

TEOLOGIA SAKRAMENTÓW ŚWIĘTYCH
W POLSKIM DUSZPASTERSTWIE PARAFIALNYM
DOBY PRZEDTRYDENCKIEJ

Treść: Wstęp. 1. Nauka o sakramentach w ogólności. 2. Chrzest. 3. Eucharystia. 4. Pokuta. 5. Namaszczenie chorych. 6. Małżeństwo. — *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Uchwalona przez Sobór Watykański II Konstytucja o Liturgii w artykule 23, mówi: „Celem zachowania zdrowej tradycji, a jednocześnie otwarcia drogi do upragnionego postępu, krytyczne rozpatrzenie poszczególnych części liturgii powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie”¹. Tego rodzaju studiami mają być objęte, między innymi, sakramenty święte, aby ich sprawowanie jak najprędzej zostało dostosowane do potrzeb miejscowych z uwagi na to, iż jako znaki mają one także pouczać².

Zgodnie z intencją tej zasady należałoby poddać badaniom wkład poszczególnych narodów w rozwój myśli teologicznej, sprawowania Służby Bożej. W świadomości wiernych i kapłanów sakramenty święte zawsze zajmowały pierwszorzędne miejsce będąc środkiem uświęcenia człowieka, budowania mistycznego Ciała Chrystusa i oddawania czci Bogu. Nasuwają się więc pytania: jaka była nauka o sakramentach świętych w polskim duszpasterstwie parafialnym, jakim ulegała wpływom, jaki preferowano zakres wiedzy teologicznej kapłanów sprawujących sakramenty św. oraz co w tej nauce było zasługą polskiej myśli teologicznej?

W polskiej literaturze naukowej nie ma dotychczas opracowań dotyczących teologii sakramentów św. w świetle podręczników pastoralnych używanych przez kapłanów doby przedtrydenckiej. Natomiast doczekały się one opracowań od strony prawa kanonicznego³, historii liturgii⁴. Msza św. doby przedtrydenckiej doczekała się opracowania od strony historii liturgii⁵, komentarzy rodzimych⁶, ale są to studia historyczne, prawno-

¹ Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje. Paris 1967 s. 21.

² Tamże, s. 37 n., 63.

³ J. Bar, W. Zmarz: Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 roku. T. 1—2. Lublin 1947, 1960.

⁴ W. Schenk: Liturgia sakramentów św. Cz. 1—2. Lublin 1962, 1964.

⁵ P. Sczaniecki: Służba Boża w dawnej Polsce. Cz. 1—2. Poznań 1962, 1966.

⁶ R. M. Zawadzki (ed.): Joannis Isneri Expositio Missae. M. H. Zahażkiewicz: Msza święta w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzi-

-liturgiczne, stąd nie uwzględniają całej problematyki teologicznej⁷. Podstawę niniejszego artykułu stanowią podręczniki o sakramentach świętych dla duchowieństwa, którymi kierowano się w nauczaniu i sprawowaniu służby liturgicznej. Ponieważ przed Soborem Trydenckim nie było seminariów, ogół księży parafialnych wynosił wykształcenie podstawowe wyłącznie ze szkoły parafialnej, a przygotowanie teologiczno-pastoralne osiągał przez studium prywatne i praktykę u jakiegoś proboszcza. Ze względu na zakres wiedzy teologicznej, jakiej wymagano od przyszłego księdza, określano go jako *missarum celebrator*, *sacramentorum administrator*, *confessionum auditor* i *plebis doctor*⁸. Przeto starano się usilnie o możliwie odpowiedni ich poziom intelektualny przez dostarczenie odpowiednich podręczników zawierających naukę o sakramentach i mszy świętej.

Do najbardziej znanych i używanych podręczników pastoralno-teologicznych od XIII wieku należy dzieło liturgisty Wilhelma Duranda († 1296) *Rationale divinorum officiorum*⁹. Również w Polsce ten traktat zajmując poczesne miejsce, o czym świadczy dotrwanie do czasów obecnych w bibliotekach i archiwach kościelnych oraz państwowych 21 wydań z okresu od 1459 do 1494 r.¹⁰. Podręcznik ten bardziej jednak poświęcony jest mszy św., ceremoniom roku kościelnego, niż sakramentom.

Podręcznikiem bardziej przystosowanym dla duchowieństwa był *Manipulus curatorum* Gwidona z Montrocher († ok. 1333)¹¹. Gdy pisał ten traktat był proboszczem w Teruel w Aragonii. Poświęcił go biskupowi Rajmundowi Gaston z Walencji w Hiszpanii (1312—1348). Obejmuje takie bogactwo materiału naukowego, że przekraczał o wiele potrzeby ówczesnych duszpasterzy. Dzieło to dzieli się na trzy części: Pierwsza obejmuje osiem traktatów zawierających naukę o sakramentach w ogólności: chrzest, bierzmowanie, eucharystię, kapłaństwo, namaszczenie chorych, zaręczyny i małżeństwo. Druga część w pięciu traktatach poucza o pokucie, spowiedzi, zadośćuczynieniu. Trzecia część omawia w czterech rozdziałach artykuły wiary, modlitwę, Dziesięć Przykazań i *dotes beatorum*. Konieczne pouczenia dotyczące mszy św. znajdują się w traktacie o eucharystii. W zagadnieniach dogmatycznych opiera się on na św. Tomaszu z Akwinu, w traktacie o mszy św. trzyma się podręcznika *Summula Raj-*

mych komentarzy. *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia* 1971 t. 1.

⁷ M. H. Zahajkiewicz: Polskie traktaty teologiczno-duszpasterskie okresu przedtrydenckiego. *Archiwum, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1970 t. 21 s. 199.

⁸ *Compendiosum examen pro iis, qui sacris initiandi sunt ordinibus, collectum curamque pastorem suscipere volentibus maxime necessarium*. Cracoviae 1529 k. 2 r. Por. także H. E. WyczaŃski: Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na sycyku XVI wieku. *Prawo Kanoniczne* 1964 t. 7 n. 1—2 s. 104.

⁹ W. Durand urodził się w 1230 r., studiował w Bolonii i Modenie. Liturgista. Pracował w Kurii rzymskiej. Od 1285 r. biskup Mende. Por. A. Franz: *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Freiburg i. Br. 1902 s. 476.

¹⁰ *Incunabula, quae in bibliothecis Poloniae asservantur*. Pod red. A. Kaweckiej-Gryczowej. Wrocław 1970 nr 2010—2030, wydania z lat 1459 1470 (dwa wydania) 1476 (dwa wydania) 1477 1478 1479 (dwa wydania) 1480—1485 1486 (dwa wydania) 1488 (dwa wydania) 1493 1494. Zestaw rękopisów zob. M. H. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw. s. 157.

¹¹ A. Franz, jw. s. 490 nn.

mundi Hugona ze św. Wiktora, a szczególnie Jana Beletia¹². Podręcznik ów był szeroko rozpowszechniony w Polsce wśród kapłanów, co potwierdzają inwentarze kościołów¹³, a także dotrwanie do naszych czasów 21 wydań z okresu od r. 1474 do 1500 w bibliotekach i archiwach polskich¹⁴.

Jednym z bardzo znanych nam piętnastowiecznych polskich autorów takiego podręcznika jest Mikołaj z Błonia († 1438)¹⁵. Napisał on ok. r. 1431 *Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus*. Przystępny sposób opracowania uzasadnia zainteresowanie i jego popularność, zaś fakt promulgowania go przez list pasterski biskupa poznańskiego, Stanisława Ciołka († 1437) nadaje mu moc obowiązującą na terenie diecezji poznańskiej, a dzięki swej wziętości w całej Polsce¹⁶. Dowodem tego są liczne wydania w kraju i za granicą¹⁷. Ostatnie wydanie drukiem jeszcze w r. 1586 świadczy o jego zapotrzebowaniu wśród duszpasterzy.

Całkiem inny charakter posiada podręcznik Michała Lochmaiera († 1491)¹⁸ *Parochiale curatorum*, w którym autor zajmuje się najpierw prawem parafialnym, dziesięcinami, ofiarami, przyjęciem pokutników, pogrzebami i wreszcie udzielaniem sakramentów św. Autor opiera się na powadze św. Tomasza, na Dunsie Szkocie i innych scholastykach. Zachowały się tylko cztery wydania sprzed r. 1500¹⁹.

¹² Teolog paryski, żyjący w XII w., autor podręcznika o mszy św. Por. A. Franz, jw. s. 443.

¹³ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO) AB B 1: Descriptio Episcopatus Warmiensis cum suis Parochiis et aliis Sacerdotibus auctore Reverendissimo Martino Cromero, Episcopo Warmiense, k. 40; inwentarz kościoła we Fromborku i innych kościołów. Egzemplarz, z którego korzystałem posiada na przedniej wkładce adnotację, gdzie i przez kogo był używany: „Nicolaus Tolgsdorff, Pastor indignus Bennensis”. Inna ręka z XVI w. dopisała: „Iste eius liber, in vsum Parochi relictus apud parochiam. Anno 1581, 21 Febr[uar]ii]. Obiit autem R. D. Nicolaus Tolgsdorff anno eodem ipso die B.M.V. Purificationis”. Do kodeksu owego są dołączone rękopiśmienne ustawy synodów diecezji warmińskiej z 1565 i 1575 r. Por. Inc. 15 Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie.

¹⁴ Por. *Incunabula Poloniae*, jw. nr 2579—2598, wydania z lat 1474/5 1476/8 1477 1478 1479/82 1481(?) 1483 1487 (trzy wydania) 1489 1490 1492 (dwa wydania) 1493 (dwa wydania), 1495 1496 1498 — 1500. Por. S. Chodyński: *Msza w Polsce*. W: *Encyklopedia Kościelna* pod red. M. Nowodworskiego. T. 15. Warszawa 1900 s. 231.

¹⁵ B. Ulanowski: Mikołaj z Błonia, kanonista polski z pierwszej połowy XV wieku. W: *Rozprawy i Rozporządzenia z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, 1888 t. 23 s. 20. Mikołaj z Błonia studiował na Uniwersytecie Krakowskim m.in. prawo. Był kapelanem biskupa poznańskiego S. Ciołka. Z nim też wyjechał na sobór do Bazylei. Został kanonikiem płockim. W swoim podręczniku pastoralnym opierał się na nauce św. Tomasza z Akwinu, gdy chodzi o sakramenty św., a na Gwidonie z Montrocher, Bernardzie de Parentinis i Durandzie w wykładzie mszy św.

¹⁶ P. Szczeniecki, *Służba Boża*, jw. Cz. 1 s. 132. Por. M. H. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw. s. 180—184.

¹⁷ K. Estreicher: *Bibliografia polska*. T. 13. Kraków 1894 s. 169—175 wymienia następujące wydania z lat: 1476 1487 1488 1490 1492—1494 1496 1499 (dwa wydania) 1503 1508 1510 (dwa wydania) 1512 1514 1516 1519 1527 1528 (dwa wydania) 1529 1533 1561 1562 1564—1566 1568. EKN t. 14 s. 329 wymienia wydanie z roku 1586. Z wymienionych wyżej wydań, tylko dwa miały miejsce w Krakowie, mianowicie z 1519 i 1529. *Incunabula Poloniae*, jw. nr 3924 wymieniają edycję z około 1475 r., wrocławską. Rękopisy zob. M. H. Zahajkiewicz, *Msza św.*, jw. s. 184.

¹⁸ A. Franz, jw. s. 520.

¹⁹ *Incunabula Poloniae*, jw. nr 3437—3440 z lat non ante 1493 1497—1499.

Można też wymienić traktaty bezimienne, których glossy i uwagi świadczą, że korzystano z nich na naszym terenie²⁰. Jednym z ostatnich tego rodzaju podręczników doby przedtrydenckiej jest wydane u nas w Polsce *Compendiosum examen*, które na 29 stronach tekstu formatu A5 daje zakres wiedzy o sakramentach, prawdach wiary i przykazaniach, które winien znać kapłan²¹.

Świadectwem przemawiającym za używaniem powyższych podręczników przez kapłanów polskich są przede wszystkim najstarsze wydania, znajdujące się w polskich bibliotekach i archiwach. Faktem potwierdzającym wniosek są inwentarze księgozbiorów parafialnych²², a zwłaszcza ustawy synodalne biskupów polskich polecające owe podręczniki²³.

Być może, iż w bibliotekach i archiwach polskich odkryje się jeszcze jakieś nowe podręczniki pastoralne o sakramentach, do tej pory jeszcze niezidentyfikowane. Będą to jednak pozycje o mniejszym wpływie na wiedzę i myśl teologiczną kultywowaną wśród duchowieństwa, ponieważ nie zachowały się o nich żadne ważniejsze świadectwa.

W świetle omówionych wyżej traktatów teologicznych należy stwierdzić, iż w duszpasterstwie przedtrydenckim był przeprowadzony bardzo wyraźny jego podział na pion diecezjalny i parafialny w dziedzinie administrowania sakramentów świętych. Diecezjalny wytyczały pontyfikaty zawierające m.in. dwa sakramenty: bierzmowanie i święcenia kapłańskie, którymi szafował biskup²⁴, parafialny zaś pion duszpasterstwa wytyczały agendy²⁵ zawierające sakramenty: chrztu, eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa. Dlatego studium teologii sakramentów duszpasterstwa parafialnego w świetle powszechnego wówczas nauczania wydaje się potrzebne i konieczne.

1. NAUKA O SAKRAMENTACH W OGÓLNOŚCI

Podręczniki teologiczno-pastoralne przytaczają naukę o sakramentach świętych wypracowaną przez Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu,

²⁰ M. II. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw. s. 164. Podręczniki miały zasadniczo tytuł: „Manuale parochialium sacerdotum”. Według *Incunabula Poloniae*, jw. nr 3573 3582 w polskich bibliotekach i archiwach zachowały się następujące wydania (do 1500 r.) z lat: 1484—1486 1489 (dwa wydania) 1490 1492 (dwa wydania) 1498.

²¹ *Estr.*, XVI, 120: *Compendiosum examen pro iis, qui sacris sunt initiandi ordinibus collectum. Cracoviae in officina Joannis Holler 1520*. Następne wydania pochodzą również z Krakowa z lat: 1529 1536 1541 1543 1546. K. Estreicher uważa, iż dzieło to nie jest autora polskiego. Wniosek przekonywający, gdyż autor nie powołuje się na Mikołaja z Błonia, który przecież w tym czasie był bardzo znany.

²² *ADWO*, jw. k. 40, 280.

²³ J. Sawicki: *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*. Wrocław 1955 s. 168. Synod z 1554 r. polecał: „... ut sacerdotes discant, habeant et legant *Vetus et Novum Testamentum, Sacramentale, Summam Anglicam, Rationale divinorum*...”. Także, F. Hipler [ed]: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmensis, necnon provinciales Rigenses, Brunsberegae 1899* kol. 41 podaje synod z 1565 r., na którym kardynał Stanisław Hozjusz zobowiązał się sprowadzić do diecezji „ordinationes sive Agendae ecclesiasticae et manualia sacerdotum, seu manipuli curatorum et tractatus sacerdotales, quos singuli parochii sibi comparare tenebuntur”.

²⁴ Z. Wit: *Liturgia sakramentu bierzmowania w Polsce do recepcji reformy trydenckiej*. Lublin 1968 (*Maszynopis — Archiwum KUL*) s. 91 nn.

²⁵ L. Eisenhofer: *Handbuch der katholischen Liturgik*. Bd 1 Freiburg i. Br 1932 s. 102.

Hugona ze św. Wiktora i innych scholastyków, natomiast rozpracowują ją w aplikacjach moralnych. I tak definicja sakramentu w ogólności jest zgodna z definicją wypracowaną przez Piotra Lombarda¹, nią też posługują się wszystkie podręczniki²: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut eius similitudinem gerat et causa existat*³. Definicja Piotra Lombarda została przyjęta przez całą teologię średniowieczną⁴.

Porządek wymienianych sakramentów jest również zgodny z kolejnością Piotra Lombarda: chrzest, bierzmowanie, eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo, małżeństwo⁵. Jako uzasadnienie tego rodzaju kolejności autor podręcznika *Manipulus curatorum* podaje pewne obserwacje z życia biologicznego⁶. Powtarza w tym wypadku naukę św. Tomasza z Akwinu⁷ o analogii siedmiu sakramentów, jako źródeł życia nadprzyrodzonego, z ludzką naturą⁸. Według powyższych obserwacji stwierdza, że życie duchowe ma pewne podobieństwo z życiem cielesnym, w którym człowiek kształtuje się jako jednostka i jako członek społeczności. Życiu człowieka towarzyszy narodzenie, wzrost, odżywianie. W życiu nadprzyrodzonym zrodzeniu odpowiada skutek sakramentu chrztu (duchowe zrodzenie); wzrostowi odpowiada owoc bierzmowania, w którym dawane są siedmiorakie dary Ducha św.; odżywianie służące zachowaniu życia ma swoją analogię w eucharystii podtrzymującej nadprzyrodzone życie. W życiu ludzkim ze względów ubocznych zjawia się choroba cielesna lub duchowa — grzech — i dlatego konieczne jest tu leczenie. W nadprzyrodzonym życiu z grzechów leczy sakrament pokuty, a do pełnego zdrowia przywraca namaszczenie, które usuwa „resztki grzechu”. Natura ludzka wymaga zwielokrotnienia duchowego i fizycznego. Tym dwóm postulatam odpowiada sakrament kapłaństwa, w którym dokonuje się pomnożenie sług Kościoła oraz sakrament małżeństwa, przez który dokonuje się rozrost naturalny.

Mikołaj z Błonia w porządku sakramentów chce dopatrzeć się rozporządzenia Chrystusa, który je tak ustanowił, aby dać dla poszczególnych ludzi Kościoła walczącego jako środki: celem włączenia do Kościoła —

¹ P. Lombardus: *Sententiarum libri quatuor*, l. IV d.1 c.2: „Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat”.

² Mikołaj z Błonia: *Tractatus de sacramentis et divinis officiis, ac eorum administratione*. Cracoviae 1529 k. 3 r. *Compendiosum*, jw. k. A₁r podaje definicję sakramentu Jana Dunsza Szkota: „Sacramentum est signum sensibile et divina institutione significans effectum gratuitum ad salutem hominum viatorum ordinatum”. Por. J. Finken-zeller: *Sakrament — Dogmengeschichtlich*. LThK Bd 9 col. 224. *Parochiale curatorum* definicji sakramentu nie podaje. Jest w nim mowa tylko o sakramentach w ogólności. Podobnie w *Manuale sacerdotum*.

³ *Manipulus curatorum*, jw. k. a₄v.

⁴ J. Finken-zeller, jw. col. 222.

⁵ P. Lombardus, jw. d.2 a.1: „Item ad sacramenta novae legis accedamus; quae sunt Baptismus, Confirmatio, panis benedictio, id est Eucharystia, Poenitentia, Confirmatio, Ordo, Coniugium”. Por. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 2r, *Manipulus curatorum*, jw. k. a₆r. *Parochiale curatorum*, jw. podaje inną kolejność: baptismus, poenitentia, eucharystia, matrimonium, extrema unctio, confirmatio, ordo.

⁶ K. a₆r: „Sicut est in vita corporali, sic suo modo debet esse in vita spiritali. In vita autem corporali, sic videmus, quod primo generatur homo, secundo augetur, tertio nutritur, quarto uenit ad tantam perfectionem virtutis quae potest sibi simile generare, et sic genus humanum multiplicatur etc.”.

⁷ S. Thomas de Aquino: *Summa Theologiae* p. III qu. 65 a.1.

⁸ *Manipulus curatorum*, jw. k. a₆r-v.

chrzest; celem wyjścia z Kościoła dla otrzymania wiecznej chwały — namaszczenie chorych; ponadto dla wzrostu mocy — bierzmowanie; a naprawy — sakrament pokuty. Inne sakramenty po to, by były środkami zwielokrotnienia duchowego i fizycznego⁹. Ponadto — zapewne pod wpływem symboliki średniowiecza¹⁰ — Mikołaj z Błonia w liczbie siedmiu sakramentów widzi relacje do siedmiu cnót oraz środki przeciw siedmiu grzechom głównym¹¹.

W kwestii ustanowienia sakramentów przez Chrystusa podręczniki pastoralno-teologiczne są zgodne. Zachodzą natomiast różnice w kwestii udokumentowania cytataми biblijnymi poszczególnych sakramentów¹².

Gdy natomiast chodzi o problem skuteczności sakramentów, to Mikołaj z Błonia powołuje się na naukę św. Tomasza z Akwinu¹³. Ten zaś skuteczności sakramentów dopatrywał się w przyczynowości sprawczej: Bóg był przyczyną sprawczą, główną¹⁴, zaś Człowieczeństwo Chrystusa przyczyną sprawczą narzędną, ale zjednoczoną z Bóstwem¹⁵. Autor podręcznika *Manipulus curatorum* zagadnienie skuteczności sakramentów przedstawia w sposób bardziej prosty: polega ona na zgładzeniu winy i wlaniu łaski przy uwzględnieniu *opus operatum* sakramentów Nowego Testamentu i *opus operantis* przyjmującego¹⁶.

Scholastyka doby pełnego rozkwitu rozwijała spuściznę poprzedniego okresu, utrwalając ją i upowszechniając. Pod wpływem arystotelizmu wyróżniono w znakach sakramentalnych materię i formę¹⁷. Było to owo-

⁹ Tractatus de sacramentis, jw. k. 3 r.

¹⁰ J. Huizinga: Jesień średniowiecza. Przeł. T. Brzostowski. T. 2. Warszawa 1967 s. 50—60.

¹¹ Tractatus de sacramentis, jw.: „secundum adaptationem virtutum: vt fidei correspondeat baptismus, qui est sacramentum fidei. Spei extrema vinctio per quam homo praeeparatur quodammodo ad futuram gloriam. Charitati eucharistia, prudentiae ordo, iustitiae poenitentia, temperantiae matrimonium, et fortitudini confirmatio. Adaptantur etiam diversis generibus culparum viciorum et poenarum: baptismus fit contra culpam originalem, poenitentia contra actuaalem et mortalem, extrema vinctio contra venialem, ordo contra ignorantiam, matrimonium contra concupiscentiam, confirmatio contra infirmitatem, eucharistia contra malitiam”.

¹² Różnice zachodzą przy ujęciu sakramentu chrztu. Tractatus de sacramentis, jw., powołuje się na Mt 28,19; Manipulus curatorum, jw. k. a₅r na Mk 16,16. Podobna sytuacja ma miejsce przy omawianiu sakramentu małżeństwa. Swoje stanowiska w tej kwestii opierają na teologach scholastycznych, którzy oprócz wymienionych tekstów przytaczali jeszcze 1 P 3,21; Dz 15,9. Por. A. M. Landgraf: Dogmengeschichte der Frühscholastik. Bd 1 T.3. Regensburg 1954 s. 280 nn.

¹³ Tractatus de sacramentis, jw. k. 3 v.

¹⁴ Thomas de Aquino, jw.

¹⁵ Tamże, a.5: „Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum”. Por. również I. J. Łuczyński: Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza w zagadnieniu przyczynowości sakramentów. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1960 z. 1—2 s. 225—237. J. Finkenzeller, jw. col. 224.

¹⁶ Manipulus curatorum, jw. k. a₅r-v: „... consistit in duobus, scilicet in auferendo culpam, et in conferendo gratiam ... Sacramenta autem noue legis non solum habent efficaciam ex parte operantis, immo etiam ex parte operis operati. Opus operans uocatur deuotio suscipientis sacramentum. Opus operatum uocatur actus exercitus circa sacramentum ...”.

¹⁷ Wilhelm z Auxerre (†1231), dla rozróżnienia części sakramentalnego znaku, po raz pierwszy posłużył się wyrażeniami materia i forma. We wczesnej scholastyce używano nieśmiało wyrażenia materia przy okazji znaku sakramentalnego. Por. A. M. Landgraf, jw. s. 109 nn.

cem analizy widzialnych znaków sakramentalnych, która pozwoliła odróżnić w nich dwa składniki: rzeczy materialne oraz słowa. Rzeczy, będące składnikami sakramentów, nazwano materią — tworzywem, a słowa formą — istotowością sakramentu¹⁸. Ponadto wyróżniono w sakramentach ich działanie *ex opere operato*.

Święty Tomasz w oparciu o dorobek myślowy swoich poprzedników stworzył syntezę teologiczną o trzech składowych elementach sakramentów określanych mianem: *sacramentum tantum, res et sacramentum* i *res tantum*¹⁹. Za pomocą tego schematu Akwinata usiłował wnikać w tajemnicę sakramentu poprzez widzialny jego element, starał się dotrzeć do tego, co zawiera się pod tym znakiem i co głównie powoduje sprawczo łaska. Doktor Anielski trójczłonowej struktury doszukuje się we wszystkich sakramentach. Ową strukturę trójczłonową stanowią znak, treść i skutek sakramentu²⁰. Akwinata, rozbudowując naukę o strukturze sakramentów, chciał podkreślić ważność poszczególnych elementów składowych, zwłaszcza znak sakramentalny i treść sakramentu. Łaska sakramentu nie należy do istoty, lecz stanowi jej skutek²¹, dlatego może być ważny sakrament bez faktycznego skutku²², gdy brak współpracy ze strony przyjmującego²³. Z powyższego układu: materii, formy, skutku sakramentu²⁴, autorzy omawianych podręczników pastoralnych skorzystają przy omawianiu każdego z nich z osobna.

Śród wszystkich podręczników tylko Mikołaj z Błonia, w ślad za Wilhelmem Durandem²⁵, dokonuje podziału sakramentów na konieczne i dobrowolne. Do pierwszych zalicza: chrzest, bierzmowanie, pokutę, namaszczenie chorych, Ciało i Krew Pańską²⁶. Konieczność ich uzasadnia tym, że bez nich człowiek nie może się zbawić, zaniedbawszy ich przyjęcia. Sakrament zaś chrztu w razie konieczności można przyjąć od kogokolwiek, byleby z zachowaniem formuły katolickiej. Mikołaj z Błonia przynależność sakramentu pokuty do tej kategorii uzasadnia powołaniem się na św. Jakuba 5, 14 oraz tym, że będąc w niebezpieczeństwie, grzechy można wyznać komukolwiek²⁷. Jest to powołanie się na kazuistykę wczes-

¹⁸ J. Finkenzeller, jw. col. 223.

¹⁹ Bp B. Pylak: Eucharystia i Mistyczne Ciało Chrystusa w Tomaszowej koncepcji sakramentu. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1971 z. 2 s. 105 nn.

²⁰ Thomas de Aquino, jw. Supplementum qu. 30 a.3: „in omni sacramento est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum”.

²¹ Tamże, qu. 34 a.2.

²² Tamże, p. III qu. 80 a.1.

²³ Tamże.

²⁴ Skutek sakramentu w zakresie łaski pojmowano bardzo antropomorficznie. I tak Mikołaj z Błonia powołuje się w tym względzie na Hugona ze św. Wiktora, który sakramenty i ich skutek oddaje przez terminy „*vasa gratiae, vasa spiritualia, vasa medicinalia*”. Por. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 3 r. J. Finkenzeller, jw.

²⁵ W. Durandus: *Rationale diuinorum. Venetiae 1499* k. 11v: „Sane quedam sunt sacramenta necessitatis tantum, quedam dignitatis et necessitatis, quedam oridinis et necessitatis, quedam dignitatis et voluntatis, quedam vero voluntatis tantum”.

²⁶ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 3v: „sacramenta necessitatis sunt ista: Baptismus, confirmatio, penitentia, vltima vnctio et corpus Christi, ideo quia sine istis homo non potest saluari, si ex contemptu obmittantur et haberi possunt ... Sacramenta voluntaria sunt illa quae obmittere non est peccatum: ordines, item matrimonium”.

²⁷ A. M. Landgraf, jw. s. 247 n. Por. P. Lombardus, jw. LIV d.17 c.4.

nego średniowiecza, gdy panował zwyczaj spowiadania się w razie konieczności przed świeckim²⁸. Zwyczaj ten przetrwał aż do XVI wieku. W przypadkach takich świecki jednak nie udzielał rozgrzeszenia. Chcąc zrozumieć to stanowisko trzeba pamiętać, że wielu średniowiecznych teologów sądziło, że przed absolicją penitent ma grzechy odpuszczone przez żal, absolicją zaś sprowadza skutki dodatkowe. Nie było więc trudności w uznaniu charakteru sakramentalnego spowiedzi przed ludźmi świeckimi²⁹. Powtórzenie tej nauki przez naszego teologa i kanonistę Mikołaja świadczy tylko o przyjęciu powszechnie panującej nauki Akwinaty w tej kwestii i stanowi wgląd w praktyczne duszpasterstwo.

Autor podręcznika *Manipulus curatorum* przytacza naukę o charakterze sakramentalnym, określając go jako *spiritualis potestas per quam suscipiens sacramentum potest aliquid facere, uel recipere, quod non poterat ante*³⁰. I tak ochrzczony może przyjmować inne sakramenty św. czego nie mógł czynić uprzednio. Kapłan może wykonywać obowiązki święceń, a bierzmowany zobowiązany jest odważnie wyznawać wiarę w czasie prześladowania, do czego nie był zobowiązany przed przyjęciem tego sakramentu³¹. Pozostałe sakramenty nie wyciskają charakteru sakramentalnego i dlatego mogą być przyjmowane wiele razy.

Łaska oznaczona i sprawiona przez sakramenty była pojmowana jako pomoc do powstania z grzechów i jako lekarstwo dla natury ludzkiej zranionej grzechem pierworodnym. Tę funkcję zbawienną pojmowano na sposób przyczyny — za P. Lombardem, albo na sposób naczynia zawierającego łaskę — za Hugonem. Sakramenty — mówiono — zawierają łaskę tak jak naczynia zawierają lekarstwo *gratiam in eis tanquam in vasis contentam*. Naukę o łasce płynącej z sakramentów w zakresie moralnym wśród omawianych podręczników podaje tylko polski kanonista³², Mikołaj z Błonia, idąc w tym względzie za nauką Piotra Lombarda.

2. CHRZEST

Wykład o sakramencie chrztu jest najbardziej obszerny w podręcznikach pastoralnych Gwidona z Montrocher i Mikołaja z Błonia. Inne podręczniki traktują chrzest w sposób skrótowy, omawiając tylko istotne jego zagadnienia. Odnośnie definicji sakramentu chrztu panuje całkowita zgodność poszczególnych autorów, że *baptismus est ablutio exterior corporis in aqua cum praescripta et taxata forma verborum facta*¹. Obmycie zewnętrzne jest znakiem obmycia duchowego, którego Bóg dokonuje w duszy człowieka².

Materię sakramentu chrztu stanowi woda zwyczajna, naturalna, z usta-

²⁸ Thomas de Aquino: In IV Sententiarum d.17 qu.3 a.2.

²⁹ Ks. W. Granat: Sakramenty święte. Cz. 2. Lublin 1966 s. 374.

³⁰ K. a₇v.

³¹ Tamże. Por. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu. 63 a.2 i 6.

³² Tractatus de sacramentis, k. 2v-3r. Por. I. Różycki: Podstawy sakramentologii. Kraków 1970 s. 95 nn.

¹ Manipulus curatorum, k. a₆v. Tractatus de sacramentis, jw. k. 4r. Compendiosum, jw. k. 3r. Por. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu.66 a1. Definicji nie podają: Parochiale curatorum, Manuale sacerdotum, zajmując się tylko stroną praktyczną chrztu.

² Manipulum curatorum, jw. k. a₆v.

nowienia Chrystusa³. Ponieważ jest to sakrament najbardziej konieczny do zbawienia, dlatego i materia powinna być najbardziej dostępna, aby nikt przez brak jej nie był pozbawiony przyjęcia chrztu. Za stosownością używania wody do chrztu przemawiają jej właściwości: *mundificativa sordium, refrigativa estuantium, peruia id est lucida oculis intuentium*⁴. Podobnie i chrzest: obmywa brud grzechu, ostudza pożądliwość ciała, oświeca oczy duszy. Stąd też właściwości wody najbardziej odpowiadają właściwościom sakramentu chrztu. Na marginesie wyjaśnienia konieczności użycia wody do ważności chrztu, autorzy wyżej wymienieni z dosadnością, właściwą swej epoce, snują dociekania co może być wodą zwyczajną i w jakich warunkach⁵.

Formę sakramentu chrztu podają traktaty teologiczno-pastoralne również jednakową: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*⁶. Udzielający chrztu nie może pominąć żadnego z tych słów, ani dodać, ani zmienić na inne⁷. Wyrażenie *ego* nie jest konieczne do ważności chrztu, ale jest z nakazu Kościoła rzymskiego w odróżnieniu od Kościoła greckiego, gdzie istnieje forma *Baptizetur servus Dei talis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Stosowniejsza jest jednak forma pierwsza, gdyż wyraża nie tylko *causam efficientem principalem scilicet inuocationem Trinitatis, sed etiam causam instrumentalem*⁸. Wymienienie imienia nie jest konieczne do ważności chrztu, a gdy się wymienia należy uczynić to przed *ego* (*Petre ego te baptizo etc.*)⁹.

Szafarzem sakramentu chrztu jest poza przypadkiem konieczności¹⁰ kapłan. Ten jest właściwym i zwyczajnym szafarzem sakramentu, kto posiada władzę nad prawdziwym Ciałem Chrystusa. Skoro zaś tę władzę posiada tylko kapłan, przeto też tylko on jest właściwym i zwyczajnym szafarzem¹¹. Michał Lochmaier stwierdza, że jeśli nie zachodzi konieczność, to w obecności kapłana nie może chrzcić diakon¹².

Ponieważ sakrament chrztu jest środkiem koniecznym do zbawienia, w razie konieczności udzielić go może każdy człowiek, byleby miał in-

³ Tamże: „Materia baptismi est simplex aqua elementaris ... fit materia baptismi propria, patet ex institutione christi”.

⁴ Tamże, k. a₇r-v. Tractatus de sacramentis, jw. k. 5r.

⁵ Tamże. Tractatus de sacramentis, jw. k. 4 v. Compendiosum, jw. k. 3r-v. Parochiale curatorum, jw. k. X₁r-v. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. a.4.

⁶ Tractatus de sacramentis, jw. k. 4 r. Manipulus curatorum, jw. k. a₉r. Parochiale curatorum, jw. k. X₂r: do formy sakramentu można dodać Amen: „Amen non est de precepto ecclesie sed de more quorundam ecclesiarum non vniversalis, et ideo vbi est de more dici debet”.

⁷ Parochiale curatorum, jw. k. X₂r. Tractatus de sacramentis, jw. k. 4 r-v. Manipulus curatorum, jw. k. a₉r-v — b₁r-v. Por. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. a.5.

⁸ Parochiale curatorum, jw. k. X₂r.

⁹ Manipulus curatorum, jw. k. a₉v.

¹⁰ Manipulus curatorum, jw. k. b.r. Tractatus de sacramentis, jw. k. 3v. Parochiale curatorum, jw. Manuale parochialium sacerdotum multum perutile. Strassburg 1490. Dołączony do podręcznika Manipulus curatorum, wraz z Expositio misteriorum missae et verus modus celebrandi i Stella clericorum, stanowi jedną całość. Znajduje się w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie pod sygnaturą Inc. 5. Por. Incunabula Poloniae, jw. nr 2589. K. A₂r: „Debent etiam laici a sacerdotibus instrui et pater et mater pueri baptisandi qualiter in necessitate articulo baptisare”.

¹¹ Manipulus curatorum, jw. k. b₂r.

¹² Parochiale curatorum, k. X₂r.

tencję czynienia tego co czyni Kościół i posłużył się właściwą formą¹³. Trzeba jednak zachować następującą precedencję: jeśli jest kapłan, to nie może chrzcic mężczyzna; jeśli jest mężczyzna, to nie może udzielić kobiecie; gdy zaś zagraża niebezpieczeństwo, może udzielić każdy, nawet niewierzący. W związku z zagrażającym niebezpieczeństwem i ewentualnym „udzieleniem chrztu przez samego siebie”, autor *Manipulus curatorum* posługując się kazuistyką scholastyczną preferuje naukę o chrzcie pragnienia i chrzcie¹⁴. Naukę tę rozwija szczególnie Mikołaj z Błonia, posługując się trójczłonową budową sakramentu według św. Tomasza. Uzasadnia ważność chrztu pragnienia i twierdzi, że człowiek otrzymuje *rem tantum* i będzie zbawiony¹⁵.

Chrzest mogą przyjąć tak dorośli jak i dzieci z tym jednak, że od dorosłych wymagana jest intencja przyjęcia tego co daje Kościół, zaś co się tyczy dzieci, wystarcza wiara i intencja tych, którzy podają do chrztu¹⁶. Dość kontrowersyjnie jest ujęta natomiast nauka o chrzcie dzieci żydów i pogan. Mikołaj z Błonia utrzymuje, że nie wolno udzielać chrztu wbrew woli przyjmującego, a szczególnie jeśli jakimś znakiem zewnętrznym temu się sprzeciwi. Gdyby nawet chcieli, to nie można chrzcic natychmiast, ale dopiero wtedy, gdy dojdą do poznania odpowiednich prawd wiary¹⁷. Gwidon z Montrocher pod wpływem kazuistyki średniowiecza reprezentuje nieco inny pogląd. Powołując się na autorytet Dunsza Szkota i Duranda wskazuje na to, że książęta i *domini terrarum*, których żydzi są niewolnikami według prawa, mogą nawet wbrew woli rodziców zabrać ich dzieci i polecić ochrzcić, gdyż jako dzieci niewolników są własnością (*res*) panów¹⁸. Dalszy zakres kazuistyki udzielania chrztu, stanowią zagadnienia, czy chrzcic chorych umysłowo, śpiących i tzw. *monstra*.

Skutek sakramentu stanowi przede wszystkim charakter sakramentalny, który najpełniej przedstawia Mikołaj z Błonia: *quaedam qualitas seu signum consignatum Christo distinctivum ab infidelibus et assimilarium fidelibus et dispositivum ad gratiam*¹⁹. Najważniejszym zaś jest zgładzenie grzechu pierwotnego i grzechów uczynkowych. Ponadto chrzest otwiera bramę niebios, daje wszystkie cnoty tak moralne jak i teologiczne, jednakże na sposób sprawności²⁰.

W omawianym okresie czasu liturgia chrztu stanowiła jeden akt i to zarówno odnośnie chrztu dzieci jak dorosłych. Taka była praktyka parafialna. Chrzest, gdy odbywał się uroczystie, poprzedzał go tzw. *catechismus* czyli instrukcja będąca poučeniem o wierze i jej znaczeniu.

¹³ Tractatus de sacramentis, jw. Manipulus curatorum, jw. k. b₂v.

¹⁴ Tractatus de sacramentis, jw. k. 5 r-v. Manipulus curatorum, jw. k. b₃r-v. Compendiosum, jw. k. 3r.

¹⁵ Por. przypis 8. Tractatus de sacramentis, jw. k. 5 r. Manipulus curatorum, jw. k. b₂v, wyjaśnia przez rozróżnienie sakramentu in re et in voto. A. M. Landgraf, jw. s. 253.

¹⁶ Manipulus curatorum, jw. k. b₅r.

¹⁷ Tractatus de sacramentis, jw. k. 5v-6r.

¹⁸ Manipulus curatorum, jw. k. b₆r: „... principes et domini terrarum, in quibus habitant iudei, possunt eis auferre filios, et eis invitis eos facere baptisari, cum iudei, sint serui eorum secundum leges. Filii seruorum sunt res dominorum, quorum sunt seruitiales, ita quod domini possunt eos uendere impignorare”. Por. Rationale diuinorum, jw. k. 103 r. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu.68 a.10.

¹⁹ K. br-v. Por. także Compendiosum, jw. k. 2v.

²⁰ Manipulus curatorum, jw. k. b₇v-b₈r. Compendiosum, jw. k. 3v. Parochiale curatorum, jw. k. X₂v. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu.69 a.1-7.

Wstępne obrzędy odbywały się przed drzwiami kościoła. W samym kościele odbywały się ceremonie odrzekania ducha złego, wyznanie wiary, namaszczenia i sam obrzęd chrztu, który mógł się odbywać bądź przez polanie, bądź przez trzykrotne zanurzenie²¹.

3. EUCHARYSTIA

Eucharystię uważa się za sakrament gatunkowo jeden, mimo że jest w niej podwójna materia i konsekracja. Święty Tomasz dowodzi, że Eucharystia stanowi jeden sakrament, gdyż jest określoną i doskonałą całością przeznaczoną dla duchowego pożywienia człowieka, analogicznie do materialnego pokarmu i napoju¹. Dlatego też te podręczniki, które podają definicję Eucharystii, ujmują ją jako jeden sakrament. Spośród traktatów o Eucharystii, z których korzystali kapłani w duszpasterstwie, tylko *Manipulus curatorum* i podręcznik wydany w Polsce *Compendiosum examen* podają definicję, przy czym są one różnie ujęte. Gwidon z Montrocher określa: *Eucharistia est sacramentum corporis et sanguinis christi contentorum sub speciebus panis et vini, uirtute uerborum a sacerdote prolatorum*². W podręczniku zaś wydanym w Krakowie dla kapłanów polskich określenie Eucharystii było nieco mniej precyzyjne: *Eucharistia est excelentissimum sacramentum corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi*³. Mikołaj z Błonia podaje definicję opisową mówiąc, że Eucharystia jest pokarmem dusz naszych, danym nam do spożywania, w którym jest obecny Chrystus wraz ze swoim ciałem, duszą i bóstwem⁴. Inne podręczniki, jak wszelkiego rodzaju *Manualia*, z zasady nastawione na praktyczną znajomość administrowania sakramentów, definicji nie podają.

Materię sakramentu Eucharystii stanowią dwa elementy: chleb i wino. Posiłek fizyczny składa się z pokarmu i napoju w postaci przeważnie chleba i wina. Skoro sakrament Eucharystii jest przyporządkowany do posiłku duchowego, przeto jego głównymi czynnikami składowymi winny być pokarm i napój⁵. Toteż w sakramencie Eucharystii, który jest sakramentem posilającym oraz umacniającym wiernych, aby nie zginęli z głodu w drodze do Ojca⁶, dane jest Ciało Chrystusa pod postacią chleba na

²¹ Spośród omawianych podręczników *Manipulus curatorum* podaje opis obrzędów chrztu, który mógł być równie dobrze katechezą o chrzcie; zob. k. b_{8r}-v, c_{1r}. Por. A. M. Landgraf, jw. s. 322.

¹ Thomas de Aquino, jw. qu.73 a.2: „Et sic hoc sacramentum dicitur unum, ordinatur enim ad spiritualement refectiorem quae corporali conformatur. Ad corporalem autem refectiorem duo requiruntur, scilicet cibus ... et potus ... et ideo etiam ad integritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et potus ...”.

² *Manipulus curatorum*, jw. k. c_{9r}.

³ *Compendiosum*, jw. k. Br.

⁴ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 11v—12r.

⁵ *Manipulus curatorum*, jw. k. c_{8v}: „Materia sacramenti missae duplex est: panis et uini. Et ratio quare ista sunt materia huius sacramenti est, quia istud sacramentum ordinatur ad spiritualement nutritionem, nunc autem sicut nutritio corporalis consistit in potu et cibo corporalibus, et panis habet maxime rationem cibi et uinum habet rationem potus. Ita nutritio spiritualis consistit in cibo et potu spiritualibus”. Por. przypis 1.

⁶ Tamże, k.d_{1v}: „confortat, ne in uia huius mundi deficiat ... uocatur uaticum, id est uiatores confortantes et letificans ...”.

pokarm, Krew zaś pod postacią wina na napój, zgodnie z zapowiedzią: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a Krew moja prawdziwie jest napojem” (J 6, 55). Chleb winien być pszenny dlatego, wyjaśnia Mikołaj z Błonia, gdyż Pan porównał się do ziarna pszenicznego (J 12, 24). Wino tylko wtedy jest właściwą materią, gdy jest zrobione z winogron, gdyż Pan porównał się do krzewu winnego (J 15, 1)⁷. Do wina należy dolać kroplę wody, ponieważ woda wyobraża lud; ponadto połączenie wody z winem oznacza jedność duchową Chrystusa i ludu, która dokonuje się mocą tego sakramentu⁸. Geneza tego tłumaczenia sięga do dekretu dla Ormian ze Soboru Florenckiego (1439)⁹.

Forma sakramentu podawana jest przez podręczniki w jednakowy sposób, nad hostią: *Hoc est enim corpus meum* i nad winem: *Hic est enim calix sanguinis mei novi et eterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*¹⁰. Odnosnie formy tylko Mikołaj z Błonia wyjaśnia *sacerdos in conficiendo hoc sacramentum non habet alium actum nisi prolationem verborum Christi*. Forma innych sakramentów wyraża osobę sprawującego, w Eucharystii zaś zawiera się w osobie Chrystusa¹¹.

Szafarzem sakramentu jest ten, kto może odprawiać mszę św. i został ważnie i prawnie wyświęcony¹². Mikołaj z Błonia jakkolwiek nie precyzuje w ten sposób swego stanowiska, to jednak drogą negacji, kto nie może ważnie sprawować Eucharystii, dochodzi do wniosku iż potrzebne są następujące warunki: 1. *quod sit sacerdos rite ordinatus*; 2. *quod possit verba proferre consecrationis*; 3. *possit habere debitam intentionem faciendi quod facit ecclesia*¹³.

W Eucharystii jest obecny Chrystus wraz ze swoim ciałem, duszą i bóstwem, dlatego należy wierzyć przede wszystkim, że w tym sakramencie jest obecny Chrystus narodzony z Dziewicy, który umarł za nas na krzy-

⁷ *Rationale diuinorum*, jw. k. 45v. *Manipulus curatorum*, jw. k. d₁v. *Tractatus de sacramentis*, jw.k. 12r. *Parochiale curatorum*, jw. k.X₄r-v powołuje się na Duranda i Dunsza Szkota, a także na Łk 22 w kwestii uzasadnienia chleba pszennego i wina z winogron jako materii. O chlebie przaśnym jest mowa na k. 46 r.

⁸ *Manipulus curatorum*, k. d₁v: „Intendendum est etiam quod aqua, non sit de essentia materie istius sacramenti tamen debet admisceri uino in calice, sed in modica quantitate, quia aqua significat populum”. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 12 r-v: „Addenda est etiam vino modico aqua, quae significat coniunctionem populi ad Christum in hoc sacramento”.

⁹ H. Denziger, A. Schönmetzer [ed.]: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona 1963 (=D) 698.

¹⁰ We wszystkich traktatach ta sama forma.

¹¹ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 12v Por. Thomas de Aquino, jw. qu.78 a.5.

¹² *Manipulus curatorum*, jw. k. c₆v-c₆r: „... sacerdos rite et legitime ordinatus, sine mortali peccato existens et cui, non est prohibitus celebrare missam. Dico, qui potest et debet quia multi possunt, qui non debent celebrare missas sicut sacerdotes haeretici uel degradati non debent celebrare, tamen possunt celebrare, quoniam si celebrent ueraciter, conficiunt corpus christi, peccant tamen mortaliter in dicendo missam. Et non solum ipse celebrans, immo qui audiunt missam eorum, si sint notorie tales, et audientes sciant. Dico rite et legitime ordinatus in sacerdote potes celebrare missam”. Por. A. M. Landgraf, jw. s. 223—240.

¹³ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 13 v: „Propter defectum prime conditionis nullus laicus quicumque sanctus, nec sacerdos gentilis (vt tartarorum) conficiunt, quia non sunt rite in forma ecclesie ordinati. Propter defectum secunde conditionis, mutus ... propter tertie conditionis, carens usu rationis et ebriosus etc.”.

żu¹⁴. Po konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, lecz Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami chleba i wina¹⁵. Prawdę wiary o obecności Chrystusa w Eucharystii Gwido z Montrocher udowadnia poprzez wyróżnienie w przeistoczeniu dwóch sił: *verborum* oraz *concomitantiae*. Pierwsza oznacza, że mocą słów konsekracyjnych pod postacią chleba jest prawdziwe Ciało Chrystusa, a pod postacią wina prawdziwa jego Krew. Druga siła, współtowarzyszenia, oznacza, że z prawdziwym i żywym Ciałem łączy się dusza ludzka Chrystusa, a z prawdziwą Krwią ciało i dusza, a więc jest obecny cały Chrystus, prawdziwy Bóg i Człowiek¹⁶.

Przyjąć Eucharystię mogą ci chrześcijanie, którzy doszli do używania rozumu. Proces ten dokonuje się w życiu człowieka na przełomie dziecięciu lat, dlatego też od tego momentu są zobowiązani do przyjmowania Ciała Pańskiego raz w roku, w okresie świąt wielkanocnych¹⁷. Mikołaj z Błonia uważa za właściwy porządek, aby dorośli wierni przyjmowali ten sakrament po chrzcie i bierzmowaniu. Ze strony przyjmujących sakrament ten wymaga najwyższej czci i szacunku. Mając na uwadze ten wzgląd, a jednocześnie niedogodność udzielania komunii św. pod postacią wina, zaleca wiernym podawać pod postacią chleba. Często komunię św. nazywa „godną polecenia” w szczególności z racji świąt Chrystusa, apostołów i patronów kościoła; jednakże ludziom świeckim doradza, aby przyjmowali ją zgodnie ze starożytnym zwyczajem w Boże Narodzenie, Święta Wielkanocne i Zesłania Ducha św. Osoby świeckie o duchu kontemplacyjnym oraz pobożne kobiety mogą przystępować raz w miesiącu, a nawet w poszczególne niedziele, o ile trwają w stanie bez grzechu. Mikołaj przemawia jako troskliwy duszpasterz, polecając często komunię świętą, a jako mistrz życia wewnętrznego podziela zdanie św. Tomasza z Akwinu, iż „ze względu na niedyspozycje ciała bądź duszy, nie jest rzeczą pożyteczną wszystkim wiernym, by codziennie przystępować do komunii św., która przecież wymaga by ją przyjmować z wielką pobożnością i szacunkiem”. Dlatego opowiada się za często cytowanym w średniowiecznej kanonistyce sformułowaniem *Quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo, nec vitupero*¹⁸.

Mikołaj, jak i też podręczniki teologiczno-pastoralne omawianej doby, doradzają świeckim, aby zamiast być nieprzygotowanym godnie do ko-

¹⁴ Tamże, k. 13r. „ante omnia credendum est: quod in hoc sacramento idem Christus qui de virgine natus est et pro nobis passus est continetur. Et sicut ibi verus est Christus, ita etiam est ibi sub vna quantitate sed non quantitatie ... quod non utitur illa quantitate occupando locum. Mikołaj z Błonia dla udowodnienia obecności Chrystusa pod jedną i drugą postacią odróżnia trzy siły: 1. „vi verborum”, 2. „vi concomitantiae”, 3. „vi unionis hypostaticae”; por. k. 14 v. Rationale divinorum, k. 46 udowadnia obecność Chrystusa mocą słów konsekracyjnych. Takie samo stanowisko zajmuje Parochiale sacerdotum, k. X₄v.

¹⁵ Thomas de Aquino, jw. qu.76 a.2.

¹⁶ Manipulus curatorum, jw. k. d.v: „notandum est. quod licet ex virtute uerborum forme consecrationis corporis sub specie panis sit tantum corpus christi et ex uirtute uerborum consecrationis sanguinis sub specie uini sit tantum sanguinis, tamen ex quedam naturali concomitantia sub utraque specie est totus christus uerus deus et uerus homo”.

¹⁷ D 437.

¹⁸ Tractatus de sacramentis, jw. k. 15r-17v. Thomas de Aquino, jw. a.10. P. Szaniłowski, jw. Cz. 1 s. 193. Związanie ruchu husyckiego z postulatami częstej komunii św., a nawet codziennej, dla świeckich, opóźniło rozwój życia eucha-

munii św., przyjmować ją raczej duchowo¹⁰. Przedtrydencka nauka o Eucharystii i jej przyjmowaniu koncentrowała się wokół należytego przygotowania do przyjęcia Bożego Ciała²⁰.

Propagowanie komunii duchowej oraz starannego przygotowania do jej przyjęcia sakramentalnego było bardzo związane z kultem Najświętszego Sakramentu. Jednym z charakterystycznych przejawów tego kultu było pragnienie widzenia Jezusa Hostii, którą coraz częściej wystawiano do adoracji. Tłumy pielgrzymowały do nowopowstałych sanktuariów, gdzie szczególnie czczono Najświętszy Sakrament²¹. Kapłani mieli obowiązek pouczać pielgrzymów, aby po przyjściu do kościoła uklękli, wyznając w ten sposób wiarę w obecność Pana Jezusa. Akt pozdrowienia Pana Jezusa utajonego w Hostii tak był ułożony, że nie zachodziła idololatria, gdyby nie było obecnego Chrystusa. Mogło się bowiem zdarzyć, że kapłan pomylił się w formule konsekuracyjnej, czy też przygotowaniu wina i wody, dlatego w akcie pozdrowienia — adoracji dodawano warunek *si tu es*²².

Eucharystia, która, jak zaznacza *Compendiosum examen*, jest *sacramentum excellentissimum* u tego, kto ją godnie przyjmuje, wywołuje następujące skutki: umacnia duszę; daje siłę na drodze życia i stąd nazywa się *viaticum*; jednoczy z Chrystusem; łączy wiernych między sobą; sprawia jedność duchową Chrystusa i ludu; pomnaża łaskę, podobnie jak pokarm materialny daje wzrost, odnawia i napełnia radością²³.

4. POKUTA

Niewinności i świętości przywróconej przez chrzest, człowiek trwale zachować nie może, ponieważ często upada. Boża mądrość, mówi Mikołaj z Błonia, przewidziała sakrament pokuty, jako środek ponownego przywrócenia sprawiedliwości utraconej, dzięki któremu człowiek oddalony przez grzech od Boga wraca do niego¹.

rystycznego na długi czas, tym bardziej, że hasło komunii św. pod dwiema postaciami zostało podjęte przez M. Lutra. Por. Karol Górski: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego*. Cz. 1. Lublin 1962 s. 39.

¹⁰ Tractatus de sacramentis, jw. k. 17 r: „...Christianus semper abilem se praestans ad recipiendum hoc sacramentum dicitur semper communicare, etsi non sacramentaliter tamen spiritualiter, scilicet per fidem, devotionem et charitatem ... quibus tunc melius esset si quotidie digni existentes acciperent spiritualiter et damnabiliter ...”. Por. również Manipulus curatorum, jw. k. e,r-v. O powyższych sposobach komunikowania nie ma wzmianki w Parochiale curatorum.

²⁰ Manipulus curatorum, jw. k. p₅r wymienia jedenaście warunków potrzebnych do sprawowania, jak i przyjęcia Eucharystii: 1. „quod sit homo”; 2. „quod sit viator”; 3. „quod sit fidelis”; 4. „quod sit adultus”; 5. „sane mentis”; 6. „ieiunus”; 7. „devotus”; 8. „non habet conscientiam siue remorsus alicuius peccati mortalis”; 9. „non sit nolatus crimine et subaudi, nisi forte sit emendatus”; 10. „sit mundus mente et corpore”; 11. „habet puram et rectam intentionem”.

²¹ W. S c h e n k, jw. s. 108—112.

²² Parochiale curatorum, jw. k. XXIr: „Si tu es deus aut vera hostia adoro te, si non autem minime. ... Et sic potest omnis homo preseruari ab idololatria”. K. XXIXr: „In adoratione etiam sacramenti, ... semper adsit cogitata conditio, si tu es vere consecratus adoro te verum unicum omnipotentem et immortalem deum et uerum hominem, ne idololatria committatur”.

²³ Tractatus de sacramentis, jw. k. 11v, 14v, 17r. Manipulus curatorum, jw. k. d,v. Parochiale curatorum, jw. k. X,r. Rationale diuinarum, jw. k. 46v.

¹ Tractatus de sacramentis, jw. k. 19v.

Podręczniki teologiczno-pastoralne doby omawianej na określenie pokuty przytaczają następujące definicje: Piotra Lombarda: *penitentia est virtus, qua commissa mala plangimus cum emendationis proposito*²; posługuje się nią Mikołaj z Błonia i *Compendiosum examen*. Określenie św. Ambrożego: *Penitentia est mala preterita plangere et plangenda iterum non committere*. Podają je oba wyżej wymienione podręczniki, jak również *Manipulus curatorum*, który przytacza też definicję św. Augustyna: *Penitentia est quedam dolentis uindicta, puniens in se quod dolet commisisse*³.

Mikołaj pokutę dzieli na: wewnętrzną (*dolor pro peccato*), zewnętrzną, nałożoną przez kapłana, tej zaś przeprowadza podział na publiczną, uroczystą i prywatną⁴. Podział pokuty sakramentalnej dokonany przez polskiego kanonistę i duszpasterza odpowiada identycznym podziałom pokuty i jej określeniom we wszystkich podręcznikach dla duszpasterzy doby przedtrydenckiej⁵.

Od XII wieku różniano dwie formy pokuty publicznej: zwyczajną, polegającą na poświęcaniu i podawaniu przez zwykłego kapłana szat i laski pielgrzyma⁶, oraz uroczystą (*poenitentia solemnis*), którą stosowano przy ciężkich i publicznie znanych przestępstwach, jak określa Mikołaj: *pro homicidio, sacrilegio, fornicatione publica etc.*, które stały się przyczyną zgorzenia innych⁷. Uroczysta pokuta rozpoczynała się na wstępie Wielkiego Postu ceremonią wyprowadzenia pokutników z kościoła i kończyła się w Wielki Czwartek obrzędem wprowadzenia do kościoła i rozgrzeszenia tych, którzy pokutę wypełnili.

Zgodnie z nauczaniem teologów patrystycznych i scholastycznych, sprecyzowanym na Soborze Florenckim w dekrete dla Ormian⁸, podręczniki dla duszpasterzy wymieniają następujące części integralne pokuty: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, i stwierdzają, że te czynności stanowią materię sakramentu pokuty, posługując się jednak na ich określenie wyrażeniem *quasi materia*, dla odróżnienia od innych sakramentów, których materię stanowią rzeczy materialne⁹. Termin ten wszedł do nauki Soboru Trydenckiego¹⁰ o sakramencie pokuty. Te trzy akty są częściami istotnymi sakramentu pokuty i należą do jego całości.

² P. Lombardus, jw. d.14 c.1. Tractatus de sacramentis, jw. k. 19v. Compendiosum, jw. k. B₂v.

³ PL XVI, 490. Tractatus de sacramentis, jw. Manipulus curatorum jw. k. 7r. M. Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd IV/1. München 1964 s. 582.

⁴ Tractatus de sacramentis, jw. k. 20r-v. Manipulus curatorum, jw. k. F₃r-R₃r. Compendiosum, jw. k. B₂v.

⁵ Tamże.

⁶ Tractatus de sacramentis, jw. Rationale diuinorum, jw. k. 84v, 94r. Manipulus curatorum, jw.

⁷ Tractatus de sacramentis, jw. k. 20v: „Et fit publice ideo, ut publicum peccatum, publicam habeat medicinam”. Tylko ten grzech, który stał się przyczyną zgorzenia innych. Formy tej pokuty m.in. „ambulare ante processionem in die festivo ante fores ecclesiae, vel in circuitu cemiterii, vel iacere ad faciem infra ostium ecclesiae”.

⁸ D 699.

⁹ Compendiosum, jw. k. B₂v: „Et sunt tres partes penitentiae, hoc est contritio, confessio et satisfactio”. Także Tractatus de sacramentis, jw. k. 20v. Parochiale curatorum, jw. k. X₃r: „Penitentia cuius quasi materia sunt actus penitentis qui dicuntur tres partes penitentiae. Quorum prima est cordis contritio, ... secunda oris confessio, ... tertia pars est satisfactio”. Por. także dekret dla Ormian, przypis 8.

¹⁰ D 896.

Żal, jest bezwzględnie konieczny. Określano go *Contritio et dolor pro peccatis voluntarie assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*¹¹. Istotnym elementem jest tu ból jako obrzydzenie grzechu, należy on do istoty i konieczności żalu, a ma objąć wszystkie grzechy ciężkie, będąc sprawnością habitualną winien trwać zawsze¹².

Wyznanie — druga część pokuty — jest to prawowite przedłożenie grzechów przed kapłanem, który posiada władzę rozgrzeszenia¹³. Wyznanie ma objąć wszystkie grzechy z tym, że lekkie nie z konieczności¹⁴; grzechy zaś śmiertelne, bądź tajemne, bądź publiczne (*manifesta*) należy wyznać wszystkie, szczegółowo i wyraźnie¹⁵. Spowiedź winna być: *premeditata, aperta, accusatoria, verecunda, propria, meritoria*¹⁶.

Absolucji — rozgrzeszenia mógł udzielić tylko kapłan¹⁷. Sobór Laterański IV w r. 1215 ustalił, że wierni mogą się spowiadać tylko u swojego proboszcza. W podręcznikach pastoralnych nakaz ten jest powtarzany z pewnym złagodzeniem „parafianie powinni się spowiadać u swojego proboszcza, chyba że mają jego zezwolenie (lub swojego przełożonego), by mogli spowiadać się u innego kapłana”¹⁸.

Wyznanie grzechów odbywało się na podstawie różnych wzorów polecanych przez księgi liturgiczne, bądź księgi pokutne, według których albo spowiednik stawiał pytania penitentowi, albo penitent sam się przygotowywał¹⁹. Z zasady grzechy wyznawano według dekalogu. Gwidon z Montrocher preferuje wyznanie grzechów według siedmiu grzechów głównych lub według urywka listu św. Pawła do Rzymian (1, 18—32), gdzie wymienione są między innymi: bałwochwalstwo, grzechy przeciwko naturze, niegodziwość, złość, rozpusta, zazdrość itd.²⁰. Wprawdzie wyżej wymienione podręczniki nie mówią o tym, ale w XIV wieku była w użyciu forma wyznania grzechów oparta na tekście Modlitwy Pańskiej; tak miała się spowiadać Dorota z Małowów²¹. Jeśli penitent był *persona simplex*, kapłan miał obowiązek zapytać go czy umie: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryo, Wierzę w Boga i przezegnać się²².

Trzecim składnikiem pokuty sakramentalnej jest zadośćuczynienie. Mikołaj z Błonia przytacza tu dwie definicje, jedną św. Tomasza: *Iniuriae illatae recompensatio secundum iustitiae equalitatem et quantitatem;*

¹¹ Tractatus de sacramentis, jw. k. 20v.

¹² Tamże, k. 20v. Por. Thomas de Aquino, jw. Suppl. qu.4 a.1.

¹³ Compendiosum, jw. k. B₂v.

¹⁴ Manipulus curatorum, jw. k. n₅r: „venialia multis modis remittuntur etiam absque confessione sacramentali ... alio modo per benedictionem episcopalem. Alio modo per percussione pectoris. Alio modo quando quis deuote dicit orationem dominicam ... per ingressum ecclesiae consecratae ... per elemosinae largitionem ... per devotam sumptionem alicuius sacri”.

¹⁵ Tamże: również okoliczności „quis, quod, ubi, per, quibus, cui, quomodo, quando”.

¹⁶ Tamże, k. n₈r-v, m₁r-v. Tractatus de sacramentis, jw. k. 21 v za św. Tomaszem z Akwinu, jw. qu.9 a.4 wymienia następujące cechy: „simplex, humilis, pura, fidelis, frequens, nuda discreta, libens, verecunda, secreta, lacrimabilis, accelerata, fortis et accusans”.

¹⁷ Tractatus de sacramentis, jw. Por. D670. Thomas de Aquino, jw. qu.8 a.1.

¹⁸ Parochiale curatorum, jw. k. F₃v. Thomas de Aquino, jw. a.5.

¹⁹ W. Schenk, jw. Cz. 2 s.31.

²⁰ Manipulus curatorum, jw. k. o₅r-v mn.

²¹ K. Górski, jw. s. 50.

²² Manipulus curatorum, jw. k. m₃v.

drugą św. Anzelma: *Satisfactio est deo debitum prout est honorem impendere sed ratione culpe commissae*²³. Gwidon z Montrocher wymienia tylko jedną, zupełnie inną²⁴. Zadośćuczynienie jest ujęte w aspekcie prawnym, jurydycznym. W każdym razie określenia owe spostrzegają winę i konsekwencję karną. Grzesznik zadośćuczyni za samą winę, kiedy ją potępia jako obrazę Boga i odwraca się od niej całą swą osobowością. W porządku łaski zależy z konieczności od Boga, jego miłości i miłosierdzia. Z woli Boga samego możemy coś z siebie dać w postaci zadośćuczynienia za grzechy, które nas moralnie doskonalili. Teologia doby przedtrydenckiej wymienia cztery środki zadośćuczynienia: jałmużnę, post, modlitwę i pielgrzymowanie²⁵. Wartość zadośćuczynienia jest większa o ile jest spełniona w łasce uświęcającej, dlatego Mikołaj zachęca kapłanów, aby pouczali penitentów, iż pokutę nałożoną na spowiedzi należy wypełniać bez grzechu śmiertelnego²⁶.

Gdy chodzi o obowiązek spowiedzi, podręczniki przytaczają naukę Soboru Laterańskiego z 1215 r., polecającą wszystkim dorosłym, którzy doszli do używania rozumu, to jest rozróżnienia dobra i zła, by spowiadali się w okresie Wielkiego Postu. Nakaz ten podręczniki teologiczne obwarowują na wypadek przekroczenia zakazem wstępu do kościoła, i (w razie śmierci) pozbawieniem chrześcijańskiego pogrzebu. Obowiązek ów miał moc do tego stopnia, że gdyby ktoś nie popełnił grzechu ciężkiego — co według Gwidona jest możliwe jako specjalny dar Boży — powinien jednak przyjść do spowiedzi mówiąc: „wprawdzie w sumieniu nie mam żadnego grzechu ciężkiego, ale aby zadośćuczynić nakazowi Kościoła przystępuję do spowiedzi”. Gdy chodzi o grzechy ciężkie, to głoszono zasadę, iż każdy czas jest stosowny, a więc jak najszybciej po ich popełnieniu.

Formę sakramentu pokuty podaje Mikołaj z Błonia, *Compendiosum examen* i Lochmaier. Trzeba stwierdzić, iż istniała tu duża rozbieżność. *Compendiosum examen* podaje następującą formę: *Dominus noster Jesus Christus per suam magnam misericordiam te absoluat. Et ego auctoritate ipsius qua fungor absoluo te ab omnibus peccatis tuis contritis, mihi confessis, nec non oblitis, et a vinculis excommunicationis minoris si incidisti, et restituo te in communionem sancte matris ecclesie. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Formuła skrócona brzmi: *Ego absoluo te ab omnibus peccatis*²⁷. Mikołaj z Błonia podaje podobną, lecz z pewnymi różnicami. Formę poprzedza modlitwa *Dominus te absoluat* lub *Misereatur tui*, wtedy dopiero nakazuje wypowiadać zasadnicze słowa: *Et ego auctoritate, qua fungor absoluo te a peccatis tuis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* W uzasadnieniu wyboru takiej formy powołuje się na św. Tomasza, zaznaczając, iż w praktyce panowała duża rozbieżność, gdyż Chrystus formy nie ustanowił i stąd możliwa jest wielość.

Na szafarzu sakramentu pokuty spoczywa m.in. najważniejszy obowiązek zachowania sekretu. Sobór Laterański IV bardzo ostro i pod wielkimi sankcjami nakazuje zachować sekret spowiedzi. Gwidon z Montrocher stwierdza, że kapłan raczej powinien znieść wszelkie kary łącznie

²³ Tractatus de sacramentis, jw. k. 24r. Thomas de Aquino, jw. qu.12 a.3.

²⁴ Manipulus curatorum, jw. k. p_{ar}.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tractatus de sacramentis, jw. k. 24v.

²⁷ Compendiosum, jw. k. B_{3r}. Tractatus de sacramentis, jw. k. 20r. Parochiale curatorum, jw. k.X_{3r}. Por. Thomas de Aquino, jw. p. III qu.84 a.3.

ze śmiercią nawet, niż zdradzić tajemnicę spowiedzi bądź to słowem, bądź jakimkolwiek znakiem.

Gdy chodzi o skutek sakramentu pokuty, to nauka podręczników teologicznych zgodnie podkreślała, że o ile jest on dobrze przyjęty, to znaczy wyznający nie stawia przeszkody, mocą kluczy usuwa wszystkie grzechy ciężkie, a także uwalnia od winy i kary wiekuiestej, pod warunkiem że penitent wypełni nałożoną pokutę, nie rozszerzając jej, ani zmieniając.

5. NAMASZCZENIE CHORYCH

Nazwa tego sakramentu przechodziła w historii różne etapy. Od wieku XII pojawiła się nieszczęśliwa formuła „ostatnie namaszczenie”, co powodowało odkładanie go aż do chwili śmierci¹. Synody i teologowie doby przedtrydenckiej na swój sposób starały się zaradzić zaniedbaniu tego sakramentu ze strony kapłanów i wiernych. Polecano kapłanom, by pilnie zważali, czy ktoś z ich parafian nie jest chory i kierując się troską o zbawienie dusz odwiedzali go i zaopatrywali sakramentami na drogę wieczności. W dobie omawianej sakrament namaszczenia chorych stał się jednak sakramentem będących w agonii. Spośród podręczników tylko Mikołaj z Błonia i *Compendiosum examen* podają definicje tego sakramentu, przy czym są one zupełnie różne w sformułowaniach, zachowując zgodność co do materii i skutku². Nazwę „ostatnie namaszczenie” autorzy uzasadniali tym, że winno się go udzielać ludziom chorym, będącym w obliczu śmierci.

Szafarzem namaszczenia chorych jest kapłan. Autorzy chętnie posługują się przy argumentacji w tej kwestii cytatem wziętym z listu św. Jakuba (5, 14) „niech wezwie kapłanów Kościoła”. Nie wyklucza to biskupów, gdyż jak zaznacza papież Innocenty (401—417), nie są oni w stanie odwiedzić wszystkich chorych, dlatego też tego sakramentu udzielają przeważnie kapłani. Ponieważ do XIV wieku zdarzało się, iż ten sakrament udzielało wielu kapłanów, Gwidon z Montrocher zaznacza, iż ma go udzielać jeden kapłan, co nie wyklucza by mu asystowało wielu kapłanów, hyleby jeden i ten sam kapłan namaszczał i wypowiadał formę³. Kapłani zakonni bez pozwolenia proboszcza nie mogli sprawować tego sakramentu pod karą ekskomuniki *ipso facto*.

Materię sakramentu stanowi olej z oliwek poświęcony przez biskupa. Jak oliwa uśmierza rany cielesne, tak poświęcona przez biskupa i aplikowana przez kapłana w sakramencie chorym, uśmierza rany duchowe i cielesne.

¹ J. A. Robilliard: *Namaszczenie chorych*. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*. Poznań 1969 s. 851.

² *Compendiosum*, jw. k.B₂r: „*Extrema unctio est sacramentum quod confertur per oleum olivarum ab episcopo benedictum ad delendum peccata venialia*”. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 34v podaje definicję Dunsza Szkota: „*unctio infirmi hominis: facta in partibus determinatis corporis, cum oleo consecrato ab episcopo ministrata a sacerdote, certa verba cum intentione debita proferente, ex institutione diuina efficaciter significans curationem venialium*”.

³ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 35v: „*nec aliquis nisi sacerdos*”. *Manipulus curatorum*, jw. k. b₅v: „*Sufficit unus cum ministris*”. *Parochiale curatorum*, k. K₂r. Por. D 511, 99. *Thomas de Aquino*, jw. qu. 31 a.3.

Pierwotnie namaszczano prawdopodobnie całe ciało chorego. Teologowie i podręczniki doby przedtrydenckiej mówią na ogół o sześciu namaszczeniach, niektóre zaś siedmiu, a nawet o ośmiu⁴. W powszechnym użyciu było pięć namaszczeń jako odpowiadających pięciu zmysłom głównym, drogom grzechu do duszy człowieka. W nagłych wypadkach skracano modlitwy i liczbę namaszczeń.

Forma odmawiana w czasie namaszczeń była *optativa*, wyrażała życzenie. Św. Tomasz uważa ją za istotną, przytacza ją również Sobór Florencki w dekrecie dla Ormian. Autorzy podręczników preferują też tę formę, nazywając ją formą Kościoła rzymskiego, która powinna obowiązywać, w odróżnieniu od formy oznajmującej *indicativa* św. Ambrożego: *ungo oculos tuos de oleo sanctificato in nomine Partis et Filii et Spiritus Sancti*, z którą polemizują, podając jako właściwą następującą: *Per istam sanctam unctionem et per istam sacratissimam benedictionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum...*

Sakrament namaszczenia jest sakramentem chorych. Stąd też stawiano zasadę *Non debet dari, nisi infirmis*, dlatego nie udzielano go idącym na wojnę, podróżującym okrętem lub też tym, którzy bliscy są wykonania wyroku śmierci, gdyż śmierć nie zagrażała im ze strony natury, lecz z wypadku losu. Zasadę tę uściślano bardziej, mianowicie udzielać należy tylko *illis qui sunt in periculo et propinqui morti*, by jeszcze bardziej ją zawęzić do *exeuntium de hac vita* i tym to sposobem stał się sakramentem umierających.

Od przyjmujących wymagano m.in. *actualis devotio — dispositio devotionis*, a więc tym samym używania rozumu, ponieważ jest sakramentem odpuszczenia grzechów, dlatego nie udzielano go dzieciom⁵. Na ogół wymagano osiemnastego roku życia i udzielano tylko tym, którzy proszą o niego⁶. Jakkolwiek sakrament ten można było powtarzać, to jednak w tej samej chorobie w przeciągu roku nie ponawiano go. Sakrament ten w praktyce duszpasterskiej był rzadko administrowany.

W przyjmujących powodował następujące skutki: odpuszczał grzechy lekkie oraz ciężkie zapomniane, dawał zdrowie ciała i duszy przez pomnożenie łaski, udzielał nowych łask.

6. MAŁŻEŃSTWO

Związek małżeński, zawarty między chrześcijanami, jest sakramentem, którego sobie wzajemnie udzielają nowożeńcy. Sposób zawierania małżeństwa bywał różnorodny, zróżnicowany w zależności od kraju i kultury¹. Kościół zachowywał zastaną formę, której zasadniczo nie zmieniał, a usuwał tylko te elementy obrzędowe, które były niezgodne z doktryną chrześcijańską.

W obliczu reformy trydenckiej ogólnie przyjętą i najczęściej stosowaną definicją małżeństwa na Zachodzie jak i w Polsce była: *Matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum consuetudinem rite re-*

⁴ *Manipulus curatorum*, jw. k. k₃r: „debent ungi oculi, aures, os, nares, pedes et renes”. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 34v.

⁵ *Parochiale curatorum*, jw. k. K₁v. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 35r.

⁶ *Rationale divinarum*, jw. k. 11v.

¹ W. Schenk, jw. s. 123.

*tinens*². Durandus zaznacza, że *coniunctio* jest znakiem sakramentalnym małżeństwa i jako taka oznacza: *coniunctio animarum*, ponadto *unio humanae naturae ad Deum*, której obrazem jest Chrystus i Kościół oraz znakiem jedności Kościoła oddanego jednemu oblubieńcowi — Chrystusowi³. Samą nazwę *matrimonium* teologowie doby omawianej wyprowadzają od zakresu udziału w akcie prokreacji, w którym to udział matki jest największy⁴.

Sakrament małżeństwa jest tak jak kapłaństwo sakramentem dobrowolnym, gdyż nikogo nie można do niego zmuszać. Został ustanowiony przez Chrystusa, zdaniem teologów, z przyczyn pierwszorzędnych, którymi są: zrodzenie i wychowanie potomstwa do należytego udziału w kulcie Bożym oraz uniknięcie grzechów nieczystości. Do drugorzędnych zaliczają: *pacis reformatio*, *pulchritudo uxoris*, *divitiae et familiae*⁵.

Dobro potomstwa zobowiązuje małżonków, aby dzieci były wychowane religijnie, święcie i pobożnie, gdyż są przeznaczone do uczestnictwa w kulcie Bożym. Dobro sakramentu małżeństwa wymaga nierozwiązalności związku męża i żony, przypomina złączenie Chrystusa z Kościołem⁶.

Sakramentu małżeństwa udzielają sobie małżonkowie, dlatego też ówczesne prawo kościelne wymagało od nich właściwego wieku: mężczyzna winien mieć przynajmniej lat czternaście, a kobieta dwanaście⁷. Zawarcie sakramentu małżeństwa poprzedzały zwykle zaręczyny, których świadkiem w Polsce jest Mikołaj z Błonia dając im czworaką postać. Jako pierwszą wymienia samą obietnicę poślubienia żony; drugą widzi w daniu odpowiednich darów w postaci pieniędzy, czy też innych rzeczy; trzecią formę zaręczyn stanowi ofiarowanie obrączki; czwartą złożenie przysięgi poślubienia żony⁸.

Sobór Laterański w r. 1215 wprowadził obowiązek głoszenia zapowiedzi przedślubnych. W Polsce stały się one praktyką powszechną dopiero w XVI wieku, gdyż szlachta stawiała duży opór⁹. Autorzy podręczników dla duszpasterzy jednogłośnie polecają kapłanom błogosławienie małżeństwa dopiero po trzykrotnym ogłoszeniu w trzy kolejne niedziele lub święta¹⁰.

Zawieranie małżeństwa było zgodne z rozporządzeniami wydanymi w Polsce w r. 1197 przez kardynała Piotra z Kapui, to znaczy *in facie Ecclesiae*, co później (1279 r.) zostało określone terminem *ante fores Ecclesiae*¹¹. Nakazy te powtarzają podręczniki teologiczno-pastoralne¹².

Do istoty i ważności sakramentu małżeństwa należy konsens, czyli

² Tractatus de sacramentis, jw. k. 39r. Manipulus curatorum, jw. k.1v.

³ Rationale diuinorum, jw. k. 12b,r.

⁴ Compendiosum, jw. k. B₂r: „Et dicitur matrimonium et non patrimonium, quia matres habent maiorem laborem in partu quam patres”.

⁵ Tractatus de sacramentis, jw. k. 39v. Manipulus curatorum, jw. k. i₂r-v, i₃r-v.

⁶ Tractatus de sacramentis, jw. k. 40v. Manipulus curatorum, jw. k.i₂r.

⁷ Tamże.

⁸ Tractatus de sacramentis, jw. k. 37v. Ofiarowanie pierścionka to forma, która była przyjęta ogólnie na Zachodzie. Por. Rationale diuinorum, jw. k. 12r-v.

⁹ W. S c h e n k, jw. s. 132.

¹⁰ Tamże, s. 131.

¹¹ W. A b r a h a m: Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim. Lwów 1925 s. 344 nn.

¹² Manipulus curatorum, jw. k. i₃v.

wyrażenie zgody, o którą musiał zapytywać kapłan błogosławiący związek małżeński. Pytanie o wyrażenie zgody pochodzi prawdopodobnie już z wieku XI, bowiem w XII i XIII wieku występuje w rytuałach galikańskich¹³. Formuła konsensu ze strony oblubieńca zawierała się w słowach: *Ego te accipio in meam*, a ze strony oblubienicy: *Ego te accipio in meum*¹⁴. Spośród innych formuł konsensu autorzy wymieniają następujące: *Volo te habere in uxorem, et ego te volo habere in virum* oraz *volo quod tu sis vxor mea, et ego habeo te pro viro*. Wydaje się jednak, że Mikołaj z Błonia jest świadkiem odrębnej liturgii ślubnej w Polsce odnośnie konsensu, gdyż według niego pytanie kapłana brzmiało: *Placet tibi habere N... in vxorem... in virum*¹⁵. Kościół jak widać pozostawiał dość dużą swobodę na sformułowanie konsensu.

Wyrażający zgodę na zawarcie małżeństwa: mężczyzna i kobieta stanowią materię sakramentu¹⁶.

Skutkiem sakramentu małżeństwa jest łaska wspierająca małżonków do wypełniania obowiązków stanu; *gratiosa coitio animarum*¹⁷.

ZAKOŃCZENIE

W świetle przedstawionej w zarysie teologii sakramentów doby przedtrydenckiej można zestawić kilka uwarunkowań doktrynalnych i historycznych, które określały teologię w polskim duszpasterstwie.

Podręczniki teologiczno-pastoralne zawierały o wiele większy zakres wiedzy teologicznej, niż tego wymagała konkretna potrzeba duszpasterska i w tym względzie na uwagę i specjalne studium zasługują: *Manipulus curatorum* Gwidona z Montrocher; traktat polskiego teologa i kanonisty Mikołaja z Błonia *De sacramentis*; *Parochiale curatorum* Michała Lochmaiera.

Doktryna teologiczna doby przedtrydenckiej zawarta w owych podręcznikach w swoim profilu została uwarunkowana przez systemy teologiczne wypracowane przez scholastykę i jej przedstawicieli, dlatego też w relacji do nich, nie wnosi nowych elementów rozwoju sakramentologii, lecz jest ich rozpracowywaniem od strony aplikacji moralnych i praktycznych zastosowań duszpasterskich. Najczęściej więc cytowanymi autorami wielkich systemów teologicznych średniowiecza są: Piotr Lombard, św. Tomasz z Akwinu oraz nieco rzadziej Hugo ze św. Wiktora i Duns Szkot. Metoda wykładu o sakramentach jest jasna, a jej strukturę wewnętrzną stanowi omówienie: definicji materii, formy, szafarza, podmiotu przyjmującego oraz skutku. W omówieniu aplikacji moralnej sakramentu

¹³ A. P. H. Schmidt: *Introductio in liturgiis occidentalem. Romae* 1960 s. 431.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 40. Por. W. Schenk, jw. s. 137 utrzymuje, że ta forma również była znana na Zachodzie. W Polsce była jeszcze w użyciu inna forma: „*Joannes committo tibi Katherinam, comitto tibi Joannem in legitimum virum, in nomine patris et filii et spiritus sancti Amen*”. Por. *Compendiosum*, jw. k. B.r.

¹⁶ *Compendiosum*, jw.: „*materia: est vir et mulier consensum invicem habentes*”.

¹⁷ *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 40v. Por. Thomas de Aquino, jw. p.IV qu.42 a.3.

autorzy nie uniknęli wpływu kazuistyki scholastycznej. Ponadto wykłady nie stanowią oryginalnych nowych ujęć teologicznych, lecz będąc kompilacją poglądów klasycznych teologów, są próbami ich upowszechnienia. Jak z jednej strony wyżej wymienione podręczniki przerastały potrzeby duszpasterskie, tak z drugiej strony podręczniki tego typu co *Manualia* podawały wiedzę li tylko techniczno-praktyczną zastosowania sakramentów w duszpasterstwie parafialnym.

Z wymienionych podręczników dla badaczy historii polskiej myśli teologicznej opracowanie Mikołaja z Błonia *De sacramentis* stanowi szczególne źródło informacji zarówno uwag dogmatycznych, moralnych, prawnych, pastoralnych, liturgicznych, jak i również sposobu scholastycznej analizy kwestii kontrowersyjnych. Traktat ów nie tylko, że dorównuje poziomem podobnym traktatom zachodnioeuropejskim, ale zyskuje sobie bardzo szeroki zasięg w ówczesnej Europie. Stanowi również świadectwo włączenia się polskiej teologii w nurt średniowiecznej nauki. Autor okazał się nie tylko uczyonym prawnikiem, lecz również praktykiem duszpasterstwa.

W duszpasterstwie polskim stykały się nurty myśli teologicznej Europy zachodniej oraz myśli rodzimej, kształtując oblicze religijne wiernych i kapłanów. Sakramenty święte, zarówno w ich zrozumieniu jak i sprawowaniu, były źródłami zbawienia i uświęcenia. Zgodnie z nauką Piotra Lombarda, przyjętą przez Sobór Florencki, teologia doby przedtrydenckiej wyliczała następujące sakramenty święte: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, pokutę, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo. Omawiane podręczniki są zgodne w ujęciu definicji sakramentu, wypracowanej również przez Piotra Lombarda; skuteczność sakramentów opierano na ujęciu św. Tomasza. Od św. Tomasza, aż do Soboru Trydenckiego, teologowie nie wnieśli nowych elementów do idei sakramentu, natomiast rozpracowali praktyczne warunki administrowania sakramentów świętych, nie ustrzegając się jednak kazuistyki.

1. Sakrament chrztu był omawiany bardzo obszernie. Chrzest gładzi wszystkie grzechy, zarówno pierworodny, jak i też grzechy uczynkowe, otwiera bramę niebios, jest koniecznym środkiem do zbawienia. Udziela się go przez polanie wodą i wypowiedzeniem formy. Wykład o chrzcie był oparty na nauce św. Tomasza z Akwinu. Powaga zaś teologiczna Dunsza Szkota, Duranda była chętnie przytaczana w rozstrzyganiu kwestii kazuistycznych.

2. Sakrament Eucharystii w omawianym okresie nie posiadał jednolitej definicji. Na ogół podręczniki nazywały go sakramentem najgodniejszym, sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa, pokarmem dusz naszych danym do spożywania, w którym obecny jest Pan Jezus ze swoim ciałem, duszą i bóstwem. Obecność Chrystusa w Eucharystii tłumaczona była przez wyróżnienie w fakcie przeistoczenia trzech sił: *verborum, concomitantiae, unionis hypostaticae*. Szczególną uwagę zwracano na godne przyjmowanie Komunii św. Łatwo tu spostrzec echo polemik z husytyzmem, domagającym się Komunii częstej i to pod postacią chleba i wina. W omówieniu struktury sakramentu Eucharystii wykład podręczników był oparty na powadze św. Tomasza, scholastyków oraz nauczaniu soborów. Autorzy podręczników pastoralnych wnieśli dużą dozę kazuistyki.

3. Na określenie pokuty posługiwano się definicjami: św. Ambrożego, św. Augustyna oraz Piotra Lombarda. W oparciu o nauczanie patrystycz-

ne i scholastyków, sprecyzowane w dekrecie dla Ormian, podręczniki wymieniały integralne części pokuty: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Pokutę dzieliły na prywatną, publiczną i uroczystą. Teologia doby przedtrydenckiej w nauczaniu o pokucie skupiła swą uwagę wokół wyznania grzechów i żalu, pozostawiając na uboczu ich treść. Zwyczaj spowiadania się, w razie konieczności z braku kapłana, przed ludźmi świeckimi, zalecany przez podręczniki pastoralne doby przedtrydenckiej, jest chyba ostatnim głosem tego typu w historii teologii i o takim zasięgu. Wiele form rozgrzeszenia była wynikiem braku jej sprecyzowania przez urząd nauczycielski Kościoła.

4. Sakrament namaszczenia chorych w wykładzie teologii przedtrydenckiej to sakrament ludzi będących w agonii. Chociaż można go było powtarzać, to jednak w tej samej chorobie w przeciągu roku nie udzielano go. Na określenie jego istoty posługiwano się definicją Dunska Szkota i św. Tomasza. W oparciu o naukę Soboru Florenckiego, a także św. Tomasza, autorzy podręczników opowiadali się za formą optatywną, polemizując ze zwolennikami formy oznajmującej św. Ambrożego. Przy omawianiu skutków namaszczenia chorych położono nacisk na gładzenie grzechów lekkich oraz ciężkich zapomnianych, nie bardzo akcentując moc uzdrawiania ciała. Sakrament ten w owym czasie był rzadko udzielany.

5. Sakrament małżeństwa, w oparciu o poglądy św. Augustyna, ujmowano, jako święty znak tajemnego związku Chrystusa z Kościołem. Autorzy podręczników pastoralnych posługiwali się również nauką św. Tomasza. Twierdzili, że małżeństwo jest nie tylko znakiem zbawczej działalności, ale i znakiem sprawczym. Na pytanie teologii średniowiecznej co jest elementem konstytutywnym małżeństwa, autorzy podręczników, powołując się na Piotra Lombarda, odpowiadali, że jest nim wzajemna zgoda małżonków. Dołączali także duży zestaw sformułowań wyrażenia zgody przez oblubieńców przy zawieraniu sakramentu małżeństwa. Wobec przedstawicieli Kościoła ważnie wyrażona zgoda czyniła małżeństwo nierozzerwalnym.

DIE THEOLOGIE DER HEILIGEN SAKRAMENTE IN DER POLNISCHEN PFARRSEELSORGE DER NACHTRIDENTINISCHEN EPOCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Quelle zur Erkenntnis der Theologie der hl. Sakramente in der polnischen Pfarrseelsorge der nachtridentinischen Epoche bilden u.a. die für die Priester bestimmten Handbücher der Pastoraltheologie, die für sie alles Hauptsächliche aus der dogmatischen Moral- und Pastoraltheologie, sowie aus dem kanonischen Recht und der Liturgik enthielten. Diese Handbücher spielten eine bedeutende Rolle, weil Bildungsanstalten für die künftigen Seelsorger nicht vorhanden waren. Zu den bekanntesten und am meisten benutzten gehören das „Rationale divinorum officiorum“ Wilhelm Durands, der „Manipulus curatorum“ Guidos von Monrocher, das „Parochiale curatorum“ Michael Lochmaiers und der „Tractatus de sacramentis“ des Nicolaus aus Błonie.

Eine andere Gruppe bilden die anonymen Handbücher, deren Titel meistens „Manuale“ oder „Compendium“ lauteten und die die praktische Spendung der Sakramente in der Seelsorge behandelten.

Die Analyse der Handbücher aus der hier berücksichtigten Epoche ermöglicht es, die Theologie der Sakramente, vor allem derer, die in der alltäglichen Praxis der Seelsorge am häufigsten gespendet wurden, nämlich der Taufe, der Eucharistie, der Busse, der Ölung und die Ehe, kennen zu lernen. Es werden darin der Begriff und die Definition des Sakraments, das empfangende Subjekt, die Wirkung des Sakraments sowie dessen Anwendung in der Seelsorgepraxis behandelt. Diese Handbücher sind eine Kompilation von Thesen mittelalterlicher Theologieautoritäten.

Die Taufe wird als das im höchsten Grade für unser Seelenheil unerlässliche Sakrament dargestellt. Es tilgt die Erbsünde und alle Begehungssünden, öffnet die Pforte des Himmels und gibt die Möglichkeit zum Empfang der übrigen Sakramente. Zu beachten ist die ausführliche Besprechung der Materie und der Form der Taufspendung. Die Verfasser der Kompendien bezeugen sowohl das Taufen durch Untertauchen als auch durch Begiessung. Ihre Postulate zielen dahin, die Tradition der Taufspendung durch Begiessen zu fixieren.

Die Eucharistie wird als Sakrament des Leibes und des Blutes Christi dargestellt, weswegen es das würdigste ist. Christus ist in ihr gegenwärtig, als wahrer Gott und wahrer Mensch. Der grössere Teil der diesbezüglichen Ausführungen betrifft den würdigen Empfang der hl. Kommunion. In dieser Hinsicht treten die Verfasser der Handbücher als verantwortungsbewusste Seelsorger auf, die wohl wissen, dass den Laien die Vorbereitung zum Empfang des Altaressakraments nicht leicht fällt. Sie sprechen zwar von einem häufigeren Empfang der hl. Kommunion, aber mit grosser Vorsicht und zurückhaltend.

Das Sakrament der Busse wird als von der Weisheit Gottes vorgesehene dargestellt, als Mittel zur Wiedererlangung der durch die Sünde verlorenen Gerechtigkeit. Die Hauptbestandteile der Busse sind: das Beichten der Sünden, die Reue und die Wiedergutmachung. Die Busse kann feierlich, öffentlich und privat sein. Beichten soll man alle Begehungssünden. Das wesentliche Element der Reue ist der Schmerz, der als Verabscheuung der Sünde aufgefasst wird und der sich auf alle Todsünden beziehen soll. Die Absolution darf nur ein Priester spenden. Bei der Wiedergutmachung ist der Sünder dazu verpflichtet, die Grösse der Schuld und der dafür drohenden Strafe zu erkennen. Der Verpflichtung zur Beichte genügt der Christ, wen er einmal im Jahre beichtet. Für das Beichten schwerer Sünden ist jeder Zeitpunkt der entsprechende.

Die Krankenölung wird als das Sakrament der Sterbenden dargestellt. Es ist also nicht zu verwundern, dass die Gläubigen innere Widerstände beim Bitten um dieses Sakrament zu überwinden hatten. Die Wirkungen dieses Sakraments werden folgendermassen dargestellt: die Vergebung lässlicher und vergessener schwerer Sünden; die Wiedergenesung des Leibes und der Seele, sowie die Vermehrung der Gnade.

Das Sakrament der Ehe ist das heilige Sinnbild des geheimnisvollen Bundes zwischen Christus und der Kirche. Sein konstitutives Element ist das gegenseitige Einverständnis des Ehepaares. Die Verfasser führen zahlreiche Formeln dieses Einverständnisses an. In göltiger Form dem Vertreter der Kirche ausgesprochen, macht es die Ehe unauflöslich.