturalnym stanie wymiernym, na który działałby przedmiot bezpośrednio. Tego nie ma w Ciele eucharystycznym, gdzie zmysły są wprawdzie obecne, lecz nie w stanie naturalnym, ale sakramentalnym, jakby streszczonym. Poza tym brakuje tu współmierności między między przedmiotem a zmysłem, bo Ciało w Hostii, choć ma swą wymierność (*quantitas*), to jednak – w odróżnieniu od samych tylko postaci sakramentalnych – nie przypada mu obecność w miejscu (*ubi*), skąd nie może ono zestroić się z przedmiotem, który jest określony pod względem miejsca. Takie warunki natomiast nie są wymagane, by tymi zmysłami postrzegać pośrednio (*per concomitantiam*). To właśnie jest udziałem Jezusa obecnego w Hostii.

Można to zobrazować na dwóch przykładach, z których pierwszy dotyczy kogoś lub czegoś bliskiego Chrystusowi w niebie, a drugi – przedmiotu bliskiego Jezusowi w Hostii. Otóż gdy Pan w niebie widzi Najświętszą Maryję, to zachodzi współmierność między Jej postacią a okiem Jezusa, które w niebie znajduje sie w stanie

[31] *Opus Oxoniense* IV, XVII, 260; *Reportata Parisiensia* IV, XXIV, 79-80.

naturalnym, więc ma określone miejsce, podobnie jak Maryja. Dlatego to Chrystus może tam bezpośrednio (*primo*) widzieć Ją, a to zaspokaja i uszczęśliwia zmysł Jego wzroku w niebie. W ciele natomiast sakramentalnym wprawdzie jest wymierność (*quantitas*) podobnie jak w niebie i może ono doznawać wrażeń wzrokowych, może więc ono także widzieć postać Maryi, lecz nie mając stanu naturalnego z miejscem określonym[32], może ono widzieć obocznie (*per concomitantiam*), a nie bezpośrednio. Jan Duns uczy, że owa wymierność naturalna zmysłu – jako odróżniona od sakramentalnej, czyli jakby strzeszczonej – jest wprawdzie warunkiem postrzegania bezpośredniego, lecz jej brak w Sakramencie nie przeszkadza Jezusowi tam obecnemu odbierać owych wrażeń wtórnie (*per concomitantiam*).

W przykładzie drugim natomiast przedmiot poznania jest wprawdzie blisko Hostii, lecz nie może on wywrzeć zmysłowego wrażenia bezpośredniego na obecnym w niej ciele Jezusa, bo tu narządy zmysłów nie są w stanie naturalnym, lecz sakramentalnym. Poza tym nie jest możliwe nawet pośrednie poznanie przedmiotu (*per concomitantiam*), bo takie zachodziłoby wówczas, gdyby Chrystus obecny w niebie postrzegał go pierwszorzędnie (*primo*), co jednak nie ma miejsca, bo tenże przedmiot nie znajduje się w zasięgu zmysłów Jezusa niebiańskiego.

Jan Duns przeto uczy, że wrażenia zmysłowe w Ciele sakramentalnym Jezusa są możliwe tylko wtórnie, jeśli pierwotnie (*primo*) przedmiot działa na ludzkie zmysły Chrystusa obecnego w niebie. Taki jest naturalny, zwyczajny stan rzeczy, który jednak nie wyklucza cudu. Niektórzy sądzą, że boska osoba Syna, która obejmuje także naturę ludzka Jezusa, w sposób nadprzyrodzony umożliwia temuż człowieczeństwu jako obecnemu w Hostii posługiwanie się zmysłami względem tego, co jest i dzieje się przy ołtarzu, skąd modlitewna rozmowa katolików z Jezusem obecnym w tabernakulum toczyłaby się nie tylko w wymiarze duchowym, lecz także na płaszczyźnie doznań zmysłowych[33]. Są to jednak tylko wzniosłe wyobrażenia, które nie mają oparcia w Objawieniu, natomiast w jego świetle Jan Duns odkrywa zasady ogólne, które dotyczą ludzkiej natury Chrystusa obecnej w Hostii i w kielichu mszalnym.

5. Doznania duchowe mogą się pojawiać pierwotnie w Jezusie eucharystycznym

Zasada trzecia Dunsa Szkota dotyczy władz duchowych natury ludzkiej Chrystusa, czyli rozumu, wokół którego dowolnie krążą skojarzenia, i woli, na którą

[32] *Opus Oxoniense* IV: XVII, 260: „Non habet hic modum quantitativum, hoc est coëxtensum quanto, cui sit praesens, neque replet locum".

[33] Tak uważał także wybitny teolog I. B. Franzelin SI, *Tractatus de sanctissimae Eucharistiae sacramento*, Rzym 1899, ss. 177-180.

wydatnie oddziałują uczucia. Otóż Jan twierdzi, że takie doznania mogą zachodzić w Hostii pierwszorzędnie (*primo*) wskutek zjawisk lub stanów duchowych obecnych w jej pobliżu, natomiast Chrystus w niebie postrzega je wtórnie, dzięki sakramentalnej łączności z Hostią[34].

Ponieważ Jan wyjaśnia to według poznawania i chcenia u anioła i duszy odłączonej od ciała, więc wypada wstępnie ukazać jego nauczanie w tej sprawie, które się różni od poglądu Tomasza z Akwinu. Ten zgodnie z Arystotelesem uważał, że rozum nie może zdobywać poznania od samych rzeczy, lecz tylko poprzez zmysły, których postrzeganie pochodzi bezpośrednio od rzeczy, podczas gdy rozum ma dostęp tylko do ich śladów w zmysłach. Dusze więc odłączone od ciała nie mogą pozyskiwać nowej wiedzy bezpośrednio od rzeczy, a wiedzą tylko to, co poznały podczas życia ziemskiego lub drogą oświecenia ze strony istot wyższych, czyli od Boga lub od aniołów[35].

Podobnie Tomasz utrzymuje, że aniołowie nie zdobywają wiedzy od samych rzeczy, lecz ich pojęcia są im jakby wrodzone, czyli nadane przy ich stworzeniu, więc od początku mają całą doskonałość poznania[36]. Według niego ani duszy oddzielonej, ani aniołowi nie przypada w udziale duchowe poznawanie drogą oglądu bezpośredniego (*intuitio*, choć lepiej *contuitio*, od *tueor* – 'patrzę'), a także dlań nie ma znaczenia odległość przedmiotu, bo rzekomo wszystkie pojęcia im zostały wlane przez Boga. Obydwa te składniki natomiast mają podstawowe znaczenie w nauce Jana Dunsa Szkota, według którego poznanie jest tym pełniejsze, im bardziej opiera się na oglądzie rzeczy w ich pojedynczości, niż dotyczy skojarzeń i wnioskowań myślowych, ogólnych.

Jan Duns twierdzi, że dusza także wówczas, gdy jest odłączona od ciała, niezmiennie wykonuje swe czynności, czyli rozumem poznaje oraz uogólnia, a wolą pragnie dobra, które rozpoznała. Obydwie te czynności są u niej nawet spotęgowane, gdyż jest ona całkiem niezależna od władz zmysłowych, które utrudniałyby jej działania duchowe. Poznaje więc ona doskonalej, i to zarówno pod względem zakresu poznania, jak i jego głębi. Może ona poznawać przedmiot jej dotąd nie znany, i to nie tylko drogą uogólnienia (*abstractio*), lecz także na podstawie oglądu (*intuitio*).

Poznanie ogólne dotyczy rzeczy pewnego rodzaju, niezależnie od tego, czy ona istnieje, natomiast ogląd – który przez Jana został dowartościowany jako doskonalszy – to bezpośrednie poznanie rzeczy jednostkowej, która istnieje w swej szczególności. Ten składnik jest wprawdzie wiodący, lecz nie wyklucza rozumowania (*discursus*), a przeciwnie – jest mocną jego podwaliną. Podczas gdy dla poznania ogólnego odległość przedmiotu – a nawet jego istnienie – nie ma znaczenia, to jednak ogląd (*intuitio*) od niej zależy nie tylko w życiu ziemskim, ale i w przyszłym, skąd wielka

---

[34] Jan Duns Szkot, *Opus Oxoniense* IV: XVII, 260-262; *Reportata Parisiensia* IV: XXIV, 80-81.

[35] Tomasz z Akwinu, *Scriptum in Sententias* IV, d. 50, q. 1, a. 1; *Summa theologiae* I, q. 89, a. 1-4.

[36] *Summa theologiae* I, q. 55, a. 2; q. 85, a. 5.

odległość przedmiotu może przeszkodzić w poznaniu go tą drogą. Dusza oddzielona może wglądać w modlitwę ludzi, zarówno słowną, jak i w myślną, w ich myśli i uczucia najgłębsze, a także w każdy byt możliwy do pojęcia przez rozum człowieka, lecz pod warunkiem, że jego odległość nie będzie zbyt duża.

Dusza więc odłączona może zdobywać nową wiedzę naturalną bez objawiania przez Boga, lecz drogą zwykłego oglądu bezpośredniego. Także względem anioła, który jest duchem czystym, Jan Duns stwierdza taką możliwość, a nawet konieczność, jeśli udziałem anioła z istoty rzeczy ma być wszelki możliwy rodzaj poznania. W przeciwnym razie aniołowi, choć ma on poznanie ogólne rzeczy wlane mu przez Stwórcę, brakowałoby poznania szczegółowego, którym jest ogląd (*intuitio*) rzeczy obecnej w bliskim zasięgu.

Jan Duns uczy, że dusze odłączone, które już są w niebie, mogą poprzez Syna Bożego – „przez którego wszystko się stało"[37] – mieć tylko ogólne poznanie rzeczy stworzonych, a nie jest im dany ogląd. Wiedzą one, że istnieją rzeczy danego rodzaju, lecz nie widzą ich poszczególnych jako istniejących. Mieszkańcy nieba cieszą się nie tylko nadprzyrodzonym poznaniem Boga, „twarzą w twarz" (1 Kor 13,12), oglądając Go „takim, jakim jest" (1 J 3,2), lecz ich umysł i wola porusza się także na poziomie naturalnym w zakresie, jaki jest możliwy dla dusz odłączonych. Poza pierwszorzędnym więc i koniecznym oglądaniem Boga, dusza w niebie widzi tam Matkę Bożą, świętych i inne szczegóły, przy czym ten drugi krąg spraw nie jest warunkiem jej szczęśliwości pełnej.

W tym właśnie nurcie rozważa Jan Duns stan i czynności ludzkiej duszy Jezusa, zwłaszcza jako obecnego w Sakramencie. On wprawdzie już na ziemi cieszył się widzeniem, które przypada w udziale mieszkańcom nieba (*visio beatifica*), i wiedzą wlaną przez Jego własną osobę Syna, lecz to w Nim nie wykluczało czysto ludzkiego poznawania rzeczy, które wchodziły w zakres Jego postrzegania, czyli oglądu (*intuitio*). Na tej więc płaszczyźnie ludzkiej Jezus *proékopten [en tê] sophía* – czynił postępy w mądrości (Łk 2,52), czyli poszerzał swój zakres poznania doświadczalnego. W niebie dusza Chrystusa, choć pełniej od innych ludzi oraz od aniołów ogląda Boga, to jednak zachowuje naturalną zdolność widzenia osób i rzeczy drugorzędnych, czyli przypadłościowych, a tam obecnych w kręgu jej wejrzenia. Ich oglądu bezpośredniego (*intuitio*) nie mógł mieć Jezus podczas życia na ziemi, bo ten rodzaj poznania zachodzi nie poprzez nadprzyrodzone wlanie za sprawą osoby Syna, lecz tylko wskutek oglądu danej rzeczy pojedynczej[38].

W przekonaniu Szkota, lecz także zgodnie z odczuciem powszechnym, a nawet według praw psychologii, bezpośrednie wejrzenie na daną rzecz lub osobę jest poznaniem niepomiernie głębszym, bogatszym i bardziej wielowymiarowym niż

---

[37] Symbol konstantynopolski.

[38] P. Minges OFM, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Quaracchi 1930, t. I, ss. 214-221, 265-267; t. II, ss. 291-302, 352-357, 707-708.

rozważanie pojęć ogólnych i rozumowanie, jak to przed nim zdawało się Tomaszowi, który tak przejął myśl Arystotelesa, że nie zawahał się przyjąć nawet jego wymysłu, jakoby dusza łączyła się z płodem dopiero w pewien czas po zapłodnieniu[39] czy rojeń o kobiecie jako niewydarzonym mężczyźnie[40] lub o matce, która przy poczęciu jest rzekomo stroną tylko bierną[41]. To prawda, że w medycynie te błędy wykazano dopiero w wieku XIX, lecz od początku były one nie do pogodzenia z ewangelią, dlatego Szkoła franciszkańska wskazywała na to jeszcze przed Tomaszem[42], a Jan Duns wielostronnie uczynił to już w dwadzieścia lat po nim. Szkot znał myśl Arystotelesa nie mniej głęboko niż Tomasz, lecz o wiele ważniejsza dlań była ewangelia, Augustyn i inni Ojcowie; a już wstępnie wiedział on, że w sprawach wspomnianych *magis credendum est expertis* – należy bardziej [niż filozofom] wierzyć rzeczoznawcom[43], czyli wybitnym lekarzom, a zwłaszcza Galenowi.

Boga odwiecznego na ziemi „nikt nigdy nie widział" (J 1,18) ani „zobaczyć nie może" (1Tm 6,16), lecz właśnie po to, by człowiek mógł Go poznać lepiej niż tylko myślowo, Syn Boży, przyjąwszy naturę ludzką, *ekeínos exêgẽsato* – On [Jezus] wyłożył prawdę [o Nim] (J 1,18), gdy unaocznił Go, bo wtedy „chwała Boga niewidzialnego zabłysła w sercach naszych, by olśnić nas jasnością poznania chwały Boga [obecnej] na twarzy Chrystusa (*en prosõpô Christoú*)" (2 Kor 4,6). Już Pan Jezus rzekł Filipowi: „Kto ujrzał Mnie, [ten] ujrzał Ojca" (J 14,9). Tylko takie zresztą poznanie, a nie bezbarwne pojęcia ogólne, może być podstawą miłości, która jest *sýndesmos teleiótêtos* – więzadłem doskonałości (Kol 3,14), jakby zwornikiem łukowego sklepienia, i to nie tylko dlatego, że ona wyrasta ponad postawę rozumu, czyli wiarę i ponad nadzieję (1 Kor 13,13), lecz głównie ze względu na to, że sam „Bóg jest miłością (*agápê estin*)" (J 4,16).

---

[39] Tomasz, *Summa theologiae* I, q. 118, a. 1 ad 4; a. 2 ad 2; III, q. 33, a. 2 ad. 3; *Scriptum in Sententias* III, d. 3, q. 5, a. 2; *Contra gentiles* II, c. 89. nn. 3. 11-12; c. 90, nn. 4-5; Arystoteles, *De anima*, 2, c. 1, nn. 3. 6. 12.

[40] Tomasz, *De generatione animalium* IV, 21; *Summa theologiae* I, qq. 92, 99; Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 3.

[41] Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3. Tomasz zaś nie wahał się odnieść tego myślenia także do poczęcia Jezusa w łonie Maryi Panny: „Quia igitur Beata Virgo hoc non accepit, ut esset pater Christi (!), sed mater, consequens est quod... nihil active operata est, sed solam materiam ministravit": *Summa theologiae* III, q. 32, a. 4; B. Huculak OFM, *De activa indole maternitatis secundum beatum Ioannem Duns Scotum*, Antonianum 78 (2003), ss. 615-626.

[42] Aleksander z Hales OFM, *Summa theologica* seu *Summa Fratris Alexandri* III, tr. 2, q. 1, m. 1, c. 3 [n. 66] (wyd. Kolegium św. Bonawentury OFM), t. IV, Quaracchi 1948, s. 98; Bonawentura OFM, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* III, d. 4, a. 3, q. 1: *Opera omnia* (wyd. j. w.), t. III, tamże 1887, ss. 111-112.

[43] „Si autem aliter intelligat Philosophus [Aristoteles], negatur, quia Galenus sentit oppositum – sicut recitat Avicenna – et in istis magis credendum est expertis": *Opus Oxoniense* III, d. 4, q. un., n. 17: *Opera omnia* XIV, 200 b.

Jak anioł i dusza odłączona od ciała mogą mieć bezpośrednią, czyli oglądową wiedzę o tym, co znajduje się w promieniu ich wejrzenia, tak dusza Jezusa obecnego w Sakramencie może mieć pierwszorzędne (*primo*) poznanie oglądowe tych zjawisk, które dzieją się wokół ołtarza. Taka wiedza bezpośrednia, a przy tym wolna od czynnika cielesnego i od warunków miejsca, dobrze przystaje do skaramentalnego stanu duszy Pana Jezusa Chrystusa. W niebie więc, gdzie On przebywa w stanie naturalnym, Jego dusza oglądowo poznaje to, co tam wchodzi w zakres jej postrzegania, jak dusze zbawionych z ich myślami i pragnieniami. To poznanie dokonuje się także w Jezusie sakramentalnym, lecz tylko wtórnie (*concomitanter*). Tu natomiast Jezus ma bezprośrednie (*primo*) poznanie podobnych spraw, które znajdują się w pobliżu miejsca sakramentalnego, jak dusza kapłana i dusze katolików obecnych przy ołtarzu, z ich modlitwami, myślami, uczuciami. Wiedza ta wprawdzie przechodzi na Chrystusa obecnego w niebie, lecz tam przypada Mu tylko wtórnie, drugorzędnie.

Już z tych twierdzeń Jana Dunsa jasno wynika, że Chrystus, stając się obecnym w Sakramencie, nie tylko nie traci żadnej z tych czynności wewnętrznych (*immanentes*), czyli duchowych, które ma w stanie naturalnym w niebie, lecz ponadto uzyskuje czynność nową, którą jest oglądowe, bezpośrednie poznawanie spraw duchowych przy każdym ołtarzu. Takiego więc i tak bogatego poznania oglądowego (*intuitio*) nie miałby On, gdyby nie stawał się obecny w sakramencie ołtarza. Jan Duns zresztą sam oświadcza, że stan sakramentalny Chrystusa nie tylko nie zawiera żadnego ograniczenia, ale przeciwnie – ubogacenie: „W Eucharystii jest [On] nie pod znakiem swej niedoskonałości, lecz większej doskonałości (*ad ampliorem perfectionem*)”[44], ponieważ „Chrystus przez to, że jest w Eucharystii, nie traci [w niej] żadnej czynności wewnętrznej, gdyż ze względu na naszą potrzebę [zbawienia] nie pozbawia się [On] żadnego dobra istotowego dla siebie, a przeciwnie – ma pewne działanie, którego nie miałby, gdyby tam [w Sakramencie] nie był”[45]. W nauce tej widać nie tylko nowy, a dogłębny wkład Jana Szkota, lecz także silne tchnienie, jakby powiew wiatru na żagiel łodzi, którą jest pobożność eucharystyczna. W sakramencie ołtarza Jan Duns pełniej niż inni mistrzowie ukazuje całe bogactwo Boga-Człowieka, zwłaszcza od strony Jego natury ludzkiej. Także więc w tej dziedzinie okazuje się wiernym synem św. Franciszka, którego wejrzenia mistyczne umieścił w nurcie teologii.

Przewaga poznania oglądowego nad ogólnopojęciowym u Szkota i jego stronników sprawia, że gdzie indziej doznają oni niespotykanej radości i wdzięczności za to, że przy ołtarzu każdej, każdemu z nich dane jest znajdować się w kręgu oglądowego i pierwszorzędnego (*primo*) poznania ze strony Jezusa obecnego w Sakramencie na tymże ołtarzu. Katolik, który modli się przed tabernakulum czy przed wystawioną Hostią, jest obejmowany przez Syna Bożego nie tylko Jego wszechwiedzą właściwą naturze boskiej czy pojęciową, ogólną wiedzą wlaną, która jest udziałem

---

[44] Jan Duns Szkot, *Opus Oxoniense* IV: XVII, 261.

[45] Tenże, *Reportata Parisiensia* IV: XXIV, 80.

mieszkańców nieba (oba te nurty zresztą nie mają związku z Eucharystią), lecz ponadto staje na poziomie prawdziwie osobistego spotkania z Jezusem sakramentalnym, który obejmuje go swym ludzkim oglądem bezpośrednim (*intuitio*) i z którym dane mu jest dzielić się myślami, pragnieniami oraz uczuciami. Jeżeli zaś już pogodne spojrzenie lub uśmiech człowieka życzliwego może w bliźnim wskrzesić lub umocnić nadzieję, dodać sił, a nawet natchnąć do do życiowych przełomów, to o ileż wiekszą siłę, słodycz, głębię i żar ma spojrzenie Chrystusa, który z naszego ołtarza ogląda nas *primo* – pierwszorzędnie, podczas gdy w stanie naturalnym w niebie On widzi nas tylko wtórnie (*concomitanter*).

W odróżnieniu od ogólno-pojęciowych skojarzeń, wnioskowań lub rojeń poznanie oglądowe (*intuitio*) wymaga bliskości przedmiotu, więc duża jest różnica między chwalebną i należną modlitwą osobistą w domu a modlitwą przy ołtarzu mszalnym z jego tabernakulum. Owa pierwsza opiera się na szeroko uznawanej wszechobecności Boga, a ponadto na zapewnieniu Chrystusa, że On ze swoimi uczniami – z każdą i każdym z nich – będzie „aż do skończenia świata" (Mt 28,20). Druga natomiast przewyższa modlitwę wspólnotową, nawet liturgiczną, lecz odbywaną z dala od tabernakulum, choć już tej dotyczą słowa Zbawiciela: „Gdzie dwaj lub trzej są zebrani w imię moje, tam [Ja] jestem pośród nich" (Mt 18,20). Jasno więc widać, jak bezcenna jest nie tylko obecność na Mszy świętej, lecz także każda chwila modlitwy osobistej przed Jezusem obecnym w Sakramencie. Szczególne znaczenie ma to dla kapłana, więc także dla biskupa, we wszystkich szczegółach posługi przy ołtarzu, a zwłaszcza w modlitwie eucharystycznej, której szczytem jest Przeistoczenie, lecz także przy starannym zbieraniu z pateny cząstek Hostii przełamanej (*purificatio*) i przy obmyciu palców po Komunii świętej.

Naukę Jana Dunsa potwierdza doświadczenie duchowe, a nawet mistyczne wiernych katolików, które na tle wykładu innych szkół uchodziłoby za przesadne. Szczególnie cennym przykładem ze względu na dziecięcy wiek Franciszka z Fatimy jest jego upodobanie do Jezusa w Sakramencie. Kiedy poszedł do klasy pierwszej, już wiedział od Matki Bożej, że wkrótce pójdzie do nieba. Mówił więc Łucji: „Ty idź do szkoły, a ja pozostanę w kościele z Jezusem [...] Wracając przyjdź tu i zawołaj mię". Znajdowała go w kącie obok ołtarza, gdzie był Sakrament. Kiedy zachorował, bywały dni, że z trudnością chodził. Łucja więc radziła mu, aby został w domu, lecz on rzekł: „Nie, nie! Wolę w kościele pozostawać z ukrytym Jezusem, kiedy ty idziesz do szkoły". Kiedy zaś nie mógł już wychodzić z domu, Łucji powiedział: „Najbardziej mi przykro, że ani trochę nie mogę pobyć z Jezusem. Słuchaj, idź do kościoła i powiedz Jezusowi [dobre] słowa ode mnie"[46].

[46] L. G. da Fonseca, *Cuda Fatimy. Objawienia, kult, orędzie* (z j. port. tł. W. Dzieża), Częstochowa 2007, s. 122.

* * *

Wkład Jana Dunsa w naukę o Eucharystii jest ogromny, a dotyczy on zwłaszcza dwóch spraw podstawowych. Pierwszą jest przeistoczenie, które nie jest wytwarzające, jak myśleli jego poprzednicy z Tomaszem na czele, lecz doprowadzające istotę Jego ciała i krwi, w stanie naturalnym znajdujących sie w niebie, do każdej Hostii na ołtarzu mszalnym po linii nowego odniesienia zewnętrznego spod znaku miejsca (*ubi*). Drugą jest strona czynnościowa Jezusa obecnego w Hostii, a w szczególności Jego ludzkiej duszy, która wokół miejsca sakramentalnego drogą poznania oglądowego (*intuitio*) poznaje pierwszorzędnie (*primo*) stan duszy kapłana i poszczególnych wiernych, podczas gdy udziałem Chrystusa w niebie staje się to wtórnie (*concomitanter*); natomiast dla Tomasza i innych rzecz miała się co najwyżej odwrotnie, i to w nurcie poznania właściwego Chrystusowi według natury boskiej, a nie ludzkiej, czyli nie w duszy Jezusa.

Wstępem do głębokich wejrzeń Jana Dunsa Szkota, które zresztą same wystarczyłyby do nadania mu przydomka *doctor subtilis* (nauczyciel wnikliwy), było duchowe i mistyczne dziedzictwo św. Franciszka, który wcielonego Syna Bożego postrzegał i czcił głównie od strony Jego natury ludzkiej, pragnąc dosłownie, bez przenośni „iść za Nim Jego śladami" (1 P 2,21); a także Jana przekonanie o wyższości poznania oglądowego nad czysto rozumowym i to, że dane mu było dostrzec podobieństwo duszy Jezusa obecnego w Sakramencie do anioła lub duszy odłączonej od ciała, o których niemało mówi Objawienie.

Nie tylko czynów ludzi, lecz także ich pragnień i myśli, więc też nauczania, dotyczą słowa Zbawiciela: *apó tôn karpôn autôn* – 'po ich owocach poznacie ich' (Mt 7,16). Wydaje się, że do dzisiaj nie pojawił się obraz sakramentu ołtarza, który bardziej niż ten sprzyjałby nawiązaniu i rozwojowi zażyłej osobistej więzi z Panem Jezusem Chrystusem, jeśli On dzięki obecności w Sakramencie, oglądem bezpośrednim poznaje i odwzajemnia poruszenia serca i myśli każdej, każdego ze swych przyjaciół, którzy mają zaszczyt znajdować się przy Jego ołtarzu oznaczonym płonącą lampką. W tak głębokiej bliskości i serdeczności rodzą się przemyślenia, olśnienia, postanowienia, a nawet przełomy życiowe. Szczególnym przejawem takiej zażyłości i jej owocowania były rany na dłoniach, stopach i w boku św. Franciszka, otrzymane podczas modlitwy na górze Alwerni. Zarówno on, jak i jego syn duchowy, bł. Jan Duns, niniejszą więź z Jezusem w Sakramencie mógłby wyrazić słowami, które Jan Chrzciciel wypowiedział u kresu swej drogi ziemskiej: „Ten [Chrystus], który ma oblubienicę [Kościół], jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubieńca, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos [tegoż] oblubieńca. Ta zaś radość moja doszła do szczytu" (J 3,29).

Eucharist according to Blessed John Duns Scotus

Abstract

The article deals with two aspects of holy Eucharist, namely with the nature of the transsubstantification and with the activity of the human nature of Jesus as present in the Host. As to the first question, John Duns went further, or rather searched deeper, than the masters of previous generations, included Thomas. They stopped by describing the transsubstantification, wheraeas John Duns answered a difficult qustion, how it is possible that the flesh and the blood of Christ aquire a new presence on the altar, whereas they in their physical state and singularity are in heaven, where they do not sustain any change. – In the second aspect John Duns considers, which kind of perception is direct or only indirect for Jesus phisically present in heaven, and which of them – for His human nature as present in the Host. Especially precious is his sentence, that Jesus in the Sacrament, directly perceives the spiritual states of those who are in vicinity of the altar.