

JACEK SALIJ

GRECKO-ŁACIŃSKI SPÓR O KOMUNIE NIEMOWLĄT

Treść: I. Punkt wyjściowy sporu; II. Okres unii brzeskiej; III. Zanikanie komunii niemowląt w Kościele unickim; IV. Problem komunii niemowląt w zarzutach o latynizację unii; V. Podsumowanie.

Problem komunii niemowląt, który w konfrontacji katolicko-prawosławnej jest wprawdzie dość drugorzędny, nie został dotychczas szerzej opracowany. Tymczasem stanowi on interesujący dla historii teologii przykład, jak ten sam problem teologiczny może zawierać różne treści i spełniać odmienne funkcje, zależnie od kontekstu historycznego, w którym jest podnoszony.

I. PUNKT WYJŚCIOWY SPORU

W Kościele zachodnim zaniechano komunii niemowląt na przestrzeni XIII w. Było to wynikiem nowej duchowości eucharystycznej, zapoczątkowanej reakcją na doktrynę Berengariusza. Zasadą przewodnią tej duchowości było szczególne uwypuklenie prawdy o konkomitancji, a jej najbardziej charakterystyczną cechą — wzrost szacunku dla świętych postaci. Zaprzestanie komunii niemowląt motywowano niebezpieczeństwem mimowolnego znieważenia, które trwa tak długo, jak długo dziecko nie jest w stanie odróżnić Eucharystii od zwykłego chleba. Kościół wschodni nie przeżył podobnej reakcji, co oczywiście zwiększyło wzajemne różnice w zakresie duchowości i zwyczajów eucharystycznych.

Najstarszy tekst, dotyczący sporu o komunię niemowląt, pochodzi ze słynnego *Libellus de erroribus Armenorum*, którego oficjalnym autorem jest papież Benedykt XII (1334—1342), faktycznym zaś — dwaj latynizujący biskupi ormiańscy. Doliczyli się oni 117 ormiańskich herezji, zabobonów i nadużyć. Opublikowanie tego pisma przez papieża wywołało żywą reakcję w Kościele ormiańskim. Zarzuty bowiem były przeważnie uogólnione i przejawiskrawione, ujęte w formie oskarżeń. Odpo-

wiedzią na te zarzuty zajął się synod w Sisz (1342 r.), zwołany specjalnie w tym celu. Wyjaśnienia synodu są rzeczowe i nacechowane szacunkiem dla Stolicy Apostolskiej, ale zarazem jest w nich wiele żalu, zwłaszcza z powodu zarzutów szczególnie absurdalnych lub niesprawiedliwych. Co do komunii niemowląt zarzucano Ormianom nie tyle sam fakt, co wiązanie z nim fałszywej doktryny na temat chrztu: jakoby ważność tego sakramentu uzależniali od udzielenia zarazem bierzmowania i Eucharystii. Synod w Sisz, odpowiadając na ten zarzut, potwierdził zwyczaj udzielania niemowlętom jednocześnie trzech sakramentów, główny jednak zarzut odrzucił jako nieuzasadnioną insynuację.¹

Zarzut łacinników — jakkolwiek sformułowany w duchu mało pojednawczym — miał pewną podstawę w rzeczywistości. W każdym razie jest faktem, iż działający nieco później Grzegorz Dattivensis († 1411), który znacznie wzmocnił tendencje antyrzymskie w Kościele ormiańskim, otwarcie zarzucał łacinnikom, że ich zmarłe dzieci nie dostępują zbawienia, ponieważ w chrzcie nie otrzymują komunii.² Ponadto udzielanie niemowlętom wszystkich trzech sakramentów inicjacji przyczyniało się do wytworzenia świadomości, jakoby chrztu mogli udzielać wyłącznie kapłani. W korespondencji, jaka po synodzie w Sisz wywiązała się między papieżem Klemensem VI a katolikosem Ormian, znajdujemy m. in. pytanie, czy Ormianie uznają ważność chrztu udzielonego przez niekapłana.³ Pytanie to ma co najmniej dwa aspekty, praktyczny i teoretyczny. Praktycznie bowiem można tak ściśle łączyć udzielanie chrztu z kapłaństwem, że świeccy nie odważają się udzielać tego sakramentu nawet dziecku umierającemu. Teoretycznie zaś — choć nie jest to konieczną konsekwencją takiego stanu rzeczy — można w ogóle kwestionować ważność chrztu udzielonego przez niekapłana.⁴ Przy tym w liście Klemensa VI

¹ *Mansi*, t. 25 kol. 1236.

² C. Galanus, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, t. 2, Romae 1661 s. 590.

³ O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, t. 16, Coloniae Agr. 1691. s. 314

⁴ Głosy takie pojawiły się np. w starszej teologii greckiej, a ich źródłem były przepisy kanoniczne, rezerwujące udzielanie chrztu jedynie prezbiterom i biskupom. Tak np. rozstrzyga kan. 47 *Kanonów Apostolskich*. W: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* (wyd. B. Pitra), t. 1, Romae 1864 s. 23. Podobny przepis zawierają *Konstytucje Apostolskie*, ks. 3, rozdz. 13 n., gdzie nawet porównano niekapłana, który odważyłby się udzielić chrztu, do synów Korego. Tamże, s. 235. Focjusz kwestionował jedynie ważność chrztu udzielonego przez kogoś, kto udaje kapłana, jednak chrzest udzielony przez osobę świecką w niebezpieczeń-

z 29 IX 1351 r. znajduje się wzmianka o jakimś uprzednio wydanym zarządzeniu papieża, aby w Kościele ormiańskim zaprzestano komunikowania niemowląt.⁵ Byłaby to pierwsza formalna ingerencja Rzymu w tej sprawie.

Odmienne, bardziej tolerancyjne stanowisko w sporze o komunie niemowląt zajął sobór florencki. Formuła unii zaproponowana przez stronę łacińską zawierała żądanie wyrzeczenia się herezji oraz całkowitą tolerancję dla pozostałych odmienności. W wyniku dyskusji Grecy przyjęli stanowisko Rzymian w trzech tradycyjnie spornych kwestiach: prawdę o pochodzeniu Ducha Św. *a Patre Filioque*, prymat papieża oraz naukę o czyśćcu. Rzymianie zaś potraktowali unię nie jako powrót błądzących, lecz jako pojednanie skłóconych braci, synów jednej matki Kościoła.⁶

Nie wiadomo natomiast, czy we Florencji zajmowano się odmiennosciami uznanymi za nieheretyckie. Dochowane akta soboru milczą na ten temat, jednakże pewne dane wskazują, że zagadnienie to było przedmiotem soborowych dyskusji. Mansi np. sygnalizuje opinię, którą wygłosił św. Antonin, uczestnik soboru, choć jeszcze nie jako biskup florencki. Wśród wschodnich rytów, które nie zawierają herezji, chociaż się różnią od obrzędów Kościoła zachodniego, Antonin wymienia także komunie niemowląt.⁷

Wypowiedź Antonina wykazuje pokrewieństwo z konstytucją apostolską *Accepimus nuper* Leona X z 18 V 1521 r., zawierającą tę samą listę greckich odrębności.⁸ W dokumencie tym papież stanowczo występuje w obronie obrządku wschodniego w związku z akcją jego latynizowania, podjętą przez biskupów łacińskich działających na wyspach Morza Jońskiego. Leon X stwierdza, że krytykowanie Greków z powodu ich odrębności jest niezgodne z ustaleniami soboru florenckiego. Przemawiałoby to za istnieniem jakiegoś nieznanego dziś dokumentu soborowego w tej sprawie: zapewne stamtąd zarówno Antonin jak Leon X zaczerpnęli listę aprobowanych greckich

stwie śmierci uznawał za ważny. *List do Leona arcybiskupa Kalabrii* (PG, t. 102 kol. 774 n.). Natomiast M. Blastaris w sporządzonym w ok. 1335 r. compendium kanonów synodalnych uważał każdy chrzest udzielony przez niekapłana za wątpliwy i kazał go powtarzać. *Syntagma alphabeticum* (PG, t. 144 kol. 1108).

⁵ O. Raynaldus, dz. cyt., s. 315.

⁶ Bulla unijna z 6 VII 1439 r. W: *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium* (wyd. G. Hofmann), t. 1, Romae 1935 h. 16 n.

⁷ Mansi, t. 31, kol. 1812.

⁸ *Monumenta Ucrainae historica*, t. 13. Rym 1973 s. 83 n. (skrót: MUH).

odrębności. Natomiast w przeciwieństwie do św. Antonina konstytucja nie czyni najmniejszej aluzji na temat rzekomej wyższości obrzędów łacińskich nad greckimi. Ogólny jej ton wskazuje raczej, że papież uznaje równorzędność greckich obrzędów, a nie tylko je toleruje.

Klasyczne zaś stanowiska teologii wschodniej określili po raz pierwszy św. Symeon z Tessalonik oraz Nil z Rodos. Symeon († 1429) reprezentuje kierunek nieprzejednany. Jego *Dialogus in Christo adversus omnes haereses* stanowi obszerny wywód przeciw łacinnikom. Wieńczy on kilkunastowieczny proces, zapoczątkowany synodem konstantynopolskim z 692 r. (zwanym *in Trullo*), kształtowania się klasycznej antyłacińskiej polemiki Greków, a użyte tam argumenty stanowią po dziś dzień żelazny repertuar prawosławnej polemiki z katolicyzmem. W odsunięciu niemowląt od komunii Symeon widzi przede wszystkim narażenie ich na utratę zbawienia.⁹ Zarzut ten szczególnie ostro sprecyzował w swym dziele *De sacramentis*.¹⁰

Łagodniej na ten sam temat wypowiedział się Nil, metropolita Rodos, żyjący jedno pokolenie przed Symeonem. Powołując się na kan. 84 synodu *in Trullo*, w którym jest mowa o komunii niemowląt, zwraca uwagę, że żaden kanon nie zamyka dzieciom dostępu do świętego stołu. Nil z Rodos nie posuwa się jednak do twierdzenia, jakoby odmawiając jej dzieciom zamykało się przed nimi w ten sposób zbawienie wieczne.¹¹

Porównując stanowiska teologii zachodniej i wschodniej w sporze o komunię niemowląt, należy stwierdzić zasadniczą nietolerancyjność obu stron w stosunku do zwyczaju strony przeciwnej, przy czym strona zachodnia przejawia nieco większy stopień tolerancji. Zarzut błędnowierstwa w argumentacjach zachodnich pojawia się co najwyżej pośrednio, a formuła florencka, chociaż otwarta również na interpretacje pomniejszające, głosi nawet zasadniczą równorzędność obu zwyczajów. Inaczej też dla obu stron przedstawia się podstawowa zasada sporu, której poszczególne argumenty są podporządkowane. Mianowicie Wschód broni komunii niemowląt w imię wierności tradycji, Zachód zaś broni swego zwyczaju w imię szacunku dla świętych tajemnic. W tej sytuacji teologia zachodnia może

⁹ PG, t. 155 kol. 102.

¹⁰ Tamże, kol. 236.

¹¹ *Responsio decima ad Ionam Hieromonachum*. W: *Inedita canonica responsa Constantinopolitani Patriarchae Lucae Chrysovergae et Nilⁱ Metropolitanis Rodensis*, Odessae 1903 s. 62 (cyt. za M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, t. 3, Parisiis 1930 s. 302).

głosić co najwyżej wyższość własnego zwyczaju, nie może natomiast zarzucać herezji tradycyjnemu zwyczajowi przeciwnemu. Sytuacja teologii wschodniej jest pod tym względem trudniejsza, ponieważ brak tam równie istotnych przeciwskażeń do obarczania strony przeciwnej zarzutem herezji, toteż zarzut ten pojawia się w niej łatwiej i częściej.

II. OKRES UNII BRZESKIEJ

Po upadku Konstantynopola głównym terenem, na którym chrześcijaństwo zachodnie spotykało się lub próbowało się spotykać ze wschodnim, były ziemie ruskie. Na przestrzeni XVI w. pojawiły się pierwsze opisy zwyczajów niezmiernie wówczas egzotycznego dla Europy państwa moskiewskiego. W broszurach tych jednak znajduje się wiele dezinformacji. Np. J. Fabri, spowiednik króla rzymskiego Ferdynanda, pisze w 1521 r., że u Moskali bierzmowania udzielają jedynie biskupi, a otrzymuje się je dopiero po osiągnięciu wieku dojrzałego.¹² Natomiast nic nie wie o komunikowaniu bezpośrednio po chrzcie. Wspomina tylko ze zgorzeniem, że udziela się tam Eucharystii zaledwie trzyletnim dzieciom.¹³ Inny ówczesny informator A. Guagnini przypisuje tamtejszemu Kościołowi całkowitą zgodność pod tym względem z praktyką łacińską.¹⁴

Przed wszystkim jednak spotkanie obu tradycji chrześcijańskich dokonywało się wówczas na terenie Rzeczypospolitej. Pierwsze polskie dzieło, poświęcone religii Rusinów, krakowskiego profesora Jana z Oświęcimia (Sacranusa) powstało na fali rozżalenia z powodu nieudanej unii, stąd jest niezycliwe dla Rusinów i ich religii. Liczba trzech błędów wschodnich, jaką przyjęto w Lyonie i we Florencji, rozrosła się tu do 47. Sacranus wylicza ponadto 22 kolejne schizmy, jakich dokonywał w ciągu wieków Kościół wschodni. O komunikowaniu jednak niemowłąt albo nie wie, albo nie uważa tego za błąd.¹⁵

Sytuacja intelektualna na Rusi oraz napór protestantyzmu w kraju nie sprzyjały początkowo zainteresowaniu sprawami chrześcijaństwa wschodniego. Stan ten zmienił się dopiero wówczas, kiedy idea, a następnie realizacja unii z Rusinami

¹² J. Fabri, *Religio Moscovitarum*. W: [J. Łasicki], *De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione*, Spirae 1582 s. 177.

¹³ Tamże, s. 183.

¹⁴ A. Guagnini, *De religione Moscovitarum omniumque Ruthenorum*. W: [J. Łasicki], dz. cyt., s. 268.

¹⁵ Sacranus, *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*. Cracoviae 1500. W: [J. Łasicki], dz. cyt., s. 184—219.

zachęciła wielu do chwycenia za pióro, zarówno zwolenników jak i przeciwników.¹⁶ Przypatrzenie się, jakimi torami przebiegała wówczas dyskusja na temat komunii niemowląt, jest o tyle interesujące, że dobrze odzwierciedla wzajemny stosunek do siebie obu wyznań, utrwalony ostatecznie w tym właśnie okresie i zasadniczo aktualny po dziś dzień. Warto zwłaszcza podpatrzyć mechanizm, który sprawił, że lista herezji, jaką prawosławie wystawia katolicyzmowi, jest znacznie dłuższa aniżeli katolicka lista herezji prawosławnych. Głównym ideologiem unii był ks. P. Skarga. Jego opublikowane w 1577 r. postulaty ugody doktrynalnej idą po linii soboru florenckiego.¹⁷ Wprawdzie Skarga przesuwając punkt ciężkości na problem prymatu papieża, niemniej podstawowe założenia florenckie nie uległy tu zmianie: uznać czystość doktrynalną Kościoła rzymskiego, żądania zaś pod adresem Kościoła wschodniego zredukować do rzeczywiście istotnych. W tym celu autor różni odrębności liturgiczne i dogmatyczne, przy czym tylko te drugie są dla niego ważne.¹⁸ Mimo tych założeń liczba herezji wschodnich wydłużała się u Skargi do 19, z czego — rzecz charakterystyczna — aż 7 odnosi się do błędów eucharystycznych.¹⁹ Komunii niemowląt nie dołączono do tej listy, ponieważ sobór trydencki wyraźnie stwierdził, iż w zwyczajach tym nie ma błędu doktrynalnego.

W pierwszych latach po podpisaniu unii w Brześciu w 1596 r. zwolennicy jej nie tylko podkreślali równorzędność obu tradycji i nieważność różnic liturgicznych, ale nawet odnośnie do różnic dogmatycznych woleli posługiwać się bardziej pojednawczą listą florencką niż tą, jaką sporządził Skarga. Jeśli zaś czasem wspominali o komunii niemowląt, to tylko przy wyliczaniu zasługujących na szacunek odmienności.²⁰

Z czasem jednak zaczęto odwoływać się do tego obrzędu w celach polemicznych. Mianowicie dyzunicy, początkowo mało

¹⁶ Por. dwa opracowania bibliograficzne: M. Wiszniewski, *Historja literatury polskiej*, t. 8, Kraków 1851 s. 248—496; A. Brückner, *Spory o unję w dawnej literaturze*, KH 10 (1896) nr 3 s. 578—644.

¹⁷ P. Skarga, *O jedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem y o greckim od tey jedności odstąpieniu*, Wilno 1577. Cyt. wg.: *Pamiętniki polemiczneskiej literatury (Russkaja istoriczeskaja biblioteka)*, t. 2, Petersburg 1882 (tekst z adnotacjami na temat uzupełnień dokonanych w wydaniu: Kraków 21590).

¹⁸ Tamże, kol. 492.

¹⁹ Tamże, kol. 471—477.

²⁰ Por. np. *Harmonia albo Concordantia wiary, sakramentów y ceremoniey Cerkwi ś. orientalnej z Kościołem ś. rzymskim*, 1608. W: *Pamiętniki polemiczneskiej literatury*, dz. cyt., t. 2 kol. 193 n.

przygotowani teologicznie do polemiki z katolicyzmem, czerpali z antykatolickiego dorobku protestantów i wyeksponowali m. in. zarzut, że katolicy udzielają komunii tylko pod jedną postacią. Zarzut ten wprawdzie nie dotyczył bezpośrednio uniów, jednak z racji unii czuli się oni w obowiązku bronić dogmatycznej prawomocności zwyczaju łańsińskiego. Przydatnym argumentem okazał się wówczas fakt, że komunii niemowlętom udziela się w obrządku wschodnim przeważnie pod jedną postacią, a przecież nie uważa się takiej komunii za niegodziwą ani mniej wartą. Bp H. Pociiej w swoim wielkim liście apologijnym do patriarchy Aleksandrii Melecjusza (1601 r.) dwukrotnie przytacza ten argument.²¹

Na komunię niemowląt jako argument powołuje się także M. Smotrycki w liście z 30 X 1629 r. do patriarchy konstantynopolskiego Cyryla Lukarisa.²² Smotrycki, jeden z czołowych publicystów dyzunickich, twórca znakomitej gramatyki ruskiej, w lipcu 1627 r. złożył potajemnie wyznanie wiary katolickiej przed unickim metropolitą Józefem Rutskim.²³ W dwa lata później pisze list do Lukarisa, w którym prosi patriarchę o podjęcie starań w sprawie zjednoczenia obu Kościołów. Może była to próba realizacji unijnych zamysłów księcia Konstantego Ostrońskiego, którego oburzyła częściowa tylko unia, jaką przeprowadzili biskupi Pociiej i Terlecki. Zdaniem Smotryckiego do dawnych rozbieżności między obu Kościołami doszedł obecnie nowy punkt niezgody, mianowicie sprawa komunii pod jedną postacią. Problem ten nie powinien jednak stanowić istotnej przeszkody, ponieważ i w Kościele wschodnim udziela się niemowlętom samej tylko Krwi Pańskiej, chorym zaś samego tylko Ciała, a nie wypada przecież u Rzymian krytykować tego, co się czyni samemu.²⁴

O ile strona katolicka nie tylko nie zarzucała dyzunitom herezji z powodu komunikowania niemowląt, ale nawet pozytywnie wykorzystywała ten fakt w swoich polemikach, o tyle ze strony przeciwnej dość szybko pojawił się zarzut naruszenia wiary z powodu zaniechania tego obrzędu w Kościele katolickim. Po raz pierwszy zarzut ten został sformułowany w anonimowym dziele *Antigraphe*.²⁵ Broszura ta stanowi odpowiedź

²¹ H. Pociiej *Obrońca Wiary S. Katolickiej*, Supraśl 21768 s. 62. 121.

²² MUH, t. 2 s. 98—109.

²³ Tamże, s. 31.

²⁴ Tamże, s. 103.

²⁵ *Antigraphe albo odpowiedź na Script uszczypliwy przeciwko ludziom starożytnej Religiiy Greckiej od Apostołów Cerkwie Wschodniej*

na dwa pisma unickie: nieznany dziś *Script* oraz wspomnianą *Harmonię*. Autor przypomina, że pierwotnie również Kościół rzymski przestrzegał tego obrzędu, a na świadka powołuje samego ks. P. Skargę, który wspomina o tym zwyczaju w życiorysie św. Kunegundy.²⁶ Przy czym zarzut zaniechania komunii niemowląt obrazuje zarzut ogólniejszy, że do istoty Kościoła rzymskiego należy hołdowanie duchowi nowatorstwa.²⁷

Ze strony katolickiej pierwszy atak na komunię niemowląt miał miejsce dopiero w 1642 r. Wystąpił z nim K. Sakowicz, czołowy obok Smotryckiego polemista dyzunicki, później unita (od 1625 r.) i archimandryta w Dubnie. Sakowicz zrywa z dotychczasową taktyką katolicką niewyolbrzymiania różnic dogmatycznych, natomiast zwyczajem broniących się przed unią prawosławnych wydłuża do maksimum listę błędów przeciwnika. Już sam tytuł książki zdradza podstawowy zamysł autora.²⁸ Książkę otwiera rejestr owych herezji dyzunickich. W rozdziale poświęconym Eucharystii znajdziemy zarzut, że „komunikowanie niemowląt y rozumu niemających wielki dishonor przywnosi Naświętszemu Sakramentowi”.²⁹ W dalszym ciągu książki zarzut ten jest rozwinięty szerzej. Podstawę wywodów stanowi klasyczna nauka katolicka na ten temat, komentowana jednak subiektywnie. Np. z rozstrzygnięć soboru trydenckiego autor przypomina tylko to, że nauka o konieczności komunii niemowląt została odrzucona, nie zauważa zaś, że piętnowanie samego obrzędu — jak to czyni — sprzeciwia się nauce soborowej. Znamienna jest też informacja, że sam Sakowicz w czasie swojej pracy w Dubnie zniósł komunię niemowląt, chociaż spotkał się przy tym z pewnymi oporami.³⁰ Dokonał bowiem tego na wiele lat przed synodem zamojskim z 1720 r., który ostatecznie położył kres temu zwyczajowi.

Jak się wydaje, nikt ze strony katolickiej nie próbował przywołać Sakowicza do porządku.³¹ Natomiast wystąpił przeciwko

wydany, Wilno 1608. Por. B. Waczyński, *Czy Antigrafe jest dziełem Maksyma (Melecjusza) Smotryckiego?*, RTK 1 (1949) s. 183—210.

²⁶ Por. P. Skarga, *Zywoty świętych Pańskich*, t. 5, Warszawa 1880 s. 72.

²⁷ *Antigraphe*, dz. cyt., k. 38.

²⁸ K. Sakowicz, *Epanorthosis abo perspektiwa y objaśnienie błędów, herezyjej y zabobonow w greckoruskiej cerkwi dizunitskiej*, Kraków 1642.

²⁹ Tamże, k. C4 retro.

³⁰ Tamże, s. 24 n.

³¹ Agresywna postawa Sakowicza spotkała się nawet z daleko idącą aprobatą łacińskiego biskupa Łucka A. Gembickiego. Zgodził się on firmować opracowane przez archimandrytę tłumaczenie uchwał zwołanego

niemu z Akademii Kijowskiej Pimin, pod którym to pseudonimem ukrył się sam metropolita Mohyla. Odnosnie do zarzutu komunii niemowląt obrona była nie mniej gwałtowna niż atak, z tym że bardziej logiczna. Autor opiera się na argumencie o konieczności komunii do zbawienia, chociaż nie wyciąga stąd tak skrajnych wniosków, jak swego czasu Symeon z Tessalonik. Powołuje się przy tym na Ojców Kościoła, głównie oczywiście zachodnich. Wszystko zaś jest podporządkowane zarzutowi, że w naturze Kościoła rzymskiego leży odstępstwo od prawdy i bieganie za nowościami.³²

W okresie więc unii brzeskiej daje się zaobserwować typowy schemat zachowań wobec propozycji zjednoczeniowych. Ponieważ omawiana kontrowersja jest dogmatycznie drugorzędna, strony pragnące pojednania — ogół teologów łacińskich oraz teologowie unicy — starają się podkreślać doktrynalną prawomocność istniejących odmienności. Teologowie zaś dyzunicy, chcąc uchronić swój Kościół przed zgubnymi w ich mniemaniu wpływami unii, zainteresowani są w wypuklaniu dogmatycznej doniosłości drugorzędnych nawet różnic.

Zapowiedzią zmiany tej sytuacji było wystąpienie Sakowicza. Mianowicie wyraża ona rezygnację z nadziei na zjednanie dla unii całego Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej. W miarę jak nadzieja ta stawała się coraz bardziej nikła, Kościół unicki był niejako zmuszony do szukania własnej formuły tożsamości oraz określenia swego stosunku do Kościoła dyzunickiego. Sakowicz był pierwszym, który intuicyjnie, chociaż zapewne niezbyt świadomie, tę sytuację zrozumiał. W 1633 r. Władysław IV uznał legalność hierarchii dyzunickiej w swoim państwie. Było coraz bardziej jasne, że dyzunia pozostanie w kraju zjawiskiem trwałym i liczącym się oraz że proces unii napotkał na prawie nieprzezwyciężalne bariery i na nich się zatrzyma. W związku z tym w Kościele unickim powstaje potrzeba wyraźnego odcięcia się od dyzunitów i zagospodarowania się na

przez P. Mohilę synodu kijowskiego z 1640 r., z napastliwymi uwagami na marginesie. Por. *Sobór Kijowski schizmatycki przez oycę Piotra Mohilę złożony i odprawiony roku 1640, w którym iż wielkie absurday przeciwności wierze świętey katolicyckiey znajdują się, przeto czułością pasterską i staraniem Andrzeja Gembickiego, biskupa Łuckiego, na przestrogę Rusi nie w uniey będącey, żeby wiedziela jakiego pasterza naśladuje: który jeśli sam nie wie jako wierzy, a jakoż ich może prawdziwej wiary nauczać?*, Warszawa 1641; Kraków ²1642.

³² E. Pimin, *Lithos* albo kamień z procy prawdy cerkwie świętey prawosławney ruskiej na skruszenie faleczno ciemney Perspektywy albo raczey Paszkwila od K. Sakowicza, Ławra Pieczarska Kijowska 1644 s. 70 nn.

własnym terenie. W ten sposób również lista herezji wystawianych przez unitów prawosławiu znacznie się wydłuży: W ramach tej tendencji komunია niemowląt będzie stanowiła jeden z pierwszych elementów, jakie w liturgii unickiej próbowano zmieniać.

III. ZANIKANIE KOMUNII NIEMOWLĄT W KOŚCIELE UNICKIM

Zarówno we Florencji jak w Brześciu uznano równoprawność obu praktyk co do komunii niemowląt. Jak więc doszło do tego, że w stosunkowo krótkim czasie uznano wyższość dyscypliny zachodniej? Częściową odpowiedź na to pytanie można znaleźć w traktatach na ten temat P. Arkudiusza i K. Galano, dwóch wybitnych teologów unickich XVII w.³³ Obaj teologowie byli ściśle związani z ruchem unijnym na terenie Rzeczypospolitej. Grek Arkudiusz uczestniczył osobiście w synodzie brzeskim w 1596 r., Włoch Galano w latach 1664—1666 przebywał we Lwowie z misją unijną wśród Ormian.

Zdaniem Arkudiusza nauka o zbawczej konieczności komunikowania niemowląt głoszona jest nie przez Kościół grecki, lecz przez greckich heretyków. Herezja ta wywodzi się z dwóch błędnych założeń: 1) chrzest jest nieważny, jeśli nie zostanie potwierdzony bierzmowaniem i komunią; 2) chrzest odpuszcza jedynie grzechy, natomiast życia Bożego udziela bierzmowanie i komunია. Tymczasem „przez chrzest człowiek prawdziwie i wewnętrznie staje się sprawiedliwym i świętym, synem Bożym, a więc dziedzicem i uczestnikiem niebieskiego królestwa”. Chrzest nie byłby sakramentem odrodzenia, gdybyśmy przez niego nie otrzymali życia. Dzieci zmarłe bez chrztu nie doznają żadnych cierpień, nie dostępują jedynie zbawienia. Z drugiej strony Eucharystia nie jest konieczna do zbawienia *necessitate mediі* ani nie jest konieczna niemowlętom jako pomoc do odpięrania pokus, zresztą spożywają ją duchowo *in voto Ecclesiae*. Stąd niebezpieczeństwo zniewagi podczas jej rozdawania jest wystarczającym powodem, aby niemowlętom komunii nie udzielać. Postulat Arkudiusza jest więc jednoznaczny: chociaż Kościół rzymski nie potępia greckiego obrzędu, Grecy czyniliby lepiej, gdyby się dostosowali do Kościoła rzymskiego, zamiast trwać przy starym zwyczaju.³⁴

³³ P. Arcudius, *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parisiis 1626; C. Galano, *De communione puerorum ante perfectum usum rationis*. W: *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, t. 2, Romae 1661 s. 589—603.

³⁴ P. Arcudius, dz. cyt., s. 36—45. 278—319.

Teologia Arkudiusza, chociaż dużej klasy, jest niewątpliwie teologią zachodnią. Wskazuje na to nie tylko jej scholastyczna terminologia (konieczność *necessitate mediū*, sakrament *in voto Ecclesiae*), ale przede wszystkim sama jednostronna koncepcja zbawczej roli Eucharystii. Wywodzi się ona z augustyńskiej teologii łaski, pojmowanej głównie jako pomoc w drodze do zbawienia. Eucharystia dla Arkudiusza jest wprawdzie sakramentem przynależności do Ciała Chrystusowego, ale na tej płaszczyźnie rzeczywiste przyjęcie Eucharystii nie jest konieczne – nawet dla dorosłych, natomiast jest ono niezbędne jako pomoc w walce z grzechem.

W tym samym duchu i używając podobnych argumentów rozwija swoje wywody Galano. Elementem nowym u tego teologa jest jasne sprecyzowanie głównego zarzutu przeciw zwyczajowi zachodniemu, sformułowanego przy tym w duchu teologii zachodniej. Jeśli nawet komunია nie jest dla niemowląt konieczna, to niewątpliwie powiększa łaskę chrztu. Dlaczego więc odmawia się jej niemowlętom? W odpowiedzi na to pytanie Galano nie wychodzi poza tradycyjne argumenty teologii zachodniej, a mianowicie powołuje się na 1 Kor 11,28 o świadomym przyjmowaniu Eucharystii, podczas gdy niemowlęta nie są zdolne do przyjęcia tego sakramentu z wiarą i pobożnością. Również praktyczny wniosek traktatu jest ten sam co u Arkudiusza. Autor radzi Ormianom dostosować się do obyczaju rzymskiego jako lepiej wyrażającego należyty Eucharystii szacunek.³⁵

Oba traktaty ożywia ta sama troska o wykazanie słuszności praktyki zachodniej i ten sam brak zainteresowania racjami przemawiającymi za zachowaniem obyczaju tradycyjnego. W obu traktatach dowodzi się w oparciu o teologię zachodnią, argumenty zaś teoretyczne stawia się ponad zastaną tradycję. Jednym słowem, teologia unicka odcinając się od polemicznej, antyzachodniej tradycji zapoczątkowanej przez Symeona z Tesalonik, nie wypracowała jednak własnego, bardziej zgodnego z duchem Wschodu stanowiska na temat komunii niemowląt i przyjęła w całości rozwiązanie teologii zachodniej. Do teologii dostosowała się szybko praktyka.

W Kościele ruskim komunię niemowląt zniósł synod zamojski w 1720 r. Klauzula upoważniająca księży do niewprowadzania zmiany, gdyby groziło to zgorzeniem, świadczy o tym, że znoszono zwyczaj będący wówczas w powszechnym użyciu.

³⁵ Cl. Galano, dz. cyt., s. 595 n.

a w każdym razie nie zamierający. W tekście mówi się z dużym szacunkiem o dotychczasowym zwyczaju, zmianę zaś uzasadnia się względem na należytą cześć dla Najśw. Sakramentu oraz religijną nieszkodliwością pozbawienia niemowląt komunii. Synod postanowił ponadto — naśladować w tym również obyczaj zachodni — katechizację dzieci, które po osiągnięciu odpowiedniego wieku mają przyjąć komunię świętą.³⁶

Synod zamojski stanowi niewątpliwie przełomową datę w historii Kościoła greckokatolickiego na terenie Rzeczypospolitej. W zależności od punktu widzenia mówi się o nim, że był podsumowaniem ponad stu lat katolicyzmu unitów albo też ponad sto lat trwającej ich latynizacji. Najważniejszym przedmiotem reformy była rewizja ksiąg liturgicznych, w wyniku której liturgia unicka została ostatecznie zharmonizowana z ówczesną teologią katolicką.

Znamienny jest też proces zanikania komunii niemowląt w innych Kościołach unickich. We wspomnianej interwencji z 1521 r. Leon X bronił m. in. prawomocności komunii niemowląt. Natomiast w 1564 r. Pius IV zaliczył komunię niemowląt do heretyckich i bezbożnych praktyk oraz niedorzecznych szaleństw, jakich dopuszczają się Italo-Grecy.³⁷ Jest to pierwsza po soborze florenckim papieska wypowiedź przeciw temu obrzędowi. Ostry ton wypowiedzi spowodowany został schizmatycznymi tendencjami, jakie w tym czasie odezwały się wśród włoskich Greków, co skłoniło papieża do ograniczenia ich dotychczasowej egzempcji. Umieszczenie przez papieża komunii niemowląt na liście greckich błędów zdumiewa tym bardziej, że dwa lata wcześniej zwołany przez niego na nowo sobór trydencki wyraźnie stwierdził ortodoksyjność tego starożytnego zwyczaju. Można dodać, że dekret papieża nie zawiera formalnego zakazu. Napisana w porywie gniewu lista błędów zdradza raczej osobistą niechęć autora do włoskich Greków.

Komunię niemowląt we włoskim Kościele unickim zniósł dopiero Benedykt XIV konstytucją *Etsi pastoralis* z 1742 r.³⁸ Stanowi ona jedyny tego rodzaju wypadek po soborze florenckim. Papieże wprawdzie sugerowali niekiedy Kościołom

³⁶ *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno 1720, Romae 1724*. Cyt. według drugiego wydania: Vilnae 21777 s. 66 n. 71 n.

³⁷ Pius IV, *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Potificum*, t. 7, Augustae Taurinorum 1862 s. 271 n.

³⁸ *Benedictus XIV, Bullarium ab anno 1746 (!) usque ad totum annum 1748, Romae 1761 s. 76*.

wschodnim przyjęcie zwyczaju rzymskiego, ale powstrzymywali się od bezpośrednich interwencji.³⁹ Przy tym sam Benedykt XIV był wybitnym i życzliwym znawcą obrządków wschodnich. Niejednokrotnie też nakazywał łacińskim ordynariuszom i księżom szacunek dla wschodnich odmienności liturgicznych. Tajemnica jego wystąpienia w sprawie komunii niemowląt wydaje się jednak prosta. Mianowicie Rzym stosował odmienne reguły w stosunku do Kościołów unickich na Wschodzie, inaczej zaś traktował unitów rozproszonych wśród łacinników. W tym drugim przypadku zainteresowany był raczej powolnym wchłanianiem unitów przez Kościół łaciński, nie wahając się nawet stosować w tym celu pewnych form dyskryminacji.⁴⁰ W szczególności popierał reformę tych obrzędów, które w jakiś sposób rzutowały na doktrynę.

Na słuszność powyższej interpretacji wskazuje fakt, że w słynnej encyklice na temat obrządków wschodnich *Allatae sunt* z 1755 r. tenże Benedykt XIV sugeruje zaniechanie komunii niemowląt, nie wydaje jednak na ten temat żadnego nakazu.⁴¹ Jakkolwiek życzenie papieskie różni się od nakazu, stanowi niewątpliwie jakąś formę nacisku. Fakt, że w encyklice tej papież życzy sobie zaprzestania komunii niemowląt, rzuca nowe światło na problem latynizacji z uwagi na to, że encyklika wymierzona jest właśnie przeciw latynizowaniu obrządków wschodnich. Benedykt XIV widział więc w zaniechaniu komunii niemowląt nie przejaw latynizacji, ale jedynie konsekwencję katolickiej zasady szczególnej czci dla Najśw. Sakramentu.

Nasuwa się tutaj trudny i drażliwy problem, gdzie przebiega granica między katolicyzacją a latynizacją obrządków wschodnich. Katolicyzacja wyraża troskę Stolicy Apostolskiej o doktrynalną prawowierność wschodniego chrześcijaństwa. Natomiast latynizacja, która oznacza wpływy łacińskie nie mające uzasadnienia dogmatycznego ani duszpasterskiego, jest z istoty swej niepożądana, bo przyczynia się do zaniku bogatej tradycji obrządku wschodniego. W praktyce trudno jest nieraz ustalić granicę między obu zjawiskami, zwłaszcza — jak to widać w tym przypadku — kiedy zarówno za przeprowadzeniem jak też zaniechaniem zmiany przemawia wiele racji.

³⁹ Por. *List Grzegorza XIII z 1577 r. do patriarchy maronitów*. W: *Bullarium Maronitarum* (wyd. T. Anaissi) Romae 1911 s. 72.

⁴⁰ Por. reguły dotyczące małżeństw mieszanych, podane we wspomnianej konstytucji Benedykta XIV. Dz. cyt., s. 80.

⁴¹ *Benedictus XIV; Opera omnia*, t. 8, Prati 1843 s. 331 n.

W historii Kościołów wschodnich zbyt często pod hasłem oczyszczenia z błędów doktrynalnych przesuwano tę granicę na korzyść latynizacji. Z drugiej strony katolicycy przeciwnicy latynizacji na ogół nie stawiali sobie tego problemu: postulując delatynizację, przemilczali dyskretnie te zmiany w swoim obrządku, które zbyt wyraźnie związane były z dogmatem.

Charakterystyczna jest zbieżność niektórych dat. W 1596 r. Stolica Apostolska zobowiązała się w pełni uszanować prośbę synodu brzeskiego, żeby pozostawić bez żadnej zmiany oraz całkowicie nienaruszone wszystkie obrzędy i starodawne ceremonie Kościołów greckich, zawarte w tradycyjnych księgach liturgicznych.⁴² W tym samym zaś roku synod Kościoła maronickiego, najstarszego Kościoła unickiego, wprowadził znaczne zmiany liturgiczne.⁴³ Podobnie papież Benedykt XIV, który zakazał włoskim unitom komunikowania niemowląt, a wszystkim unitom radził zaprzestania tego obrzędu, wydał wręcz odmienne instrukcje misjonarzom koptyjskim. Chodzi o odpowiedź Kongregacji Św. Oficjum z 14 VI 1741 r. na list misjonarza Remigio da Trento. Misjonarz ów opisuje szczegółowo, na jakie zniewagi narażony jest Najśw. Sakrament, kiedy udziela się go niemowlętom. Niewątpliwie osobiście nie był przekonany do tego obrzędu i spodziewał się, że Stolica Apostolska upoważni misjonarzy w Egipcie do jego zaprzestania. Tymczasem odpowiedź Kongregacji była zupełnie inna: jakkolwiek nieudzielanie komunii niemowlętom jest czymś lepszym i bardziej właściwym, to jednak nie należy forsować tego zwyczaju jako przeciwnego obrzędowi Koptów, który jest starożytny i nie sprzeciwia się wierze. Żeby nie zrażać do samej idei unii, misjonarze winni zachować szacunek dla wszystkich obrzędów, które nie rodzą niebezpieczeństwa dla duszy i nie sprzeciwiają się godności Kościoła. Co do komunii niemowląt wystarczy zachować odpowiednią ostrożność, aby zapewnić Sakramentowi należyty szacunek.⁴⁴

Byłoby niesprawiedliwością zarzucać Stolicy Apostolskiej prowadzenie podwójnej polityki wobec Kościołów wschodnich. Wystarczy przypomnieć, że we wszystkich ugodach unijnych Rzym domagał się wyraźnego wyrzeczenia się poglądów, które uważał za heretyckie. Okazywał natomiast znaczną tolerancję

⁴² MUH, t. 1 s. 169.

⁴³ Akta synodu maronickiego na Górze Liban z 1596 r. opublikował Mansi, t. 35 kol. 1021—1028. Synod zakazuje m. in. komunikowania niemowląt (kan. 7). Zakaz ten przypomniany zostanie przez synod na Górze Liban w 1736 r. Tamże, t. 38 kol. 47.

⁴⁴ *Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide*, t. 1, Romae 1907 s. 100 n.

dla tych obrzędów, które uważał za niewłaściwe (np. niektóre z siedmiu błędów eucharystycznych, wyliczonych przez Skargę) lub mniej właściwe (np. komunია niemowląt). W tych sprawach Rzym wybierał w zasadzie strategię cierpliwości i nienarzucania niczego siłą. Zmiany przeprowadzano dopiero wówczas, kiedy wśród samych unitów dojrzywało ich zrozumienie i potrzeba, chociaż niekiedy Stolica Apostolska popierała, a nawet przyspieszała ten proces. Jedynie w wypadku włoskich Greków miała miejsce bezpośrednia interwencja papieska, podczas gdy we wszystkich innych przypadkach zmianę uchwały synody.⁴⁵ Osądzając jednak samą tylko metodę przeprowadzania zmian można wysunąć zarzut, że u podłoża rzymskiej idei unijnej leżał zamiar pozbawienia Kościołów unickich ich wschodniej tożsamości.

Zarzut ten warto jeszcze rozpatrzeć na przykładzie wspomnianego synodu zamojskiego, szczególnie krytykowanego przez przeciwników unii.⁴⁶ Podważali go w jakimś stopniu również unicy przeciwnicy latynizacji.⁴⁷ Uchwały synodu podają jedynie ogólne wytyczne, rzadko tylko wchodząc w sprawy szczegółowe. W rozporządzeniach zaś wykonawczych do podjętej przez synod reformy liturgicznej zrezygnowano z uzasadniania poszczególnych decyzji.⁴⁸ Dlatego trzeba sięgnąć do szczegółowego opracowania archimandryty Polikarpa Filipowicza, który jako cenzor przygotował rozporządzenia wykonawcze.⁴⁹

Przeprowadzone reformy liturgiczne dadzą się podzielić na cztery grupy. Pierwsza obejmowała reformy związane z dogmatem, mające na celu większe przystosowanie liturgii do nowej sytuacji dogmatycznej, jaka zaistniała po unii. Wprowadzono więc konsekwentnie wspomnienie papieża w liturgii, a w symbolu wiary umieszczono *Filioque*. Zretuszowano teksty, które mogłyby sugerować, że do czasu sądu ostatecznego los

⁴⁵ Do wspomnianych synodów unickich, które zniosły komunię niemowląt, dodać należy dwa synody melchickie, z r. 1790 i 1806 r. *Mansi*, t. 46 kol. 633 i 732.

⁴⁶ Por. J. Siemaszko, *Zapiski*, t. 1, Sankt—Peterburg 1883; G. Chruszczewicz, *Istoriija Zamojskago Sobora*, Wilna 1880.

⁴⁷ Por. M. M. Solowij, *De reformatione liturgica Heraclii Lisowskij, Archiepiscopi Polocensis*, Romae 1950 h. 120—125.

⁴⁸ Ob *isprawlenii bogoslužebnych knig. Okružnoje pismo uniatskago mitropolita Afanasija Szeptyckago k duchowienstwu ot 1738 goda*, Poczajew 1905 (zarządzenie odnośnie do komunii niemowląt znajduje się na s. 30). Pismo to, wydane w ramach akcji antyunijnej zaopatrzone jest w tendencyjne omówienie rozporządzeń synodalnych.

⁴⁹ MUH, t. 5 h. 371—415.

zmarłych nie jest jeszcze rostrzygnięty. Usunięto wzmianki o siedmiu tylko soborach powszechnych, a także wzmianki nawiązujące myśl o łączności z Kościołem dyzunickim, np. powoływanie się na zwyczaje lub synody kijowskie. Na tej samej zasadzie zniesiono wspomnienia św. Grzegorza Palamy i Marka Efeskiego. Wreszcie podjęto szereg reform, których myślą przewodnią było okazanie szczególnego szacunku dla Eucharystii: zakazano przynosić do kościoła wino już zmieszane z wodą, zniesiono obrzęd dolewania do kielicha ciepłej wody, zwiększono skrupulatność o okruszyny eucharystyczne oraz zaniechano komunii niemowląt. Na koniec w obronie dziewictwa św. Józefa usunięto twierdzenie, jakoby był wdowcem, a także zmodyfikowano werset, iż prorok Eliasz został uświęcony jeszcze przed swoim poczęciem.

Drugą grupę stanowiły reformy o celu duszpasterskim. Długie, prawie półgodzinne modlitwy podczas udzielania sakramentu pokuty, które praktycznie uniemożliwiały częstsze i bardziej powszechne korzystanie z tego sakramentu, zastąpiono krótką liturgią, zlatynizowaną jednak do tego stopnia, że dodano w niej nawet absolucję od cenzur kościelnych. Zniesiono zakaz udzielania chrztu w okresie W. Postu, a także złagodzone kanon odmawiający pogrzebu kościelnego zmarłym na skutek pojedynku, nawet jeśli przed śmiercią wyrazili skruchę.

Trzecia grupa zawierała reformy skierowane przeciwko tekstom antyłacińskim lub takim, które mogły być interpretowane jako antyłacińskie. Np. wykreślono zwroty skierowane przeciw łacinnikom, że używają chleba praśnego, usunięto uwagę, że chrzest przez jedno tylko zanurzenie jest hereetycki i że w takim wypadku należy chrzcić powtórnie oraz wymazano wzmianki o rzekomej herezji papieża Honoriusza.

Wreszcie w czwartej grupie wprowadzono szereg szczegółowych skreśleń i retuszów, mających na celu dostosowanie ksiąg liturgicznych do aktualnej rzeczywistości liturgicznej lub przystosowanie ich do nowej mentalności. Usunięto więc np. nieprzestrzegane już nakazy, że małżeństwo należy zawierać na czczo, że chrzest winien być poprzedzony czterdziestu dniami ścisłego postu, a uczestnictwo w liturgii trzema dniami wstrzeźliwości seksualnej, obowiązującej również świeckich. Interwencji doczekał się tekst, w którym wyrażone jest przypuszczenie, że sąd Boży nastąpi w miesiącu marcu. W opisie Matki Bolesnej przesunięto akcent z zewnętrznych przejawów bólu na płaszczyznę ducha. Formułę „Zbaw mnie przez samą wiarę i nadzieję”, która mogłaby być wykorzystywana przez protes-

tantów, zastąpiono modlitwą „Zbaw mnie przez nieskończoną dobroć i miłosierdzie Twoje”.

Synod zamojski stał się podstawowym punktem odniesienia dla prawosławnej, zwłaszcza rosyjskiej krytyki unii. Ponadto powoływano się ustawicznie na ten synod, chcąc usprawiedliwić zastosowanie przemocy wobec Kościoła unickiego w 1839 i 1874 r. Istotnie, wpływy zachodnie zarówno na uchwały tego synodu, jak w ogóle na rozwój Kościoła unickiego są czymś niewątpliwym. Natomiast można wątpić, czy wprowadzone zmiany z racji samego swego źródła odbierają temu Kościołowi wschodnią tożsamość lub ją zaciemniają. Zarzut ten mógłby się odnosić co najwyżej do niektórych z nich. Nie wydaje się bowiem, żeby do istoty duchowości wschodniej należała całkowita nieprzenikalność, jeśli chodzi o wpływy z zewnątrz. Nie można też utrzymywać, że duchowość ta z natury swojej odrzuca rozwój lub potrzebę reformy, albo że musi być antyzachodnia czy obojętna na zmieniające się potrzeby duszpasterskie.

Polemika na temat latynizacji Kościoła wschodniego przypomina dyskusję między słowianofilami a zapadnikami (okcydentalistami) na temat stosunku Rosji do Zachodu. Podobnie jak nie można uważać, że Kirejewski albo Aksakow byli lepszymi Rosjanami niż Bieliński czy Hercen, lub odwrotnie, tak samo ryzykowne byłoby twierdzenie, że Kościół unicki jest mniej wschodni niż Kościół prawosławny. Zresztą Kościołowi prawosławnemu też nie są obce tendencje latynizujące, czego dowodem jest choćby rola tomizmu w Akademii Kijowskiej albo protestanckie tradycje szkolnej teologii rosyjskiej w XIX w. Jeśli zaś idzie o synod zamojski, niewątpliwie znalazły w nim wyraz okcydentalistyczne tendencje Kościoła żywego, którego pasterze uczciwie troszczyli się o duchowe dobro powierzonej sobie owczarni, a zarazem byli serdecznie przywiązani do swojego obrządku.

Warto na koniec podsumować powody zanikania komunii niemowląt w Kościele unickim. Chociaż komunikowanie niemowląt nie narusza żadnego dogmatu, w teologii katolickiej wskazywano na dogmatyczne racje, zalecające raczej zaniechanie tego zwyczaju niż jego podtrzymywanie. Główną przyczyną był szczególnie szacunek należny Eucharystii, natomiast drugorzędne znaczenie miał fakt, że małe dzieci nie potrafią odróżnić Eucharystii od zwykłego chleba. Dlatego Stolica Apostolska popierała na ogół proces odchodzenia od starożytnego zwyczaju, również wówczas, gdy zdecydowanie zaangażowała się w obro-

nę obrządku wschodniego przed niepotrzebnymi wpływami ła-cińskimi. W zasadzie jednak zmiany wychodziły z samych Ko-ściołów unickich, chociaż teologia unicka nie wypracowała wła-znego spojrzenia na ten temat, powtarzając jedynie ujęcia za-choďnie. Do takiego stanu rzeczy przyczyniło się w dużej mie-rze to, że wschodnia teologia tradycyjna ujmowała ten pro-blem w duchu polemicznym, antyzachodnim. Ponadto zanie-chanie komunii niemowląt przyniosło pewien owoc duszpa-sterski w postaci obowiązku katechizacji przed pierwszą ko-munią świętą.

Z drugiej strony dogmatyczna nieostrość problemu pozwa-łała na zajmowanie wobec niego różnego stanowiska, zależnie od okoliczności. Z reguły w okresie tworzenia się unii Stolica Apostolska zachowywała szacunek dla komunii niemowląt, jak też dla wszystkich obrzędów nie sprzeciwiających się wprost katolickiemu dogmatowi. Zmiany przychodziły zwykle po wielu latach łączności z Rzymem i były znakiem ostatecznego uzyskania katolickiej świadomości przez Kościoły unickie, a także wyrazem utraty nadziei na pozyskanie dla unii Kościoła prawosławnego sąsiadującego z danym Kościołem. Różne roz-wiązania tego problemu odzwierciedlają na terenie Kościoła unickiego klasyczne dla chrześcijańskiego Wschodu napięcie między tendencjami dośrodkowymi i odśrodkowymi. Nie widać powodów, żeby którejkolwiek z tych tendencji przypisywać monopol na autentyczną duchowość wschodnią.

IV. PROBLEM KOMUNII NIEMOWLĄT W ZARZUTACH O LATYNIZACJĘ UNII

Morderstwa, jakich w 1705 r. dopuścił się car Piotr na bazy-lianach w Połocku, zapowiadały nowy okres w historii ruskiego Kościoła unickiego.⁵⁰ Wykorzystując osłabienie, a następnie upadek Rzeczypospolitej, carat rozpoczął wobec unii zdecy-dowaną politykę przemocy bez jakiegokolwiek przekonywania czy polemiki ideologicznej. Jak wiadomo, gwałtów — wzajem-nych zresztą — nie brakowało w okresie rozszerzania się unii. O ile jednak w związku z nią brzeską rozwinęła się bogata teologia, zarówno propagująca jak i zwalczająca unię, o tyle teraz teologię polemiczną zastąpiły imperatorskie ukazy oraz urzędnicze pisma prawosławnych biskupów i carskich gubern-atorów. W czasach Rzeczypospolitej decyzje o unii podejmo-

⁵⁰ Tamże, s. 14—28.

wali sami zainteresowani. Na tej zasadzie np. diecezja przemyska przyjęła unię dopiero w 1692 r., lwowska w 1700 r., a łucka w 1702 r., gdyż dotychczasowi biskupi tych diecezji do unii nie przystąpili. Pozwolono na istnienie hierarchii dyzunickiej nawet w tych miastach, których prawowici biskupi przyjęli unię, co było równoznaczne z pozwoleniem na istnienie dyzunii również na terenie diecezji unickich. Obecnie carat przywłaszczył sobie prawo decydowania o wierze poddanych. Jego polityka konsekwentnie dążyła do całkowitej likwidacji unii i w krótkim czasie dopięła swego, mimo przerwy w prześladowaniach, jaka miała miejsce za Pawła I i Aleksandra I.

Wobec zupełnego braku literatury polemicznej w tym okresie, badanie problemu komunii niemowląt musi z konieczności ograniczyć się raczej do opisanie mechanizmu tego milczenia, a także odtworzenia dróg reformy liturgicznej, dokonywanej pod hasłem powrotu do czystej liturgii wschodniej. Można przy tym pominąć okres prześladowań za panowania Katarzyny II, pomimo całej ich ostrości, ponieważ nie próbowano wówczas ingerować w liturgię odprawianą przez Kościół unicki.⁵¹

Oficjalnym początkiem likwidacji unii był — inspirowany memoriałem młodego unickiego księdza J. Siemaszki — ukaz Mikołaja I z 22 IV 1828 r., powołujący do istnienia kolegium kościelne Kościoła Grecko-unickiego.⁵² Car nałożył na kolegium m. in. obowiązek zatroszczenia się, aby liturgia w Kościele unickim była czysto wschodnia, nie zanieczyszczona obcymi wpływami, co zostało zagwarantowane w bulli unijnej z 1595 r. Ukaz był jednoznacznie skierowany przeciwko synodowi zamojskiemu.⁵³ Bardziej dalekowzroczni od razu zobaczyli w nim etap na drodze do likwidacji unii.⁵⁴ W szybkim czasie pojawiły się nowe ukazy carskie oraz rozporządzenia kolegium, które

⁵¹ Por. obszerny zestaw dokumentów, MUH, t. 7. Wojskowej akcji Katarzyny towarzyszyła propaganda, rozwinięta przez G. Konisskiego, prawosławnego arcybiskupa mohylewskiego, na temat rzekomych prześladowań, jakich miał doznać wtedy Kościół prawosławny ze strony unitów. G. Konisskij, *Słowa i rzeczy*, Mogilew 1892. Historię całej akcji opracował w tendencyjnym duchu M. Kojalowicz, *Istoriija wozsojedinienija zapadno-russkich uniatow starych wremien*, Sankt—Peterburg 1873.

⁵² MUH, t. 8 s. 146—150.

⁵³ W Rzymie zrozumiano to od razu. Świadczy o tym pisany w listopadzie 1828 r. raport arcybp. Caprano z Kongregacji Rozkrzewiania Wiary na temat możliwych konsekwencji ukazu carskiego. MUH, t. 8 s. 133—146. Wśród zagrożonych obrzędów Caprano wymienia również nową praktykę co do komunii niemowląt. Tamże, s. 139.

⁵⁴ Por. wypowiedź przebywającego w tym czasie w Petersburgu A. Campodonico. MUH, t. 8 s. 131 nn.

wprowadzają do szkół i seminariów język rosyjski, kasują klasztory Bazylianów, nakazują wyrzucenie z cerkwi organów, dzwonek, komży, ograniczają kontakty z Kościołem łacińskim itp.⁵⁵ Jednocześnie zaczęto stosować represję w stosunku do księży przeciwnych wprowadzanym zmianom, jak wyrzucenie z parafii, chłosta, więzienie, pokuta w prawosławnym klasztorze lub zsyłka.

Kluczowe znaczenie miał dekret kolegium z 7 II 1834 r., nakazujący cerkwiom unickim przyjęcie ksiąg liturgicznych, tzw. służebników, drukowanych w synodalnej drukarni w Moskwie.⁵⁶ Sam Siemaszko w memoriale do rządu z 3 X 1837 r. podkreślał, że do wyznania unickiego należy prawie wyłącznie prosty lud, dla którego zewnętrzne różnice stanowią najważniejszą przeszkodę zwrócenia się ku prawosławiu. Dlatego trzeba było wprowadzić do cerkwi unickich wystrój i obrzędy liturgiczne właściwe dla Cerkwi Grecko-rosyjskiej. Przy całej swej praktycznej doniosłości nie naruszały one dogmatycznych podstaw wiary i stąd — zdaniem autora — nie mogły dawać ani unickiemu duchowieństwu, ani łacinnikom istotnego powodu do protestu czy uzasadnionych skarg.⁵⁷ „Dzieło unickie” — jak przewrotnie nazwie całą akcję Siemaszko — było wyraźnie podporządkowane wielkoroskiemu nacjonalizmowi, mając na celu przekształcenie unitów „z pół-Polaków katolików w prawosławnych Rosjan.”⁵⁸ Przekształcenie to miało się dokonywać „niezauważalnie” (*nieczuwstwitielno, niezamietno* — słówka pojawiające się często na kartach *Zapisków Siemaszki*).

Uderzający był brak jakiegokolwiek starania ze strony reformatorów, żeby przekonywać o słuszności wprowadzanych zmian. Zmiany wprowadzano ryczałtowo, pod hasłem delatynizacji i depolonizacji. Nie sporządzono nawet listy latynizmów, z których należy unicką liturgię oczyścić — miało to nastąpić automatycznie, przez samo używanie moskiewskich służebników.⁵⁹ Poza naciskiem, aby duchowieństwo rzeczywiście według tych ksiąg odprawiało, główną uwagę zwrócono na wprowadzenie carskich wrót, wyrzucenie organów, dzwonek,

⁵⁵ Główne dokumenty na ten temat zebrał sam J. Siemaszko w: dz. cyt.

⁵⁶ Tamże, t. 1 s. 662 nn.

⁵⁷ Tamże, t. 2 s. 14. 19.

⁵⁸ Memoriał z czerwca 1835 r. Tamże, t. 1 s. 691.

⁵⁹ Jedyna taka lista znajduje się w niedokończonym dziełku Siemaszki z 1827 r. *Soczinienie o Prawosławii Wostocznoj Cerkwi*, drukowanym tamże, t. 1 s. 308—339. Wspomina w nim autor m. in. o zaniechaniu komunii niemowląt (s. 332).

grobu Bożego urządzonego na sposób polski czy obrazów św. Franciszka.⁶⁰ Zakończenie „dzieła unickiego” nastąpiło 12 II 1839 r., kiedy oficjalnie ogłoszono przyłączenie Kościoła unickiego na terenie Rosji do prawosławia.

Podobnie, choć z pewnymi modyfikacjami, przeprowadzono likwidację unii na terenie Kongresówki w ramach akcji rusyfikacyjnej po powstaniu styczniowym.⁶¹ Ponieważ likwidacji tej nie dało się już przeprowadzić *nieczuwstwitielno*, jej promotorzy (biskup-intruz M. Popiel i kilkudziesięciu kapłanów-apostatów z Galicji) od początku występowali jako prawosławni. Podjęto też policyjną metodę wzywania księży pojedynczo w celu zmuszenia ich do przyjęcia prawosławia. Wprawdzie próbowano przekonywać, ale przede wszystkim rozwijano argument, że prawosławie jest rdzenną religią tych ziem. W obliczu zaś faktycznego fiaska całej akcji zaczęto nawet głosić pogląd, iż dlatego, aby liturgia była czysto prawosławna, nie jest konieczna pełna zgodność z moskiewskimi służebnikami.⁶²

Odnośnie jednak do komunii niemowłąt dyscyplina unicka jako zbyt jawnie łaćnińska nie mogła być tolerowana. Stąd np. w sprawozdaniu z archijerejskiej wizytacji odbytej w 1880 r. w byłych unickich cerkwiach chełmszczyzny pojawiają się informacje, że w niektórych cerkwiach, zgodnie ze starym prawosławnym zwyczajem, w czasie biskupiej liturgii do komunii św. przynoszono dzieci i to w znacznej liczbie — do 40, a nawet do 60.⁶³ Świadczy to o wprowadzaniu tego obrzędu przez nowych gospodarzy i z tego punktu widzenia jest sprawą drugorzędną, czy informacja dotyczy faktu, czy może jedynie pragnienia faktu. Podobną wymowę ma umieszczenie odrębnego pytania na ten temat w katechizmowym opracowaniu sakramentu pokuty i Eucharystii.⁶⁴

⁶⁰ Sprawy te są np. jedynym przedmiotem wizytacji w parafiach przeprowadzonej przez Siemaszkę w 1837 r. Tamże, t. 2 s. 39—55. Uczulony na sposób odprawiania liturgii przez księży Siemaszko ani razu nie wspomina o komunikowaniu lub niekomunikowaniu niemowłąt. Wynika to zapewne stąd, że w ogóle do komunii przystępowano wówczas rzadko.

⁶¹ Por. J. Pruszkowski, *Martyrologium czyli Męczeństwo Unii S-tej na Podlasiu*, t. 1—2, Lublin 1921—1922.

⁶² Por. *Niedoumjennyje woprosy cerkownej praktiki w sowierszenii bogosłuženija*, Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik 8 (1886) s. 61 n.

⁶³ Tamże, 2 (1880) s. 325.

⁶⁴ *Katichiziczeskoje uczenije prawosławnoej Cerkwi o tainstwach Pokajania i św. Priczaszczenija*, Tamże, 6 (1884) s. 303.

Pozostają jeszcze do omówienia tendencje antyłacińskie w samym Kościele unickim. Tendencji takich nigdy nie brakowało w Kościele unickim i miały one swoich wybitnych przedstawicieli także wśród hierarchii, np. biskupa chełmskiego J. Suszę (1652—1685) czy arcybiskupa połockiego H. Lisowskiego (1784—1809). Ten ostatni podjął pracę nad delatynizacją liturgii unickiej, krytykując pod tym kątem synod zamojski. Zamiar swój uzasadniał celem praktycznym, tj. względem na rozszerzanie się unii. Zbyt duża odrębność liturgii unickiej w stosunku do schizmatyckiej, jak ją nazywa, zrażała dyzunitów do unii, stąd należało zredukować różnice do minimum. Obszer-na jest lista latynizmów, jaką Lisowski sporządził 28 XII 1786 r. w liście do warszawskiego nuncjusza F. Saluzzo.⁶⁵ Uderza w niej brak tych zmian, których ideą przewodnią była troska o szczególnie szacunek należny Najśw. Sakramentowi. Lisowski milczy również na temat zaniechania komunii niemowląt. Przy tym otwartość i śmiałość, z jaką połocki arcybiskup opisuje przeprowadzaną przez siebie reformę, każe przypuszczać, że powodem tego milczenia nie jest obawa narażenia się Stolicy Apostolskiej, ale raczej własna świadomość katolicka, tj. zdawanie sobie sprawy z wymiarów dogmatycznych zmian nie umieszczonych na liście. Jeśli zaś milczenie to było spowodowane względami taktycznymi, stanowiło co najmniej świadectwo, że autor wiedział, iż w oczach Stolicy Apostolskiej zmiany te mają powiązanie z dogmatem.

W XIX w. Kościół unicki jedynie w Galicji mógł się rozwijać normalnie, jednak sytuacja unii w carskiej Rosji przyczyniła się do znacznego zahamowania w nim tendencji antyłacińskich. Pojawiały się jedynie marginesowo i to w postaci nurtów prawosławnych i wielkoruskich.⁶⁶ Sytuację ówczesną miarodajnie odzwierciedla przeznaczony dla księży komentarz lwowskiego metropolity H. Jachimowicza do encykliki Piusa IX *Amantissimus* poświęconej liturgiom wschodnim. Metropolita pominął milczeniem papieskie ostrzeżenie przed samowolnymi reformami w liturgii i przed korzystaniem z niezaaprobowanych przez Stolicę Apostolską ksiąg liturgicznych, sądząc zapewne, że nie odnosi się ono do jęgo Kościoła.⁶⁷ W sprawie ko-

⁶⁵ List ten opublikował M. M. Solowij, dz. cyt., s. 120—125.

⁶⁶ Galicyjscy działacze ukraińscy często się skarżyli, że Polacy wyolbrzymiają znaczenie tych nurtów. Por. *Annales Ecclesiae Ruthenae* (wyd. M. Harasiewicz), Leopoli 1862 s. 1023; H. Jachimowicz, *De ritibus observandis*, Leopoli 1862 s. 16.

⁶⁷ H. Jachimowicz, dz. cyt., s. 12—17.

munii dzieci trzymano się w owym czasie powszechnie rozstrzygnięć synodu zamojskiego, o czym świadczą choćby reakcje unitów galicyjskich na ożywienie eucharystyczne za czasów Piusa X. Dowodzą one, że zwyczaj łaćński był tam zakorzeniony i niepodważany.⁶⁸

Wewnętrzne napięcie między obu tendencjami odżyło w Kościele galicyjskim dopiero po I wojnie światowej. Tendencje dośrodkowe reprezentowane były przede wszystkim w środowisku lwowskim, a patronował im — choć z pewnym dystansem — sam metropolita A. Szeptycki.⁶⁹ Głównym organem tego nurtu był miesięcznik *Nywa*, kierowany przez wiele lat przez H. Kostelnyka, znanego zwłaszcza z działalności w 1945 r. Ideową biblią *Nywy* i całego nurtu stanowiła słynna praca C. Korolewskiego (prawdziwe nazwisko: Charron) o uniatyzmie.⁷⁰ W gruncie rzeczy dopiero od jej ukazania się bizantyzm (jak ruch ten sam siebie określał) ujawnił się jako zjawisko liczące się i posiadające wyraźnie zarysowaną ideologię.⁷¹ Celem, jaki postawił sobie bizantyzm, było dążenie do przywrócenia obrządkowi wschodniemu jego pierwotnej czystości. Krzyżowanie się bowiem w unii różnych elementów stanowiło, jak twierdzono, najpoważniejszą przeszkodę do jej rozkrzewiania się. Kostelnik posunął się nawet do wątpliwych twierdzeń, jakoby Rosja nienawidziła unii głównie dlatego, że widziała w niej narzędzie latynizacji i polonizacji narodu rosyjskiego. Gdyby Kościół unicki nie był wówczas zlatynizowany i spolonizowany, Rosja carska — zdaniem autora — nie miałyby prawie żadnych przyczyn, żeby unię prześladować.⁷² Odnośnie do zwyczajów eucharystycznych Kostelnik zdecydowanie kwe-

⁶⁸ Por. I. Czarnodola, *Ważniest perszoj św. spowidi i perszoho św. pryczastyja ta sposib prigotowanja ditej do sych św. Tajn*, Nywa 3 (1906) s. 285—290. 314—320; K. Czechowicz, *Dekret św. Apost. Prestoła o perszom pryczastyju ditej*, Wistnyk Peremyskoj Eparchii 24 (1912) s. 142—144. Druga pozycja jest listem pasterskim z okazji dekretu *Quam singulari*. K. Czechowicz komentuje ze szczególnym sentymentem passus dekretu, wyrażający się życzliwie o zwyczaju komunikowania niemowląt w liturgiach wschodnich. W wypowiedzi jego nie ma jednak nawet śladu postulatu przywrócenia tego zwyczaju w liturgii galicyjskiej.

⁶⁹ A. Szeptyckij, *Pastyrskij lyst pro obrjadowi sprawy*, Lwiv 1931. Autor głosi potrzebę umiarkowanej delatynizacji liturgii unickiej, podkreślając z naciskiem, że reforma może być przeprowadzona tylko na drodze kanonicznej.

⁷⁰ C. Korolewskij, *L'uniatisme* (Irènikon 5—6), Prieuré d'Amay 1927.

⁷¹ H. Kostelnik, *Unija w ewolucji*, Nywa 23 (1928) s. 1—5.

⁷² H. Kostelnik, *Na zakinczannja*, tamże 24 (1929) s. 376.

stionował potrzebę przyjmowania przez obrządek wschodni konsekwencji liturgicznych płynących z nauki o konkomitancji.⁷³ Rzecz jasna, że w takiej perspektywie adoracja eucharystyczna czy opory wobec komunii niemowląt są czystym litynizmem, wynikającym z zachodniej teologii i nie mającym żadnego związku z katolickim dogmatem.

Nurt prozachodni liczebnie słabszy znalazł swego gorącego przywódcę w biskupie stanisławowskim H. Chomyszynie. W jego przekonaniu liturgiczny puryzm bizantynistów stanowi śmiertelne zagrożenie dla religijnej żywotności Kościoła unickiego. Doktrynerską wrogość bizantynistów wobec twórczych wpływów religijnych z Kościoła zachodniego uważał za przejaw ducha schizmatycznego. Rozumiejąc potrzebę specjalnego obrządku dla nawracających się z prawosławia, sądził, że pragnienie większego dostosowania liturgii do duchowości katolickiej zrodzi się w nich organicznie, w miarę głębszego wkorzenia się w Kościół katolicki.⁷⁴

Trzeba jeszcze wspomnieć o rozwijającym się w przedwojennej Polsce ruchu neounijnym, który postawił sobie za cel przywrócenie unii w byłym zaborze rosyjskim.⁷⁵ Mimo odprawiania służby Bożej w obrządku przyjętym w rosyjskim Kościele prawosławnym, tj. bizantyjsko-słowiańskim, trudno dopatrywać się w tym ruchu przejawu tendencji bizantynistycznych. Zresztą ruch skupiał raczej działaczy i apostołów niż teoretyków i teologów. Katolicy księża odprawiający w tym obrządku udzielali komunii niemowlętom zgodnie z jego zasadami.⁷⁶

V. PODSUMOWANIE

1. Grecko-łaciński spór o komunię niemowląt stanowi integralną część sporu o kult eucharystyczny. Powodem sporu są zmiany zaistniałe w liturgii zachodniej na skutek reakcji prze-

⁷³ H. Kostelnyk, *Stojannja i kljaczannja w cerkwi*, tamże 24 (1929) s. 201—209. W sposób pogłębiony Kostelnyk przestudiował ten problem w swojej drukowanej w odcinkach, w kolejnych zeszytach *Nywy* z 1928 r., pracy o epiklezie.

⁷⁴ H. Chomyszyn, *Pastyrskij lyst pro wyzantijstwo*, Stanisławiw 1931 s. 8. Toteż Chomyszyn broni gorąco adoracji eucharystycznej, nabożeństwa do Najsw. Serca, apostołstwa modlitwy. Tamże, s. 19. 27 n.

⁷⁵ Por. E. Wyczański, *Ruch neounijny w Polsce w latach 1923—1939*, STV 8 (1970) nr 1 s. 409—420.

⁷⁶ Wyraźnie przewidują komunię niemowląt księgi liturgiczne tego obrządku: *Slużebnik*, Rim 1943 s. 283—286; *Trebnik*, t. 1, Rim 1945 s. 286—276; oraz rubryki do tych ksiąg: *Treboispolnienije*, t. 2, Rim 1961 s. 36 n.

ciw Berengariuszowi. Same zmiany polegały na wyciągnięciu konsekwencji z tradycyjnego realizmu eucharystycznego, stanowią jednak nowość w stosunku do konkretnych tradycyjnych zwyczajów. Stąd teologia prawosławna zarzucała Zachodowi nieuprawnione nowatorstwo w stosunku do tradycyjnych obrzędów, teologia zaś katolicka uzasadniała przeprowadzone zmiany wiernością dla tradycyjnej czci wobec Najśw. Sakramentu. Oba ujęcia odzwierciedlają dwa różne podejścia do tradycji kościelnej. Na Wschodzie zwraca się większą uwagę na niezmienność otrzymanego depozytu, na Zachodzie natomiast docenia się potrzebę organicznego rozwoju tradycji.

2. W sporze ujawniły się ponadto odrębne stanowiska na temat konieczności Eucharystii do zbawienia. Jedni kładli nacisk na *sacramentum*, drudzy raczej na *res*. Teologia wschodnia uczyła o konieczności materialnego spożywania Eucharystii, a Symeon z Tesselonik czy Grzegorz Dattivensis utrzymywali nawet, że kto nigdy nie spożywał Eucharystii, nie może być zbawiony. Teologia zachodnia natomiast podkreślała, że już przez chrzest człowiek staje się rzeczywiście członkiem Ciała Chrystusowego.

3. Spór ujawnił odmienne powiązania teologii Eucharystii z teologią łaski. Wschodni zwolennicy komunii niemowląt widzieli w Eucharystii przede wszystkim pokarm nowego stworzenia, pokarm na życie wieczne. Obrońcy zwyczaju zachodniego podkreślali, że niemowlęta wolne są od pokus, a więc pomoc Eucharystii w walce ze złem nie jest im potrzebna. Pierwsza teologia łączy Eucharystię raczej z łaską świętości, druga — z łaską uczynkową.

4. Odmienność dyscyplin liturgicznych odzwierciedliła się również w duszpasterstwie. W Kościołach, które udzielają niemowlętom wszystkim trzech sakramentów inicjacji, mniej rozwinęła się świadomość, że w niebezpieczeństwie śmierci chrzcic może każdy, nie tylko kapłan.

5. Pierwotny stosunek do odmienności drugiej strony cechował się obustronną agresywną niechęcią. Zarzut jednak odstępstwa od prawdy pojawił się jedynie w teologii wschodniej. Nie jest to jakąś szczególną zasługą teologii zachodniej, lecz wynika ze względów obiektywnych. Teologia bowiem zachodnia z natury rzeczy nie mogła zbyt ostro piętnować zwyczaju, którego tradycyjność była bezsporna.

6. Na soborze florenckim, który wyraźnie odróżnił herezje od uprawnionych odmienności, komunie niemowląt umieszczono na liście tych ostatnich. Ponieważ jednak rozwiązania florenckie nie zostały przyjęte powszechnie, powiększyły pierwotną odmiennosc stanowisk. W Kościele prawosławnym nadal uważa się na ogół nieudzielanie niemowlętom komunii za dogmatycznie niedopuszczalne. Stanowisko teologii prawosławnej utrzymało się zwłaszcza w trakcie polemiki antyunijnej. W Kościele zachodnim natomiast głosi się odtąd wyraźnie dopuszczalność zwyczaju wschodniego z tym jednak, że dość często własny zwyczaj uważa się za słuszniejszy. Nauka ta została oficjalnie potwierdzona przez sobór trydencki.

7. Teologia unicka, podejmując obronę prawowierności zwyczaju zachodniego, w zasadzie posługuje się klasyczną argumentacją zachodnią, która w Eucharystii widzi przede wszystkim źródło łask uczynkowych.

8. W okresie poreformacyjnym, zwłaszcza w polemice po unii brzeskiej, katolicy obu obrządków często przywołują komunie niemowląt jako świadectwo na rzecz prawowierności komunii pod jedną postacią.

9. Unicy przeciwnicy latynizacji unii najczęściej nie zajmowali wyraźnego stanowiska na temat zachodnich wpływów na eucharystyczną duchowość Kościołów unickich. Przedmiotem ich krytyki były z natury rzeczy te przede wszystkim przejawy latynizacji, które nie mają powiązań z dogmatem. Milczenie na temat przekształceń w duchowości eucharystycznej wyrażało raczej przekonanie o słuszności tych zmian. Częściowo jednak mogło to być milczenie taktyczne. Historia zna ponadto milczenie, spowodowane zlekceważeniem teologii, którą — w okresie likwidacji unii — zastąpiono urzędniczymi nakazami i represjami.

10. Na przykładzie komunii niemowląt ujawnia się trudność przeprowadzenia ścisłej granicy między katolicyzacją a latynizacją liturgii wschodniej. Odnośnie do zwyczajów eucharystycznych rozróżnienie takie uzależnione jest od odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu nauka o konkomitancji oraz wyciągnięte z niej w Kościele zachodnim konsekwencje liturgiczne należą do istoty katolicyzmu, w jakim zaś stopniu stanowią jedynie specyficzną cechę duchowości zachodniej. Tradycyjnie przyjmowano raczej pierwszą alternatywę, w XX w. jednak pojawiły się opinie opowiadające się za drugim rozwiązaniem.

Le litigé greco-latin au sujet de la communion des petits enfants

Résumé

L'Eglise occidentale renonça, aux XII^e—XIII^e siècles, à faire communier les tout petits, ceci dans les cadres de la réaction antibérengréienne. Etant donné que les Eglises orientales restaient fidèles à l'usage traditionnel, le différend ainsi constitué fut bientôt objet de contestation. C'est au cours de celle-ci que certaines différences entre les deux partis devenaient évidentes, notamment leur attitude envers la Tradition, l'interprétation de la nécessité de l'Eucharistie au salut, ainsi qu'une différente manière de lier la théologie eucharistique à celle de la grâce. La coutume occidentale contribua aussi à introduire l'enseignement du catéchisme avant la première communion et contribua à développer la conviction que tout chrétien, et non seulement un prêtre, peut baptiser en cas de danger de mort.

Au début, chacun de deux parts manifestait une xénophobie agressive envers l'attitude de l'opposant (*Libellus de erroribus Armenorum* de Benoît XII, Syméon de Tessalonique). Néanmoins ce n'étaient que les Orientaux qui accusaient l'opposant d'hérésie. Ajoutons que cette modération des théologiens occidentaux résulte d'une situation objective: il leur était impossible de flétrir un usage de tradition incontestable.

Le Concile de Florence, après avoir délimité clairement l'hérésie de la disparité admissible, reconnut l'usage de communier les tout petits comme orthodoxe. La solution de Florence ne fut pas cependant reçue par les Occidentaux et les Uniates. Ainsi l'asymétrie primitive des positions s'augmenta. L'Eglise occidentale reconnaît des lors clairement la coutume orientale comme admissible (tout en considérant souvent la sienne comme meilleure). Par contre, l'Eglise orientale désunie considère d'habitude la coutume occidentale comme inacceptable du point de vue dogmatique. Cette dernière attitude fut renforcée au cours des polémiques antiuniates.

La théologie uniate, en défendant l'orthodoxie de la coutume occidentale, répète d'habitude les arguments de la théologie occidentale selon laquelle l'Eucharistie constitue en premier lieu une source des grâces actuelles. Au cours des polémiques qui continuaient après l'union de Brest, les catholiques de deux rites citent souvent la communion des petits enfants comme argument en faveur de la communion sous une espèce.

La majorité des Eglises uniates renonça lentement à faire communier les tout petits. C'est un exemple classique, comme il est difficile de différencier la „catholicisation” et la latinisation des liturgies orien-

tales. Quant aux usages eucharistiques, cette délimitation dépend surtout de la réponse à la question: jusqu'à quel point la doctrine de la concomitance et les usages liturgiques qui en résultent en Occident font partie du dogme catholique et dans quelle mesure ils ne présentent qu'un trait spécifique de la spiritualité occidentale. Durant des siècles, la première alternative était considérée comme juste. Au XX^e siècle cependant certains théologiens préconisent la deuxième.

Les adversaires uniates de latinisation gardent d'habitude le silence envers les influences occidentales sur la spiritualité eucharistique de leurs Eglises. Par la nature des choses, leur critique vise surtout ces manifestations du latinisme qui ont peu de commun avec les dogmes. S'ils passent sous silence les transformations de la spiritualité eucharistique, c'est qu'ils les considèrent comme dogmatiquement justifiées. Toutefois, dans des cas isolés, ce pourrait être un silence tactique. L'histoire du problème signale aussi des silences résultant d'un manque de considération pour la théologie qui, au cours de la liquidation de l'union par la Russe tzariste, fut remplacée par des ordonnances bureaucratiques et par des repressions.

J. Salij