

Ks. Józef WARZESZAK

## KOMUNIA ŚWIĘTA MATKI BOŻEJ WEDŁUG ŚREDNIOWIECZNYCH TEOLOGÓW (XIII – XV w.)

Treść: Wprowadzenie; 1. *Mariale* Pseudo Alberta; 2. Engelbert z Admont; 3. Henryk Heinbüche lub z Langenstein; 4. Prąd mistyczny (XIV – XV w.); a. Bartłomiej di Rinonico lub z Pizy; b. Jan Gerson; 5. Inni autorzy.

### Wprowadzenie<sup>1</sup>

Autorzy średniowieczni stawiali pytanie: czy Maryja przystępowała do Komunii świętej po ustanowieniu przez Chrystusa Eucharystii, po wniebowstąpieniu Chrystusa, a przed Jej wniebowzięciem? Odpowiedź pozytywną na to pytanie można wyprowadzić z Dziejów Apostolskich, gdzie jest powiedziane, że „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (1,14). „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (2,42). Skoro Maryja uczestniczyła „w łamaniu chleba”, które oznaczało sprawowanie Eucharystii, to z tego należy wnioskować, że przystępowała również do Komunii świętej. Tak to interpretowała tradycja Kościoła<sup>2</sup>. Ukoronowaniem może być stwierdzenie Jana Pawła II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*: „Jak wyobrazić sobie uczucia Maryi, która słyszała z ust Piotra, Jana, Jakuba i innych Apostołów słowa z Ostatniej Wieczery: ‘To jest Ciało moje, które za was będzie wydane’ (Łk 22,19)? To Ciało, wydane na ofiarę i ponownie uobecnione w znakach sakramentalnych, było tym samym ciałem, które poczęło się w Jej łonie! Przyjmowanie Eucharystii musiało oznaczać dla Maryi niejako powtórne przyjęcie w Jej łonie serca, które biło rytmem Jej serca, ponownym przeżywaniem tego, czego osobiście doświadczyła pod krzyżem” (56).

---

<sup>1</sup> Na wstępie chciałem zaznaczyć, że niniejszy artykuł został zamówiony przez ks. J. Kumalę do czasopisma *Salvatoris Mater*, poświęconego tematowi: *Eucharystia i Maryja*. Por. *Salvatoris Mater* 7(2005) nr 1/25. Na powyższy temat wygłosił obszerny referat Giuseppe Vassalli, pt.: *La Comunione di Maria presso i teologi medioevali dei secoli XIII – XV*, na Kongresie Mariologiczno-Maryjnym w Lourdes w 1958 r., który został opublikowany w VIII tomie akt kongresowych Międzynarodowej Akademii Maryjnej (Rzym 1960, ss. 65-131). W Polsce jest dostępny ten tom w Bibliotece Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Przemysłu. Opracowując artykuł opierałem się nade wszystko na tym referacie, choć korzystałem również z kilku innych publikacji. Dotarcie do źródeł oryginalnych wymagałoby przeprowadzenia badań za granicą.

<sup>2</sup> Por. A. AMATO, "Eucaristia", *Nuovo Dizionario di mariologia*, red., S. DE FIORES i S. MEO, Milano 1985, 527-541.

Autorzy średniowieczni jakby nie zadowalali się danymi biblijnymi, ale szukali zasad teologicznych, które rzuciłyby światło na samą naturę Komunii świętej Maryi jak i na jej skutki. Taką tezę teologiczną była perspektywa eklezjologiczna, ujęta przy pomocy zasady doskonałości, wszechzawartości łask (*omnicontinenzia*) i egzemplarności Maryi. Problematyka ta zrodziła się w połowie XII w. (Egbert z Schönau), ale dopiero *Mariale* Pseudo – Alberta Wielkiego wprowadziło ten temat do mariologii systematycznej, tworząc pewnego rodzaju smugę, która ciągnęła się przez całe średniowiecze. Temat został podjęty w XVII w. Jednak same zasady teologiczne zostały wypracowane w średniowieczu<sup>3</sup>.

### 1. *Mariale* Pseudo Alberta

Dzieło to powstało po 1242 r., a najpóźniej pod koniec XIII w., najprawdopodobniej około 1250 r., w kręgu uczniów św. Alberta Wielkiego<sup>4</sup>. Stanowi próbę usystematyzowania mariologii Alberta i jest formą pośrednią pomiędzy literaturą budującą a ściśle teologiczną. Metoda wykładu jest scholastyczna, to znaczy autor omawia poszczególne zagadnienia w formie stawianych kwestii, które analizuje przytaczając argumenty *pro i contra* i kończy opinią autora.

Poczynając od kwestii 36. Pseudo-Albert stawia pytanie, czy Maryja przyjmowała sakramenty wraz z zawartymi w nich łaskami. Odpowiedź na to pytanie autor przesądził już w kwestiach 33-35, gdzie napisał o pełni łask Matki Najświętszej. Skoro posiada pełnię łask, to winna posiadać również pełnię łask sakramentalnych. Jednak w następnych punktach przedstawia racje, dla których Maryja powinna otrzymywać poszczególne sakramenty. O Komunii świętej autor pisze w kwestii 38. tak: „Czy święta Dziewica w sakramencie ołtarza przyjmowała Ciało Pańskie? Podobnie i łaski, które są udzielane przez ten sakrament?” I odpowiada, że tak, albowiem Chrystus w J 6,54 powiedział „Jeśli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego...”. A zatem wszyscy wierni winni przystępować do Komunii świętej. Gdyby zatem Najświętsza Maryja Panna nie przystępowała do Komunii świętej, wywoływałaby zgorszenie, a więc przystępowała do Komunii świętej. Po drugie, Eucharystia jest sakramentem miłości i dlatego jak najbardziej musiała go przyjmować Ta, która była największą w miłości<sup>5</sup>.

Dla autora argument ze zgorszenia wydaje się być ważny, gdyż przytacza go po kwestii 43. pośród racji, dla których Maryja musiała przyjmować sakramenty. Nie rzuca on jednak wiele światła na kwestię teologiczną. Zostanie później rozwinięty w formie argumentu przykładu. Zaś argument z miłości G. Vassalli nazwał argumentem

<sup>3</sup> Por. BERNARDIN DE PARIS, *La communion de Marie, Mère de Dieu, recevant le corps de son propre Fils en l'Eucharistie*, Paris 1672.

<sup>4</sup> Dzieło to zostało wydane przez A. BORGNET, w zbiorze *Opera omnia* Alberta Wielkiego t. 37, Paryż 1898, ss. 1-363. Dopiero badania prowadzone w latach pięćdziesiątych XX w. wykazały, że nie można tego *Mariale* przypisywać św. Albertowi Wielkiemu. Por. *Teksty o Matce Bożej. Dominikanie średniowieczni*, tł. J. Salij, Niepokalanów 1992, 37.

<sup>5</sup> A. BORGNET, *dz. cyt.*, 37, 77A.

symbolizmu sakramentalnego<sup>6</sup>, który choć nie jest zbyt jasny, to jednak wskazywać na niego będą późniejsi teologowie.

Po omówieniu tych dwóch motywów, autor przytacza trzy racje teologiczne, przyjmowane w XIII w. jako cele ustanowienia Eucharystii, które dotyczyły skutków Eucharystii. Mianowicie Chrystus ustanowił Eucharystię po to, by pomnażać miłość, by odpuszczać grzechy powszednie i chronić przed ciężkimi oraz dla upamiętnienia swej zbawczej śmierci. Jednak Maryja nie przystępowała do Komunii świętej z żadnych z tych przyczyn: nie potrzebowała wzrostu łaski, była pełna miłości, nie potrzebowała odpuszczenia grzechów, gdyż nigdy nie zgrzeszyła ani nie mogła zgrzeszyć.

Pseudo-Albert przytoczył argument *contra*, tj. za tym, że Matka Boża nie potrzebowała tych skutków Eucharystii. Nade wszystko nie potrzebowała wzrostu miłości, gdyż była „pełna miłości”. Tutaj autor zastosował zasadę „pełni łaski”, by odrzucić tezę o Komunii świętej Maryi. Właściwie nie potrafił zareagować na ten zarzut i w ogólnym rozrachunku będzie go to obciążać. Pamiętał on już o tezie, którą omówił w kwestii 47., o niemożliwości wzrostu łaski u Maryi<sup>7</sup>. Jednak będzie musiał przypisać Eucharystii pewne skutki spowodowane również w Maryi, ale będą one tylko zewnętrzne i dlatego widoczny jest u niego ekstrynsecyzm symboliczny.

Drugą racją ustanowienia Eucharystii było odpuszczenie grzechów powszednich i zachowanie od śmiertelnych. Otóż Maryja nie tylko, że nigdy nie zgrzeszyła, ale nie mogła zgrzeszyć. Nie było więc potrzeby przyjmowania przez Nią Eucharystii. Tego argumentu autor nie mógł zbić. Pseudo-Albert dopuszczał, za współczesnymi sobie autorami, zmażę grzechu pierwotnego w Maryi, ale przyjmował Jej uświęcenie w łonie matki i wyjęcie Jej spod wszelkiego grzechu uczynkowego<sup>8</sup>. Również i tej tezy nie zbija.

Trzeci skutek Komunii świętej, raczej subiektywny, to obudzenie pamięci o męce. Otóż Maryja była „podobna do Chrystusa według usposobienia, a podobna do Boga według intelektu”<sup>9</sup> i dlatego nie potrzebowała żadnych zewnętrznych bodźców do tego, by pamiętać o męce Chrystusa. Tylko na tę obiekcję autor dał odpowiedź i tylko ten motyw będzie mu służył do udowodnienia tezy.

Wykluczwszy trzy własne skutki Eucharystii autor powrócił do przyczyn ustanowienia sakramentów w ogólności, przyjmowanych w tradycyjnym schemacie obowiązującym od Hugona ze św. Wiktora, poprzez Sentencje Piotra Lombarda: 1) upokorzenie człowieka, który ulega elementom zmysłowemu, poprzez które otrzymuje łaskę; 2) dla pouczenia umysłu, aby poprzez to, co widzi w znaku zewnętrznym, rozpoznał niewidzialną moc wewnętrzną; 3) dla ćwiczenia naszych władz duchowych,

---

<sup>6</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 69.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, 71.

<sup>8</sup> Por. A. BORGNET, *dz. cyt.*, 37, 179A-B.

<sup>9</sup> *Christoformis secundum sensum, et Deiformis secundum intellectum.*

pokonując w ten sposób bezczynność<sup>10</sup>. Autor wnioskuje przeciwko swej tezie, że Maryja „ani z racji upokorzenia, ani z racji korzyści nie musiała przyjmować Eucharystii. Nie jest bowiem upokorzeniem przyjmowanie w pokarmie Pana, a przeciwnie jest wyrazem wielkiej godności, gdyż On sam czyni nas godnymi”<sup>11</sup>.

W rozwiązaniu kwestii 36., dotyczącej racji ustanowienia sakramentów w ogólności, Pseudo-Albert stwierdza, że Maryja otrzymała „wszystkie sakramenty Kościoła ustanowione w swoim czasie w sposób ogólny dla wszystkich ludzi i ogłoszonych jako obowiązujących wszystkich”<sup>12</sup>. Potem wymienia siedem racji uzasadniających tę tezę. Pierwszym argumentem jest dążenie do upokorzenia siebie; drugim i trzecim uniknięcie zgorzenia (argument zewnętrzny) i wypełnienie przykazania (wewnętrzny). Do tego momentu są to argumenty zewnętrzne w stosunku do kluczowej zasady, jakim jest pełnia łaski w Maryi. Czwartym argumentem jest wzgląd na nadobfitość Jej zasług. Założeniem tego argumentu jest to, że miłość Maryi osiągnęła swój najwyższy stopień w chwili, gdy poczęła swego boskiego Syna, ponad który nie może się zwiększyć co do substancji<sup>13</sup>.

O ile scholastycy zadowalali się stwierdzeniem, że Maryja została w sposób szczególny obdarowana łaską, która jednak później mogła wzrastać<sup>14</sup>, o tyle Pseudo-Albert mówi o miłości, która nie może się powiększać co do substancji, a jedynie co do aktu. Ograniczenie wzrostu miłości tylko do aktu narzuciła mu konieczność zachowania w Maryi *status viae*, a więc wiary, wykluczając stałą *visio beatifica*<sup>15</sup>. Wiara rzeczywiście pochodziła z zasady doskonałości.

Ostatecznie autor zredukował przyczyny przyjmowania Eucharystii przez Maryję do trzech: „z sakramentu ołtarza przyjęła pamiątkę męki Pańskiej, pobożności aktualnej i pociechę przeciwko nieobecności cielesnej Syna”<sup>16</sup>. W ten sposób autor wykluczył skutki z kategorii działania sakramentu *ex opere operato*. A zatem pierwszym skutkiem Komunii Świętej Maryi była „pamięć męki Pana”. Autor nie uwzględnił zarzutu, który wychodził z „podobieństwa do Chrystusa” Maryi, przez co Jej zmysły nie musiały być pobudzone przez znaki sakramentalne, gdyż były całkowicie przeniknięte przez Chrystusa. Odpowiedź na to, dlaczego autor tak postąpił, można znaleźć w tym, co napisał o znajomości tajemnic przez Matkę Najświętszą. Otóż była Ona najdoskonalszą w tej wiedzy pod względem *habitus*, gdyż od wcielenia do wniebowzięcia cieszyła się stanem wizji błogosławionej. Nie posiadała jednak ciągłości aktów tej wizji i dlatego w tych momentach uaktywniał się *habitus* wiary z

---

<sup>10</sup> Por. HUGON ZE ŚW. WIKTORA, *De sacramentis*, p.9, c.3; PL 176,319; PIOTR LOMBARD, *IV Sent.*, d. I,c.5; Quaracchi II, 747.

<sup>11</sup> A. BORGNET, *dz. cyt.*, 37, 77B.

<sup>12</sup> *Tamże*, 37, 82A.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, 37,117A.

<sup>14</sup> Por. TOMASZ Z AKWINU, *STh* III, q.27, a.3.

<sup>15</sup> Por. A. BORGNET, *dz. cyt.*, 37, 111A-112A.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, 37, 83A.

aktami występującymi od czasu do czasu<sup>17</sup>. Stąd i tu przez analogię do miłości, autor utrzymuje, że poznanie nadprzyrodzone u Maryi nie potrzebowało wzrostu co do stanu, ale potrzebowało stymulacji co do aktów. Stąd wypadało, by otrzymywała z sakramentu Eucharystii bodziec dla zmysłów, by pamiętać męce Chrystusa.

Drugą racją, zaczerpniętą od Piotra Lombarda, było „spełnianie aktów pobożności”, którą autor ustawił na płaszczyźnie podmiotowej czy czysto subiektywnej. Termin *devotio* – pobożność oznacza świadome uczestnictwo w ofierze eucharystycznej, ponieważ określa odpowiednik wszelkiego wewnętrznego kultu, a tutaj ofiary<sup>18</sup>. Ponadto pamięć o ofierze Chrystusa, dokonanej w męce i śmierci krzyżowej i uobecnionej na ołtarzu, jest w Maryi przystępującej do Komunii świętej osobistym uczestnictwem w ofierze składanej Bogu.

Dopiero trzecia racja (pociecha przeciwko nieobecności cielesnej Syna) została wzięta z Eucharystii jako sakramentu i jest właściwa Maryi. Poprzez rzeczywistą obecność Chrystusa eucharystycznego otrzymywała w tym sakramencie zadośćuczynienie za okrutne oddzielenie od Syna, z którym miała znów zjednoczyć się w chwili wniebowzięcia. Autor przeniósł motyw ustanowienia Eucharystii przez Chrystusa na rację za Komunią Maryi, to znaczy Chrystus ustanawiając Eucharystię miał na względzie cel, jakim było pocieszenie po wniebowstąpieniu swej Matki poprzez swą obecność sakramentalną. Maryja jest tu widziana jako przyczyna celowa ustanowienia Eucharystii. Ten motyw przyjmą później Gerson, Bartłomiej z Pizy, Amedeusz Menez de Sylva<sup>19</sup>.

Podsumowując wkład Psuedo-Alberta do nauki o Komunii świętej Maryi, należy podkreślić, że jego zasługą było nadanie kwestii, która mogła się zagubić w pobożności średniowiecznej, formę systematyczną, to znaczy omówił ją w dziele o charakterze, powiedzielibyśmy, naukowym i połączył ją z ogólną doktryną sakramentów oraz z zasadą mariologiczną „pełni łaski”.

Inną zasługą było wyeksponowanie niektórych charakterystycznych racji na rzecz podtrzymania tezy o Komunii świętej Maryi. Zwyczaj pierwotnego Kościoła został przedstawiony jako pewny, choć bez konkretnego odniesienia do tekstów Dziejów Apostolskich. Następnie racja przykładu ogranicza się do płaszczyzny dyscyplinarnej i nie zostaje podniesiona do zasady typologicznej, która obowiązuje w odniesieniach pomiędzy Maryją a Kościołem. Niemniej jednak ta perspektywa wspólnotowa służyła do wytyczenia drogi ku temu celowi<sup>20</sup>.

Natomiast brakiem w opracowaniu Pseudo-Alberta było to, że nie zastosował właściwie zasady pełni łaski i nie wykorzystał nauki scholastycznej, która już się rozwinęła, o skuteczności sakramentów *ex opere operato*. Z tego względu widać w *Mariale* ekstrynsecyzm, który pozbawia temat treści teologicznej. Przyczyną tego nie

---

<sup>17</sup> Por. *tamże*, 37, 111A-112.

<sup>18</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 77.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, 103-125.

<sup>20</sup> Por. *tamże*, 78.

był brak szacunku dla wielkości Maryi, ale chęć przeniesienia oceny ponad granice racjonalności teologicznej. Z tego jednak wynika, że Komunia Maryi była ceremonią czysto symboliczną, aktem osobistej pobożności, bez żadnego skutku uświęcającego. Ten brak zostanie uzupełniony przez późniejszych teologów.

## 2. Engelbert z Admont (+1331)

Był dobrze wykształconym opatem w Styrii. Napisał traktat *De gratiis et virtutibus B.M.V.*<sup>21</sup>, gdzie ujął tę kwestię podobnie jak Pseudo-Albert. Przytoczył on trzy Lombardowe racje ustanowienia Eucharystii: dla upamiętnienia męki Pana, dla spełniania aktów pobożności oraz dla szczególnej duchowej pociechy z powodu cielesnej nieobecności Syna. Jednak w przeciwieństwie do Pseudo-Alberta bardziej realistycznie opisał kwestię przyczynowości sakramentów w Maryi. Nade wszystko dopuścił wzrost łaski w Maryi, pomimo iż przypisał Jej pełnię. „Należy wiedzieć, że ... Błogosławiona Dziewica przyjmowała sakramenty, na ile zostały ustanowione jako znak lub pomoc dla wzrostu łaski, a nie na ile są lekarstwem na zło, a tym bardziej na uleczenie winy, ponieważ była Ona wolna od wszelkiej winy i grzechu”<sup>22</sup>. Z tego względu Engelbert pisze o prawdziwych i własnych zasługach Maryi, a nie tylko o *supererogatio meritorum* – nadobowiązkowych zasługach.

Następnie wprowadził łaski sakramentalne do zakresu pełni łask w Maryi, nie tylko przy pomocy ogólnego argumentu, że żadnej łaski nie brakowało Maryi, ale poprzez rację bardziej specyficzną, „ponieważ łaski sakramentalne są niemal fundamentem i bramą wszelkich następujących później łask”. W tym celu Engelbert wprowadził trzy pojęcia pełni: *plenitudo sufficientiae, abundantiae et excellentiae*. Pierwsze pojęcie „doskonałość wystarczalności” wyjaśnił, że pochodzi z łask sakramentalnych i opisał skrupulatnie skutki, jakie powoduje w duszy. Wymienił dwa rodzaje skutków: negatywne i pozytywne. W Maryi nie urzeczywistniły się skutki negatywne, jak uwolnienie od grzechu, gdyż nie było takiej potrzeby. Natomiast miały miejsce skutki pozytywne, których potrzebowała, jak udoskonalenie *habitus* – stanów nadprzyrodzonych i ich uaktywnianie<sup>23</sup>.

Istotne jest, że Engelbert przypisał Maryi skutki *ex opere operato*, to znaczy *perfectio abundantiae* – doskonałość obfitości, która ma miejsce u tych, którzy dobrze wykorzystują łaski, ponieważ wytrwałość powiększa i umacnia łaskę.

Autor podkreślił, że te trzy pełnie nie wykluczają się nawzajem, ale jedna uzupełnia i udoskonala inną, różniąc się między sobą według różnorodności działających: w pierwszej łaska sakramentalna, w drugiej działania zasługujące i w trzeciej łaski mistyczne. U Maryi trzej działający działali w jedności, w stopniu o wiele wyższym od jakiegokolwiek doskonałości stworzonej, ale zawsze udoskonalająco. Tutaj Engelbert

<sup>21</sup> ENGELBERT Z ADMONT, *De gratiis et virtutibus B.M. Virginis*, pars III, c.4. Wydanie PEZIUS B., *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. I, p. I, Augustae Vindelicorum et Graecii 1721, 601D.

<sup>22</sup> Cyt. za G. VASSALLI, *art. cyt.*, 80.

<sup>23</sup> Por. *tamże*.

wyszedł ponad autora *Mariale*, opierając się na zdrowych zasadach teologii systematycznej<sup>24</sup>.

Zaznaczmy, że u wielkich teologów XIII w. spotykamy naukę o wzroście łaski u Maryi. Doktryna ta stanowi bardzo dobre oparcie dla stwierdzenia Komunii świętej Maryi, dając jej kontekst systematyczny. Dyskutowano jednak o rodzaju pełni, jaką Maryja cieszyła się w odniesieniu do pełni Chrystusa i w odniesieniu do tej, jaką Pismo święte przypisuje niektórym świętym (J 1,15; Dz 2,4; 4,8; 7,55). Pseudo-Albert wprowadził z pełni łaski przystępowanie do Komunii Maryi, choć ze względu na niezwiększalność w Niej łaski logika nakazywałaby wykluczyć tę Komunię. Również dla Engelberta argument ten pozostaje u podstaw nauki o Komunii świętej Maryi: Maryja posiada pełnię łaski, a więc i łaski sakramentalne: „Wszystkie łaski sakramentalne i każdą z nich przyjęła doskonalej od innych lub w doskonalszym stopniu”<sup>25</sup>.

### 3. Henryk Heinbüche lub z Langenstein (+1397)

Napisał dziełko *Expositio super Ave Maria*<sup>26</sup>. Ukazał w nim odniesienie Maryi do Eucharystii, przypominając skutki, jakie ten sakrament sprawia w duszach. Najpierw wskazał Eucharystię jako „owoc łona Maryi”, który dociera do nas z rzeczywistością odkupienia i możliwością złożenia ofiary błagalnej. Smak owocu ukształtowanego w łonie Maryi kosztujemy w Komunii świętej. Toteż autor opisuje skutki tego sakramentu z punktu widzenia maryjnego<sup>27</sup>. Co prawda nie chodzi mu o skutki spowodowane w Maryi przez sakrament Eucharystii, ale jest bliski tego. Krok w tym kierunku uczyni jego uczeń, Gerson, kanclerz Sorbony, który przeniesie skutki Eucharystii na Maryję i uczyni ten temat przedmiotem długich medytacji mistycznych. Ten proces przeniesienia skutków stanie się inspiracją do opracowania nowej zasady mariologicznej: egzemplarności – wzorczości, według której Maryja otrzyma typologicznie dary świętości, które później winny się objawić w Kościele. Argumentu tego użył już przed Gersonem teolog franciszkański końca XIV w. Bartłomiej di Rinonico.

### 4. Prąd mistyczny (XIV – XV w.)

a. Bartłomiej di Rinonico lub z Pizy (+1401) napisał dzieło o charakterze teologiczno – mistycznym pt.: *De vita et laudibus Beatae Mariae Virginis libri sex*<sup>28</sup>. Ukazał w nim odniesienie Maryi do Kościoła jako doskonałego jego wzoru<sup>29</sup>, jak figurę jego

---

<sup>24</sup> Por. *tamże*, 81.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, 99.

<sup>26</sup> Wydane przez WENSLER-BIEL, Basilea 1474.

<sup>27</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 102.

<sup>28</sup> BARTŁOMIEJ Z RINONICO lub z Pizy, *De vita et laudibus B.M. Virginis libri sex*, Venetiis 1596.

<sup>29</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 104.

wewnętrznej żywotności. Z tego względu autor uważał, że Maryja znała tajemnicę, jaką dokonała się na Ostatniej Wieczerzy. Podczas męki, śmierci i pogrzebu Jezusa (*in triduo*) pozostała sama depozytariuszką wiary. Zatem streściła w sobie niejako Kościół wierzący. Pytając, w jaki sposób Maryja dowiedziała się o tym, co się dokonało w Wieczerniku, nie domaga się, by Maryja była obecna tam cieleśnie, ale ukazuje inne możliwe drogi dojścia do wiedzy o tym, jak zapowiedź Jezusa lub szczególne objawienie Boże, czy wreszcie obecność duchową. Zdarzało się bowiem, że Bóg pozwalał niekiedy poznać duszom świętym odległe fakty, które miały związek z ich misją. Wydaje się, że autor przyjmował jedynie obecność duchową Maryi na Ostatniej Wieczerzy i że rozważał Jej fakt Komunii świętej w formie beczasowej, tj. abstrahując od momentu historycznego, w którym miała ona miejsce<sup>30</sup>.

Bartłomiej nie przypisał konkretnych skutków sakramentalnych duszy Maryi, ale w użytym przez niego wyrażeniu *animae liquefactione* chciał streścić maksymalną skuteczność zjednoczeniową Eucharystii. Gdyby zastosował do kontemplowanych przez Maryję skutków Eucharystii rozpoznawcze kryterium Engelberta, według którego przyjęła Ona sakramenty, na ile zostały ustanowione jako znak i pomoc dla wzrostu łaski, a nie jako lekarstwo przeciwko złu, wówczas te skutki byłyby bardziej kompletne aniżeli u Pseudo-Alberta, gdyż napisał, że „ten sakrament umacnia wiarę, powiększa nadzieję i zapala umysł miłością. Uzdrawia umysł, a niekiedy ciało i jednoczy nas z Chrystusem, udziela życia duchowego, wzmacnia je i podtrzymuje”<sup>31</sup>. Jednak Bartłomiej tego nie uczynił. Zrobi to 25 lat po jego śmierci Kanclerz Sorbony Jan Gerson.

b. Jan Gerson (1363-1429) omawiał kwestię Komunii świętej Maryi w kontekście, którego trudno byłoby się spodziewać. Mianowicie w dziewiątym traktacie dzieła *Collectorium super Magnificat*<sup>32</sup>. Właściwie już Egbert z Schönau w XII w.<sup>33</sup> i św. Albert Wielki w swym Komentarzu do Ewangelii św. Łukasza<sup>34</sup> dopatrywali się w wersecie *Magnificat* „głodnych nasycił dobrami” aluzji do Eucharystii, ale była to aluzja okazjonalna<sup>35</sup>.

Zdaje się, że Gerson przyjmował duchową Komunię świętą Maryi w chwili ustanowienia Eucharystii, gdyż tak o tym napisał: „Można zatem sądzić, że nasza Błogosławiona, zanim uwierzyła i poznała tajemnicę oraz ustanowienie błogosławionego sakramentu i potem po ustanowieniu, mianowicie, nie sądzę, by była przy ustanowieniu, ani żeby przystąpiła do Komunii świętej sakramentalnie; mogła jednak przystąpić duchowo, i przed, i po, mogła przyjąć skutek spożywania”<sup>36</sup>. Z tego względu

<sup>30</sup> Por. *tamże*, 105n.

<sup>31</sup> BARTŁOMIEJ Z PIZY, *dz. cyt.*, wyd. cyt., 625, cyt. a G. VASSALLI, *art. cyt.*, 108.

<sup>32</sup> J. GERSON, *Collectorium super Magnificat*, w: Opera, IV (wyd. ELLIES DU PIN), Antwerpiae 1706, ss. 392B-446B.

<sup>33</sup> EGBERT Z SCHÖNAU, *Scriptum super 'Magnificat anima mea Dominum'*, wyd. F.W.E. ROTH, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn 1884, 230-247.

<sup>34</sup> ALBERT WIELKI, *In Evangelium Lucae*, I, 53; wyd. A. BORGNET, 22, 141.

<sup>35</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 107.

<sup>36</sup> J. GERSON, *Collectorium*, tr. 9, p. I; wyd. cyt., 395.



Gerson kontempluje, jak Maryja przenikała tajemnicę figur i ofiar starotestamentalnych. Cytuje teksty biblijne, z których winna Ona dostrzec zapowiedź sakramentu Eucharystii. Np. „Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Ps 110,4.5). Następnie przebiega różne misteria życia Chrystusa, w których Maryja powinna urzeczywistnić *manducatio spiritualis* – spożywanie duchowe, to znaczy przez wiarę, sakramentu Eucharystii. Kiedy jednak stwierdza sakramentalne spożywanie przez Maryję, Gerson schodzi na solidny teren teologiczny, co więcej porównuje Komunię świętą Maryi z Jej dziewiczym poczęciem<sup>37</sup>.

Gdy chodzi o analogię pomiędzy Komunią świętą a poczęciem, być może autor nawiązał do kwestii postawionej już przez Aleksandra z Hales i św. Bonawenturę, a podjętą przez późniejszych franciszkanów, czy mianowicie bardziej szlachetna była władza konsekrowania Ciała Chrystusa udzielona kapłanowi, czy też władza poczęcia Go dana Maryi. Aleksander z Bonawenturą opowiadali się za poczęciem, jako większym misterium od przeistoczenia. Natomiast Ubertino da Casale, a potem Bernardyn ze Sieny uważali, że kapłan ma większą władzę<sup>38</sup>. Gerson porównał nie tyle konsekrację przez kapłana, co Komunię świętą Maryi i stwierdził, że była „bardziej cudowna”, ale – dodał ograniczenie – „pod pewnym względem”, aniżeli zrodzenie Słowa. Kiedy bowiem Maryja przyjmowała Komunię świętą osiągała szczyt kontemplacji, wyższy od tej, jaką przeżywała w chwili poczęcia Jezusa.

Schodząc na płaszczyznę biograficzną Gerson zastanawia się, od kogo Maryja mogła przyjąć Komunię świętą. Przypuszcza, że przede wszystkim od Jana jako swego opiekuna, a potem od Piotra, jako zastępcy swego Syna. Inny szczegół biograficzny, jaki go interesował to ten, z czyich rąk otrzymała Maryja wiatyk, zanim została wzięta do nieba. Miał odwagę twierdzić, że sam Jezus zszedł z nieba, by po raz ostatni udzielić Komunii świętej swej Matce. Oparł się tutaj na przywileju, jaki miał otrzymać św. Dionizy w więzieniu<sup>39</sup>. Gerson przyjął to jako fakt historyczny i jako argument z pobożności wiary, przyjął też zasadę pełni łaski.

Przechodząc do kontemplacji Eucharystii przez Maryję, autor zatrzymał się na opisanie cudownego sposobu obecności Ciała Chrystusa w Eucharystii. Tutaj też przejawia się umiar teologiczny Kanclerza Sorbony. Na pytanie ucznia, czy Maryja widziała prawdziwe Ciało swego Syna, kiedy Je otrzymywała sakramentalnie, odpowiedział przecząco. Nie widział możliwości widzenia zmysłami obecnego w Eucharystii Chrystusa. Nawet nie jest to możliwe dla uwielbionego oka. Jest możliwa natomiast wizja intelektualna w świetle wiary. Podstawą tej negacji jest doktryna scholastyczna o obecności na sposób substancji<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Tamże, 396-398.

<sup>38</sup> Por. ALEKSANDER Z HALES, *Glossa in IV librum Sent.*, d. 10,n.4, Quaracchi 1957, 156; BONAWENTURA, *In IV Sent.*, d.10, p. 2, a.1, q.2; 215b-317a; UBERTINO DI CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, V, c. 7, Venetiis 1591, 134G-135D; Por. UBERTINO Z CASALE, "Drzewo życia", w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, Kraków 1991.

<sup>39</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 112.

<sup>40</sup> Por. J. GERSON, *Collectorium*, *dz. cyt.*, 401.404.

Jednak najbardziej oryginalną częścią *Dziewiątego traktatu* jest opis dyspozycji Maryi do Komunii świętej oraz cudowne owoce, jakie Maryja stąd czerpała, przedstawione jako przedmiot Jej kontemplacji. Gerson, podobnie jak Bartłomiej wymienił skutki sakramentalne Eucharystii wyróżniając negatywne i pozytywne, i przypisując Maryi jedynie pozytywne. Kieruje się tutaj zasadą wzorczości<sup>41</sup>.

Co do dyspozycji potrzebnych do właściwego przyjęcia Eucharystii, to Maryja nas nauczyła, że zasadniczą postawą, z jaką należy się zbliżyć do Jezusa jest pokora. Ona sama, chociaż była niepokalana nie czuła się godna przystępowania do tego tak wielkiego sakramentu. Jednak zbliżała się do Eucharystii, jak inni, ucząc nas, że chociaż nikt nie jest godny, to jednak winien przystępować, aby czerpać z Eucharystii cudowne owoce. Wymieniając skutki pokarmu eucharystycznego stwierdza, że pokarm ten: „odnawia, nasycza, przynosi radość, umacnia, daje wzrost, koi, służy ciału, daje panowanie umysłowi. Daje moc płodności, przemienia, uwalnia i jednoczy”<sup>42</sup>. Przedstawmy niektóre z tych skutków.

Pierwszym dobrem, jakie otrzymywała Maryja z Eucharystii była odnowa (*restaurat*). Odnowa choć zawiera w sobie element pozytywny, to jednak zakłada utratę siły, którą chleb ma przywrócić. Taki zaś skutek nie mógł mieć miejsca w Maryi, gdyż Ona nigdy nie utraciła życia łaski przez grzech, jak my tracimy. Jeśli można mówić o odnowie w Maryi, to w sensie szerokim. A więc odrzucając odnowę jako przywrócenie czegoś utraconego, pozostaje tylko wzrost stanu i to w podwójnym sensie: wzrost aktów oraz wzrost mocy łaski, to znaczy wzrost *habitus* świętości i cnót wlanych. Oba wzrosty były możliwe w Maryi: aktów, które mogły się intensyfikować w częstotliwości i wartości oraz *habitus* poprzez zasługę. A zatem Komunia święta stanowiła coraz to nowy impuls dla żywotności duszy Maryi, która nie może być zawsze w swym najwyższym napięciu. Z tej intensyfikacji aktów Gerson wyprowadza wzrost również samych *habitus* poprzez zasługę: *nec eras in termino meriti* – „nie byłaś u kresu zasług”.

Mamy tu właściwą perspektywę odsłoniętą przez wielkich doktorów XIII w., którzy wyjaśniając pełnię łaski u Maryi, dopuszczali jej udoskonalenie. Po św. Tomaszu było powszechną nauką, że bezpośrednim skutkiem formalnym zasługi jest wzrost łaski uświęcającej<sup>43</sup>. To tłumaczy, dlaczego dla Gersona był równoznaczny wzrost zasługi i wzrost sprawiedliwości.

Drugim dobrem Eucharystii, jakie kontemlowała Maryja było nasycenie duchowe (*satiat*). Nie było jednak potrzeby wprowadzania jakichś ograniczeń dla Jej duszy, gdyż „całą Ją napełniała Eucharystia”. Jest to dobre zastosowanie formuły „pełna łaski”, dzięki czemu łączą się tutaj kontemplacja i doświadczenie<sup>44</sup>.

Trzecim dobrem była radość. Autor inspirował się tutaj błogosławieństwem ewangelicznym „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8).

<sup>41</sup> Por. *tamże*, 398.

<sup>42</sup> W wersji oryginalnej tekst ten brzmi: *cibus iste restaurat, satiat, delectat, roborat, auget, obdormire facit, caro servit, mens dominatur. Vim genitivam dat, transformat, inarrhat et unit; dz. cyt., 428.*

<sup>43</sup> *STh* I-II, q. 114, a. 8.

<sup>44</sup> J. GERSON, *Collectorium*, dz. cyt., 430.

Autor dodał, że ta *delectatio* mogła być przeżywana przez Maryję nawet w chwilach bólu. Urzeczywistniała się w wyższej części duszy, nawet jeśli wpływała na zmysły<sup>45</sup>.

Szóste dobro: *obdormire facit*. Chodzi autorowi o sen metaforyczny. Jest to skutek, który Eucharystia wzbudza w duszach lepiej dysponowanych, krępując zmysły zewnętrzne, aby wzmocnił się „zmysł wewnętrzny”, to znaczy poznanie mistyczne. Również tutaj Gerson stosuje zasadę doskonałości, przypisując ten skutek Maryi w najwyższym stopniu. Autor zauważa, że miało to miejsce często, kiedy Maryja była „cieleśnie czuwająca, ale przez ekstazę kontemplacji śpiąca”<sup>46</sup>.

Dwunaste dobro, jakim jest zjednoczenie, autor rozważa bardzo szeroko, gdyż ma ono streścić w sobie wszystkie inne skutki Eucharystii. Gerson przyjąwszy doskonałość wiary i miłości w Maryi, uczy, że w Niej urzeczywistnił się najwyższy stopień zjednoczenia, jako że wiara Maryi rozważając zjednoczenie sakramentalnie przedstawione w Eucharystii, wznosi się od postaci do prawdziwego Ciała Chrystusa i dalej aż do osiągnięcia Ciała Mistycznego, by zakończyć się w najwyższej jedności, jaką jest zjednoczenie z naturą Bożą<sup>47</sup>.

Fakt przyjmowania Komunii świętej przez Maryję wydawał się Gersonowi wystarczająco uzasadniony na drodze indukcyjnej i dlatego nie widział potrzeby szukania innych argumentów<sup>48</sup>.

## 5. Inni autorzy

Amedeusz Menez de Sylva (+1482), był franciszkaninem, który dał początek Zgromadzeniu reformowanemu, zwanemu amadeitami. Napisał dzieło *Apocalypsis nova*, a w nim rozdział zatytułowany *Octavus raptus*,<sup>49</sup> gdzie przedstawia pewne idee podobne do idei Gersona. Jednak dzieło to zawiera wiele elementów fantastycznych i legendarnych, jak na przykład to, że postacie eucharystyczne były przechowywane w domu Maryi, czy że Jezus ukazywał się swej Matce, oraz że Piotr udzielił Jej wiatyku. Mimo to jest kilka elementów teologicznych, jak stwierdzenie, w oparciu o Dz 1,14 i 2,42, że Maryja w Wieczerniku, będąc z apostołami i uczniami, trwała na łamaniu chleba błogosławionego, czyli eucharystycznego<sup>50</sup>.

Opat Egbert, brat św. Elżbiety z Schönau (+1165) napisał modlitwę, którą zakończył prośbą, abyśmy dzięki wstawiennictwu Maryi godnie spożywali ten chleb, który jest w Niej strzeżony jak manna w złotym naczyniu, chleb aniołów wyposażony we

---

<sup>45</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 116.

<sup>46</sup> J. GERSON, *Collectorium*, *dz. cyt.*, 433.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, 445n.

<sup>48</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 120.

<sup>49</sup> Por. AMEDEUSZ MENEZ DE SYLVA, *Apocalypsis nova. De Beata Virgine Maria raptus octavus*, wyd. ALVA Y ASTROGA, Bibliotheca virginalis, I, Madrid 1648, 701a-727b.

<sup>50</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 121.

wszelki smak i rozkosz, który, „jeśli kto spożywa, nie umrze na wieki”<sup>51</sup>. Autorowi chodzi o pobożne przyjmowanie Eucharystii dzięki wstawiennictwu Maryi.

Św. Mechtylda, sugerując myśli maryjne do medytacji w czasie odmawiania *Zdrowaś Maryja* przed Komunią, napisała: „Z jakąż pobożnością i wdzięcznością przyjmowała ciało swego umiłowanego Syna, kiedy była jeszcze na ziemi, ponieważ najlepiej ze wszystkich rozumiała, jak wielką łaskę otrzymują od Niej dusze”<sup>52</sup>.

Są też wypowiedzi, które ukazują, że Maryja towarzyszy wiernym przystępującym do Komunii świętej. O wstawiennictwie Maryi za komunikującymi pisały św. Elżbieta, św. Gertruda, św. Mechtylda, a także autorzy w pismach o charakterze pobożnościowym. Natomiast Komunia święta Maryi była rzadkim tematem, nawet w pismach mistycznych<sup>53</sup>.

Śladami św. Alberta poszedł w XV w. św. Antonin z Florencji (+1459), dominikanin, tomista. Stawiając pytanie, czy Maryja przyjmowała Komunię świętą, odpowiada pozytywnie z zastrzeżeniem, że „przynajmniej przez równowartość”. Poparł to trzema z siedmiu argumentów *Mariale*: dla większego Jej upokorzenia, dla dania przykładu innym i dla wyproszenia dóbr<sup>54</sup>. Uczył też, że Maryja była łaski pełna, ale nie tak, by nie mogła wzrastać.

Bernardyn de Busti, franciszkanin, (+1513) napisał w 1492 r. *Mariale. De excellentiis Reginae coeli*, gdzie analizuje zasadę wszechzawartości (*onniconnitenza*), nazywając ją *ratio concessionis* – racją udzielenia. Oparł się na argument, że wypadało: „Jeśli władca udziela jakiejś łaski słudze, to tym bardziej należy wierzyć, że jej udzielenie władcy”<sup>55</sup>.

W mowie 11., poświęconej sakramentom, które przyjmowała Maryja, ukazuje najwyższą godność łaski ponad wszystkimi innymi darami Bożymi. W ten sposób unie możliwia wykluczenie łaski sakramentalnej spośród darów udzielonych Maryi przez Boga: „Pośród innych łask Bożych jest łaska sakramentalna, tj. łaska sakramentów Kościoła”<sup>56</sup>.

Następnie, wprowadzając naukę o wroście Maryi w łasce mocą sakramentów, stara się wykazać, choć nie przy pomocy Pisma świętego, lecz przy pomocy trzeciego argumentu Mistrza Sentencji, że Maryja przyjmowała sakramenty.

<sup>51</sup> Por. EGBERT Z SCHÖNAU, *Scriptum super Magnificat anima mea Dominum*, wyd. F.W.E. ROTH, Brünn 1884, 230-247.

<sup>52</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cyt.*, 124.

<sup>53</sup> Chcę zaznaczyć, że nie znalazłem żadnych wzmianek na ten temat w wyborze średniowiecznych tekstów o Matce Bożej zarówno franciszkanów jak i dominikanów. Por. *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, opr. M.S. WSZOŁEK, Niepokalanów 1992; *Teksty o Matce Bożej. Dominikanie średniowieczni*, przeł. J. SALLI, Niepokalanów 1992.

<sup>54</sup> Por. ŚW. ANTONIN Z FLORENCJI, *De Beata Virgine Maria opuscula, sermones et flores*, c. 16; *De triplici genere gratiarum*, par. II, wyd. Alva-Astroga, Bibl. Virg. II, 525a-b; G. Vassalli, *art. cyt.*, 126.

<sup>55</sup> BERNARDYN DE BUSTI, *Mariale*, p.I.s.V.p.I, Nürnberg 1503, f. 28r-a; G. VASSALLI, *art. cyt.*, 127.

<sup>56</sup> *Tamże*.

Zasługą Bernardyna było dowartościowanie zasady pełni łask. W trzeciej części mowy ukazał owoce, jakie Maryja otrzymała z sakramentów. Chodziło mu o łaskę sakramentalną, dar uświęcający, którego zasadniczo nie mogło brakować Maryi. Ujął syntetycznie tę naukę. Zamiast gubić się, jak Pseudo-Albert, w meandrach szczegółów dotyczących sakramentów, zastosował kluczową zasadę o pełni łask. Zreferował różne definicje sakramentów (Augustyna, Gracjana, Piotra Lombarda, Bartłomieja z Brescii) i skonkludował: „Ale w Maryi były wszystkie wymienione dobra... a zatem miała i przyjmowała sakramenty”. Dla potwierdzenia, że Maryja przyjmowała Komunię świętą przytacza znane teksty z J 6, które wskazują, że Eucharystię przyjmowała na mocy formalnego przykazania Chrystusowego. Przypomina też argument symboliczny Pseudo-Alberta: Maryja powinna przyjąć sakrament miłości jako ta, która była pełna miłości. Jednak nerwem argumentacji była dla niego zasada posiadania wszystkich łask. W ten sposób realizm sakramentalny św. Antonina, oparty na wzroście łaski w Maryi, znalazł u Bernardyna swe narzędzie logiczne, zastosowane do Komunii świętej Maryi<sup>57</sup>.

Reasumując, omówieni przez nas autorzy dopuszczali przystępowanie Maryi do Komunii świętej. Kierowali się jednak różnymi motywami. Jedni, którzy nie widzieli możliwości wzrostu łaski w Maryi, posługiwali się motywami zewnętrznymi, jak: wypadało, należało. Inni, którzy taki wzrost dopuszczali, kierowali się motywami wewnętrznymi, to znaczy, jeśli Matka Boża posiadała pełnię łask, to musiała posiadać również łaski sakramentalne, czy też pełnia łask nie przekreślała możliwości ich wzrostu.

LA COMUNIONE DI MARIA  
PRESSO I TEOLOGI MEDIOEVALI (XIII-XV)

*Riassunto*

I mariologi italiani e francesi s'interessavano al tema *Maria e l'Eucaristia* negli anni cinquanta e sessanta del ventesimo secolo. In Polonia, nell'epoca del comunismo, non c'era possibilità di studiare e scrivere su questo tema. Perciò si scrive adesso. L'autore analizza enunciazioni dei diversi teologi medioevali sulla comunione di Maria. C'erano alcuni, che l'ammettevano, però per diverse ragioni; gli uni dal motivo extrinseco: conveniva, ci voleva; gli altri dalle ragioni interne, cioè, se Madre di Dio possedeva la pienezza di grazie, doveva possedere anche le grazie sacramentali, oppure la pienezza di grazie può anche aumentarsi quanto agli atti.

---

<sup>57</sup> Por. G. VASSALLI, *art. cit.* 130.