

JACEK SALIJ OP

**GŁÓWNE KONTROWERSJE
TEOLOGICZNE
WOKÓŁ KOMUNII NIEMOWLĄT**

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ, WARSZAWA 1982

Mała poligrafia, nakład 300 + 30

Znaczek cenzora państwowego: L-16

Opracowanie komputerowe

Jadwiga Fidler OSU

Krzysztof Broszkowski OP

© Jacek Salij OP, 2012

Spis treści

Wstęp.....	3
1. AUGUSTYŃSKA DOKTRYNA O ZBAWCZEJ KONIECZNOŚCI KOMUNII NIEMOWLĄT JAKO JEDNA Z PRZYCZYN PÓZniejszego ZANIKU TEGO OBRZĘDU.....	10
1.1. Teksty św. Cypriana na temat komunii niemowląt oraz konieczności Eucharystii do zbawienia.....	11
1.2. Nauka św. Augustyna o zbawczej konieczności komunii niemowląt.....	15
1.3. Problem zbawienia ochrzczonych, którzy zmarli bez komunii w teologii poaugustyńskiej.....	29
1.4. Zmierzch augustyńskiej doktryny o zbawczej konieczności komunii niemowląt.....	36
2. SPÓR KATOLICKO-HUSYCKI O KOMUNIE NIEMOWLĄT.....	42
2.1. Znaczenie husyckiej problematyki komunii niemowląt dla zrozumienia istoty ruchu husyckiego.....	43
2.2. Nauka Jana Husa na temat Eucharystii.....	45
2.3. Wprowadzenie komunii niemowląt jako przejaw radykalizacji husytyzmu.....	51
2.4. Rozprzestrzenienie się komunii niemowląt na cały ruch husycki.....	56
2.5. Spór o interpretację kompaktatów.....	60
3. PROBLEM KOMUNII NIEMOWLĄT W POLEMIKACH Z ANABAPTYSTAMI.....	71
3.1. Ogólne spojrzenie na anabaptyzm XVI wieku.....	71
3.2. Komunia niemowląt w teologii Kościołów protestanckich.....	75
3.3. Komunia niemowląt w teologii arian polskich.....	84
3.4. Komunia niemowląt w katolickiej krytyce anabaptyzmu.....	99
4. GRECKO-ŁACIŃSKI SPÓR O KOMUNIE NIEMOWLĄT.....	108
4.1. Punkt wyjściowy sporu.....	109
4.2. Problem komunii niemowląt w epoce Unii Brzeskiej.....	116
4.3. Zanikanie komunii niemowląt w Kościołach unickich.....	125
4.4. Problem komunii niemowląt w zarzutach o latynizację unii.....	137
5. NIEDOKOŃCZONA REFORMA PIUSA X DOTYCZĄCA KOMUNII DZIECI.....	145
5.1. Komunia dzieci bezpośrednio przed dekretem „Quam singulari”.....	146
5.2. Dekret Piusa X „Quam singulari”.....	152
5.3. Bezpośrednia reakcja Kościoła polskiego na dekret.....	155
5.4. Komunia dzieci w uchwałach synodów polskich okresu międzywojennego.....	161
5.5. Komunia dzieci w Kościele polskim po roku 1945.....	169
5.6. Ostatnie innowacje Kościoła polskiego w sprawie wieku bierzmowania.....	181
5.7. Uwagi końcowe.....	189
BIBLIOGRAFIA.....	190

Wstęp

Teolog katolicki, podejmujący dzisiaj zagadnienie komunii niemowląt, naraża się na zarzut – niewątpliwie niesłuszny – że jest to problem mało ważny. Wprawdzie również zajęcie się problemem błahym nie kompromituje badacza, zwłaszcza jeśli w ten sposób można uzyskać perspektywę na problemy daleko ważniejsze, wszakże znaczenie problemu komunii niemowląt zmalało dopiero w czasach nowożytnych. Wystarczy wspomnieć, że zagadnieniem tym obszernie i z całą powagą zajmował się św. Augustyn, teologowie epoki karolińskiej czy przedstawiciele reakcji antyberengariańskiej, że problem komunii niemowląt był ważną częścią katolickich sporów – w każdym z wymienionych przypadków inaczej z husytami, z anabaptyzmem oraz z Kościołem wschodnim.

W czasach nowożytnych, począwszy od XVII wieku, kiedy anabaptyzm przestał być liczącym się konkurentem wielkich Kościołów, zainteresowanie problemem komunii niemowląt zmalało. Problem uznano za rozstrzygnięty ostatecznie i na ogół nie przypuszczano, żeby mógł on być dla teologii źródłem jakichś płodnych pytań. Brak szerszego zainteresowania tym zagadnieniem w czasach nowożytnych wynikał ze zbieżności dyscypliny liturgicznej na ten temat, jaka obowiązuje w Kościele katolickim oraz w całym protestantyzmie. Nowożytna teologia katolicka, nastawiona głównie na obronę wiary ze strony kolejnych zagrożeń, nie miała czasu ani energii na zajmowanie się problemem, który nie był przedmiotem jawnego konfliktu. Praktycznie, komuniam niemowląt stała się odtąd jedynie tematem rozpraw historycznych, które omówimy w trakcie przedstawiania literatury przedmiotu.

Otóż nie sposób nie zauważyć, że katolicko-protestancka zgoda w zakresie dyscypliny liturgicznej dotyczącej komunii niemowląt, która to zgoda tak przyczyniła się do obecnej stagnacji problemu, płynie z zupełnie różnych przesłanek doktrynalnych. Doktryna katolicka nie odrzuca bezwzględnie komunii niemowląt, głosi jedynie jej niekonieczność¹). Głównym zaś powodem, dla którego zaniechano tego obrzędu w Kościele

1) Najbardziej autorytatywne wyjaśnienie doktryny katolickiej na ten temat podał Sobór Trydencki, na sesji XXI (1562). Sobór z jednej strony broni prawowierności starożytnego zwyczaju komunikowania niemowląt („Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servaverit” – *Decretum de communione eucharistica*, cap.4), z drugiej jednak strony pod sankcją ekskomuniki zabrania głoszenia poglądu o konieczności udzielania komunii niemowlętom („Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, anathema sit” – tamże, can.4) – Mansi 33,123 nn.

katolickim, jest obrona Sakramentu przed materialnym znieważeniem (niemowlę niekiedy nie chce przyjąć podawanej komunii, wypluwa ją itp.) Natomiast doktryna protestancka, zwłaszcza w swojej wersji kalwińskiej, odrzuca bezwzględnie komunię niemowląt w imię swoich założeń sakramentologicznych, które są jawnie niezgodne z sakramentologią katolicką²). Zewnętrzna zgodność praktycznych rozstrzygnięć liturgicznych, która tak utrzymała – nie tylko w praktyce, również w świadomości nowożytnego katolicyzmu – zwyczaj niedopuszczania niemowląt do komunii, jest więc dość przypadkowa.

Nie ukrywam, że jestem zwolennikiem zrewidowania tradycji w tym zakresie, jaką odziedziczyliśmy po ostatnich stuleciach, choć wydaje się mało prawdopodobne, aby nasze pokolenie mogło jeszcze doczekać owej rewizji. Chęć przyczynienia się do przywrócenia

komunii niemowląt w naszym Kościele była nawet chronologicznie pierwszym powodem podjęcia niniejszej rozprawy.

Argumenty doktrynalne na rzecz restytucji tego zwyczaju (przynajmniej w ramach liturgii chrzcielnej oraz w stosunku do niemowląt znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci) wydają się dość ważne:

1. komunია niemowląt – podobnie jak ich chrzest – jest uroczystą manifestacją jednej z fundamentalnych prawd chrześcijaństwa, że Bóg pierwszy nas umiłował i że nasza wiara jest odpowiedzią na Boże wezwanie. Wydaje się, że w czasach, kiedy wiarę traktuje się głównie jako przedmiot osobistego wyboru, trzeba w sposób szczególny przypominać rzeczywistą kolejność rzeczy;

2. komunია jest najgłębszym znakiem, jakim dysponuje Kościół, że ktoś jest pełnoprawnym jego członkiem, znakiem, który zarazem pogłębia przynależność do Kościoła. Otóż wiek ani stopień świadomości, tak jak nie stanowią kryterium naszej przynależności do rodziny ludzkiej, tak również nie decydują o stopniu naszej przynależności do Kościoła. Nie widać więc istotnych powodów, aby ochrzczonym niemowlętom odmawiać komunii jako sakramentalnego znaku ich pełnej przynależności do Kościoła;

3. komunია udzielana podczas liturgii chrzcielnej – niezależnie od wieku, w którym ktoś otrzymuje ten sakrament – uświadamia dobitnie całemu Kościołowi eucharystyczne wezwanie zawarte w chrzcie. Dzisiaj praktycznie zapomnieliśmy o tym, że być chrześcijaninem, to w gruncie rzeczy uczestniczyć w Eucharystii i starać się postępować w sposób godny tego, kto karmi się Ciałem Pańskim. Toteż głębsze podkreślenie w liturgii chrztu – również chrztu niemowląt – tego ścisłego związku między chrztem i komunią wydaje się szczególnie na czasie;

Kościół bardzo długo – aż do pierwszych wieków obecnego tysiąclecia – nie miał wątpliwości co do słuszności komunikowania niemowląt, zaniechał zaś tego obrzędu wyłącznie z przyczyn pośrednich, mając na uwadze ochronę Eucharystii przed możliwością materialnej zniewagi. Otóż dzisiaj, kiedy w dyscyplinie eucharystycznej usuwa się najbardziej skrajne przejawy postawy antyberengariańskiej, moment do krytycznej analizy powodów zaniechania komunii niemowląt wydaje się szczególnie stosowny. Rozwińmy nieco stwierdzenie zawarte w punkcie ostatnim. Właśnie w wyniku reform liturgicznych, którym początek dał Sobór Watykański II – ulegają korekcie różne przejawy troski o uszanowanie Najświętszego Sakramentu, jakie pojawiły się w Kościele w wyniku reakcji antyberengariańskiej (np. zmodyfikowano rygorystyczne reguły dotyczące prania bielizny kielichowej, oczyszczenia pateny oraz ablucji kielicha i palców, które dotyczyły Sakramentu itp.). Kościół pozwolił nawet w stosunkowo licznych przypadkach – rzecz wielkiej wagi, jeśli się pamięta historię kontrowersji na ten temat – na komunię pod dwiema postaciami. Krótko mówiąc, właśnie w chwili obecnej łagodzi się skrajne przejawy antyberengarianizmu, tej postawy, która w skrupulatnej trosce o również materialne uszanowanie świętych postaci doprowadziła do zaniechania komunii niemowląt. Wydaje się więc, że istnieją realne przesłanki, aby właśnie obecnie mogło nastąpić, jeśli nie przywrócenie, to przynajmniej dopuszczenie komunii niemowląt choćby tylko w ramach liturgii chrzcielnej.

Że nie będzie to sprawą prostą, świadczy o tym niezmierna ostrożność – ze wszech miar słuszna zresztą – z jaką Kościół przywraca komunię pod dwiema postaciami. A przecież w tym punkcie postberengariańska dyscyplina liturgiczna dzieliła nas zarówno od prawosławnych, jak od protestantów, obecne zmiany idą więc wyraźnie w kierunku niwelowania nieistotnych – a budzących niepotrzebne niezgody – różnic. Natomiast przywrócenie komunii niemowląt zbliżyłoby nas wprawdzie do Kościołów wschodnich, ale w nowy sposób ujawniłoby stare katolicko-protestanckie różnice w zakresie sakramentologii.

Szansę na przywrócenie komunii niemowląt pomniejsza ponadto niepomiarne fakt, że nowożytna duchowość katolicka prawie nie odczuwa braku z powodu odmawiania tego sakramentu małym dzieciom.

Największą jednak przeszkodą wydaje się to, że przywrócenie komunii niemowląt mogłoby wprowadzić znaczne zamieszanie w ustalone od wieków struktury katechetyczne. Mianowicie pierwsza komunie, udzielana dzieciom po osiągnięciu lat rozeznania, jest od siedmiu-ośmiu wieków punktem szczególnego odniesienia w nauczaniu katechetycznym i każda zbyt radykalna reforma tej tradycji byłaby fatalnym błędem, mogącym spowodować nieobliczalne szkody w dziele przekazywania wiary kolejnym pokoleniom. Wydaje się wszakże, że nawet tak poważną przeszkodę przy dobrej woli dałoby się przezwyciężyć. Sądzę, że ograniczanie komunii niemowląt na razie tylko do liturgii chrzcielnej oraz wiatyku ochroniłoby wystarczająco wspomniane struktury katechetyczne.

Ujawniam się zaraz na wstępie jako zwolennik przywrócenia komunii niemowląt, bo ten właśnie moment – swoje osobiste zaangażowanie w sprawę restytucji tego obrzędu – chciałbym całkowicie usunąć z niniejszej rozprawy. Jedyńm moim celem jest możliwie obiektywne opracowanie pięciu tematów, jakie tutaj podejmuję. Czytelnik może nawet odnosić niejednokrotnie wrażenie jakby niechęci autora dla komunii niemowląt: sądę bowiem zdecydowanie, że stanowisko, jakie Kościół zajmował na ten temat w ciągu wieków, było zawsze doktrynalnie poprawne, krytyka zaś tego stanowiska ze strony obrońców komunii niemowląt nie zawsze była słuszna.

Powiedzmy jeszcze parę słów – bo wbrew pozorom jest to potrzebne – na temat samego terminu „komunie niemowląt”. W Kościele zachodnim, aż do mniej więcej XII wieku, podawano komunię wszystkim ochrzczonej dzieciom, bez względu na wiek i stopień rozumienia prawd wiary. Po raz pierwszy otrzymywały dzieci Eucharystię już podczas chrztu, ponadto uczestniczyły zazwyczaj w komunii wielkanocnej, tradycje zaś miejscowe przewidywały niekiedy nawet częste karmienie małych dzieci tym sakramentalnym pokarmem. Rzecz jednak w tym, że dla tamtej mentalności nie było niczym nadzwyczajnym podawanie komunii już nieświadomym dzieciom, toteż rzadko wyodrębniano szczególnie tę klasę komunikujących. Tak również rzecz tę przekazują ówczesne świadectwa, które mówiąc o komunikowaniu dzieci, nie zawsze rozróżniają między dziećmi bardzo małymi i starszymi. Jak wiadomo, język łaciński nie ma ścisłego odpowiednika naszego słowa „niemowlę”. Na określenie małego dziecka używa się tam słowa „parvulus”, „infans”, niekiedy również bardziej ogólnego „puer”. Czasem z kontekstu można wywnioskować, że chodzi tu o niemowlę (a w każdym razie o dziecko, które nie osiągnęło jeszcze lat rozeznania) – kiedy np. mówi się o komunii dziecka przyniesionego na rękach rodziców³), albo kiedy przepis liturgiczny zakazuje dziecku dopiero co ochrzczonej podawać piersi, dopóki nie przyjmie ono komunii⁴). Jednak nie zawsze teksty mówią o komunii niemowląt w taki

2) Problem ten omówimy bliżej w rozdziale trzecim.

3) Np. Św. Cyprian, *De lapsis*, cap.9 – PL 4-472 (tekst omówimy w rozdziale pierwszym).

4) Por. rubryka w sakramentarzu z Gellone: „Antequam (infans – przyp. js) post baptismum ablactetur aut aliquid accipiat, Corpus et Sanguinem Domini communicetur” (E.Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t.1, Antverpiae 1763, s.68).

sposób, że nie dotyczy to jednocześnie komunii starszych dzieci. Badacz musi więc ciągle pamiętać, że starożytne i wczesnośredniowieczne teksty na temat komunii niemowląt dotyczą niekiedy również dzieci, które zaczynają już świadomie uczestniczyć w życiu sakramentalnym. Po prostu Kościół starożytny nie stosował jeszcze cezury, która pojawiła się

dopiero w okresie IV Soboru Laterańskiego, dzielącej dzieci na zdolne i niezdolne do „rozdzielania Ciała Pańskiego”.

Na rozprawę składa się pięć praktycznie odrębnych studiów, których wspólnym tematem jest komunია niemowląt. Rozdział pierwszy, którego podstawowa teza jest przedstawiona w jego tytule, stanowi próbę pogłębionego opisu mechanizmów, które doprowadziły do zaniku komunii niemowląt w chrześcijaństwie zachodnim. Zwykle przyczyn tego zaniku dopatruje się – słusznie zresztą – w antyberengariańskiej skrupulatności w okazywaniu szacunku świętym postaciom. Była to jednak już przyczyna końcowa, która mogła przynieść taki właśnie skutek jedynie na bazie określonych ustaleń w dziedzinie teologii Eucharystii. Otóż tak się paradoksalnie złożyło, że Kościół łaciński doszedł do przekonania, iż można zrezygnować z komunii niemowląt, poprzez przyjęcie w całej rozciągłości augustyńskiej tezy o zbawczej konieczności tego sakramentu również dla niemowląt. Mianowicie apodyktyczna teza św. Augustyna, że nie można być zbawionym, jeśli zejdzie się z tego świata nie spożywając Najświętszego Sakramentu, przyczyniła się do wypracowania takich rozróżnień w teologii Eucharystii, które w określonym momencie ułatwiły teoretyczne uzasadnienie odsunięcia niemowląt od komunii.

Rozdział pierwszy jest jedynym z wszystkich pięciu, gdzie mogłem korzystać z przewodnika w poszukiwaniu istotnych tekstów źródłowych. Mianowicie historia komunii niemowląt w Kościele starożytnym i średniowiecznym jest w zasadzie opracowana, a kanon podstawowych tekstów źródłowych podał jeszcze Edmund Martene⁵). Wkładem autora w tym wypadku jest nowa próba rekonstrukcji procesu, który doprowadził do zaniechania komunii niemowląt nawet podczas liturgii chrzcielnej.

Dla czterech pozostałych rozdziałów musiałem podjąć żmudne poszukiwania źródłowe; we wszystkich czterech wypadkach chodzi bowiem o tematy dotychczas nie opracowane. Ze zrozumiałych względów szczególną uwagę w swoich poszukiwaniach zwróciłem na źródła polskie. Nadmiar źródeł oraz niezmiernie szeroki ich zakres kazał mi ograniczyć się głównie do źródeł drukowanych. Mam nadzieję, że wyniki moich poszukiwań będą świadectwem, iż pracę chciałem wykonać starannie, natomiast brak poprzedników w tych poszukiwaniach pozwala mi liczyć na wyrozumiałość w ocenie ewentualnych przeoczeń lub pomyłek.

Trzy rozdziały związane są z trzema największymi kontrowersjami, których przedmiotem była komunία niemowląt. Najpierw, w XV wieku, husyci

5)E.Martene, dz.cyt., s.55

uczynili z komunii niemowląt, drugi po komunii kielicha, znak swojej odrębności w stosunku do starego Kościoła. Problem komunii pod dwiema postaciami oraz komunii niemowląt stał się wówczas głównym terenem konfrontacji dwóch przeciwstawnych koncepcji tradycji kościelnej: katolickiej koncepcji tradycji podlegającej organicznemu rozwojowi oraz koncepcji husyckiej, gdzie tradycję pojmuje się raczej jako niezmienny depozyt, a wszelkie jej zmiany jako zdradę, z której należy się oczyścić poprzez powrót do stanu pierwotnego.

W następnym stuleciu, komunία niemowląt – zarzucona już wówczas zupełnie w całym chrześcijaństwie zachodnim, zarówno w Kościele katolickim, jak we wszystkich wspólnotach protestanckich – stała się przedmiotem ważnego argumentu używanego przez anabaptystów przeciwko chrztowi małych dzieci. Jak wiadomo, teologie różnych odmian protestantyzmu zgodnie głosiły zasadę, wywodzącą się z nominalizmu, że osobista wiara jest bezwzględny warunkiem przyjęcia sakramentu. Otóż anabaptyści rozciągnęli tę zasadę

również na sakrament chrztu i wskazywali na liczne – ich zdaniem – niekonsekwencje zawarte w fakcie, że niemowlęta wprawdzie się chrzci, ale jednocześnie odmawia się im komunii. Historii tej problematyki poświęcony jest rozdział trzeci.

W rozdziale czwartym omawiam długi, i trwający do dziś, spór Katolicko-prawosławny na temat komunii niemowląt. Kościół prawosławny zachował bowiem w tym względzie starożytną dyscyplinę liturgiczną. Sam spór jest interesującym przykładem typowej, a narzuconej jednostronnością, propozycji unijnych (z którymi występowała jedynie strona katolicka) asymetrii sporów katolicko-prawosławnych. Mianowicie teologia prawosławna, zainteresowana w wydłużaniu listy łacińskich herezji, widziała w stosunku nowożytnego katolicyzmu do komunii niemowląt odstępstwo od prawowierności. Natomiast teologia katolicka zainteresowana była, w związku z usiłowaniami unijnymi swojego Kościoła, właśnie w skracaniu do minimum listy herezji greckich. Z drugiej jednak strony, na fali potrydenckich tendencji centralistycznych, wpływno na Kościoły unickie, aby zrezygnowały z różnych – skądinąd niesprzecznych z doktryną katolicką – odrębności i przystosowały się do zwyczajów Kościoła rzymskiego. Otóż katolicko-prawosławny spór o komunię niemowląt odzwierciedla w sposób wręcz klasyczny działanie powyższych mechanizmów.

Wreszcie rozdział piąty poświęcony jest wyjaśnieniu przyczyn, które sprawiły, że Kościół – wbrew licznym deklaracjom wygłaszanym na wszystkich szczeblach swojej hierarchicznej struktury – w zasadzie nie przyjął reformy Piusa X w sprawie komunii dzieci. Jedyne co przeprowadzono w związku z tą reformą to rzeczywiście rzetelne odcięcie się od idei jansenistycznych – które w swojej istocie były próbą katolickiej recepcji zasady reformacyjnej o bezwzględnej konieczności osobistej wiary, do przyjęcia sakramentu – oraz nieznaczne na ogół obniżenie wieku pierwszej komunii. Jest to jedyny rozdział nie poświęcony wprost komunii niemowląt. Należy on jednak ściśle do całości rozprawy; właśnie historia wprowadzania w życie reformy Piusa X pokazuje szczególnie ostro, jak głęboko obecna dyscyplina liturgiczna, odnosząca się do komunii dzieci, weszła w struktury Kościoła, jak ściśle związana jest z dziełem przekazywania wiary młodemu pokoleniu, i – wobec tego – jak delikatną rzeczą jest jakakolwiek jej reforma.

Już ten wstępny przegląd problematyki naszej rozprawy wskazuje, że zagadnienie komunii niemowląt pojawiało się w coraz to innych kontekstach doktrynalnych i w związku z tym jego znaczenie podlegało różnym, nieraz daleko idącym modyfikacjom. Rzecz jasna, w trakcie rozprawy ujawni się w stopniu niepomierne większym niezwykła wręcz potencjalność tego zagadnienia na modyfikacje znaczeniowe i spełnianie rozmaitych funkcji doktrynalnych (a nawet politycznych – por. zwłaszcza rozdział drugi i czwarty). Elastyczność znaczeniowa problemów teologicznych jest zagadnieniem mało opracowanym, większe zaś zainteresowanie tym zagadnieniem stało się – w związku z tak rozwijającą się obecnie filozofią języka – obowiązkiem teologii. Wprawdzie już co najmniej od czasów św. Wincentego z Lerynu teologowie wiedzieli, że problemy teologiczne podlegają rozwojowi, ale rozwój ten opisywali właściwie wyłącznie w dwóch kategoriach: 1) w kategorii postępu (Kościół, przeżywając swoją wiarę, rozumie poszczególne jej prawdy coraz wyraźniej i coraz głębiej); 2) w kategorii walki z herezją (herezje zmuszają Kościół do zwrócenia wnikliwszej uwagi na kwestionowane właśnie przez błędnowierców aspekty prawd wiary). Nie dostrzegano na ogół, że ten sam problem teologiczny zmienia swoje znaczenie w zależności od rozmaitych funkcji, jakie w kolejnych sytuacjach doktrynalnych spełnia. Rozprawa niniejsza ma być w zamierzeniu autora skromnym przykładem takiego właśnie podejścia do problematyki historycznodoktrynalnej. W mniemaniu autora, podejście takie zwiększa historyczną wartość rozprawy, historia problemu nie jest bowiem wówczas izolowana od

swojego kontekstu, spojrzenie zaś na badaną problematykę w jej szerszym kontekście umożliwi głębsze jej zrozumienie.

Fakt, że na rozprawę składa się pięć właściwie odrębnych studiów, był powodem pewnych kłopotów z zatytułowaniem całości. Można było oczywiście poprzestać na ogólnym tytule, np. „Problem komunii niemowląt. Studia historyczno-dogmatyczne”. Zdecydowałem się na tytuł bardziej szczegółowy, mimo że w całej rozciągłości odpowiada on treści rozdziału drugiego, trzeciego i czwartego, w mniejszym zaś stopniu treści rozdziału pierwszego i piątego. Wprawdzie przedstawiona w rozdziale pierwszym augustyńska teologia komunii niemowląt została opracowana jako ważny element polemiki antypelagiańskiej, zachowane jednak szczątki źródeł pelagiańskich nie pozwalają stwierdzić, czy pelagianie w tej właśnie kwestii replikowali św. Augustynowi. Z całą pewnością można natomiast mówić o tym, że problem komunii najmłodszych dzieci był wówczas podniesiony w ramach kontrowersji na temat grzechu pierworodnego. Jeśli zaś idzie o rozdział ostatni, przedstawiono tam działające obecnie w Kościele katolickim przeciwstawne sobie mechanizmy na rzecz obniżenia lub podwyższenia wieku komunii dzieci. Gdyby więc zarzucono autorowi, że tytuł całości jest zbyt wąski w stosunku do przedstawionej problematyki, autor uznałby oczywiście słuszność tego zarzutu, to tylko mając na swoją obronę, że również rozdziały pierwszy i ostatni przedstawiają historię procesów brzemiennych w kontrowersje i napięcia, a co ważniejsze, bez tych rozdziałów trudno byłoby zrozumieć korzenie i szersze perspektywy trzech kontrowersji opisanych w rozdziałach środkowych.

Pozostało nam jeszcze omówić literaturę przedmiotu. Otóż można mówić o dwóch okresach wyraźnego zainteresowania historyków teologii problematyką komunii niemowląt. Okres pierwszy przypada na koniec wieku XVII i pierwszą połowę wieku XVIII. Jest to okres budowania nowożytnej historii teologii. Ówczesni badacze poświęcili sporo uwagi historii komunii niemowląt, a przyczyniła się do tego polemiczna przydatność tej problematyki zarówno dla strony katolickiej, jak protestanckiej. Mianowicie katolicy mogli się powoływać na starożytny obyczaj komunikowania niemowląt jako na dowód pełnowartości komunii pod jedną tylko postacią (niemowlętom podawano przeważnie komunię jedynie pod postacią wina), protestanci zaś w tymże obyczaju dopatrywali się dowodu, że starożytni chrześcijanie nie okazywali Eucharystii czci latreutycznej, że wobec tego nie wierzyli ani w przeistoczenie, ani w rzeczywistą obecność Ciała i Krwi w symbolach eucharystycznych. Mimo jednak tych polemicznych tendencji, niektóre prace ówczesne na temat komunii niemowląt odznaczają się znacznym obiektywizmem, w każdym razie strona faktograficzna tych prac pozostaje bez zarzutu i wyróżnia się rzetelnością. Trzeba to powiedzieć zwłaszcza o wspomnianych już kartkach wydanego po raz pierwszy w r. 1699 dzieła Edmunda Martene'a, wielkiego katolickiego historyka liturgii, który pod niejednym względem (np. jako historyk liturgii pogrzebowej) do dziś nie doczekał się godnych siebie następców. Na równie wysoką ocenę – mimo swojej antykatolickiej tendencyjności – zasługuje duża, licząca ponad sześćset stron praca Piotra Zorna, luteranckiego profesora z Berlina, poświęcona wyłącznie historii komunii niemowląt⁶). Nie można już tego powiedzieć o drobniejszych rozprawach Johanna Meyera⁷) czy Christiana B. Weiamanna⁸), w których antykatolicka tendencja przekroczyła jednak

6) P.Zornius, *Historia eucharistiae infantium*, Berolini 1736.

7) J.F.Meyer, *Commentarius historico-theologica de eucharistia infantibus olim data*, Lipsiae 1676 (Ienae² 1734).

8) Ch.E. Weismann, *Praepostera eucharistiae infantium in ecclesiam reductio*, Tubingae 1744.

dopuszczalne granice. W tej ostatniej pracy komunია niemowląt została potraktowana po prostu jako zabobon, cała zaś dysertacja jest podporządkowana tezie, że praktyki zabobonne rozpowszechniły się już w Kościele starożytnym.

Drugi okres szczególnego zainteresowania historyków teologii komunią niemowląt miał miejsce dokładnie dwa stulecia później. W tym okresie jednak – tzn. od końca XIX wieku aż do wybuchu II wojny światowej – swoje prace na ten temat publikowali właściwie wyłącznie badacze katoliccy. Wzrost zainteresowań tą problematyką związany był bowiem z dokonującą się właśnie w Kościele katolickim odnową eucharystyczną, której punktem szczytowym były reformy Piusa X. Również wówczas zainteresowania teoretyczne były więc stymulowane potrzebami praktycznymi. Mianowicie fakt, że w starożytnym Kościele karmiono Eucharystią już niemowlęta, był ważnym argumentem na rzecz obniżenia wieku pierwszej komunii⁹⁾. Tendencja praktyczna raczej niekorzystnie rzutowała na naukową wartość tych rozpraw. Nawet fundamentalne studium L. Andrieux¹⁰⁾ zostało poddane ostrej krytyce przez badaczy następnego pokolenia, zwłaszcza w swojej warstwie interpretacji przedstawianych świadectw¹¹⁾. Dopiero w okresie międzywojennym, kiedy postulaty reformy św. Piusa X przestały już być szokującą nowością, opublikowano szereg znaczących studiów, których autorzy czuli się zwolnieni od obowiązku propagowania owych reform i więcej pilnowali zasad obiektywizmu. Studia dotyczyły zwłaszcza historii zaniku komunii niemowląt w okresie średniowiecza¹²⁾, właściwej interpretacji nowej dyscypliny liturgicznej¹³⁾

9) Tendencję tę zapowiadała już rozprawa J.M.Raicha, *Ueber das Alter der Erstkommunikanten*, Mainz 1875. Wspomnianego argumentu użył sam Pius X w dekreście „*Quam singulari*” (AAS 2 1910 s.580).

10) L.Andrieux, *La premiere communion. Histoire et discipline*, Paris 1911.

11) Z licznymi i zazwyczaj trafnymi sprostowaniami też L.Andrieux wystąpił Johann Baumgartler w swojej znakomitej książce, *Die Erstkommunion der Kinder. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der katholischen Kommunionpraxis von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters*, Munchen 1929.

12) Choćby cytowana wyżej książka J.Baumgartlera. Por. też: P.Browe, *Die Kinderkommunion im Mittelalter*, *Scholastik* 5 (1930), s.1-45.

13) Por. gruntowne i wzajemnie wobec siebie polemiczne prace J.Ernsta i F.Gillmanna: J.Ernst, *Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die "Jahre der Unterscheidung" seit dem IV allgemeinen Konzil vom Lateran*, *Archiv fur katholisches Kirchenrecht* 107 (1927) s.433-497; F.Gillmann, *Die "anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus*, *Historisch-dogmatische Untersuchungen uber das kommunionpflichtige Alter*, tamże 108 (1928), s.556-617; J.Ernst, *Urn die Zeit der pflichtmassigen ersten heiligen Kommunion*, tamże 109 (1929) s.594-598; J.Ernst, *Um die Zeit dor pflichtmassigen ersten heiligen Kommunion. Zweite Erwiderung*, tamże 110 (1930) s.136-153; F.Gillmann, *Zur Frage der "anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus*, tamże 110 (1930) s. 183-192.

a także kształtowania się nowych tradycji¹⁴⁾. Opracowania – zresztą niezbyt gruntownego – doczekał się również problem komunii niemowląt na Soborze Trydenckim¹⁵⁾. Jednakże problematyka głośnych swojego czasu kontrowersji, którą właśnie podejmujemy w niniejszej rozprawie, nie została wówczas w ogóle podjęta¹⁶⁾. Być może powodem tego milczenia był podświadomy lęk, aby przypomnieniem takiej problematyki nie skomplikować panującego od czasów reform Piusa X stereotypu: w okresie obniżania wieku pierwszej komunii jakby nie wypadało przypominać angażowania się Kościoła przeciwko komunii najmłodszych.

Teologia polska nie zdobyła się dotychczas na żadne gruntowniejsze opracowanie na temat komunii niemowląt 17). Jest to dodatkowy motyw, dla którego warto było podjąć się niniejszego opracowania.

Specyfika niniejszej rozprawy – mam na myśli zwłaszcza dość luźny związek między poszczególnymi rozdziałami – jest powodem, że szereg szczegółowych uwag, jakie zwykle podaje się we wstępie rozprawy, m.in. na temat źródeł oraz literatury przedmiotu, przeniesiono do poszczególnych rozdziałów. Z tego samego powodu bibliografia, podana na końcu rozprawy, została sporządzona odrębnie dla każdego rozdziału.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – Acta Apostolicae Sedis, Romae 1909 nn.
ASS – Acta Sanctae Sedis, Romae 1865-1908.
CIC – Codex Iuris Canonici, Romae 1918.
Mansi – Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Parisiis -Lipsiae 1901-1927.
MUH – Monumenta Ucrainae Historica, wyd. A.Szeptyckij, t.I-11, Romae 1964-1974; wyd. A.Baran, t.13, Romae 1973.
PG – Patrologiae cursus completus, series Graeca, wyd. J.P.Migne, Parisiis 1857 nn.
PL – Patrologiae cursus completus, series Latina, wyd. J.P.Migne, Parisiis 1844 nn.
PLS – Patrologiae Latinae Supplementum, wyd. A.Hamman i L.Guilaumin, Parisiis 1958 nn.

14) Por. np. F.X.Bauer, Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion, Theologie und Glaube 25 (1933) s.563-590.

15) F.Cavallera, La communion des parvuli au Concile de Trente, Bulletin de litterature ecclesiastique 36 (1935) s.97-132.

16) Jeśli nie liczyć kilku stron w wzmiankowanej wyżej książce J.Baugartlera, s.113-121, poświęconych komunii niemowląt w ruchu husyckim.

17) Polską bibliografię przedmiotu uwzględniłam dość starannie w rozdziale piątym. Są to głównie niewielkie artykuły o charakterze pastoralnym.

1. AUGUSTYŃSKA DOKTRYNA O ZBAWCZEJ KONIECZNOŚCI KOMUNII NIEMOWLĄT JAKO JEDNA Z PRZYCZYN PÓŹNIEJSZEGO ZANIKU TEGO OBRZĘDU

Jest rzeczą paradoksalną, że najwcześniejsze świadectwa komunii niemowląt pochodzą przede wszystkim z Kościoła łacińskiego, a więc z tej części chrześcijaństwa, w której obrzęd ten miał z czasem zniknąć. Również przede wszystkim w Kościele łacińskim komunie niemowląt doczekała się bogatej teologii. Starożytna teologia wschodnia nigdy nie nauczała tak apodyktycznie o konieczności karmienia niemowląt Eucharystią.

Otóż o ile łacińskie pochodzenia najwcześniejszych świadectw komunii niemowląt może być sprawą przypadku, o tyle nie wydaje się rzeczą przypadkową, że obrzęd ten zaniknął właśnie w tej tradycji kościelnej, w której szczególnie mocno podkreślało się jego ważność. Przypomnijmy znaną z psychologii społecznej prawidłowość, że zachowanie tożsamości utrudnia nie tylko niedostatek samoświadomości, ale również jej nadmiar. O ile niedorozwój samoświadomości zagraża wchłonięciem przez grupy o wyższym stopniu samowiedzy, o tyle jej przerost grozi niejako pęknięciem od wewnątrz i zmusza do szukania

nowej tożsamości. Osobowość zarówno poszczególnego człowieka, jak grupy społecznej potrzebuje dla swojego normalnego funkcjonowania zachowania odpowiedniej harmonii między świadomością i podświadomością. Naruszenie harmonii na korzyść którejkolwiek z tych sfer zwykle powoduje konieczność odbycia bardziej lub mniej głębokiej ewolucji, prowadzącej do ukształtowania się nowej tożsamości.

Powyższy model można zastosować do ewolucji doktryny dotyczącej komunii niemowląt. Właśnie ostre uświadomienie sobie, że komunie niemowląt jest niezbędnie konieczna dla ich zbawienia, przyczyniło się do tego, że prędzej czy później trzeba było się zająć pytaniem o los pośmiertny tych ochrzczonych niemowląt, które w wyniku obiektywnych przeszkód zeszyły z tego świata bez komunii. Otóż wypracowana pod wpływem tych pytań doktryna o dwóch płaszczyznach uczestniczenia w Eucharystii (uczestnictwie istotnym, polegającym na włączaniu w Ciało Chrystusa, i nadrzędnym, polegającym na spożywaniu Sakramentu) stała się zasadniczą podstawą do rezygnacji z komunii niemowląt, w momencie, kiedy Kościół średniowieczny zaczął przeżywać obawy, czy przypadkiem obrzęd ten nie prowadzi nazbyt często do materialnego znieważenia Sakramentu.

Wspomniane we wstępie prace poświęcone historii komunii niemowląt w Kościele starożytnym i średniowiecznym nie wychodzą na ogół w wyjaśnianiu przyczyn zaniku tego obrzędu poza przyczyny bezpośrednio narzucające się badaczowi: przede wszystkim więc jako przyczynę wskazuje się zmiany w duchowości eucharystycznej, spowodowane reakcją antyberengariańską. Nawet w pracach znakomitych pod względem faktograficznym nie znajdziemy prób głębszego wyjaśnienia przyczyn opisywanej ewolucji. Nad jednymi bowiem pracami, zwłaszcza starszymi, zaciążyła konfesyjność w złym tego słowa znaczeniu: głównym zamierzeniem autorów jest wówczas ustalenie stosunku omawianych świadectw do aktualnej doktryny swojego Kościoła, ewentualnie wykorzystanie ich dla celów polemicznych lub w służbie aktualnych tendencji duszpasterskich. Innym znów pracom, zwłaszcza nowszym, można z kolei zarzucić typowo pozytywistyczną solidność, tzn. rygorystyczne zacieśnienie się do tematu – w końcu dość szczegółowego – i małą wrażliwość na jego powiązania z innymi problemami; nic więc dziwnego, że autorzy tych prac nie odczuwali zazwyczaj potrzeby pogłębionej rekonstrukcji przyczyn opisywanych procesów. Otóż próba takiej rekonstrukcji przyczyn zaniku komunii niemowląt w chrześcijaństwie zachodnim jest głównym przedmiotem niniejszego rozdziału.

1.1. Teksty św. Cypriana na temat komunii niemowląt oraz konieczności Eucharystii do zbawienia

Augustyński argument przeciw pelagianom, który za chwilę szczegółowo omówimy, bazował na zwyczaju udzielania komunii niemowlętom jako przez nikogo nie kwestionowanym i funkcjonującym od niepamiętnych czasów. Nie jest to wprawdzie dowodem, że zwyczaj ten był praktykowany już od czasów apostoelskich, jest to jednak ważne świadectwo przemawiające za tym, że w każdym razie wszedł on w życie Kościoła drogą organicznego rozwoju. Za słusnością tej tezy jeszcze bardziej przemawia fakt, że również o półtora wieku wcześniejsze teksty św. Cypriana, stwierdzające udzielanie komunii już niemowlętom, nie zawierają śladów, które pozwalałyby nam sądzić o nowości lub niezwykłości tego obrzędu.

O komunii małych dzieci wspomina św. Cyprian dwukrotnie, oba razy w „De lapsis”, dziełku napisanym w roku 251, podejmującym aktualne problemy przed jakimi stanął Kościół po ustaniu prześladowań Decjusza. Oba świadectwa nawiązują do wymaganego dekretem Decjusza uczestnictwa nawet najmłodszych dzieci w ofiarach bałwochwalczych. W tekście znajdującym się w rozdziale 9 wspomnianego dziełka autor ubolewa nad

tymi chrześcijanami, którzy nie tylko sami odstąpili od Chrystusa, ale pragnęli jeszcze pociągnąć za sobą innych. Otóż szczytem tej niegodziwości było – zdaniem św. Cypriana – odciąganie od Chrystusa nieświadomych niczego dzieci: „By zaś niczego do pełni zbrodni nie brakowało, także dzieci na rękach rodziców lub prowadzone za rękę utraciły to, co na początku, zaraz po urodzeniu uzyskały. Czyż nie powiedzą one, gdy przyjdzie dzień sądu: My nic nie uczyniliśmy i nie z własnej woli śpieszyliśmy, porzuciwszy pokarm i kielich Pana, do świętokradzkiej zarazy; zgubiła nas cudza wiarołomność”¹⁾). Tekst zdaje się nie po zostawiać wątpliwości, że małe dzieci („infantes parentum manibus inpositi vel adtracti”), które tchórzliwi dorośli zanieśli do bożków, miały już uczestnictwo w Ciele i Krwi Pańskiej, które właśnie przez akt świętokradzki utraciły („derelicto cibo et poculo Domini”). Można się domyślać, że Pokarm i Kielich Pański otrzymały one „na początku, zaraz po urodzeniu” („in primo statim nativitatis exordio”) ²⁾, zapewne podczas liturgii chrzcielnej. Zupełnie jednoznaczne świadectwo komunikowania niemowląt i to podczas zwykłej ofiary eucharystycznej (nie tylko podczas chrztu), znajduje się w rozdziale 25 „De lapsis”. W tej partii swojego dziełka św. Cyprian rozwija myśl, że chrześcijan, którzy składają ofiarę bożkom, spotka niechybna kara. Nierzadko spotyka ona bałwochwalcę już podczas spożywania świętokradzkiej ofiary, szczególnie jednak często spotyka odstępców ciężka kara, jeśli mają oni odwagę bez odpokutowania winy przystąpić do Eucharystii. Otóż dramatyczne opisy obu typów kar oddzielił św. Cyprian historią nie umiejącej jeszcze mówić dziewczynki, którą służąca bez wiedzy jej rodziców zaniósła do bożka, gdzie podano jej z ofiarnego pokarmu. Nieświadoma niczego matka przyniosła ją podczas ofiary eucharystycznej do komunii. Dziecko, nie mogąc inaczej poinformować, iż jest skalane ofiarą bałwochwalczą, całym swoim zachowaniem sprzeciwia się przyjęciu komunii. Kiedy diakon mimo wszystko

1) „Ac ne quid deesset ad criminis cumulum, infantes quoque parentum manibus inpositi vel adtracti amiserunt parvuli quod in primo statim nativitatis exordio fuerant consecuti. Nonne illi, cum iudicii dies venerit, dicent: Nos nihil fecimus nec derelicto cibo et poculo Domini ad profana contagia sponte properavimus; perdidit nos aliena perfidia” (S. Cyprianus, De lapsis, cap. 9; PL 4, 472 – tłum. polskie: Św. Cyprian, Pisma, Poznań 1937, Pisma Ojców Kościoła t. 19 s.203).

2) Przypomnijmy tutaj słynny list 64 św. Cypriana, w którym święty poucza, że z ochrzczeniem dziecka nie należy zwlekać nawet do ósmego dnia po urodzeniu (Saint Cyprien, Correspondance. Texte etabli et traduit, wyd. A. Bayard, Paris 1961, s.214-216 – tłum. polskie: Św. Cyprian, Listy, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s.215-217).

udzielił jej Krwi Pańskiej, dziewczynka przyjęty Sakrament zwymiotowała ³⁾).

Nie wchodząc bliżej w funkcję, jaką powyższa historia spełnia w całym tekście św. Cypriana, nie ulega wątpliwości, że jest tu opisana komunie niemowlęcia i że Cyprian nie widzi nic nadzwyczajnego w podawaniu komunii już tak małym dzieciom. Zapewne w ówczesnej Kartaginie nie był to zwyczaj ani nowy, ani rzadki.

Ważność obu przytoczonych tekstów św. Cypriana dla naszego tematu nie ogranicza się tylko do świadectwa, że Kościół kartagiński w połowie III wieku znał komunie niemowląt jako obrzęd zwyczajny i nienowoty ⁴⁾. Oba teksty są wyrazem określonej filozofii na temat

duchowego statusu małego dziecka. Mianowicie Cyprian wyznaje pogląd – i prawdopodobnie nie jest to jego pogląd oryginalny, ale dzieli go on zapewne z wielu współczesnymi sobie chrześcijanami – że małe dziecko, mimo swojej nieświadomości, ponosi konsekwencje uczestnictwa, do którego wprowadzili je dorośli. W obu omawianych tekstach mówi się o uczestnictwie niemowląt w ofierze bałwochwalczej, które w konsekwencji pociąga wyłączenie ich z Kościoła. O ile drugi z tych tekstów wyłączenie z Kościoła widzi przede wszystkim w kategoriach niezdolności do uczestnictwa w Eucharystii, to pierwszy tekst mówi wręcz o wyłączeniu od zbawienia wiecznego: w dniu Sądu będą takie skrzywdzone niemowlęta narzekały, że zgubiła je wiarołomność ich własnych rodziców 5).

3) *Sed facinus puella commissum tam loqui et indicare non potuit, quam nec intelligere prius potuit nec arcere. Ignoracione igitur obreptum est, ut sacrificantibus nobis eam secum mater inferret. Sed enim puella mixta cum sanctis precis nostrae et orationis inpatiens nunc ploratu concuti, nunc mentis aestu fluctuabunda iactari, velut tortore cogente quibus poterat indiciis conacientiam facti in simplicibus adhuc annis rudis anima fatebatur. Ubi vero sollemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus eius advenit, faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere, os labiis obdurantibus premere, calicem recusare. Perstitit tamen diaconus et reluctanti licet de sacramento calicis infudit. Tunc sequitur singultus et vomitus. In corpore atque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit"* (S. Cyprianus, *De lapsis*, cap. 25; PL 4, 484 n – tłum. polskie: Św. Cyprian, Pisma, Poznań 1937 s. 214 n).

4) Przypuszczenie de la Taille'a (*Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio et sacramento*, Parisiis 1924 s.587), że komunię niemowląt wprowadzono dopiero jako odpowiedź na prawo prześladowcze, żądające ich uczestnictwa w ofiarach bałwochwalczych, wydaje się podyktowane typowo nowożytną potrzebą znalezienia jakichś nadzwyczajnych przyczyn tego obrzędu, który dla nowożytnej mentalności katolickiej jest tak zdumiewający i niezrozumiały. W każdym razie przytoczone świadectwa św. Cypriana nie potwierdzają tego przypuszczenia, a nawet zdają się sugerować coś przeciwnego: że chodzi tu o zwyczaj nienowowy.

5) S. Cyprianus, *De lapsis*, cap. 9 (PL 4, 472).

Sądzę, że będzie rzeczą całkowicie uprawnioną ekstrapolować powyższy schemat myślowy na uczestnictwo niemowląt w Eucharystii. Dla tamtej mentalności było zapewne rzeczą oczywistą, że już niemowlęta należy dopuścić do Eucharystii, gdyż wprowadza się je w ten sposób w uczestnictwo we wspólnocie Kościoła i ukierunkowuje ku życiu wiecznemu. Wprawdzie mentalność ta bardzo ostro rozróżniała godne i niegodne uczestnictwo w Eucharystii, ale kryterium rozróżniającego nie dopatrywała się na płaszczyźnie świadomości, toteż – według owych pojęć – już niemowlęta były zdolne zarówno do godnego jak niegodnego przyjmowania komunii.

Nie znajdziemy u św. Cypriana wyraźnie sprecyzowanego poglądu, który później tak jednoznacznie pojawi się u św. Augustyna, że spożywanie komunii jest już niemowlętom konieczne do zbawienia. Pogląd ten pojawił się u niego jedynie w formie – nierównoważnej jednak – tezy negatywnej: że niemowlęta, które z winy dorosłych stały się niezdolne do godnego przyjmowania Eucharystii, zbawienia nie osiągną. Zwracamy na to uwagę, zwłaszcza że w literaturze przedmiotu nie dostrzega się na ogół, że pogląd św. Augustyna o zbawczej konieczności komunii niemowląt został sformułowany nie tylko jako wygodny

argument w polemice z pelagianami, ale wyrósł organicznie z tradycji, której jednym ze świadków jest właśnie św. Cyprian.

U św. Cypriana znajdziemy ponadto jeden z głównych tekstów patrystycznych w ogóle na temat zbawczej konieczności Eucharystii. Trzeba nam przytoczyć ten tekst w całości i omówić jego zasadniczy sens, jako że zbawcza konieczność Eucharystii będzie przez całe wieki podstawowym problemem teologicznym, wydobywanym w związku z problematyką komunii niemowląt. Tekst znajduje się w dziełku „De dominica oratione” i stanowi wyjaśnienie prośby „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”: „Chlebem naszym nazywamy, ponieważ Chrystus jest chlebem tych, którzy ciała Jego się dotykamy. Tego chleba zaś codziennie się domagamy, byśmy – którzy w Chrystusie jesteśmy i Eucharystię Jego codziennie jako zbawienny pokarm przyjmujemy – z powodu jakiegoś ciężkiego grzechu, gdy mamy się wstrzymać od chleba niebieskiego i nie komunikować, nie byli oddzieleni od Ciała Chrystusa, który głosi i mówi: 'Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił. Jeśli by kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki, a chleb, który im dam, jest moje ciało na żywot świata' (J 6, 51 n). Kiedy więc mówi, że żyje na wieki, kto by pożywał z Jego chleba, jak jasnym jest, że żyją ci, którzy ciała Jego dotykają i Eucharystię jako komunię przyjmują, tak przeciwnie – lękać się i modlić należy, aby gdy ktoś wstrzymany oddzielony jest od ciała Chrystusa, nie został z dala od zbawienia, według Jego słów: 'Jeśli byście nie jedli ciała Syna Człowieczego i nie pili krwi Jego, nie będziecie mieć życia w sobie' (J 6, 5).

I dlatego codziennie prosimy, by nam dany był chleb nasz, to jest Chrystus, byśmy – którzy w Chrystusie zostajemy i żyjemy – od Jego uświęcenia i ciała nie odstępowali" 6).

Tekst nie mówi zbyt precyzyjnie, na czym polega zbawcza konieczność komunii, wszakże jedno wynika z niego niewątpliwie: że zdaniem św. Cypriana, werset J 6, 54 należy rozumieć o częstym przyjmowaniu Eucharystii, a nie tylko o jakimś bodaj jedynym przyjęciu komunii jako warunku otrzymania zbawienia. Zagrożenie zbawienia łączy Cyprian nie tyle z sytuacją, gdy ktoś nie przyjmuje komunii, co z sytuacją, kiedy grzechy czynią kogoś – nawet jeśli jest to ktoś, kto komunikował wielokrotnie – niegodnym przyjęcia komunii. W wykładzie prawdy o zbawczej konieczności Eucharystii nie znajdziemy tu nawet śladu tego sensu, w którym tak często głosili tę prawdę krytycy nowożytnej dyscypliny katolickiej, odsuwającej niemowlęta od komunii. Cyprianowi zupełnie obca jest myśl, jakoby przyjęcie Eucharystii przynajmniej raz w życiu zabezpieczało człowiekowi zbawienie, lęka się natomiast o zbawienie tych, którzy wskutek swego postępowania stali się niegodni spożywania Eucharystii. Tekst mówi również – wprawdzie niezbyt wyraźnie – o celu częstego przyjmowania komunii. Mianowicie według św. Cypriana, komunია jest znakiem przynależności do Ciała Chrystusowego, ponieważ zaś przynależność ta jest źródłem naszego uświęcenia, więc poprzez komunię dokonuje się nasze uświęcenie 7). Uświęcająca moc Eucharystii jest tu więc określona bardziej eklezjocentrycznie, niż w późniejszej popularnej formule teologii zachodniej, że Eucharystia jest chlebem podtrzymującym życie Boże i chroniącym od upadku. Jest to jednak niewątpliwie ten sam typ spojrzenia na Eucharystię: widzi się ją przede wszystkim jako pokarm w drodze do życia wiecznego, a dopiero w drugim planie – jako antycypację tego życia. Charakterystyczne dla zachodniej eucharystiologii większe podkreślenie linii wstępującej niż zstępującej datuje się więc co najmniej od św. Cypriana.

Na podstawie omówionych wyżej tekstów św. Cypriana rysuje się więc nam następujący obraz:

1. Podawanie niemowlętom komunii podczas liturgii eucharystycznej było w Kartaginie w połowie III wieku praktyką zwyczajną (jeśli nawet nie powszechną, to w każdym razie nie budzącą zdziwienia). Wydaje się ponadto, że już wtedy była to praktyka zastana, odziedziczona po poprzednich pokoleniach.

2. Mentalność, której świadkiem jest św. Cyprian, dopuszcza nawet możliwość niegodnego przyjmowania komunii przez niemowlęta. Mimo,

6) S. Cyprianus, De dominica oratione, cap. 18; PL 4, 533 n (tłum. polskie: Św. Cyprian, Pisma, Poznań 1937 s.238).

7) Por. ostatnie zdanie cytowanego tekstu: „I dlatego codziennie prosimy, by nam dany był chleb nasz, to jest Chrystus, byśmy –którzy w Chrystusie zostajemy i żyjemy – od Jego uświęcenia i ciała nie odstępowali”.

że dzieje się to bez ich winy, niemowlęta takie – na skutek bezbożności swoich opiekunów - tracą wówczas udział w życiu wiecznym. Pogląd powyższy wynika ze szczególnie realistycznych wyobrażeń na temat więzi duchowej, jaka łączy niezdolne do wyborów moralnych dziecko z jego opiekunami.

3. Przeświadczenie św.Cypriana, że niemowlę, które utraciło zdolność do godnego przyjęcia komunii, jest tym samym niezdolne do życia wiecznego, wydaje się zapowiadać tezę św. Augustyna, że zdolność do życia wiecznego niemowlę nabywa poprzez przyjęcie komunii.

4. Św. Cyprian jest ponadto autorem ważnej wypowiedzi na temat konieczności Eucharystii do zbawienia. Konieczność owa wynika z faktu, że komunია jest znakiem przynależności do Ciała Chrystusowego, który to znak jednocześnie tę przynależność pogłębia. Stąd św. Cyprian głosi potrzebę częstego przyjmowania komunii, nie przywiązując zaś żadnej wagi do faktu, czy ktoś w swoim życiu kiedyś komunię przyjmował.

1.2. Nauka św. Augustyna o zbawczej konieczności komunii niemowląt

Jak widzieliśmy, już w poglądach św. Cypriana kryło się, niby w ziarnie, przeświadczenie o zbawczej konieczności karmienia niemowląt Eucharystią. Dopiero jednak św. Augustyn zaczął twierdzić wyraźnie i wprost, że jeśli by niemowlęta nie spożywały Eucharystii, wówczas byłyby poza zbawieniem. Nie chodzi zresztą Biskupowi z Hippony o propagowanie komunii niemowląt – był to bowiem wówczas, przynajmniej w Afryce, zwyczaj powszechny, istniejący od niepamiętnych czasów i przez nikogo nie kwestionowany. Wspomniana teza jest u św. Augustyna elementem polemiki antypelagiańskiej, a służy wykazaniu prawdy, że wszyscy rodzimy się w grzechu pierworodnym i jako niezdolni do życia wiecznego. Pierwszy raz wystąpił Augustyn z tą tezą w swoim pierwszym piśmie antypelagiańskim, „De peccatorum meritis et remissione”, napisanym w roku 412. Wspomniana teza stanowi jeden z głównych wątków tego dzieła. Później wraca do niej wielokrotnie; znajdziemy ją jeszcze w dwu pracach, napisanych tuż przed samą śmiercią, w „De praedestinatione sanctorum” (r. 429) oraz w „Contra secundam Iulianii responsionem imperfectum opus” (r. 429-430).

Otóż powody właściwie przypadkowe sprawiły, że dla św. Augustyna podstawowym argumentem, iż dzieci rodzą się w grzechu pierworodnym, był nie tyle fakt, że je chrzczymy, co fakt, że podajemy im komunię. Z niektórych jego wypowiedzi można nawet odnieść – niesłuszne zresztą – wrażenie, jak gdyby głównym (jeśli w ogóle nie jedynym) celem chrztu niemowląt było uzdolnienie ich do przyjęcia komunii. Mianowicie pelagianie, opierając się na wersecie J 3, 5 („Kto się nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego”), odróżniali sztucznie „Królestwo Boże” od „życia wiecznego”. Twierdzili, że

chrzest nie jest potrzebny niemowlętom do uzyskania życia wiecznego i zbawienia – żaden grzech im w tym bowiem nie przeszkadza, gdyż przyszły na ten świat wolne od grzechu – chrzest jest im niezbędny tylko do tego, żeby wejść do Bożego Królestwa. To sztuczne rozróżnienie zbijał św. Augustyn tekstem J 6, 53 („Jeśli nie będziecie spożywać Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieć życia w sobie”). Tak więc ze względów polemicznych – dlatego, że w tekście Janowym o zbawczej konieczności Eucharystii pojawia się słowo „życie” – Augustyn wskazuje na powszechnie uznany zwyczaj komunikowania niemowląt jako na dowód, że wszyscy rodzą się w grzechu, pierwotnym: podajemy małym dzieciom Eucharystię, bo bez niej nie miałyby życia w sobie, urodziły się bowiem w grzechu, jako niezdolne do życia Bożego. Krótko mówiąc, pelagiańskie przeciwstawienie „życia Bożego” i „Królestwa Bożego” było powodem, że św. Augustyn – który zgodził się stanąć na narzuconej sobie w ten sposób płaszczyźnie dyskusji – dowodząc grzeszności już małych dzieci, powoływał się przede wszystkim na fakt udzielania im komunii.

Historię argumentu z komunii niemowląt w polemice z pelagianami znamy przede wszystkim z pism św. Augustyna oraz innych tekstów katolickich. Zanim więc przejdziemy do jej szczegółowego przedstawienia, trzeba się ustosunkować do faktu, że brak nam tekstów przedstawiających pelagiański punkt widzenia na omawiany argument, większość pism pelagiańskich bowiem zaginęła. Powstaje pytanie, czy istnieje możliwość rekonstrukcji pelagiańskiego stanowiska na ten temat. Otóż wydaje się, że tak. Wydaje się mianowicie, że pelagianie starali się w ogóle nie zauważać augustyńskiego argumentu z komunii niemowląt i ograniczali się jedynie do wykazywania, że chrzest małych dzieci wcale nie świadczy o istnieniu grzechu pierwotnego, natomiast o komunii niemowląt na ogół wcale nie wspominali.

Twierdzenie o braku pelagiańskiej odpowiedzi na argument św. Augustyna uzasadniam następująco. Wprawdzie większość literatury pelagiańskiej zaginęła, jednak na temat poszczególnych dzieł oraz ich szczegółowej zawartości wiemy sporo, a to dzięki szybkiej, stanowczej – i co najważniejsze: drobiazgowej – krytyce, jaką na pelagianizm zareagowali teologowie katolicy, z św. Augustynem na czele. Pamiętajmy, że lista klasyków pelagiańskich obejmuje zaledwie trzech – w sumie niezbyt zresztą płodnych – autorów: Pelagiusza, Celestiusza oraz Juliana z Eklanum 8). Najważniejsze ich dzieła doczekały się systematycznej –

8) Wyczerpujące informacje na temat pism Pelagiusza i Celestiusza podaje ks. Wacław Eborowicz we wstępie do książki: *Św. Augustyn, Łaska – wiara – przeznaczenie*, Poznań 1970, *Pisma Ojców Kościoła* t.27 s.28-29 oraz s.47-48. Natomiast pisma Juliana z Eklanum przedstawia tenże autor we wstępie do książki: *Św. Augustyn, Przeciw Julianowi*, t.1. Warszawa 1977, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* t.19 s.15-28. Całość zachowanych pism Pelagiusza opublikował w r. 1958 A.Hamman, PLS 1, 1101-1570. Tamże opublikowano pisma Juliana, PLS 1, 1571-1704.

– nieraz passus po passusie, zdanie po zdaniu – polemiki ze strony św. Augustyna. Taka polemika, jaką w „*Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*” przeprowadził św. Augustyn z „*Ad Florum*” Juliana z Eklanum, miała wręcz postać dialogu, w którym dokładnie zaznaczone cytaty z Juliana zajmują mniej więcej tyle samo miejsca, co odpowiedzi Augustyna, i można przypuszczać, że św. Augustyn przepisał w ten sposób znaczną większość tekstu swojego przeciwnika 9).

Można słusznie zarzucić, że utwory antypelagiańskie św. Augustyna pozwalają nam poznać dzieła autorów pelagiańskich dość szczegółowo wprawdzie, ale w krzywym zwierciadle. Mimo wszystko jednak jest rzeczą zastanawiającą, że w owym krzywym zwierciadle właściwie ani razu – jeśli pominąć doraźne i mało poważne sztuczki dialektyczne, na które jeszcze zwrócimy uwagę – nie odbiła się jakaś pelagiańska odpowiedź na argument z komunii niemowląt. Uderza to tym bardziej, że do argumentu tego św. Augustyn powraca naprawdę wielokrotnie. Że pelagianie ten argument pomijali milczeniem, świadczy ponadto fakt, iż powtarzany przez Biskupa Hippony przez niespełna dwadzieścia lat nie uległ prawie żadnym istotnym przemianom¹⁰).

Milczenie pelagian na nasz temat można wytłumaczyć dość prosto. Mianowicie była to przecież dyskusja o grzechu pierworodnym, którego istnienie pelagianie negowali. Otóż św. Augustyn wskazał na fakt chrzczenia niemowląt jako na dowód, że już małe dzieci obciążone są grzechem. Pelagianie zakwestionowali ważność tego argumentu, twierdząc, że niemowlętom chrzest jest potrzebny nie do zgładzenia grzechów, bo tych one nie mają, ale do wejścia we wspólnotę należących do Chrystusa; jeśli zaś idzie o los niemowląt zmarłych bez chrztu, dostępują one – zdaniem pelagian – zbawienia oraz życia wiecznego, nie mają jednak uczestnictwa w Królestwie Bożym, bo do niego dopuszczeni są tylko ci, którzy należą do Chrystusa¹¹). I tę właśnie odpowiedź

9) S. Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, PL 45, 1049-1608.

10) To prawda, że Biskup Hippony w okresie swoich polemik antypelagiańskich był już człowiekiem starym, a więc zapewne mniej zdolnym do uważnego śledzenia powstającej literatury. Zbyt był jednak zaangażowany w spór z pelagianami, żeby wiekiem można było tłumaczyć jego nieznamość pelagiańskiej riposty na tak istotny dla niego argument: przecież tyle innych pelagiańskich odpowiedzi na swoje zarzuty świetnie dostrzegali.

11) F. Refoule dostrzega w tym dokonany przez pelagian rozróżnieniu zapowiedź oddzielania dwóch porządków, natury i nadnatury (P. Refoule, *La distinction "Royaume de Dieu" – "Vie eternelle" est-elle pelagienne?*, *Revue des Sciences Religieuses* 37 1963 247-254).

zbijał św. Augustyn argumentem z komunii niemowląt; przecież dlatego podajemy niemowlętom Eucharystię, bo wierzymy, że kto nie spożywa tego chleba, nie będzie miał życia w sobie. Zauważmy, że św. Augustyn po mistrzowsku sprowadza dyskusję o grzechu pierworodnym do punktu, w którym pelagianie nie mają żadnych szans. Zręczną, bo pozornie opartą na Piśmie świętym, odpowiedź pelagian odparowuje argumentem dokładnie tego samego typu, co argument przeciwnika, i w ten sposób wystawił przeciwnikowi argument nie do udźwignięcia. Wydaje się, że jedyną odpowiedzią na taką ripostę mogło być tylko niedostrzeżenie jej. Ponieważ głównym przedmiotem sporu nie była zbawcza konieczność komunii, tylko grzech pierworodny, więc pelagianie kontynuowali dyskusję o grzechu pierworodnym na terenach bardziej dla siebie bezpiecznych. Z drugiej strony trudno dziwić się św. Augustynowi, że swój argument z komunii niemowląt powtarzał często, niemal do znudzenia. Był to przecież argument, na który pelagianie nie znaleźli wystarczająco poważnej odpowiedzi (podobnie, jak nie znaleźli odpowiedzi na argument z tych modlitw i ceremonii w liturgii chrztu niemowląt, z których jednoznacznie wynika, że poprzez chrzest dostępują one odpuszczenia grzechów).

Wyjaśniliśmy powody, dla których komuniam niemowląt nie stała się przedmiotem augustyńsko-pelagiańskiej dyskusji, a tylko jednostronnego argumentu przeciwko

pelagianom, przejdźmy do szczegółowego przedstawienia odnośnych tekstów. Przegląd tekstów zaczniemy od napisanego w roku 408 listu św. Augustyna do biskupa Bonifacego, który to list w całości jest poświęcony problemowi chrztu niemowląt 12). List powstał jeszcze w okresie przedpelagiańskim. Dla naszego tematu ważny jest szczegół, że mówi się tutaj o tym, że chrzest broni zmarłe niemowlęta przed potępieniem¹³), nie mówi się zaś tego samego o komunii, mimo że sam temat komunii niemowląt w liście się pojawia, mianowicie w cytacie znanego już nam tekstu św. Cypriana z „De lapsis”, cap.9 14) Otóż jeśli nawet w takim kontekście Biskup Hippony nie wspomina o zbawczej konieczności komunii niemowląt, trudno o bardziej przekonujące świadectwo, że doktrynę tę sprecyzował wyraźnie dopiero w okresie dyskusji z pelagianami, pod wpływem konkretnej potrzeby polemicznej.

Po raz pierwszy, wspomniana doktryna pojawia się w pierwszym augustyńskim dziele antypelagiańskim, w napisanym w roku 412 „De peccatorum meritis et remissione”¹⁵).

12) S. Augustinus, Epistola 98- PL 33, 359-364.

13) Valebit sacramentum ad eius tutelam adversus contrarias potestates; et tantum valebit ut si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante Ecclesiae charitate, ab illa condemnatione quae per unum hominem intravit in mundum, christiano adiutorio liberetur” (S. Augustianus, Epistola 98, 10 -PL 33, 364).

14) Dz.cyt. 3 – PL 33, 361.

15) PL 44, 109-200.

Pelagiusz i Celestiusz dopiero od roku działają na terenie Kościoła afrykańskiego, pelagianizm jest więc dla Augustyna sprawą nową: wprowadzie już doskonale zdaje sobie sprawę z zagrożenia, jakie niesie z sobą nowa doktryna, ma jednak nadzieję, że błędzący sami się wycofają z zajętego stanowiska, toteż zwalcza błąd, ale błędzących nie piętnuje jako heretyków, nie ujawnia nawet ich imion.

Fundamentalny błąd pelagian rozszyfrował św. Augustyn niezwykle trafnie; negują oni grzeszność człowieka, grzech redukuje tylko do jego aspektu psychologicznego, tak jak gdyby wyłącznie od woli człowieka zależało bycie grzesznym lub nie. Toteż żeby udowodnić, iż człowiek nie tylko popełnia grzechy, ale w ogóle jest grzeszny, tzn. nosi w sobie korzeń grzechu, Augustyn wskazuje na małe dzieci, które nie używają jeszcze rozumu i woli, a przecież już są grzeszne i potrzebują uzdrawiającej łaski Chrystusa. Główna idea św. Augustyna jest jasna: już niemowlęta są obarczone grzechem pierwotnym i właśnie dlatego chrzczymy je na odpuszczenie grzechów.

Argument był rzeczywiście potężny, jako że pelagianie uznawali chrzest dzieci na równi z katolikami. Augustyn podaje trzy pelagiańskie odpowiedzi na ten argument. Odpowiedź pierwsza sprawia wrażenie rzuconej na gorąco przez kogoś przypartego do muru riposty ustnej: chrzczymy niemowlęta, aby dostały odpuszczenia grzechów, które same zdążyły już popełnić¹⁶). Odpowiedź tę Augustyn kwituje krótko: „tym bezpieczniej oskarżać wiek niemowlęcy, że oskarżony nie może się bronić”¹⁷).

Drugą – najistotniejszą – odpowiedź pelagian już znamy. Bazowała ona na rozróżnieniu zbawienia wiecznego i Królestwa Bożego: chrzest niemowląt nie jest sakramentem odpuszczenia grzechów, ale sakramentem wprowadzającym w Królestwo Boże. Również bez chrztu niemowlęta dostałyby zbawienia wiecznego, gdyż są bezgrzeszne, „otrzymują zaś chrzest nie na odpuszczenie grzechów, lecz aby – jako nie mające duchowego stworzenia – stały się stworzeniami w Chrystusie, uczestnikami Jego niebieskiego Królestwa, a tym samym synami i dziedzicami Boga, współdziedzicami zaś Chrystusa”¹⁸). Z tą

odpowiedzią będzie się św. Augustyn rozprawiał aż do końca życia, również wówczas, kiedy pelagianie

16) *Parvulos ideo baptizari, ut hoc eis remittatur quod in hac vita proprium contraxerunt, non quod ex Adam traduxerunt*" (De peccatorum meritis et remissione, lib. 1 cap. 17 – PL 44, 121).

17) *"Accusator infantiae hoc securior fieret, quo accusatus ei respondere non posset"* (tamże).

18) *"Non propter remittendum peccatum percipere Baptismum, sed ut spirituales procreationem non habentes creentur in Christo, et ipsius regni coelorum participes fiant, eodem modo filii et haeredes Dei, cohaeredes autem Christi"* (dz. cyt. lib. 1 cap. 18 – PL 44, 121).

nie przestaną jej używać w swoich dyskusjach. Teraz zapyta najpierw pelagian, dlaczego wobec tego wierni tak troszczą się o to, żeby ich umierające dzieci nie zeszły z tego świata bez chrztu: bo dlaczegoż je przynosić do Chrystusa, skoro On nie przyszedł przecież wzywać sprawiedliwych, ale grzeszników?19)

I w tym właśnie miejscu 20) przechodzi św. Augustyn do argumentu eucharystycznego. Pelagianie – powołując się na J 3, 5 – „usiłują przyznać nieochrzczonym niemowlętom, przez zasługę niewinności, zbawienie i życie wieczne. Ponieważ jednak nie są ochrzczone, wykluczają je od Królestwa Niebieskiego. Nowa to i przedziwna zuchwałość: jak gdyby zbawienie i życie wieczne mogło istnieć poza dziedzictwem Chrystusa, poza Królestwem Niebieskim" 21). Przecież dzieci nie mają Bożego życia w sobie, dopóki nie zaczniemy je karmić Eucharystią: „Słuchajmy Pana. Nie mówi On wprawdzie tego o sakramencie kąpieli, lecz o sakramencie świętego swojego stołu, do którego ważne przystąpić może jedynie ochrzczony: Jeśli nie będziecie spożywali mojego ciała i pili mojej krwi, nie będziecie mieć życia w sobie" 22). Przewidując, że pelagianie będą zapewne próbowali ograniczyć ważność tekstu J 6, 53 wyłącznie do dorosłych, pośpieszy św. Augustyn z uwagą, że przecież Eucharystia jest „ciałem moim za życie świata" (J 6, 51), a więc również za życie niemowląt, gdyż one również należą do świata 23). Znaczenie komunii niemowląt podkreśli Biskup Hippony do tego stopnia, że powie wręcz, iż „dlatego je chrzczimy, aby miały moc i

19) *"Si nulla originalis sunt peccati aegritudine sauciati, quomodo ad medicum Christum, hoc est, ad percipiendum Sacramentum salutis aeternae, suorum currentium pio timore portantur, et non eis in Ecclesia dicitur: Auferte hinc innocentes istos, non est opus sanis medicus, sed male habentibus, non venit Christus vocare iustos, sed peccatores?"*- (tamże – PL 44, 122).

20) Przedtem rozprawi się tylko krótko z trzecią odpowiedzią pelagian, sformułowaną w postaci zarzutu, że przecież niemowlęta nie są zdolne do pokuty. Augustyn odpowie na ten zarzut, że do pokuty dzieci są zdolne dokładnie w takim stopniu, w jakim są zdolne do wiary (dz. cyt. lib. 1 cap. 19 – PL 44, 123).

21) *Conantur parvulis non baptizatis innocentiae merito salutem ac vitam aeternam tribuere. Sed quia baptizati non sunt, eos a regno caelorum facere alienos: nova quadam et mirabili praesumptione, quasi salus ac aeterna vita possit esse praeter Christi haereditatem, praeter regnum caelorum"* (dz. cyt. lib. 1 cap.20 – PL 44, 123). ,

22) *Dominum audiamus, inquam, non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de Sacramento sanctae mensae suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit: Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis*" (tamże).

23) *"Ac per hoc etiam pro parvulorum vita caro data est, quae data est pro saeculi vita; et si non manducaverint carnem Filii hominis, nec ipsi habebunt vitam"* (dz. cyt. lib. 1 cap. 20 – PL 44, 124).

uczestnictwo w tak wielkim Sakramencie"24) . Toteż próżna jest nadzieja, że dzieci, które umarły bez chrztu i bez komunii, osiągną jakieś zbawienie albo życie wieczne poza Królestwem Bożym25).

Twierdzenia te powtórzy jeszcze pod koniec swojego dziełka26). Fakt, że już niemowlęta potrzebują komunii, bez której nie dostąpiłyby zbawienia – a o tym przekonuje go zarówno tekst J 6, 53, jak praktyka komunikowania niemowląt – jest dla św. Augustyna dowodem, że już niemowlęta są obciążone grzechem i potrzebują Bożego miłosierdzia. Zresztą grzeszność niemowląt wynika mu z dwóch prawd, które są dla niego aksjomatami wiary: 1) Jeśli Chrystus jest komuś potrzebny, to jako Lekarz i Zbawiciel, 2) Otóż Chrystus jest potrzebny wszystkim bez wyjątku ludziom, również małym i niczego nie rozumiejącym dzieciom. Wynika więc stąd, że również małym dzieciom jest potrzebny jako Lekarz i Zbawca, „Nieochrzczone niemowlęta nie tylko do Królestwa Bożego wejść nie mogą, ale nie mogą też mieć życia wiecznego poza ciałem Chrystusa, do którego aby je wcielić, obmywa się je sakramentem chrztu"27).

Zatrzymajmy się szczególnie nad zacytowanym w tej chwili tekstem, gdyż zawiera on nieco inne spojrzenie na problem eucharystycznej celowości chrztu. O ile w księdze pierwszej powiedział św. Augustyn w polemicznym zapale, - że dlatego chrzczymy niemowlęta, aby można im było podawać komunię, to teraz mówi nieco inaczej: chrzczymy je, aby się stały członkami w ten sposób ciała Chrystusowego. Znakiem ich członkostwa jest oczywiście komunie, jaką im podajemy – toteż również w tym kontekście cytuje Augustyn werset J 6, 53 – niemniej uczestnictwo w ciele Chrystusa to coś głębszego niż samo tylko przyjmowanie komunii, to przede wszystkim sama przynależność do Kościoła.

Zwracamy szczególną uwagę na tę krótką wypowiedź św. Augustyna, bo wyraża ona dokładnie to ujęcie eucharystycznej celowości chrztu, jakie z czasem miało zostać powszechnie przyjęte w Kościele katolickim. O ile typowa dla św. Augustyna antypelagiańska doktryna o zbawczej konieczności podawania niemowlętom komunii okazała się tylko poddaną prawu przemijania formułą polemiczną, o tyle ostrożniejsza, a zarazem głębsza doktryna o zbawczej konieczności włączenia niemowląt

24) *"Porro si isti qui baptizantur, propter virtutem celebrationemque tanti Sacramenti..."* (tamże).

25) *„Si ergo ut tot et tanta divina testimonia concinunt, nec salus nec vita aeterna sine Baptismo et corpore et sanguine Domini cuique speranda est, frustra sine his promittitur parvulis"* (dz. cyt. lib. 1 cap. 24 – PL 44, 129).

26) Dz. cyt. lib. 3 cap. 4 – PL 44, 189 n.

27) *"Non solum in regnum Dei non baptizatos parvulos intrare non posse, sed nec vitam aeternam posse habere praeter Christi corpus, cui ut incorporentur, sacramento Baptismatis imbuuntur"* (tamże – PL 44, 190). Bezpośrednio przed tym tekstem cytował Augustyn werset J 6, 53.

w ciało Chrystusowe miała się okazać niewzruszoną prawdą wiary katolickiej.

Jak wiadomo, Pelagiusz dość szybko opuścił Kartaginę i przeniósł się do Palestyny. Tutaj jednak natrafił na przeciwników dużo gwałtowniejszych niż św. Augustyn. Mianowicie młody zwolennik Augustyna, kapłan Paweł Orozjusz, przymusił w jakimś sensie biskupa Jana II Jerozolimskiego – mimo że biskup ten był raczej niechętny Orozjuszowi, natomiast dość życzliwy samemu Pelagiuszowi – do przeprowadzenia w roku 415 najpierw antypelagiańskiej dyskusji w Betlejem, następnie synodu w Diospolis²⁸). Synod wprawdzie uznał prawowierność Pelagiusza, jednak brytyjski mnich wyparł się wówczas szczególnie krańcowych sformułowań swojej doktryny. Z punktu widzenia naszego tematu, odnotujmy, że w Diospolis Pelagiusz uznał m.in. bezpodstawność odróżniania Królestwa Niebieskiego od życia wiecznego²⁹).

Rehabilitacja Pelagiusza w Diospolis sprowokowała biskupów afrykańskich do oficjalnego potępienia poglądów pelagiańskich, na synodach w Kartaginie oraz w Milewe w roku 416. Antypelagiańska postawa obu synodów została pochwalona przez papieża Innocentego I. Otóż w liście do Ojców synodu w Milewe papież wypowiada się wyraźnie na temat zbawienia dzieci. Interpretacja tej wypowiedzi sprawia niejaki kłopot, papież Innocenty mówi bowiem wyłącznie na temat zbawczej konieczności chrztu niemowląt, jednak powołuje się przy tym na eucharystyczny werset J 6, 53. Przytoczmy istotny fragment tego tekstu: "Wielką głupotą jest głosić, że małe dzieci mogą otrzymać nagrodę życia wiecznego nawet bez łaski chrztu. Jeżeli bowiem nie będą spożywały ciała Syna Człowieczego i piły krwi Jego, nie będą miały życia w sobie. Którzy zaś przyznają je im bez odrodzenia, chcą znieść – wydaje mi się – sam chrzest:

28) Por. Paulus Orosius, Liber apologeticus contra Pelagianos, PL 31, 1173-1212. Św. Augustyn otrzymał dokładne relacje z przebiegu synodu i pokusił się o opisanie przyczyn, dzięki którym doszło wówczas do uznania przez synod prawowierności Pelagiusza: S. Augustinus, De gestis Pelagii ad Aurelium Episcopum, PL 44, 319-360.

29) Fakt ten św. Augustyn wypomni jeszcze w roku 423 Julianowi z Eklanum: "Pelagiusz, lękając się potępienia, potępił zwolenników poglądu, że dzieci nieochrzczone mają życie wieczne. Zaprzeczacie, że istnieje w dziecku zło, które niszczy chrzest. Wobec tego powiedzcie, czym uzasadnić karę śmierci wiecznej spadającej na nieochrzczone dziecko. Jakąkolwiek odpowiedź dawać będziecie, Pelagiusza przeklniecie. Pelagiusz jednak na wasze przekleństwa może odpowiedzieć: Cóż chcielibyście, abym uczynił, skoro Chrystus mówi: 'Jeżeli byście nie pożywali ciała mego i nie pili krwi mojej, nie będziecie mieli życia w sobie'. Czy miałem dziecko, które bez tego sakramentu umarło, przyznać życie?" (S. Augustinus, Contra Iulianum, lib. 3 cap. 1, 4 – PL 44, 703; tłum. polskie: Św. Augustyn, Przeciw Julianowi, t.1. Warszawa 1977 s.179)

głoszą bowiem, że małe dzieci mają to, o czym wiara mówi, że mogą otrzymać tylko przez chrzest"³⁰).

Następujące uwagi nasuwają się przy wnikliwszym wczycaniu się w powyższy tekst. Niewątpliwie chrzest – a nie dopiero komunie – jest tu uważany za sakrament dający życie. Papież Innocenty jest tu daleki od niektórych skrajnych sformułowań św. Augustyna, jakoby chrzest był jedynie warunkiem umożliwiającym dzieciom przyjęcie komunii. Z faktu zaś, że w tekście, poświęconym wyłącznie sakramentowi chrztu, znalazł się werset eucharystyczny, można wysnuć co najwyżej dwa przypuszczenia:

1) umieszczenie tego, tak ważnego w argumentacji augustyńskiej, wersetu jest znakiem ogólnego uznania dla stanowiska św. Augustyna w tej sprawie,

2) również w ówczesnym Rzymie komunია była integralną częścią liturgii chrztu dzieci, cytat eucharystyczny w tekście chrzcielnym nie naruszał więc właściwie treściowej jedności tekstu.

Jeszcze w tym samym roku 417 św. Augustyn powoła się na list papieża Innocentego jako na świadectwo poparcia Stolicy Apostolskiej dla swojej doktryny, akcentującej raczej zbawcze znaczenie komunii niemowląt niż ich chrztu, uznającej w sakramencie chrztu przede wszystkim bramę prowadzącą do uczestnictwa w Eucharystii. Wprawdzie nie wydaje się – jak to wskazaliśmy wyżej – żeby papież Innocenty aż tak daleko poszedł w swoim poparciu dla doktryny augustyńskiej, w każdym razie faktem jest, że tak go św. Augustyn rozumiał. Mianowicie w swoim liście do św. Paulina z Noli wspomina o jakichś nolańskich pelagianach, którzy nie chcą przyjąć do wiadomości, że sam Pelagiusz odwołał w Diospolis swoje rozróżnienie życia wiecznego i Królestwa Bożego. "Niechże więc przynajmniej ustąpią Stolicy Apostolskiej, a raczej samemu Mistrzowi i Panu apostołów, który powiada, że (małe dzieci³¹) – przyp. js) nie będą miały życia w sobie, jeśli nie będą spożywały ciała Syna Człowieczego i piły krwi – a tego nie mogłyby czynić, gdyby nie były ochrzczone"³²). O ile więc Innocenty mówił wyraźnie, że życie

30) Praedicare, parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine Baptismatis gratia posse donari, perfatum est. Nisi enim manducaverint carnem Filii hominis; et biberint sanguinem eius, non habebunt vitam in semetipsis. Qui autem hanc eis sine regeneratione defendunt, videntur mihi ipsum Baptismum cassare - cum praedicant hos habere quod in eos creditur non nisi Bepismate conferendum" (S. Innocentius Pp I, Epistola ad Patres Concilii Milevitani, PL 33, 785).

31) Że chodzi tu o małe dzieci, parvuli, jednoznacznie wynika to z kontekstu.

32) Apud vos, vel in vestra potius civitate, si tamen verum est quod audivimus, tanta pro isto errore quidam obstinatione nituntur, ut dicant facilius esse et etiam Pslagium deserant atque contemnant, qui haec sentientes anathematizavit, quam ab huius sententiae, sicut eis videtur, veritate discedant. Si autem cedunt Sedi apostolicae, vel potius ipsi magistro et domino Apostolorum, qui dicit non habituros vitam in semetipsis, nisi manducaverint carnem filii hominis, et biberint sanguinem, quod nisi baptizati non utique possunt" (S. Augustinus, Epistola 186, 29 – PL 33, 826).

Boże otrzymują dzieci przez chrzest, o tyle Augustyn powiada raczej, że otrzymują je przez komunię, chrzest zaś uzdalnia je do przyjęcia komunii.

Czy Pelagiusz rzeczywiście odwołał swój pogląd, wedle którego chrzczymy niemowlęta, aby dać im udział w Królestwie Bożym, i że nie jest to chrzest na odpuszczenie grzechów? Wyznanie wiary, jakie przesłał w roku 417 papieżowi Innocentemu po synodach w Kartaginie i w Milewe, zdaje się temu przeczyć, dostarcza zaś dowodu, że Pelagiusz jednak rzeczywiście miał w sobie coś – jak to mu zarzucał św. Augustyn – z mistrza wykrętnych formuł słownych. Na temat chrztu dzieci pisze Pelagiusz dosłownie tak: "Uznajemy jednak chrzest, o którym twierdzimy, że należy go udzielać poprzez te same sakramentalne słowa w stosunku do dzieci, jak do dorosłych"³³). W liście, przedstawiającym papieżowi swoje wyznanie wiary, Pelagiusz licząc na brak zorientowania u swojego adresata – skarży się jeszcze obłudnie, że jest "zniesławiany przez ludzi, jakoby odmawiał niemowlętom sakramentu chrztu i obiecywał komuś Królestwo Niebieskie niezależnie od Chrystusowego odkupienia"³⁴).

Trzeba było być dobrze zorientowanym w doktrynie pelagiańskiej, żeby zauważyć podstępność powyższej fomuly na temat chrztu niemowląt. W tym samym duchu Pelagiusz napisał całe swoje wyznanie wiary, tzn. nie odwołuje żadnego ze swych błędów, tuszuje je natomiast, wyrażając je w formułach możliwie maksymalnie zbliżonych do twierdzeń katolickich. Toteż nic dziwnego, że papież Zozym – pismo Pelagiusza dotarło bowiem do Rzymu już po śmierci Innocentego I – nie dopatrywał się początkowo w tym credo Pelagiusza nic przeciwnego wierze katolickiej.

Kłamstwo ma oczywiście krótkie nogi i prawie natychmiast – w roku 418 – w dziełku "De gratia Christi et de peccato originali" – niegodne sztuczki językowe Pelagiusza zostały obnażone przez św. Augustyna. W interesującym nas przedmiocie, zauważmy, że o ile Pelagiusz porusza jedynie sprawę chrztu dzieci, Augustyn natychmiast przesuwając główny akcent problemu na ich komunie. Oto jak komentuje przytoczoną przed chwilą skargę Pelagiusza do papieża: "*Nie to się im zarzuca, co on*

33) "7. Baptisma unum tenemus, quod iisdem sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in maioribus, asserimus esse celebrandum" (Pelagius, Libellus fidei ad Innocentium ab ipso missus, PL 45, 1718).

34) "In litteris enim quas Romam misit ad beatæ memoriæ papam Innocentium, quoniam in corpore eum non invenerunt, et sancto papæ Zosimo datæ sunt, atque ad nos inde directæ, dicit 'se ab hominibus infamari, quod neget parvulis Baptismi sacramentum, et absque redemptione Christi aliquibus caelorum regna promittat'" (S. Augustinus, De gratia Christi et de peccato originali, lib. 2 cap. 17 - PL 44, 394).

*twierdzi. (...) Zarzuca się im bowiem, że nie chcą wyznać, iż nieochrzczone niemowlęta podległe są potępieniu pierwszego człowieka, i że przeszedł na nie grzech pierworodny, który musi być zmasany poprzez odrodzenie. Utrzymują oni, że należy je chrzcić jedynie dla otrzymania Królestwa Niebieskiego; jak gdyby poza Królestwem Niebieskim mogły mieć coś innego niż wieczną śmierć, one, które bez uczestnictwa ciała i krwi Pańskiej nie mogą mieć życia wiecznego. (...) Temu, że niemowlęta nie mogą wejść bez chrztu do Królestwa Niebieskiego, nawet oni nigdy nie zaprzeczali. Ale nie tego dotyczy spór: spór dotyczy oczyszczenia grzechu pierworodnego u niemowląt"*35). Z podobną, wnikliwością ujawnił św. Augustyn obłudę zawartą w cytowanym zdaniu na temat chrztu z Pelagiuszowego wyznania wiary: dlaczego Pelagiusz mówi jedynie o "tych samych sakramentalnych słowach" w chrzcie dzieci, co w chrzcie dorosłych, nie mówi zaś, że tak w jednym jak w drugim obrzędzie dokonuje się odpuszczenie grzechów?36)

Później jeszcze wielokrotnie będzie Augustyn powtarzał, że bez pożywania ciała i krwi Chrystusa niemowlęta nie mogą być zbawione, a powtarzał to, żeby wykazać, że wszyscy rodzimy się w grzechu pierworodnym, a niemowlęta na równi z dorosłymi potrzebują Odkupiciela"37). Nużące powtarzanie się tego samego argumentu jest dowodem, że pelagianie wciąż jeszcze nie zdobyli się na liczącą się odpowiedź. W napisanej na początku lat dwudziestych "Contra duas Epistolas Pelagianorum" wyjaśnia Julianowi z Eklanum, że łaska jest konieczna nawet niemowlętom, z czego z kolei wynika, że rodzą się one w grzechu: "W Kościele Zbawiciela niemowlęta wierzą przez innych, tak jak z innych zaciągnęły grzechy, które są im odpuszczone w chrzcie38). Wy ani o tym nie pomyślicie, że nie mogą mieć życia ci, którzy nie doświadczyli ciała i krwi

35) Sed non sic illis obiiciuntur, ut posuit. (...) Obicitur autem illis, quod non baptizatos parvulos nolunt damnationi primi hominis obnoxios confiteri, et in eos transisse peccatum

regeneratione purgandum; quoniam propter accipiendum regnum caelorum tantummodo eos baptizandos contendunt: quasi praeter regnum caelorum habere nisi aeternam mortem possint, qui sine participatione corporis et sanguinis Domini aeternam vitam habere non possunt. (...) In regnum caelorum sine Baptismo parvulos intrare non posse, nec ipsi aliquando negaverunt. Sed non inde questio est: de purgatione originalis peccati questio est" (dz. cyt. lib. 2 cap. 17 19 – PL 44, 394 n.).

36) Dz. cyt. lib. 2 cap. 21 – PL 44, 396.

37) Por. np.: "Infantes sunt, sed membra eius fiunt. Infantes sunt, sed sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam. Quid mihi dicis, Sanus est, non habet vitium? Quare cum illo curris ad medicum, si non habet vitium?" (S. Augustinus, Sermo 174, 6 – PL 38, 944).

38) Jest to pośrednia odpowiedź na zarzut pelagian, że jest czymś absurdalnym przypisywać niemowlętom grzech, popełniony przez kogoś innego. Augustyn odpowiada: przecież tak samo niemowlęta mają rzeczywisty udział w wierze, mimo że kto inny tę wiarę wyznaje.

Chrystusa, jako że On sam powiedział: Jeśli nie będziecie spożywali mojego ciała i pili mojej krwi, nie będziecie mieć życia w sobie. Niech przynajmniej ewangeliczne słowa zmuszą was do wyznania, że również życia ani zbawienia nie mogą mieć opuszczające ciało niemowlęta, jeśli nie są ochrzczone. Zapytajcie, dlaczego nieochrzczeni muszą ponieść karę drugiej śmierci, osądzeni przez Tego, który nikogo nie potępia niewinnie, a znajdziecie to, czego nie chcecie, grzech pierworodny"39).

Zresztą postawa pelagian jest – zdaniem Biskupa Hippony – nielogiczna. Powiadają, że Bóg byłby niesprawiedliwy, gdyby potępiał niezdolne do osobistych wyborów dzieci, tylko dlatego, że ich opiekunowie nie zatroszczyli się o ich chrzest. Przecież byłoby jeszcze bardziej niesprawiedliwe, gdyby niewinne – jak głoszą pelagianie – dzieci miały być wyrzucone poza obręb Królestwa Bożego, tylko dlatego, że umarły bez chrztu. "Dlaczego tyle nieochrzczonych obrazów Bożych, które nie zasługują w dziełkach na żadną karę, nie dopuszczacie do Królestwa Bożego? Czy one same się zdegradowały, by się pozbawić Królestwa i narazić się na tak żalosne wygnanie? Przecież one nie uczyniły tego, czego nie mogły zupełnie uczynić. Gdzież je umieszczasz, skoro nie będą miały życia, gdyż ani nie pożywały ciała, ani nie piły krwi Syna Człowieczego"40) Sam Augustyn, chociaż bez wahania twierdził, że dzieci

39) In Ecclesia Salvatoris per alios parvuli oredunt, sicut ex aliis ea quae illis in Baptismo remittuntur peccata traxerunt. Non illud cogitatis, eos vitam habere non posse, qui fuerint expertes corporis et sanguinis Christi, dicente ipso: Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis. Aut si evangelicis vocibus cogimini confiteri, nec vitam salutemque posse habere parvulos de corpore exeuntes, nisi fuerint baptizati; quaerite cur compellantur non baptizati secundae mortis subire supplicium, iudicante illo qui neminem damnat immeritum; et invenietis quod non vultis, originale peccatum" (S. Augustinus, Contra duas Epistolas Pelagianorum, lib. 1 cap. 22 – PL 44, 570). Począwszy od polemistów antyberengariańskich, tekst ten często był cytowany w sensie zupełnie opacznym, jakoby św. Augustyn wyraźnie tu głosił zbawienie ochrzczonych niemowląt, które zmarły bez komunii (tak m.in. cytuje ten tekst św. Tomasz z Akwinu, Summa Theologiae III, q.73 a.3, Sed contra).

Dodajmy jeszcze, że argumentację powyższą powtórzy św. Augustyn w księdze czwartej tegoż dzieła: "Si omnibus necessaria est reconciliatio per Christum, per omnes transiit

peccatum, quo inimici fuimus, ut opus reconciliari haberemus. Haec reconciliatio est in lavacro regenerationis et Christi carne et sanguine, sine quo nec parvuli possunt habere vitam in semetipsis" (dz. cyt. lib. 4 cap. 4 – PL 44, 615).

40) Quare nihil mali merentes tot in parvulis imagines Dei, si non baptizentur, non admittitis ad regnum Dei? Numquid ipsi sibi defuerunt, ut priventur regno, ut tam luctuoso puniantur exilio; cum id non fecerint, quod facere omnino non poterant? Ubi etiam ponis, quia et vita carebunt, quoniam non manducaverunt carnem, nec biberunt sanguinem Filii hominis?" (S. Augustinus, *Contra Iulianum*, lib. 3 cap. 12 – PL 44, 715; tłum. polskie: Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, t.1. Warszawa 1977 s.198).

zmarłe bez chrztu – ze względu na nie odpuszczony grzech – są potępione, nie poprzestawał na samym tylko odwołaniu się do niezbadanych wyroków Bożych: "*Moim zdaniem, dzieci umierające bez chrztu nie muszą ponosić takiej kary, by lepiej było dla nich nie narodzić się, albowiem to powiedział Pan nie na temat jakichkolwiek grzeszników, ale o największych grzesznikach*⁴¹⁾ . (...) *Chociaż nie mogę określić natury, charakteru ani wielkości tej kary, nie ośmielę się twierdzić, żeby dla dzieci nicość była lepsza niż miejsce najłżejszej kary*"⁴²⁾

Pelagiański pogląd, że człowiek powinien ponosić konsekwencje jedynie swoich własnych czynów, jest zapowiedzią późniejszego europejskiego indywidualizmu. Tak jak każdy indywidualizm, również indywidualizm pelagiański wynika z zakwestionowania metafizycznych korzeni dobra i zła, z zredukowania dobra i zła do jakichś płaszczyzn dostępnych doświadczeniu, zwłaszcza do psychologii. Świadectwem takiej postawy u pelagian będzie nie tylko odrzucenie grzechu pierworodnego, ale również np. zgorszenie nauką, że ktoś może ponosić – również w wymiarze ostatecznym – konsekwencje cudzych zasług lub win. Z kolei Augustyn występuje jako przeciwnik pelagiańskiego redukcjonizmu: ludzie (widać to zwłaszcza na przykładzie niemowląt) ponoszą konsekwencje – również w wymiarze ostatecznym – cudzych zaangażowań, jesteśmy bowiem powiązani wzajemnie ze sobą licznymi więzami, nie tylko widzialnymi. Jego antyredukcjonistyczna postawa ujawniła się w postaci wręcz klasycznej w jednym z wyjaśnień, dlaczego chrzest i komunie dokonują zbawienia niemowląt, mimo że one nie współdziałają przeciw świadomości z łaską Bożą. Zwykle w swoich wyjaśnieniach podkreślał św. Augustyn w odpowiedzi na to pytanie, że nie możemy wyłączać niemowląt z rodziny ludzkiej, która w całości potrzebuje Zbawiciela. W liście 217 zwrócił uwagę na inny aspekt. Mianowicie dzieci przychodzą na świat do konkretnego kręgu ludzi, a nie tylko ogólnie do ludzkości. Toteż ponoszą konsekwencje swojej przynależności również do tego konkretnego kręgu ludzi: „*Wiemy także, że niemowlęta otrzymają albo dobro albo zło, stosownie do tego, co czyniły ciałem. (...) Dlatego też, jeśli umierają w dziecięcym wieku, są sądzone stosownie do tego, co uczyniły ciałem, mianowicie w czasie, kiedy były w ciele, kiedy poprzez serca i usta tych, co ja przynieśli, uwierzyły albo nie uwierzyły, kiedy zostały ochrzczone albo nie zostały, kiedy spożywały ciało Chrystusowe albo nie spożywały, kiedy też piły krew albo nie piły. Będą więc sądzone z tego, co uczyniły ciałem, a nie z tego, co uczyniłyby, gdyby długo tutaj żyły*”⁴³⁾.

41) Por. Mt 26, 24.

42) S. Augustinus, dz. cyt., lib. 4 cap. 11 – PL 44, 809; tłum. polskie: Św. Augustyn, dz. cyt. t.2 s.125.

43) Scimus etiam parvulos secundum ea quae per corpus gesserunt, recepturos vel bonum vel malum. (...) Unde et ipsi, sicut dixi, si in illa parva aetate moriuntur, utique secundum ea quae per corpus gesserunt, id est tempore quo in corpore fuerunt, quando per corda at ora gestantium crediderunt vel non crediderunt, quando baptizati vel non baptizati sunt, quando

carnem Christi manducaverunt vel non manducaverunt, quando et sanguinem biberunt vel non biberunt; secundum haec ergo quae per corpus gesserunt, non secundum ea quae, si diu hic viverent, gesturi fuerant, iudicantur" (S. Augustinus, Epistola 217, 16 – PL 33, 984 n). List został napisany w roku 427.

To ostatnie zdanie jest aluzją do mało szczęśliwych wyjaśnień, jakimi niektórzy katolicycy polemiści odpowiadali pelagianom na zarzut, że Bóg postępowałby niesprawiedliwie, gdyby zbawiał lub odrzucał zmarłe niemowlęta, które nigdy nie używały rozumu ani woli, w zależności od tego, czy przed śmiercią zostały ochrzczone. Mianowicie niektórzy katolicycy odpowiadali na ten zarzut nieprawdopodobnie sztucznym argumentem hipotetycznym, że dzieci, które miały szczęście zostać przed śmiercią ochrzczone i otrzymać komunię, są zbawione ze względu na zasługi, jakie zyskałyby, gdyby dłużej żyły na tej ziemi. I odwrotnie: niemowlęta, które umarły nieochrzczone, nie dostałyby zbawienia ze względu na winy, jakich dopuściłyby się, gdyby żyły dłużej.

Św. Augustyn bardzo zdecydowanie wystąpił przeciw temu wyjaśnieniu które pojawiło się zapewne w drugiej połowie lat dwudziestych. Szczególnie ostro skrytykował je w napisanym rok przed śmiercią dziełku "De praedestinatione sanctorum". Takim argumentem – wywodził – napędzamy tylko wodę na pelagiański młyn, bo sugerujemy im, że można by pogodzić prawdę o zbawczej konieczności chrztu i komunii dla schodzących z tego świata niemowląt z negacją grzechu pierwotnego: "*Mogliby powiedzieć, że w ogóle nie ma grzechu pierwotnego, lecz że dzieci odchodzące z ciała otrzymują chrzest lub nie, zależnie od swoich przyszłych, gdyby żyły, zasług; za swoje też zasługi otrzymują lub nie otrzymują ciała i krew Chrystusa, bez czego w ogóle nie mogą mieć życia*"⁴⁴).

Biskup Hippony pomija natomiast milczeniem problem groźnych konsekwencji dla sakramentologii, jakie wynikają z omawianego właśnie argumentu niefortunnych obrońców dogmatu katolickiego. Jego upodobanie do dialektyki każe mu jednak zwrócić uwagę, że tak dziwaczna obrona sprawiedliwości Bożej zawiera w sobie obrazę Bożego miłosierdzia: "*Ktokolwiek bowiem twierdzi, że Bóg na swym sądzie może tylko ukarać przyszłe grzechy, a w swym miłosierdziu wybaczyć ich nie może, niech zastanowi się nad zniewagą, jaką wyrządza Bogu i Jego łasce. Przytoczone zdanie*

44) Dicerent enim prorsus nullum esse originale peccatum, sed pro suis futuris, si viverent, meritis vel baptizari vel non baptizari eos qui de corpore solvuntur infantes; et pro suis futuris meritis eos vel accipere vel non accipere corpus et sanguinem Christi, sine quo vitam prorsus habere non possunt" (S. Augustinus, De praedestinatione sanctorum, cap. 13 – PL 44, 978 n. Zrezygnowaliśmy w tym wypadku z tłumaczenia ks. W.Eborowicza: Św. Augustyn, Łaska – wiara – przeznaczenie, Poznań 1970, s.288).

równałoby się twierdzeniu, że Bóg może z góry znać przyszłe grzechy, ale nie może ich wybaczyć"⁴⁵).

Z punktu widzenia naszego tematu warto zauważyć, z jakim uporem i upodobaniem powraca św. Augustyn do prawdy o zbawczej konieczności komunii niemowląt. Mimo że jego przeciwnicy o komunii niemowląt najczęściej w ogóle nie wspominają, on ciągle odnawia powtarzany już wielokrotnie argument. Po raz ostatni powtórzy go w ostatnim dziele swojego życia, w "Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus". Uczynił to w odpowiedzi na pretensję Juliana z Eklanum, że niepotrzebnie udowadnia uznawany przecież również przez pelagian fakt grzechu Adama, podczas gdy powinien udowodnić, w jaki sposób grzech dawno już nieżyjącego Adama może przechodzić na niemowlęta. Augustyn

odpowie krótko, że już samo to pytanie stawia Juliana poza obrębem chrześcijaństwa, gdyż podważa fundamentalny chrześcijański dogmat, iż Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi. Jeśli niemowlęta nie mają grzechu pierworodnego, znaczy to, że nie potrzebują Chrystusa, że Chrystus za nie nie umarł. Dlaczego w takim razie poimy je krwią Pańską? Dlaczego poimy je krwią, która daje życie, podczas gdy one wcale nie przebywają w śmierci? 46).

Odnotujmy jeszcze na zakończenie ściśle augustyńskie stanowisko na temat zbawczej konieczności komunii niemowląt, jakie pod koniec V wieku zajął papież Gelazy I (492 – 496). W liście do biskupów Picaenum, Gelazy kalkuluje tylekroć powtarzany przez św. Augustyna wywód, że wszyscy rodzimy się jako synowie gniewu: *"Sam Pan Jezus Chrystus ogłasza niebieskim głosem: 'Kto nie pożywa ciała Syna człowieczego i nie pije krwi Jego, nie będzie miał życia w sobie'. Widzimy, że zaiste nie ma tutaj wyjątków. I niech nikt nie waży się mówić, że bez tego zbawczego sakramentu może niemowlę dojść do życia wiecznego; bez owego zaś życia, nie ma wątpliwości, że będzie w wiecznej śmierci. Otóż dlaczego taki los jest wyznaczony dziecku, jeśli nie ma ono zupełnie żadnego grzechu? Bóg wydałby się bardziej (co niemożliwe) niesprawiedliwy, gdyby kara była nakładana tam, gdzie nie ma żadnej winy"* 47)

45) S. Augustinus, dz. cyt. cap. 12 – PL 44, 978; tłum. polskie: Sw. Augustyn, dz. cyt. s.287.

46) Cur ministratur sanguis, qui de similitudine carnis peccati in re-missionem fusus est peccatorum, quem blbat parvulus, ut habere possit vitam, si de nullius peccati origine venit in mortem? Si hoc tibi displicet, aperte nega parvulum Christum, aperte nega pro par-vulis mortuum, qui unus pro omnibus mortuus est; unde colligitur quod dicit Apostolus, 'Ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est'. Dio aperte, mortui parvuli non sunt, qui peccatum nullum habent; morte pro se Christi, in qua baptizentur, non opus ha-bent. Iam dic evidenter, quod latenter sentis, quoniam satis pro-dis tua disputatione quod sentis: dic, inquam, parvulos frustra fieri christianos: sed vide, utrum teipsum debeas dicere christie-num" (S. Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, lib. 2 cap. 30 – PL 45, 1154.

47) "Ipse Dominus Iesus Christus caelesti voce pronuntiat: 'Qui non manducaverit carnem Filii hominis et biberit sanguinem eius, non habebit vitam in semetipso'. Ubi utique neminem videmus exceptum; nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad aeternam vitam posse perducere; sine illa autem vita, in perpetua futurum morte non dubium est. Cur igitur infans hac sorte concluditur, si nullum habet omnino peccatum? Magisque videbitur (quod absit) iniustus Deus, si illic infligatur poena, ubi nulla sit culpa" (Gelasius Pp I, *Epistola ad omnes Episcopos per Picenum* – PL 59, 37).

W dalszym ciągu listu papież Gelazy zwalcza starym augustyńskim argumentem (tzn. przez powtórne powołanie się na J 6, 53) pelagiańskie rozróżnienie – widocznie wciąż przez kogoś podtrzymywane – życia wiecznego i Królestwa Niebieskiego. Nieochrzczone dzieci nie tylko znajdują się poza Królestwem Bożym, ale i w stanie śmierci wiecznej: *"Niczym więc jest to, co mówią, że nieodrodzone dzieciątka jedynie do Królestwa Niebieskiego iść nie mogą, nie są zaś karane wiecznym potępieniem. Przecież bez chrztu nie mogą spożywać ani pić ciała i krwi Chrystusa, bez tego zaś nie mogłyby mieć życia w sobie, natomiast bez życia nie byłyby inne, jak tylko umarłe"* 48). Zauważmy typowo augustyńską tendencję do takiego przedstawiania chrztu niemowląt, jak gdyby główny cel jego na tym polegał, że uzdatnia on do przyjmowania komunii. Cały zaś wywód papieża Gelazego służy bezwzględnie wykazaniu

prawdy, że wszyscy podlegamy grzechowi pierworodnemu i wszyscy potrzebujemy zbawienia od Chrystusa. Gelazy I zaangażował więc autorytet Stolicy Apostolskiej w poparcie dla augustyńskiej doktryny o zbawczej konieczności komunii niemowląt w stopniu daleko większym niż Innocenty I, który w każdym razie bardziej podkreślał znaczenie chrztu niż komunii dla zbawienia umierających niemowląt.

Spróbujmy teraz podsumować nasze ustalenia:

1. Doktryna św. Augustyna o zbawczej konieczności komunii niemowląt stanowi integralną część polemiki antypelagiańskiej, do tego stopnia, że – choć wielokrotnie powtarzana – ani razu nie pojawiła się w pismach wielkiego Doktora w kontekście innym niż antypelagiański. Jest to doktryna typowo pomocnicza, a służy udowodnieniu prawdy, że wszyscy bez wyjątku ludzie rodzą się w grzechu pierworodnym i wobec tego nawet niemowlęta – mimo że nie obciążone żadnym grzechem osobistym – potrzebują zbawienia. Ani razu też św. Augustyn nie zachęca rodziców, aby przynosili swoje dzieci do komunii, opiera jedynie swoją argumentację na istniejącym skądinąd zwyczaju komunikowania niemowląt.

48) "Nihil est ergo quod dicant, quod non renati infantes tantummodo in regno caelorum ire non valeant, non autem perpetua damnatione puniantur. Dum sine baptismate corpus et sanguinem Christi nec edere valeant, nec potare: sine autem hoc vitam semetipsis habere non possent, sine vita vero non nisi mortui sint futuri" (tamże – PL 59, 38).

2. Nacisk, z jakim Biskup Hippony uczy o zbawczej konieczności komunii niemowląt, pochodzi częściowo z przyczyn przypadkowych. Mianowicie tekst J 6, 53, mówiący o zbawczej konieczności Eucharystii, nadawał się szczególnie do unieważnienia pelagiańskich rozróżnień Królestwa Bożego i życia wiecznego, opartych sztucznie na tekście J 5, 5 mówiącym o zbawczej konieczności chrztu.

3. W niektórych swoich sformułowaniach św. Augustyn tak mocno podkreśla zbawczą konieczność komunikowania niemowląt, że aż odsuwa na plan dalszy prawdę o zbawczej konieczności chrztu: wyrażając się w taki sposób, jak gdyby głównym celem chrztu było uzdolnienie do przyjmowania komunii. Takie ujęcie problemu stanowi jednak co najwyżej doraźne uproszczenie dokonane w celach polemicznych i w żadnym razie nie można bezkrytycznie dopatrywać się w nim rzeczywistego poglądu św. Augustyna. Na wspomniane zaś uproszczenie mógł sobie autor "Państwa Bożego" pozwolić tym łatwiej, że praktycznie zawsze liturgię chrzcielną wieńczono komunią nowo ochrzczonych.

4. Zarazem znajdziemy u św. Augustyna teksty, w których mówi nie tyle o konieczności komunikowania niemowląt, co o konieczności włączenia ich w ciało Chrystusowe, podkreślające więc raczej, że użyjemy późniejszych rozróżnień, "res" Eucharystii niż jej "sacramentum". Właśnie to ujęcie miało z czasem zostać powszechnie przyjęte w Kościele zachodnim.

5. Nigdy natomiast nie zajmował się św. Augustyn pytaniem o pośmiertny los ochrzczonych niemowląt, które ani razu w ciągu życia nie spożywały Eucharystii. Pytanie takie przynajmniej teoretycznie mogło się wówczas pojawić, jako że św. Augustyn wyraźnie uczył o możliwości udzielenia chrztu, w wypadkach spowodowanych koniecznością, przez laika⁴⁹). Jeśli więc nie podjął tego pytania, wynikało to, być może, z niechęci do komplikowania tematu, wysuniętego przecież w celach polemicznych, mianowicie w obronie prawdy o grzechu pierworodnym.

6. Jak się wydaje, nigdy nie doszło do katolicko-pelagiańskiej dyskusji na temat zbawczej konieczności komunii niemowląt. W licznych wypowiedziach św. Augustyna na ten temat brak śladów, aby pelagianie zdobyli się na jakąś znaczącą ripostę. Sam zaś św. Augustyn sięga do argumentu z komunii dzieci z wyraźnym upodobaniem, również wówczas, kiedy szczegółowe zarzuty pelagiańskie, na które odpowiadał, były od tego tematu dość odległe.

7. Właściwie jedyną wartą zauważenia ripostą pelagian był zarzut, że Bóg byłby niesprawiedliwy, gdyby zbawiał lub potępiał dzieci, zależnie od tego, czy zostały ochrzczone i przyjęły komunię. Zarzut ten jednak łatwo było przeciw; nim odwrócić, ponieważ oni sami uzależniali

49) Por. np. S. Augustinus, *Contra Epistolam Parmeniani*, lib. 2 cap. 13 – PL 43, 71.

jednak jakoś los pośmiertny dzieci od tego, czy były one ochrzczone. U podstaw zaś doktryny pelagiańskiej na ten temat leżało rozróżnienie życia wiecznego i Królestwa Bożego. Jeśli nawet Pelagiusz porzucił to rozróżnienie na synodzie w Diospolis, uczynił to ze względów taktycznych, toteż deklaracje jego w Diospolis nie przyniosły widocznych zmian w doktrynie pelagian.

8. Pelagiańska powściągliwość wobec tematu zbawczej konieczności komunii niemowląt wydaje się częścią ogólniejszej prawidłowości w tamtym konflikcie. Mianowicie był to konflikt asymetryczny: pelagianie głosili tezy przede wszystkim moralne, katolicy przeciwstawiali się tym tezom ze względów przede wszystkim dogmatycznych. Również pelagiańska teza o niewinności dzieci była tezą przede wszystkim moralną, była bowiem konsekwencją moralnego redukcjonizmu, odrzucenia metafizycznych korzeni dobra i zła. Pelagianizm był zapewne pierwszą indywidualistyczną ideologią sformułowaną na gruncie chrześcijańskim. Ponieważ jednak indywidualizm jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem i jego fundamentalnym przeświadczeniem o powszechnej – choć nie znoszącej osobistej odpowiedzialności – solidarności w dobru i złu, dyskusja musiała się przenieść na teren ścisłej dogmatyki. Zarazem jednak pelagianie nie obdarzali problematyki dogmatycznej swoim głównym zainteresowaniem, tradycyjną zaś dogmatykę katolicką zakwestionowali dopiero w konsekwencji swoich założeń moralnych. Stąd też pewna ich powściągliwość wobec problemów ściśle dogmatycznych.

9. Augustyńska doktryna o zbawczej konieczności komunii niemowląt otrzymała poparcie dwóch papieży: ogólne poparcie Innocentego I oraz daleko dalej idące poparcie Gelazego I, który powtórzył bez zastrzeżeń również jednostronności tej doktryny.

1.3. Problem zbawienia ochrzczonech, którzy zmarli bez komunii w teologii poaugustyńskiej

Stanowcze stwierdzenia św. Augustyna o nieosiągalności zbawienia bez spożywania Eucharystii – tak przydatne w polemice z pelagianami – zdawały się niczego nie zmieniać ani w teorii ani w praktyce chrześcijańskiej. Wszak wszystkim bez wyjątku podawano Eucharystię zaraz po chrzcie, a podawano ją jako pokarm na życie wieczne. Jedynie w wypadkach wyjątkowych, kiedy ochrzczonego kogoś bliskiego śmierci, pod nieobecność kapłana lub z dala od kościoła, mogło się zdarzyć, że ktoś, otrzymawszy chrzest, umarł bez

komunii. Ponieważ jednak takie przypadki od czasu do czasu się zdarzały, pytanie o los pośmiertny takich chrześcijan musiało się pojawić, podobnie jak – dużo wcześniej zresztą – musiano się zająć pytaniem o los pośmiertny zmarłych katechumenów.

Oba pytania – o pośmiertny los wierzących zmarłych bez chrztu oraz ochrzczonych zmarłych bez komunii – choć cechują się analogiczną strukturą, doczekały się istotnie różnych odpowiedzi. O ile bowiem pozytywna odpowiedź co do zbawienia zmarłych katechumenów podkreślała jeszcze zbawczą konieczność chrztu (nadzieję ich zbawienia opierano bowiem na pragnieniu przez nich chrztu, którego nie zdążyli już przyjąć), o tyle analogiczna odpowiedź co do zbawienia nowoochrzczonych zmarłych bez komunii miała się przyczynić do osłabienia nauki o zbawczej konieczności komunii (tutaj bowiem nadzieję zbawienia budowano na chrzcie, który już został przyjęty). Z punktu widzenia danych Objawienia, odpowiedzi – w zasadzie nie mogły być inne. Fakt jednak, że w teologii zachodniej pytanie o pośmiertny los ochrzczonych zmarłych bez komunii postawiono tak wyraźnie, że zrodziło się ono z rzeczywistych wątpliwości co do zbawienia takich zmarłych, łączy się niewątpliwie z augustyńską doktryną o zbawczej konieczności komunii niemowląt.

Klasycznym tekstem, poruszającym problem zbawienia chrześcijan zmarłych bez komunii, do którego przez całe wieki odnoszą się biskupi i teologowie podejmujący ten problem, jest list św. Fulgencjusza (+ 533) do kartagińskiego diakona Ferranda, swojego późniejszego biografą. W tym konkretnym przypadku, z jakim diakon Ferrandus odniósł się do biskupa Ruspe⁵⁰), nie chodzi zresztą o żadne niemowlę, tylko o całkiem dorosłego młodzieńca. Mianowicie młody Etiopczyk, niewolnik nabyty przez chrześcijan, został wysłany przez swoich panów na naukę przygotowawczą do chrztu. Odbył już całą katechizację, uczestniczył nawet w skrutynium, gdzie wyrzekł się szatana i został egzorcyzmowany, znał już symbol wiary i modlitwę Pańską. Tuż przed planowanym chrztem nagle śmiertelnie zachorował. Został naprędce ochrzczony, ale nie był w stanie odpowiadać na pytania, odpowiadali więc za niego chrzestni, zupełnie jak podczas chrztu niemowlęcia. Co ważniejsze jednak, i co szczególnie niepokoi Ferranda, odszedł z tego świata, nie posiliwszy się Eucharystią.

Ferrandus ma dwa pytania do św. Fulgencjusza. Najpierw nie wie, czy dobrze zrobiono, że w ogóle ochrzczono biednego Etiopczyka: może właśnie dlatego Pan Bóg mu odebrał mowę, że uznał go za niegodnego powtórnych narodzin. Ważniejszy jednak dla autora listu jest problem inny: „Najbardziej (bo choć widzę, że licznych ta sprawa porusza, sam jednak często więcej jestem nią poruszony) waham się, co należy sądzić o tych, którzy – choćby prawowicie i przy zdrowym umyśle przyjęli chrzest – nie mogli spożywać ciała Pańskiego ani pić Jego krwi, gdyż śmierć ich szybciej ubiegła. Wszak wierni znają słowa Zbawiciela: 'Jeśli nie będziecie pożywać ciała Syna Człowieczego i pić krwi Jego,

50) List Ferranda znajduje się w zbiorze listów św. Fulgencjusza, jako Epistola 11 – PL 65, 378-380.

nie będziecie mieć życia w sobie'. Prosimy więc, abyś pouczył nas szybką odpowiedzią: czy to szkodzi, ile szkodzi, albo – w ogóle nic nie szkodzi, jeśli ktoś ochrzczony w imię świętej Trójcy nie miał świętego pokarmu i napoju”⁵¹).

Odpowiadając Ferrandowi, św. Fulgencjusz rozsądza, że słusznie zatroszczono się o chrzest Etiopczyka, bo ten, chociaż był nieprzytomny, przecież wierzył w Chrystusa. „Kto bowiem nie wierzył, zostanie bez wątpienia potępiony – niezależnie od tego, czy będzie ochrzczony czy nie”⁵²). Nas interesuje jednak przede wszystkim odpowiedź na pytanie drugie. Otóż Fulgencjusz wskazuje, że przecież chrzest z swojej natury włącza wierzących w Ciało Chrystusa⁵³). Wobec tego nie należy wątpić, że ochrzczeni – choćby nawet zmarli bez

komunii – mają uczestnictwo w chlebie i kielichu Pańskim, byleby tylko odeszli z tego świata w jedności Ciała Chrystusa. „Nie jest bowiem pozbawiony uczestnictwa i dobrodziejstw Sakramentu, kto posiada to, co ów sakrament oznacza”⁵⁴).

51) "Maxime, quia licet multos in hac re moveri videam, saepe tamen plus ipse commoveor; haesitans qualis debeat haberi sententia de his qui, etiamsi legitime sana mente baptizantur, praeveniente velocius morte, carnem Domini manducare et sanguinem eius bibere non sinuntur. Nota quippe sunt fidelibus Salvatoris verba dicentis: 'Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis'. Unde petimus, ut velociori responsione nos instruas: utrum noceat, quantum noceat, an omnino nihil noceat, si quis baptizatus in nomine sanctae Trinitatis sacro cibo potuque fraudetur" (Ferrandus, Epistola ad S.Fulgentium – PL 65, 380).

52) "Qui enim non crediderit, sive baptizetur, sive non baptizetur, sine dubitatione damnabitur" (S. Fulgentius, Epistola 12 – PL 65, 382).

53) "Quid enim agitur sacramento sancti baptismatis, nisi ut credentes membra Domini nostri Iesu Christi fiant, et ad compagem eius corporis ecclesiastica unitate pertineant" (dz. cyt. – PL 65, 390).

54) "Arbitror, sancte frater, disputationem nostram, praeclari doctoris Augustini sermone firmatam, nec cuiquam esse aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Dominici participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illo panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat, et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat. Sacramenti quippe illius participatione ac beneficio non privatur, quando ipse hoc quod illud sacramentum significat invenitur" (dz. cyt. – PL 65, 392).

Zwróćmy uwagę na ten szczegół, że św. Fulgencjusz zadbał o to, aby zaznaczyć, iż jest jedynie wyrazicielem nauki św. Augustyna. Nie jest to ściśle, bo św. Augustyn nigdy nie zajmował się pytaniem o pośmiertny los ochrzczonych zmarłych bez komunii. Znajdziemy u niego jedynie sformułowania, że chrzest włącza człowieka w Ciało Chrystusowe (Fulgencjusz powołuje się prawdopodobnie na jego Mowę 272 – PL 38, 1246-1248) i w tym sensie powyższa doktryna jest rzeczywiście zgodna z nauką św. Augustyna. Dodajmy, że powołanie się na św. Augustyna niektórzy późniejsi autorzy zrozumieli jako otwarcie cytatu i przytaczali powyższy tekst jako należący do Biskupa Hippony (tak np. Robert Paululus, *De caeremoniis et officiis ecclesiasticis*, lib. 1 cap. 20 – PL 177, 392 n; tak również św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* 3 q. 73 a. 3 ad 1 – wyd. P. Caramello, Turini-Romae 1956, t.3 s.435).

Oto mamy już podstawowe przesłanki do zaniechania komunii niemowląt. Będą się one jeszcze przez parę wieków utrzymywać w Kościele i czekać na okazję do wyciągnięcia praktycznego wniosku. Komunia udzielana w czasie chrztu – do tego w gruncie rzeczy można sprowadzić tezę św. Fulgencjusza – wzbogaca jedynie sferę znaku liturgicznego, oznacza bowiem to właśnie uczestnictwo w Ciele Chrystusowym, które w swojej istocie zostało udzielone nowoochrzczonemu przez święte obmycie. To prawda, że nie można zapomnieć o tym, że jest to teza z natury jednostronna: Fulgencjusz nie odpowiada przecież na pytanie o sens komunii podczas liturgii chrzcielnej, ale na szczegółowe pytanie o pośmiertny los katechumena, ochrzczonego wprowadzie tuż przed śmiercią, ale zmarłego bez komunii. Niemniej pytanie, jakie Ferrandus postawił uwielbianemu przez siebie biskupowi, miano sobie odtąd często zadawać, a prowokowała je doktryna tak popularnego w Kościele Zachodnim św. Augustyna o zbawczej konieczności komunii niemowląt. Dodajmy jeszcze, że

sam św. Fulgencjusz oraz Ferrandus byli fanatycznymi wręcz augustynikami, i nie jest zapewne rzeczą przypadku, że właśnie w kręgu zwolenników myśli św. Augustyna postawiono sobie po raz pierwszy pytanie o zbawienie chrześcijanina, który zmarł, nie spożywając ani razu w życiu komunii.

Otóż Fulgencjuszową odpowiedź na powyższe pytanie uznano w chrześcijaństwie zachodnim za najzupełniej wystarczającą i nie zwracano żadnej uwagi na jej jednostronność, która przecież wynikała z samych okoliczności. Ta mimowolna właściwie – a w każdym razie dokonana pośrednio – redukcja sensu komunii udzielanej podczas chrztu do samego tylko znaku dała podstawę do postberengariańskich koncepcji, że istnieją takie sytuacje, kiedy nowo ochrzczonego lepiej nie udzielić komunii, niż ją udzielić.

Owszem, bezpośrednio pytanie o sens komunii udzielanej podczas chrztu postawiono sobie, i to na długo przed Berengariuszem. Chodzi o słynną ankietę na temat sensu poszczególnych obrzędów liturgii chrzcielnej, przeprowadzoną około roku 812 przez Karola Wielkiego wśród znaczniejszych biskupów cesarstwa. Zachowało się siedem odpowiedzi na tę ankietę, niektóre stosunkowo obszernie: Amalariusza z Trewiru, Jessego z Amiens, Leidrada z Lyonu, Magnusa z Sens, Maksencjusza z Akwilei, Odilberta z Mediolanu oraz Teodulfa z Orleanu. Otóż Karol Wielki zadał wówczas biskupom szereg szczegółowych pytań na temat sensu obrzędów składających się na liturgię chrztu dzieci. Ostatnie pytanie ankiety brzmiało: "Dlaczego namaszcza się głowę świętym krzyżem i okrywa się mistyczną zasłoną⁵⁵⁾, dlaczego umacnia się ciałem i krwią Pańską?"⁵⁶⁾

Odpowiadający mówili przeważnie ogólnie na temat sensu komunii podczas liturgii chrzcielnej, nie rozróżniając specjalnie wieku przystępujących do sakramentu – mimo, że Karol Wielki pytał wyraźnie o chrzest dzieci. W samym pytaniu zawierała się sugestia, że komunია podana bezpośrednio po chrzcie umacnia – "confirmatur" – skutki chrztu. Odpowiedzi poszły w kierunku tej sugestii, a wszystkie razem cechuje ta głębia, jaka właściwa jest spokojnemu, wolnemu od obowiązku polemiki, wykładowi wiary. Jeśli pojawia się w nich temat konieczności komunii do zbawienia, to bez chęci wykorzystania go w polemice związanej z jakimś zupełnie innym tematem. Zamiast precyzujących pytań, mających uzdatnić ten temat do użycia w polemice albo będących konsekwencją takiego użycia, mamy tu do czynienia z prostym, bezpretensjonalnym wykładem, budującym wiarę. Okazuje się, że polemiczna tradycja tematu zbawczej konieczności komunii niemowląt niewiele wpłynęła na pozytywny wykład wiary, dopóki komunii rzeczywiście podczas chrztu udzielano.

"Żeby osiągnąć owo (Boże – przyp. js) życie – pisze na przykład Teodulf z Orleanu – i chrzest przyjmujemy i karmimy się Jego ciałem i pijemy Jego krew, gdyż w żaden sposób nie moglibyśmy przejść w Jego ciało, gdybyśmy się nie napełnili tymi sakramentami. On sam tak bowiem powiada: 'Ciało moje jest prawdziwie pokarmem', oraz: 'Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, trwa we mnie, a Ja w nim' "⁵⁷⁾. Słowem, Teodulfa nie interesuje problem, jak się ma zbawcza konieczność chrztu do zbawczej konieczności komunii, ani problem, który z tych sakramentów jest ważniejszy; on po prostu stara się wyjaśnić sens komunii udzielanej podczas chrztu. Wyjaśniając zaś ów sens, w każdym razie nie redukuje roli komunii – jak to uczynił św. Fulgencjusz, piszący na ten temat w zupełnie innych okolicznościach – tylko do uzewnętrznienia tego, co sprawił chrzest. Podkreśliwszy rolę Eucharystii w dziele

55) Podstawowe odnośniki źródłowe na temat "mistycznej zasłony", nakładanej bezpośrednio po chrzcie: E.Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t.1, Antverpiae 1763 s.54. Przeglądając pod tym kątem stare rytuały, wzmiankę na ten temat natrafiłem tylko w

sakramentarzu mozarabskim: "Post hoc velantur a sacerdote infantes ipsi qui baptizati sunt caput: quo peracto communicat eos" (Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe, wyd. M. Ferotin, Paris 1904 s.35).

56) "Cur sacro chrismate caput perungitur, et mystico tegitur velamine, vel corpore et sanguine Dominico confirmatur?" (Carolus Magnus, Epistola ad Amalarium, PL 99, 890).

57) "Propter hanc vitam adipiscendam et baptizamur et eius carne pascimur, et eius sanguine potamur, quia nequaquam possumus in eius corpus transire, nisi his sacramentis imbuamur. Sic enim ipse ait: Caro mea vere est cibus; et: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo" (Theodulphus, De ordine Baptismi, cap. 18 – PL 105, 239).

włączenia w Ciało Chrystusowe, w dalszym ciągu swego wywodu Teodulf wskazuje na to, że Eucharystia dostarcza ponadto chrześcijaninowi mocy w drodze do życia wiecznego oraz zapowiada przyszłe nasycenie się duchowe⁵⁸). Wymieniono więc tu prawie wszystkie najważniejsze aspekty zachodniej teologii Eucharystii. Pozostałe wypowiedzi ankiety zawierają wypowiedzi bardzo pokrewne i sprawiają wrażenie, że odpowiadający wzajemnie się konsultowali⁵⁹).

Powtarzający się w wypowiedziach cytaty J 6, 55-56 (niekiedy, jak w przytoczonym wyżej tekście Teodulfa rozbity na dwa następujące po sobie cytaty) daje podstawę do przypuszczenia, że tekstem źródłowym dla biskupów karolińskich, na którym oparli swoje wypowiedzi o sensie komunii nowo ochrzczonych, był fragment augustyńskiego "De peccatorum meritis et remissione"⁶⁰). Jeden z respondentów, biskup Lyonu Leidrad,

wręcz zacytował ów fragment w swojej wypowiedzi⁶¹). Leidrad powtórzy nawet wyraźnie ewangeliczne słowa o konieczności Eucharystii do zbawienia. Ale nawet on, inspirując się myślą św. Augustyna, dokonuje swoistej osmozy: mało interesują go nieaktualne już wówczas akcenty antypelagiańskie, chce natomiast wyjaśnić po prostu, dlaczego nowo ochrzczonym podaje się komunię. Gołym okiem widać, jak bardzo wyjaśnienie to znajduje się pod wpływem doktryny augustyńskiej, tym bardziej więc uderza powstrzymanie się od wszelkich ujęć antypelagiańskich: "Ten bowiem, który powiedział: 'Kto się nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego', rzekł: 'Jeżeli nie będziecie pożywali mego ciała i pili mojej krwi, nie będziecie mieli życia w sobie'. Całe to orzeczenie utrzymuje, że (nowo ochrzczeni – przyp. js) nie mogliby mieć życia bez ciała i krwi Syna Człowieczego. Kiedy indziej powiada Pan: 'Chlebem, który ja dam, jest ciało moje za życie świata'. 'Życie świata' oznacza ludzi, którzy rodzą

58) "(...) ut istius cibi fortitudine roboratur, exemplo Eliae veniat usque ad montem Dei, Christum videlicet, qui est mons domus Domini praeparatus in vertice montium, et eius dono ad aeternae beatitudinis gloriam peraccedat, ubi satietur in bonis desiderium eius" (Theodulphus, dz. cyt. – PL 105, 240).

59) Por. np. wypowiedź Magnusa z Sens: "Postremo corpore et sanguine Dominice communicantur, ut illius membra efficiantur, qui pro eis passus est et resurrexit, et per visibilem panem et vinum pascatur anima cibo invisibili, sicut ipse Dominus ait; Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus, et qui manducat carnem meam et sanguinem meum bibit, in me manet et ego in illo. Modum istum accipiendae Eucharistiae a Domino traditum ecclesia tenet, ut cum aqua et Spiritu sancto quis renascitur, corpore Domini pascatur et sanguine eius potetur, ut in corpore Christi traditus, et ille in Christo maneat et Christus in eo" (Magnus Senonensis, De mysterio Baptismatis iussu Caroli Magni, PL 102, 984).

60) Lib. 1 cap. 24 – PL 44, 128 n.

61) Leidradus, Liber de sacramento Baptismi ad Carolum Magnum, cap. 9 – PL 99. 866 n.

się przychodzą na ten świat: toteż za życie ludzi ciało Chrystusa zostało złożone i gdyby go nie spożywali, nie mieliby życia wiecznego"62)

W ankiecie karolińskiej – nawet w wypowiedzi Leidrada – nie spotkamy się z problemem św. Fulgencjusza, że jeśli Eucharystia konieczna jest do zbawienia, to wobec tego, co myśleć o zbawieniu nowoochrzczonych zmarłych bez komunii. Fakt, że przepis karoliński, dotyczący wiatyku, wymienia szczególnie małe dzieci (parvuli), którym na łożu śmierci należy przynieść komunię63), świadczy jedynie o tym, że starano się wówczas, aby małe dzieci nie umierały bez komunii.

Nie wydaje się wszakże, żeby wspomniany problem św. Fulgencjusza był w owym czasie zupełnie nieznanym. W każdym razie młodszy o pokolenie od respondentów karolińskiej ankiety Paschazjusz Radbert porusza go wyraźnie w swoim, pisanym w roku 831, dziełku "De corpore et sanguine Domini". Nawiasem mówiąc, za kilka wieków dziełko to miało się doczekać niebywałej promocji ze strony protestantów, którzy uznali w Paschazjuszu Radbercie prekursora swojej doktryny eucharystycznej, i doszło nawet do tego, że papież Urban VIII umieścił jego dziełko na indeksie. Przytoczymy cały długi tekst dotyczący naszego tematu, bo niewątpliwie jest to przykład teologii, która pracowała na rzecz zniesienia komunii niemowląt. Mianowicie Paschazjusz Radbert – rozwijając tak podkreślaną w karolińskiej ankiecie ideę, że komunია "wzmacnia" skutki chrztu – mówi o komunii w taki sposób, jak gdyby była ona wyłącznie pomocą w naszej drodze do Boga i jak gdyby nowoochrzczonym odchodzącym z tego świata pomoc ta była właściwie niepotrzebna. Jak później zobaczymy, po zniesieniu komunii niemowląt teologia katolicka nieodmiennie będzie wyjaśniać, że małe dzieci nie potrzebują komunii, bo nie muszą jeszcze walczyć z grzechem.

Z tekstu – w tłumaczeniu staramy się zachować charakterystyczną dla oryginału nieudolność stylu – w każdym razie wynika, że nowoochrzczeni zmarli bez komunii nic z tego powodu nie tracą: "On sam karmi nas i poi pokarmem i napojem, abyśmy z Niego i przez Niego odnowieni zjednoczyli się w Chrystusie, o ile i sami jedno z Nim będziemy. Inaczej nie możemy mieć życia w sobie; toteż sam Zbawiciel powiada:

62) "Qui enim dixit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum; dixit: Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis. Omnis ista sententia tenet, ut sine corpore et sanguine filii hominis vitam habere non possint. Dicit iterum Dominus: Panis quem ego dederam, caro mea est pro saeculi vita. Saeculi vita nomine homines significantiir, qui nascendo in hoc saeculum veniunt: ac per hoc pro hominum vita caro Christi data est, quam nisi manducaverint, non habebunt vitam aeternam" (tamże).

63) "Ut presbyter semper eucharistiam habeat paratam, ut, quando quis infirmaverit, aut parvulus infirmus fuerit, statim eum communicet, ne sine oommunione moriatur" (Carolus Magnus, Capitula de presbyteris, cap. 16 – PL 97, 326).

'Jeśli nie będziecie pożywali ciała Syna Człowieczego i pili krwi Jego, nie będziecie mieć życia w sobie'. Niektórzy także z tego względu pytają, czy tym, którzy są ochrzczeni, jeśli wcześniej ubiegła ich śmierć i nie mogli spożywać ciała Pańskiego ani pić Jego krwi, szkodzi to, albo na ile szkodzi, albo może nic nie szkodzi64), zwłaszcza gdy dopiero co odrodzili się w Chrystusie, stali się z Nim jednym ciałem i wierzy się, że naprawdę weszli w przybranie na synów Bożych. Toteż pewnym jest, że odrodzeni do życia, przeniesieni wnet, bez żadnej zmyzy grzechu, przez śmierć ciała do tegoż życia, którym jest Chrystus, są z Nim

współwcieleni. I dlatego wierzymy, że nie szkodzi im, iż będąc w drodze nie przyjęli wiatyku tego sakramentu na życie, gdyż przyjąwszy życie, w niczym nie zбочyli później z drogi, lecz wytrwali w życiu, którym jest Chrystus, i dlatego nie osłabli w drodze, dopóki nie doszli do prawdy, w której jest wiekuiste i prawdziwe życie. Natomiast jak długo tutaj ktoś pozostaje, niebieski ten pokarm i napój bardzo jest konieczny do życia. Tak jak spożywa się ziemski pokarm, aby się żyło do czasu, tak odrodzeni duchowo spożywają pokarm na życie wieczne, aby nie ustali w drodze, dopóki przez śmierć ciała nie przejdą do wiekuistego i nieustannego życia, gdzie nie ma żadnego braku⁶⁵). Żyjący jeszcze jedno pokolenie później Hinkmar z Reims (+ 882), rozpatrując ten sam problem, po prostu przepisze – nie zaznaczając, jak to było w zwyczaju epoki, autorstwa – istotny fragment z listu św. Fulgencjusza⁶⁶).

64) Paschazjusz Radbert prawie tu powtarza pytanie Ferranda do Fulgencjusza: "utrum noceat, quantum noceat, an omnino nihil noceat..." (PL 65, 380).

65) "Deinde eo ipso cibo potuque pascamur et potemur ad vitam, ut ex ipso per ipsum refecti convisceremur in Christo, quatenus et ipsi cum eo unum inveniamur, alioquin vitam in nobis habere non possumus; unde ipse Salvator: 'Nisi manducaveritis – inquit – carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis'. Quapropter etiam nonnulli quaerunt, si qui baptizantur, et praeventi morte fuerint velocius, nec sinuntur carnem Domini manducare, neque eius sanguinem bibere, ut runi vel quantum noceat; aut si nihil noceat, praesertim cum mox renati in Christo, unum cum eo corpus effecti, in adoptionem filiorum Dei venisse vere creduntur. Unde constat quia renati ad vitam, mox translati per mortem carnis ad ipsam eandemque vitam, quae Christus est, sine illius labe peccati, in ipso concorporati inveniuntur; et ideo non obesse credimus eos viaticum non accepisse huius sacramenti ad vitam in via; quia in nullo post perceptam vitam declinaverunt a via, sed manserunt in vita, quae Christus est, et ideo non defecerunt in via, donec perventum est ad veritatem, in qua sempiterna et vera est vita. Ceterum quantisper hic remanentibus valde pernecessarius est ad vitam ille cibus caelostis et potus, quatenus sicut aluntur cibus terrenis ad tempus ut vivant, sic alantur spiritualiter renati per haec ad perpetuam vitam, ne deficient in via, donec transeant per mortem carnis ad perpetuam, ubi nullus defectus est, et sempiternam vitam" (Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini, cap. 19 – PL 120, 1328).

66) Hinkmar z Reims, De cavendis vitiis et virtutibus exercendis – PL 125, 925.

Nauka o Euoharystii Paschazjusza Radberta spotkała się w ówczesnym Kościele – jednak nie w zakresie interesującej nas tu tezy o konieczności Eucharystii do zbawienia – z dość znaczną krytyką. Zwalczali ją zwłaszcza Raban Maur, Ratramn, Jan Skot Eriugena. Tutaj jednak odwołujemy się do tego teologa jedynie jako do świadka określonych tendencji w Kościele, które doprowadziły do zaniku komunii niemowląt, i nie wypowiadamy się ani na temat stopnia recepcji jego tez, ani też na temat, w jaki sposób omówiona przez nas teza oddziaływała na rozwój wspomnianych wyżej tendencji.

Zbierzmy teraz nakreślony wyżej obraz w krótką całość:

1. Augustyńska doktryna o zbawczej konieczności komunii przyczyniła się do powstania wątpliwości co do losu nowo ochrzczonych zmarłych bez komunii. Klasyczną odpowiedź na te wątpliwości dał św. Fulgencjusz, który wskazał na eucharystyczny wymiar samego chrztu: chrzest przecież rzeczywiście włącza w Ciało Chrystusa.

2. Dążność do maksymalnie pozytywnej odpowiedzi na powyższe wątpliwości doprowadziła św. Fulgencjusza do pomniejszania roli komunii udzielanej podczas chrztu.

Wyraża się on nawet w taki sposób, jak gdyby komunia podana nowo ochrzczoneму jedynie oznaczała ową przynależność do Ciała Chrystusa, którą sprawił chrzest.

3. Jak długo jednak komunii rzeczywiście podczas chrztu udzielano, polemiczna i kazuistyczna tradycja tematu konieczności komunii do zbawienia zapewne niewiele wpływała na treść pouczeń duszpasterskich. W każdym razie ankietę liturgiczną przeprowadzoną wśród biskupów cesarstwa karolińskiego jest świadectwem głębszego niż u św. Fulgencjusza ujmowania sensu komunii nowo ochrzczonego.

4. W ujęciach biskupów karolińskich nie znajdziemy zarazem śladów krytyki w stosunku do jednostronności doktryny św. Fulgencjusza. Przeciwnie, wiele wskazuje na to, że była ona wówczas przyjmowana w całej rozciągłości. Niekonsekwencję, jaka stąd wynikała, próbuje usunąć Paschazjusz Radbert, mianowicie dostosowuje naukę o "wzmacniającej" roli komunii do koncepcji św. Fulgencjusza, ujmując zbawcze skutki komunii wyłącznie w kategoriach łaski uczynkowej. W ten sposób wyłącznie kazuistyczna odpowiedź Fulgencjusza, że komunia bezpośrednio po chrzcie właściwie nic realnego do chrztu nie dodaje, przekształca się w ogólną tezę dogmatyczną.

1.4. Zmierzch augustyńskiej doktryny o zbawczej konieczności komunii niemowląt

Jak widzieliśmy, przesłanki do zniesienia komunii niemowląt pojawiły się w Kościele zachodnim już w V wieku i z każdym wiekiem pogłębiały się coraz więcej. Okresem przełomowym okazał się wiek XI, okres słynnych kontrowersji wokół eucharystiologii Berengariusza. Główna idea tego teologa – że sakrament Ciała i Krwi Chrystusa jest czymś innym niż Ciało i Krew Chrystusa – odrzucona przez Kościół jako heretycka, przyczyniła się do tego, że odtąd w eucharystiologii katolickiej zaczęto kłaść szczególny nacisk na prawdę rzeczywistej obecności. Byłoby wszakże uproszczeniem dopatrywać się przyczyny owej ewolucji w ideach jednego człowieka, Berengariusza. Zarówno doktryna tego, teologa, jak reakcja przeciw niemu, były wykwitem tendencji istniejących w Kościele na długo przedtem⁶⁷).

Podkreślamy to, bo trudno na karb Berengariusza zapisywać zaczynającego się już w jego czasach bagatelizowania komunii niemowląt. Świadkiem tego zjawiska jest teolog znany zwłaszcza ze swego zaangażowania w reformę gregoriańską, autor traktatów przeciwko symonii, Bernold (+ 1088). Bernold – dokładnie współczesny Berengariuszowi – jest autorem małego traktatu, "De sacramentis morientium infantium"⁶⁸). Traktat ten powstał z duszpasterskiego niepokoju, że wiele ochrzczonego dzieci umiera bez sakramentu namaszczenia i komunii. Przy czym najwyraźniej chodzi tu o dzieci, które nie są jeszcze zdolne do popełnienia grzechu, autor bowiem nakazuje opuszczać podczas namaszczenia modlitwy o odpuszczenie grzechów⁶⁹). Obowiązek udzielenia umierającym dzieciom komunii argumentuje Bernold werselem J 6, 55 oraz augustyńską doktryną – popartą cytatem z "De peccatorum meritis et remissione", lib. 1 cap. 20 - o zbawczej konieczności komunii niemowląt. Okoliczność zaś, że dzieci te otrzymały już komunię podczas chrztu, w żadnym razie – zdaniem Bernolda – nie może być powodem zaniedbania posługi im tego sakramentu w niebezpieczeństwie śmierci: "Skoro Rytuał Rzymski nakazuje dać im komunię zaraz po chrzcie, to o ileż bardziej w ostatecznej potrzebie, gdy zaczynają odchodzić z tego świata?"⁷⁰)

Pamiętamy przepis karoliński na temat wiatyku – powtórzony później w wielu zbiorach praw – w którym zwrócono szczególną uwagę na udzielanie wiatyku Eucharystii umierającym dzieciom. Traktacik Bernolda świadczy o czymś więcej niż o duszpasterskich zaniedbaniach w tym względzie. Autor bowiem wyraźnie wspomina o tym, że słyhać głośy,

67) Por. J.R.Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926; tenże, *Studien zu fruhmittelalterlichen Abendmahlsschriften*, Paderborn 1926.

68) Bernoldus, *De sacramentis morientium infantium*, PL 148, 1271-1276.

69) Małe dziecko otrzymało już bowiem odpuszczenie grzechów na chrzcie: "Nam fides catholica hoc habet, ut parvulus noviter baptizatus remissionem peccatorum accepisse credatur" (Bernoldus, dz. cyt., PL 148, 1271).

70) "Unde Romanus ordo statim post baptismum illis communionem dari praecepit, quanto magis in extrema necessitate, cum de hoc saeculo transire coeperint?" (Bernoldus, dz. cyt., PL 148, 1273).

jakoby sakramentalna posługa umierającym dzieciom nie była potrzebna⁷¹). To już jest konkretny dowód, że istniejące od paru wieków przesłanki teologiczne na rzecz zniesienia komunii niemowląt zaczęły znajdować jakieś odzwierciedlenie w duszpasterstwie. Wprawdzie na razie tradycyjny obyczaj jeszcze przeważa i stanowczo dopomina się o swoje prawa, ale nowe daje o sobie znać coraz wyraźniej.

Jeszcze powtarza się doktrynę o zbawczej konieczności komunii niemowląt, ale czyni się to już w zupełnie nowych kontekstach. Na przykład Wilhelm de Campellis (+ 1122) uczyni to w ramach wykładu, że pod każdą z postaci obecny jest cały Chrystus⁷²), nie przeczuwając zapewne, że szczególne podkreślenie, tej właśnie prawdy doprowadzi w końcu do zniesienia zarówno komunii pod dwiema postaciami, jak komunii niemowląt.

Znów arcybiskup Canterbury, Lanfrank (+ 1089), jeden z głównych przeciwników Berengariusza, w liście do irlandzkiego biskupa Domnaldy powtórzy wiernie tezę św. Fulgencjusza na temat zbawienia dziecka ochrzczonego zmarłego bez komunii⁷³), przypomni z naciskiem obowiązek ochrzczenia umierającego dziecka nawet przez laika – a zarazem (i to w tym właśnie kontekście) prawdę o zbawczej konieczności Eucharystii odniesie tylko do chrześcijan świadomie przeżywających swą wiarę; "Należy więc wspomniane orzeczenie Pana (chodzi o J 6, 53 – przyp. js) w ten sposób rozumieć, żeby każdy wierny – zdolny przez zrozumienie do uchwycenia Bożej tajemnicy – spożywał i pił ciało i krew Chrystusa nie tylko ustami cielesnymi, ale również miłością i słodyczą serca, tzn. kochając i słodko wspominając czystym umysłem, że Chrystus dla naszego zbawienia przyjął ciało, zawisł na krzyżu, zmartwychwstał, wstąpił do nieba; i idąc Jego śladem oraz łącząc się - na ile pozwoli ludzka ułomność, a Boża łaska raczy użyzyć – z Jego cierpieniami. To bowiem znaczy spożywać prawdziwie i zbawiennie ciało Chrystusa i pić

71) "Sciendum autem, quod quidam parvulis morientibus viaticum non putant esse necessarium" (tamże).

72) "Tamen sciendum est quod qui alteram speciem accipit, totum Christum accipit. Non enim accipitur Christus membratim vel paulatim, sed totus vel in utraque specie, vel in altera. Unde et infantulis mox baptizatis solus calix datur, quia pane uti non possunt, et in calice totum Christum accipiunt. Dandus autem est calix eis, quia, sicut non potest ad vitam quis ingredi sine baptismo, ita nec sine hoc vitali viatico" (Guillelmus de Campellis, *De sacramento altaris* – PL 163, 1039 n).

73) "Credimus enim generaliter omnes omnibus aetatibus plurimum expedire tam viventes quam morientes Dominici corporis et sanguinis perceptione sese munire. Nec tamen, si, priusquam corpus Christi et sanguinem sumant, contingit baptizatos statim de hoc saeculo ire, ullatenus credimus eos, quod Deus avertat!, propter hoc in aeternum perire" (Lanfrancus, Epistola 33 – PL 150, 532).

Jego krew⁷⁴⁾, Niezależnie od tego, że powyższe zdania są typowym świadectwem przeżywania Mszy świętej w duchu Amalariusza z Metz, sama ich obecność musi zadziwiać w tekście, którego przedmiotem jest przecież problem zbawienia niemowląt zmarłych bez komunii. Dla przyszłości komunii niemowląt podejście takie nic dobrego nie wróży.

I oto jeszcze trzeci przykład takiego mówienia o zbawczej konieczności komunii niemowląt, które zapowiada rychły koniec zarówno tej doktryny jak samego obrzędu. Radulf Ardens (+ 1101), wyjaśniając w homilii, że komunია jest bezwzględnie wszystkim konieczna do zbawienia, przypomni wiernym, że właśnie dlatego niemowlętom udziela się komunii bezpośrednio po chrzcie. Natychmiast jednak rozwiewa ewentualne wątpliwości co do losu dzieci ochrzczonych zmarłych bez komunii, wskazując, że dużo ważniejsza jest komunია duchowa (choćby nie połączona z sakramentalną), niż sama tylko komunია sakramentalna⁷⁵⁾ Idea tzw. komunii duchowej – tak rozpowszechniona w owym czasie⁷⁶⁾ – przyczyniła się istotnie do zaniku komunii niemowląt. Jeśli bowiem komunია duchowa mogła wystarczyć dorosłym (doszło w końcu do tego, że Sobór Laterański IV musiał wydać kanon "Omnis utriusque sexus"⁷⁷⁾), to dlaczego dzieciom miałyby być konieczna komunია sakramentalna?

74) "Necesse est ergo praedictam Domini sententiam sic intelligi, quatenus fidelis quisque divini mysterii per intelligentiam capax, carnem Christi et sanguinem non solum ore corporis, sed etiam amore et suavitate cordis comedat et bibat, videlicet amando et in conscientia pura dulce habendo quod pro salute nostra Christus carnem assumpsit, pependit, resurrexit, ascendit; et imitando vestigia eius, et communicando passionibus ipsius, in quantum humana infirmitas patitur, et divina ei gratia largire dignatur: hoc eat enim vere et salubriter carnem Christi comedere et sanguinem eius bibere" (Lanfrancus, Epistola 33 – PL 150, 533).

75) "Monemus et nos, fratres charissimi, vos, ut omnes pariter epulamur epulum animabus nostris necessarium. Scriptum est enim: Nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Unde statutum est ut, pueris mox baptizatis, saltem in specie vini, tradatur, ne sine necessario discedant sacramento. Et quid si discedant? Numquid damnabuntur? Non, fratres mei, quoniam in fide, etsi non sua, tamen patrinorum salvabuntur. Duo quippe sunt modi manducandi corpus Christi, unus sacramentalis, alius spiritualis. Sacramentaliter accipit corpus Christi etiam malus, sed quia indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Spiritualiter vero accipit corpus bonus qui, etsi non sacramentaliter quandoque accipit, tamen fide et charitate in corpore Christi est. Unde Dominus exponens quid sit eum manducare spiritualiter, ait: Qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. Et Augustinus: Ut quid paras dentem et Ventrem? Crede et manducasti" (Radulphus Ardens, In Epistolas et Evangelia dominicalia homilia, p. 1 hom. 41-4 – PL 155, 1850 n).

76) Por. np. S. Sczaniecki, Komunია duchowna wiernych w średniowiecznej Polsce. W: tenże. Służba Boża w dawnej Polsce, t.1, Poznań 1962 s. 183-201.

77) Kanon nakazujący wszystkim wiernym po dojściu do lat rozeznania spowiadać się przynajmniej raz w roku i przyjmować komunię w okresie wielkanocnym (Mansi 22, 1007).

W wypowiedzi Radulfa jeszcze jeden szczegół zasługuje na uwagę. Jego zdaniem, dlatego podaje się nowoochrzczonym dzieciom komunię, "aby bez koniecznego sakramentu nie zeszyły z tego świata"⁷⁸). Czyli - choć jest to oczywiście tylko nasza ekstrapolacja – jeśli dane im będzie dożyć wieku świadomego, komunია w niemowlęctwie jest im właściwie niepotrzebna. Jesteśmy już bardzo daleko od augustyńskiej idei, że dlatego komunikujemy niemowlęta, "aby miały życie w sobie". Jeśli do tego dodać łatwość, z jaką Radulf wypowiada się na temat zbawienia ochrzczonych niemowląt zmarłych bez komunii, wówczas bardzo łatwo ekstrapolować jego doktrynę również w tym kierunku, że właściwie także niemowlętom, które nie doczekają świadomego życia, sakramentalna komunია jest niepotrzebna, bo wystarczy sama tylko duchowa.

W atmosferze, której świadkami są autorzy trzech omówionych wyżej tekstów, szybko doszło do wyciągnięcia praktycznych konsekwencji, tzn. do stopniowego porzucania komunii niemowląt. Na przestrzeni XII wieku księża zaczynają zamiast komunii podawać nowoochrzczonym niekonsekrowane wino. Robert Paululus (+ 1174), który jest pierwszym świadkiem tego "bardzo popularnego później zwyczaju"⁷⁹), zwalcza go, i to w imię augustyńskiej idei, że komunია jest niemowlętom konieczna do zbawienia. Otóż atmosfera epoki jest już tego rodzaju, że ten konserwatywny teolog, broniąc komunii niemowląt, czuje się zmuszony opatrzyć swój postulat zastrzeżeniem: "Jeśli zaś z przechowywaniem krwi Chrystusa lub podawaniem jej dziecku wiąże się niebezpieczeństwo, wydaje się, że raczej trzeba (komunii – przyp. js) zaniechać"⁸⁰). I bezpośrednio potem

78) "... ne sine necessario discedant sacramento" (Radulphus Ardens, dz. cyt. – PL 155, 1850).

79) Najważniejsze świadectwa na ten temat omówił J.Baumgartler, *Die Erstkommunion der Kinder*: Munchen 1929 s.105-112. Zwyczaj podawania nowoochrzczonym niemowlętom niekonsekrowanego wina (najczęściej ablucji) został zarzucony w trakcie reakcji antyhusyckiej, husyci bowiem czynili zeń argument na korzyść swojej doktryny. Według świadectwa Jana z Segowii, delegacja czeska nie omieszkała użyć tego argumentu nawet na soborze w Bazylei (Johannes de Segovia, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*. W: *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, wyd. F.Palacky – E.Birk – R.Beer, t.2, Vindobonae 1858 s.1869). Wspomniany zwyczaj najdłużej przetrwał w krajach nie zagrożonych wpływami husytyzmu. Np. notuje go jeszcze rytuał wydany w Konstancji w r. 1570 (A.Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482-1721*, Munster 1923 s.46), natomiast Edmund Martene napisał w r.1699, że sam był świadkiem, jak w wiejskim kościele diecezji bazylejskiej podano nowoochrzczonemu niemowlęciu ablucję (E.Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t.1, Antverpiae 1763 s.56).

80) "Pueris recens natis idem sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt. (...) Nec illud cogitetis eos vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi, dicente ipso Domino: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, etc., ergo si sine periculo fieri potest, iuxta primariam Ecclesiae institutionem sacramentum eucharistiae in specie sanguinis est tradendum pueris. Unde ignorantia presbyterorum, adhuc formam retinens, sed non rem, dat eis loco sanguinis vinum, quod penitus supervacuum arbitraretur si sine scandalo simplicium dimitti posset. Si autem in reservando sanguinem Christi vel in ministrando pueri immineat periculum, potius supersedendum videtur" (Robertus Paululus, *De caeremoniis et officiis ecclesiasticis*, Lib. 1 cap.20 – PL 177, 392).

cytuje Robert kilkakrotnie wspomniany już przez nas tekst św. Fulgencjusza – zresztą przypisując go św. Augustynowi – że ochrzczony, który umiera bez komunii, umiera przecież w jedności Ciała Chrystusowego.

Jeśli już konserwatysta Robert Paululus w taki sposób pisze na temat komunii niemowląt, jesteśmy już blisko okresu, gdzie zadaniem historyka będzie wytropienie ostatnich momentów, kiedy komunii małym dzieciom jeszcze udzielano⁸¹). Jedno, co z całą pewnością można powiedzieć na temat zaniku tego obrzędu; że powodem nie było powątpiewanie, czy nieświadome dziecko jest zdolne do owocującego na życie wieczne przyjęcia komunii. Epoka, w której sądziło się, że niemowlęciu można ważnie udzielić święceń kapłańskich, nie znała tego rodzaju trudności⁸²). Stały się one charakterystyczne dopiero dla czasów nowożytnych. Bezpośrednią przyczyną zaniku komunii niemowląt był wzrost zewnętrznego szacunku dla postaci eucharystycznych. Jednak daleko bardziej fundamentalną przyczyną była – paradoksalnie – augustyńska idea, że komunია

81) W Polsce, być może jeszcze w XIV wieku komunii niemowlętom tu i ówdzie udzielano. Wnioskujemy tak pośrednio z napisanej w tymże wieku "Vita sanctae Kyngae", gdzie umieszczono wiadomość o niemowlęcej komunii bł. Kingi, przy czym dla autora jest czymś nadzwyczajnym nie to, że Kinga otrzymała komunię w niemowlęctwie, ale to, że był to w ogóle jej pierwszy pokarm w życiu. Jak zaznaczono w tekście, w ten sposób tradycyjnie przyjmowano nowonarodzone dzieci w węgierskiej rodzinie królewskiej; "... consuetudinis erat (...) in domo eiusdem regis Bele (...) ut nullus infantulus ex stirpe regla natus ablactaretur, nisi prius corporis Christi tradicionem infantulo calix porrigerentur, post cuius calicis suscepcionem ianua regni celestis eisdem infantulis pateret. (...) Quo (baptismo -przyp. js) peracto calix dictus ad bibendum prius, quam quicumque cibus, sidem infantule est oblatus" (Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis, wyd. Wojciech Kętrzyński, Monumenta Poloniae Historica, t.4. Warszawa 1961 s.687; przedruk z wydania: Lwów 1884),

Długosz, mimo że szeroko korzystał z "Vita sanctae Kyngae", powyższy szczegół pominął. Nie chciał zapewne dostarczać argumentu husytom, domagającym się przywrócenia komunii niemowląt (J.Długosz, Vita beatae Kingae sed Cunegundis virginis. Acta Sanctorum, Julii t.5, Parisiis et Romae 1868, s.669-747).

Natomiast zakaz udzielania nieświadomym dzieciom komunii, znajdujący się w statutach krakowskich biskupa Wojciecha Jastrzębca z r. 1423, ma niewątpliwie cel antyhusycki, toteż nie można się w nim dopatrywać świadectwa przetrwania w Kościele polskim komunii niemowląt aż do tego czasu (Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium 14 et 15 saec., wyd. U.Heyzmann, Cracoviae 1875 s.66 n oraz s.83).

82) Dekretalia Grzegorza IX problemowi święceń dzieci poświęcają cały rozdział (1.5 tit. 29 cap.1). Por. artykuł św. Tomasza z Akwinu, Utrum pueri et qui carent usu rationis possint ordines suscipere? (S.Thomas Aquinas, Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, lib.4 dist. 25 q. 2 a. 1 q-la 2 = Summa Theologiae, Supplementum, q. 39 a. 2).

jest niemowlętom konieczna do zbawienia. Właśnie ta idea sprowokowała powstanie takich pytań i rozróżnień, które z czasem umożliwiły zaniechanie komunii niemowląt.

Ukoronowaniem opisanego wyżej procesu jest wyjaśnienie, dane przez św. Tomasza z Akwinu, dlaczego Eucharystia nie jest konieczna do zbawienia w tym sensie co chrzest⁸³). Wyjaśnienie swoje opiera św. Tomasz na rozróżnieniu "sacramentum" i "res sacramenti": "res" Eucharystii stanowi przynależność do mistycznego Ciała, poza którym nie ma zbawienia. Otóż niekiedy "res sacramenti" można otrzymać już przed przyjęciem sakramentu, mianowicie mocą pragnienia przyjęcia sakramentu. Jeśli idzie o chrzest, ta droga jest przed

małymi dziećmi zamknięta, nie są one bowiem zdolne pragnąć chrztu. Inaczej z komunią. Chrztost bowiem z natury swojej skierowuje człowieka ku Eucharystii; udzielając więc chrztu. Kościół tym samym skierowuje człowieka ku Eucharystii. W przypadku ochrzczonych dzieci, podobnie jak wierzą one dzięki wierze Kościoła, tak samo pragną Eucharystii mocą skierowania się Kościoła ku temu sakramentowi; i w ten sposób otrzymują jej "res"84) .

Szczególnie cenne w ujęciu św. Tomasza jest to, że wyjaśniając, dlaczego niemowlęta nie muszą przyjmować komunii, nie pomniejsza zarazem znaczenia sakramentalnego przyjmowania Eucharystii. Podkreślił bowiem starannie, że "res" można otrzymać tylko dzięki skierowaniu ku "sacramentum", toteż jeśli ktoś otrzymał "res" przed przyjęciem sakramentu, prędzej czy później powinien przyjąć sam sakrament.

Dodajmy jeszcze, że św. Tomasz zapewne już nawet nie wiedział o tym, że w swoim czasie w Kościele głoszone naukę o zbawczej konieczności sakramentalnej komunii niemowląt. Popiera bowiem swój wywód dwoma cytatami z św. Augustyna, które w swoim brzmieniu rzeczywiście są bliskie jego tezy. Rzecz jednak w tym, że zacytowane w "Sed contra" zdanie z "Contra duas epistolas Pelagianorum" w swoim kontekście świadczy o czymś dokładnie przeciwnym, rzekomo zaś augustyński cytat podany w odpowiedzi na zarzut pierwszy jest po prostu fragmentem z listu św. Fulgencjusza do Ferranda85). Oba zresztą teksty na swoim miejscu omówiliśmy. Otóż oba te teksty często były przytaczane w tradycji zagadnienia i św. Tomasz niewątpliwie właśnie stąd je zaczerpnął, nie przeczuwając zapewne ich pierwotnego znaczenia.

83) S. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, 3 q. 73 a. 3.

84) "Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae oredunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam; et per consequens recipiunt rem ipsius" (tamże).

85) W znakomitym skądinąd wydaniu "Sumy Teologicznej", z którego korzystałem (Taurini – Romae 1956, Marietti, wyd. P. Caramello), szczegółu tego nie rozszyfrowano.

Podsumujmy jeszcze ustalenia, poczynione w tym ostatnim fragmencie niniejszego rozdziału:

1. Jest rzeczą uderzającą, że wszystkie kolejne etapy ewolucji, prowadzące do zaniku komunii niemowląt, dokonywały się w nawiązaniu do augustyńskiej doktryny o zbawczej konieczności komunii niemowląt, i w świadomości ścisłej wierności nauce św. Augustyna na ten temat. Nawet w ostatnim etapie tej ewolucji, kiedy św. Tomasz z Akwinu wyjaśniał słuszność nieudzielania niemowlętom komunii, co wówczas było już faktem, uczynił to, wychodząc od pytania, czy Eucharystia jest konieczna do zbawienia, i cytując - nieautentycznie zresztą - św. Augustyna.

2. Praktycznie, komuniam niemowląt zaczęła zanikać prawdopodobnie w drugiej połowie XI wieku. Zanikanie zaczęło się od wydedukowanego z przesłanek doktrynalnych bagatelizowania potrzeby wiatyku umierającym niemowlętom, przeciwko czemu stanowczo – choć na próżno – wystąpił Bernold. W tym samym czasie Lanfrank, mówiąc o komunii niemowląt, nie zakwestionuje wprawdzie otwarcie jej zbawczej konieczności, prawdę jednak o zbawczej konieczności Eucharystii ograniczy tylko do tych, którzy zdolni są rozumieć tę tajemnicę. Analogiczne tendencje stwierdziliśmy u innych autorów tego okresu (Radulf Ardens, Wilhelm de Campellis).

3. Na przestrzeni XII wieku zaczęto pomijać komunię niemowląt nawet podczas chrztu, podając niekiedy w zamian niekonskrowane wino. Konserwatysta Robert Paululus

jest jednym z ostatnich rzeczników dosłownego rozumienia prawdy o zbawczej konieczności komunii niemowląt. Nawet on jednak, domagając się komunikowania niemowląt w imię konieczności Eucharystii do zbawienia, dopuszcza możliwość zaniechania jej w poszczególnych wypadkach, mianowicie w razie gdyby groziło jej jakieś materialne znieważenie.

4. Św. Tomasz z Akwinu, wyjaśniając słuszność odmawiania niemowlętom komunii, podtrzyma prawdę o zbawczej konieczności Eucharystii, nada jej jednak nowy sens. Dzieci już w chrzcie otrzymują "res" sakramentu Eucharystii, tzn. przynależność do mistycznego Ciała, z czego wynika ukierunkowanie do sakramentalnego przyjęcia komunii. Ukierunkowanie to jednak nie musi być zrealizowane natychmiast, wystarczy, jeśli dziecko przyjmie komunię dopiero po osiągnięciu lat rozeznania.

2. SPÓR KATOLICKO-HUSYCKI O KOMUNIE NIEMOWLĄT

Aż do XV wieku zasady dotyczące komunii dzieci ulegały głębokiej niekiedy, ale zawsze organicznej ewolucji. W ramach tej ewolucji zdarzały się wprawdzie napięcia między nowym a starym, ale ponieważ była to organiczna ewolucja, nowe nie było wrogiem starym. Po raz pierwszy komuniam dzieci stała się przedmiotem ostrej polemiki w pierwszej połowie XV wieku. Postulat jej przywrócenia, podniesiony wówczas przez mistrza Jakoubka, następcę Husa w roli ideowego przywódcy husytyzmu, rychło stał się własnością całego ruchu.

Problem komunii dzieci w ruchu i teologii husyckiej nie doczekał się dotychczasowego opracowania. Historyków ruchu husyckiego problem ten – ze względu na swą szczegółowość i ściśle teologiczną specyfikę – interesuje tylko marginalnie. Nieco dokładniej zajmowano się nim w historyczno-dogmatycznych opracowaniach na temat komunii dzieci, ale żaden z nielicznych zresztą autorów nie wyszedł poza zarysowanie schematycznego obrazu problemu¹⁾. Dość wspomnieć, że w żadnym z dotychczasowych opracowań nie uwzględniono ani jednego traktatu teologicznego – husyckiego czy antyhusyckiego – poświęconego komunii dzieci. Baza źródłowa niniejszego opracowania jest znacznie poszerzona w stosunku do prac dawniejszych, uwzględniamy np. wydany po ostatniej wojnie traktat Jakoubka "De communione parvulorum", także "Confutatio Jacobi de Misa" Piotra z Pulki, wykorzystujemy niektóre teksty wydane wprawdzie dawniej, ale przeoczone przez badaczy naszego tematu. Niestety, również tutaj nie uwzględniamy wszystkich źródeł, ograniczyliśmy się jedynie do źródeł opublikowanych²⁾.

1) Por. P.Zorn(ius), *Historia eucharistiae infantium*, Berolini 1736 s. 179-192; J.Baumgartler, *Die Erstkommunion der Kinder von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters*, Munchen 1929, s. 113-121.

2) Istnienie trzech ważnych dla naszego tematu manuskryptów zasygnalizował F.M.Bartos, *Literarni cinnost M.Jana Rokycany, M.Jana Pribrama, M.Petra Payna*, Praha 1928 s.99 n.

29 n. 82. Są to: 1)"Replica contra Ungarum insulsum" Anglika Piotra Payna, mistrza oksfordzkiego, wiklefisty, który przez czterdzieści lat działał w Czechach jako jeden z czołowych teologów husyckich. W utworze napisanym przez r.1421, zbija się trzy tezy

teologów węgierskich: a. sacramentum dominicum non est sacramentum necessitatis, b. pueri immediate post baptismum non sunt communicandi, c. non est praeceptum Christi nec evangelii commune populum sub utraque specie communicare; 2) "Posicio M. Joh. Rokyczane in concilio Basiliensi facta de communione parvulorum" (tekst powstał w r. 1433); 3) "Tractatus pro communione utriusque speciei quoad adultos et parvulos pro audientia Basiliensi adaptatus" Jana Przibram (r. 1437).

Ponadto dochował się "Tractatus de communione parvulorum" Piotra z Mladejowic z roku ok.1422. Znajduje się on w kodeksie: Petrus de Mladenowicz, Historia de fatis et actis Magistri Johannis Hus Constantiae, karty 271-344. Obszerne fragmenty tego kodeksu (z całkowitym jednak pominięciem wspomnianego traktatu) opublikował K.Hofler w: Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Bohmen, Fontes rerum Austriacarum, dział I, t.2, Graz 1969 (przedruk wydania: Wien 1856) s.111-315

2.1. Znaczenie husyckiej problematyki komunii niemowląt dla zrozumienia istoty ruchu husyckiego

Husycka problematyka komunii niemowląt – niezależnie od tego, że sama jej faktografia niewątpliwie warta jest opracowania – stanowi dla teologa idealny wręcz teren analizy problemu, w jaki sposób w husytyzmie sprawy ściśle religijne spletały się z wymiarem polityczno-społecznym tego ruchu. Jak wiadomo, husytyzm jest często interpretowany jako ruch wyłącznie narodowospołeczny, któremu nadano jedynie konieczną w okresie średniowiecza oprawę religijną. Rozdział niniejszy traktuję więc między innymi jako przyczynek do polemiki z redukcjonistyczną interpretacją ruchu husyckiego.

Tok mojej argumentacji jest następujący: To że husytyzm był ruchem nie tylko religijnym oraz że wewnętrzny sens i przyczyny tego ruchu daleko przekraczały czysto religijne hasła, jakie wypisywał on na swoich sztandarach, wydaje się rzeczą bezdyskusyjną. Husytyzm stanowi istotne wydarzenie w procesie rozpadu średniowiecznej christianitas, jest istotnym etapem w procesie kształtowania się świadomości narodowej w chrześcijańskiej Europie. Jan Hus był nie tylko faktycznym przywódcą żywiołu czeskiego w Pradze, ale był świadom tej swojej roli. Słynne kazania w kaplicy betlejemskiej, głoszone przez Husa w latach 1410 i 1411, które ostatecznie ugruntowały jego popularność wśród ludu praskiego, a zarazem zaostrzyły jego stosunki z władzami kościelnymi, były skierowane przede wszystkim do Czechów. Wcześniej jeszcze, w roku 1409, tworząc opozycję wobec ciągle wzrastających wpływów niemieckich, Hus doprowadził do odebrania Niemcom przewagi na uniwersytecie praskim³⁾ co skończyło się ostentacyjnym wyjściem z Pragi niemieckich profesorów

3) Charakterystyczna jest argumentacja, jakiej używa król Wacław Luksemburski w dekrete z 18 stycznia 1409, drastycznie zmieniającym dotychczasową proporcję głosów na uniwersytecie praskim na korzyść Czechów i niekorzyść Niemców: nie godzi się, aby prawowici dziedzice tej ziemi byli zmajoryzowani przez przybyszów (por. Documenta

Mag. Joannis Hus, wyd. F.Palacky, Osnabruck 1966) przedruk wydania: Prag 1869 (s.347 n). Wacław, wydając ten dekret, miał na uwadze również swoje doraźne cele, ale to nie zmienia istotnego sensu tamtych wydarzeń.

i studentów. Parę lat później, Michał de Causis, w swoim raporcie dla soboru w Konstancji, otwarcie zarzuci Husowi działania antyniemieckie i uzna je za godne potępienia przestępstwo⁴). Hasła narodowe będzie podnosił husytyzm, a zwłaszcza jego skrzydło umiarkowane, w ciągu całej swej historii.

Ideologiczną przestrzeń dla głoszenia haseł narodowych uzyskał husytyzm przez aktywne włączenie się do starego średniowiecznego sporu na temat stosunku między władzą świecką a duchowną. W husytyzmie odżyły najbardziej radykalne argumenty obozu cesarskiego przeciw doczesnej władzy Kościoła, a zarazem sytuacja polityczna Europy zmieniła się na tyle, że można było wystąpić jednocześnie przeciw papiestwu i przeciw cesarstwu, a więc obu gwarantom jedności średniowiecznej christianitas. Przyczyniła się do tego niemało stagnacja ówczesnego katolicyzmu, co umożliwiło realizację pomysłu Wiclefa, który połączył paradoksalnie – w porównaniu z okresem reformy gregoriańskiej – antypapieskie idee obozu cesarskiego z hasłem reformy Kościoła.

Wszystkie cztery artykuły, w których husytyzm widział swoją istotę⁵), są w sposób oczywisty obciążone sensem politycznym. Postulat odebrania duchowieństwu majątków i władzy świeckiej ma na celu rozbicie dotychczasowego statusu Kościoła i większe podporządkowanie go władzy świeckiej. Konsekwencją tej koncepcji jest teokratyczne żądanie cywilnej karalności grzechów śmiertelnych; a więc pozaliturgiczne funkcje Kościoła ma przejąć państwo, jednak nie przez proste odkalkowanie dotychczasowych wzorów, swoje religijne funkcje państwo ma w husytyzmie spełniać zgodnie ze swoją naturą instytucji dysponującej środkami nacisku. Dwa pozostałe postulaty, wyraźniej religijne – komunikowanie pod dwiema postaciami i wolne głoszenie słowa Bożego – sformułowane są pod hasłem równouprawnienia świeckich w Kościele, choć oczywiście ich faktyczna funkcja była szersza; przygotowywały grunt dla wystąpień przeciw niewygodnym strukturom kościelnym, utrwały tendencje antyrzymskie, rozbiły dotychczasową nietykalność zastanych tradycji.

Husytyzm, szczególnie jego kierunki skrajne, był również ruchem społecznym⁶). Taboryci, a zwłaszcza najbardziej skrajne ugrupowania:

4) Documenta Mag. Joannis Hus, s.196 n.

5) Po raz pierwszy artykuły te sformułował mistrz Jakoubek, na synodzie w Karolinum w sierpniu 1417. Postulują one: 1. swobodę głoszenia słowa Bożego, 2. komunię pod dwiema postaciami, 3. likwidację wielkiej własności kościelnej i świeckiej władzy duchowieństwa,

4. cywilną karalność grzechów śmiertelnych.

6) Oczywiście, nie wszystkie gwałtowne wystąpienia tłumów, skierowane m.in. przeciw warstwom uprzywilejowanym, są tego dowodem. W okresach wojny i społecznego zamieszania dość łatwo ujawniają się zwykłe skłonności niszczycielskie, które zdają się być pozbawione jakiegokolwiek pozytywnego sensu, rozmaite społeczne zawiści, które mogą nie mieć żadnych planowanych celów. W dziejach husytyzmu sporo jest takich wydarzeń, które są raczej świadectwem ogólnego chaosu niż przejawem takich czy innych tendencji społecznych. Pod tym względem krytycznie oceniam niektóre interpretacje historyków marksistowskich, którzy skłonni są dopatrywać się cech rewolucji społecznej w każdym niemal wydarzeniu, nie kontrolowanym przez tradycyjny aparat władzy (por. np. H.Maleczyńska, Ruch husycki w Czechach i w Polsce, Warszawa 1959 passim).

adamici i pikardzi odnawiają stare waldenskie hasła powrotu do "życia apostołskiego", czyli do życia ubogiego i we wspólnocie dóbr, co oznaczało po prostu radykalne

zakwestionowanie ówczesnego ustroju społecznego. Ponieważ stopień radykalizmu społecznego wśród husytów koresponduje zwykle ze stopniem odejścia od dogmatu katolickiego, trudno zaprzeczyć, że poglądy religijne spełniały wówczas m.in. rolę nośnika i znaku określonych idei społecznych, a różnice religijne wewnątrz husytyzmu odzwierciedlały m.in. trapiące ten ruch rozbieżności w programie społecznym.

Otóż husycki postulat komunii dzieci jest klasycznym wręcz przykładem, że problematyka religijna husytyzmu – jakkolwiek głęboko uwikłana w ówczesne realia polityczno-społeczne – zawiera w sobie religijną autentyczność i nie rozpląta się bynajmniej w zagadnieniach pozareligijnych. O ile żądanie "kielicha" pojawiło się w atmosferze antyklerykalizmu i określonych haseł narodowospołecznych, to nie sposób zaprzeczyć, że zrodziło zarazem problemy i dyskusje ściśle religijne. Postulat komunii małych dzieci powstał właśnie z dyskusji nad ściśle religijnymi problemami, jakie wynikały z faktu wprowadzenia komunii "kielicha".

Ściśle religijna geneza postulatu komunii dzieci nie przeszkodziła zresztą temu, żeby pełnił on również funkcje pozareligijne. Jak zobaczymy, początkowo przyjęcie lub odrzucenie komunii niemowląt było znakiem wskazującym niektóre subtelniejsze odcienie husytyzmu. Później, po podpisaniu kompaktatów, starania o prawo komunikowania niemowląt było ważnym elementem walki o status Kościoła utrakwistycznego.

W fakcie pełnienia funkcji pozareligijnych przez ideę niewątpliwie religijną widzę istotny argument przeciw redukcjonizmowi. Podstawowym błędem argumentacji redukcjonistycznej jest założenie, że jeśli jakaś idea służy określonym celom pozareligijnym, jej religijność jest wówczas pozorem. Tymczasem nie widać powodu, dlaczego warunkiem autentyczności religijnej miałyby być wyizolowanie od innych dziedzin życia.

2.2. Nauka Jana Husa na temat Eucharystii

Postulat komunikowania niemowląt powstał w husytyzmie dopiero po śmierci Jana Husa. Zwięzły zarys jego prehistorii pomoże nam zobaczyć, jak dalece wyrósł on z postulatu "kielicha".

Ale i żądanie komunii pod dwiema postaciami stosunkowo późno znalazło się na sztandarach ruchu. Traktat Husa "De sanguine Christi"⁷⁾, napisany w roku 1405, w ogóle o tym nie wspomina. Traktat dotyczy zresztą problemów teologicznie marginalnych, mianowicie Hus wyraża tam swoje oburzenie z powodu mnożących się wówczas sensacyjnych cudów objawiania się krwi Pańskiej pod naturalną postacią. Czeskie repliki cudu w Bolonii wywołały zresztą wówczas krytyczną reakcję zarówno uniwersytetu jak biskupa praskiego, a Hus, pisząc "De sanguine Christi", występował jako przyjaciel biskupa.

Jeszcze w kazaniu na Boże Ciało, wygłoszonym w roku 1411 w kaplicy betlejemskiej, Hus przyjmuje bez zastrzeżeń katolicką naukę o konkomitancji i uzasadnia słuszność kościelnego obyczaju podawania komunii tylko pod postacią chleba⁸⁾. Podobnie z całym przekonaniem broni zasady nieudzielania komunii niemowlętom i osobom umysłowo upośledzonym, mianowicie w "Super IV Sententiarum", napisanym ok. r. 1409, oraz w traktacie "De corpore Christi", który powstał mniej więcej w tym samym czasie⁹⁾. Nie zapomną później wypomnieć tego husytom polemiści katoliccy¹⁰⁾.

Argumentacja przeciwko udzielaniu niemowlętom komunii jest typowa dla epoki: dzieciom i osobom upośledzonym komunii nie udzielamy, ponieważ,

7) Mag. Joannes Hus, *De sanguine Christi*. W: tenże. *Opera omnia*, t.1 fasc.3, wyd. W.Flajshans, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Praha 1903).

8) „In calice concomitanter est corpus Christi et per consequens anima et per consequens virtutes. Et quia, sicut credimus, est ibi verus Christus, ergo est et ibi verus Deus, et sic fideles credere debent, quia etiam in calice est verum corpus, sanguis, anima Christi et verus Deus et homo. Quod autem simplicibus communicantibus datur aqua et vinum post sumptionem corporis Christi, ibi non est sanguis Christi. Et hoc factum est propter periculum evitandum, ne propter deordinacionem simplicium effundatur, et sic statutum est s. matris ecclesie. Sed credant fideliter, quia sumentes corpus Christi sumunt etiam verum sanguinem Christi sub sacramento. Et sic credimus, sic intelligamus, ut regnum celorum consequamur etc.” (M. Io. Hus, *Sermones in capella Betlehem*, wyd. V.Flajshans. W: *Vestnik Kralovske ceske spolecnosti nauk*, 1941, cz.1 s.191 n).

9) Mag. Joannes Hus, *Super IV Sententiarum*, wyd.V. Flajshans, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Praha 1905) s.558-564; tenże. *De corpore Christi*. W: *Opera omnia*, t.1 fasc.2, wyd. W.Flajshans, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Praha 1903) s.26-29.

10) *Vester etiam Huss super quarto Sententiarum in scriptis suis dicit, hoc Sacramentum ad populum non esse de necessitate salutis, et quod pueri et amentes communicare non debent*” (Hilarii Litomerecensis *disputatio cum Rokyczana coram Georgio rege Bohemiae per quinque dies habita anno 1465*, wyd. B.V.Strahl, Pragae 1775 s.65).

nie używając rozumu, nie są one zdolne do pobożności. Hus jednak wykląda ten argument już w duchu nowej mentalności, która zapowiada odejście od Eucharystii, jakie miało się dokonać w protestantyzmie, a przedtem jeszcze u taborytów. Mianowicie ostro rozróżnia spożywanie duchowe i sakramentalne. Tylko to pierwsze jest konieczne do zbawienia, natomiast konieczność spożywania sakramentalnego wynika wyłącznie z prawa kościelnego¹¹).

Ujęcie to różni się więc istotnie od nauki św. Tomasza z Akwinu. Według Akwinaty, ochrzczone niemowlęta przez samą przynależność do Kościoła są skierowane ku Eucharystii. Spożywanie duchowe – uczył św. Tomasz – zawiera w sobie pragnienie spożycia sakramentalnego, a pragnienie to byłoby fikcyjne, gdyby nie miało być spełnione z chwilą nadejścia sposobności. Jeśli ktoś nie ma przynajmniej pragnienia przyjęcia sakramentu, nie może być zbawiony, a wobec tego do przyjęcia sakramentu – z chwilą nadejścia sposobności – jesteśmy zobowiązani nie tylko na podstawie nakazu Kościoła, ale i z przykazania Chrystusa¹²).

Jak widzimy, w porównaniu z Tomaszem Hus jawnie pomniejsza znaczenie sakramentu na rzecz duchowej jedności z Chrystusem. Nie czyniono mu jednak z tego powodu żadnych zarzutów. Ujęcie takie było wówczas rozpowszechnione w teologii inspirowanej realizmem skrajnym. Zresztą – rzecz niezmiernie charakterystyczna – późniejsza katolicka polemika przeciw komunikowaniu niemowląt pokrywała się na ogół z argumentacją Husa i również była daleka od ujęcia św. Tomasza¹³).

11) *Ex isto patet, quod manducatio spiritualis in homine semper debet sacramentalem precedere sicut magis necessaria, nam spiritualis cadit sub precepto Salvatoris iuxta vocem eius Johan. 6°: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Sacramentalis vero non est de necessitate salutis cuilibet, cum patres*

veteris legis et parvuli nove legis et multi sancti martires sine illa certissime sunt salvati. Est tamen sic necessaria ad salutem, prout cadit sub precepto ecclesie, sic videlicet, quod homo etatis debite, fidem habens, racione utens, nolens aggredi tempore debito ad sacramentum venerabile, precepti ecclesiae sit transgressor" (Mag. Joannes Hus, Super IV Sententiarum, s.560). Wywód ten prawie dosłownie powtórzony jest w "De corpore Christi", s.29, gdzie Hus wylicza jednak liczne pożytki duchowe, wynikające ze spożywania sakramentalnego.

12) Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum, non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato Domini" (S. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, 3 q. 80 a. 11). Artykuł św. Tomasza na temat konieczności Eucharystii do zbawienia (tamże, 3 q. 73 a. 3) omówiliśmy w rozdziale poprzednim.

13) Por. Petrus Pulka, de Confutatio Jacobi de Misa. W: D. Girgensohn, Peter von Pulcau und die Wiedereinführung des Laienkelches, Gottingen 1964 s.242 n; Hilarii Litomericensis disputatio cum Rokyczana, s.73.

Nie ominęły jednak Husa zarzuty o herezję w nauce o Eucharystii. Nie były to wprawdzie najważniejsze zarzuty, jakie przeciwko niemu wytaczano¹⁴⁾, jednak powtarzały się uporczywie, zwłaszcza zarzut wyznawania impanacji. Pojawia się on już w protokole sporządzonym przez Michała de Causis w roku 1412, potem w zeznaniach licznych świadków podczas soborowego procesu¹⁵⁾. Hus konsekwentnie zaprzeczał, jakoby był wyznawcą takiej nauki¹⁶⁾, co jest świadectwem pierwszorzędnej wagi, jako że na śledztwie i w sądzie zachowywał się po bohatersku i nie próbował ukrywać swoich poglądów, choć zdawał sobie sprawę, że grozi mu wyrok śmierci. Również w dziełach teologicznych Husa oraz w zachowanych kazaniach betlejemskich brak śladów nauki o impanacji.

Powstanie tego zarzutu da się wytłumaczyć dość prosto, mianowicie entuzjastycznym przywiązaniem Husa do Wiclefa, który rzeczywiście nauczał o pozostawianiu substancji chleba i wina mimo konsekracji¹⁷⁾. W związku z popularnością Wiclefa w praskim środowisku naukowym na początku XV wieku, zarówno uniwersytet jak i władze kościelne parokrotnie zwracały uwagę na nieortodoksyjność mistrza angielskiego w jego nauce o Eucharystii¹⁸⁾. Zwykle zresztą były to interwencje połowiczne i miały na celu nie tyle powstrzymanie wpływów Wiclefa, co obronę dobrego imienia Pragi przed zarzutami z zewnątrz. Hus nie kwestionował heretyckości nauki o impanacji, ale nie zmienił też swojego stosunku do Wiclefa i z zaangażowaniem bronił jego ortodoksyjności. Jak się wydaje, eucharystyczną naukę Wiclefa rozumiał po prostu w duchu katolickim, co było tym łatwiejsze, że i sam Wiclef próbował ją zmieścić

14) Np. na liście 42 zarzutów głównego wroga Husa, Stefana Palecza, sporządzonej na podstawie „Traktatu o Kościele”, nie figuruje ani jeden zarzut, który by dotyczył Eucharystii (por. Documenta Mag. Joannis Hus, s.204-234).

15) Protokół Michała de Causis (Documenta Mag. Joannis Hus, s. 169-174), zeznanie Jana Protivy (tamże, s.174 n), kaznodziei Pawła (tamże, s.179), Andrzeja Brody (tamże, s.181 n.) itd.

16) Np, kiedy przedłożono mu wspomniany protokół Michała de Causis, przy pierwszym zarzucie: "Primo, quod post consecrationem hostiae in altari manet panis materialis", Hus dopisał po prostu: "Mentitur". Odżegnuje się od tej nauki w rozmowie z minorytą Dydakiem (Documenta Mag. Joannis Hus, s.249), w dyskusji z grupą teologów angielskich (tamże,

s.277), na przesłuchaniu w dniu 8 marca 1415 (tamże, s.309). Jeszcze w liście pisanym w lipcu 1415, a więc w miesiącu swojej śmierci, wspomina rozmowę z Paleczem, który zarzucał mu – jego zdaniem, niesłusznie – wyznawanie tej herezji (tamże, s.110). Por. P.Vooght, *Huss a-t-il esaigne la remanentia panis post consecrationem?* W: tenże, *Hussiana*, Louvain 1960 s.263-291.

17) Por. L.Kaczmarek, *Nauka Jana Wicklefa o tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 7 (1969) nr 1 s.55-89.

18) Por. pierwsza spośród 45 tez Wicklefa, potępionych przez uniwersytet praski 28 maja 1403 (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s.328), dekret arcybiskupa Pragi Zbynka z r. 1406 (tamże, s.335), wypowiedź synodu praskiego z tegoż roku (tamże, s.332), powtórzona na synodzie w roku 1408 (tamże, s.333), ponowne wystąpienie uniwersytetu 10 lipca 1412 (tamże, s.452).

w ramach tradycyjnego systemu pojęć (np. uznawał klasyczną formułę, że Chrystus jest obecny w Eucharystii *vere et realiter*, ale zarazem twierdził, że jest to obecność *figuraliter*, *virtualiter* itp.). Mechanizm przypisania Husowi herezji impanacji da się więc stosunkowo łatwo odtworzyć: Hus publicznie bronił Wicklefa przed zarzutem herezji, otóż

Wiclef głosił na temat Eucharystii jawną herezję, a więc Hus sam tę herezję wyznaje¹⁹). Przeciwnicy praskiego rektora nie dostrzegli, albo nie chcieli dostrzec, że Hus inaczej rozumie Wicklefa niż oni.

Zarzut, że Hus nawoływał do przywrócenia komunii "kielicha", pojawił się późno, już po jego wyjeździe do Konstancji. Wydaje się, że podobnie jak zarzut o herezję impanacji - był oparty na dedukcji, nie na faktach. Jak widzieliśmy, jeszcze w kazaniu z r.1411 Hus *expressis verbis* broni komunii pod jedną postacią. Wspomniany już – a niezycielny Husowi – raport Michała de Causis w ogóle nie zna jeszcze problemu przywrócenia "kielicha". Brak również śladów, żeby w ciągu dwóch następnych lat Husa specjalnie ten problem interesował. Postulat komunii pod dwiema postaciami podniósł w roku 1414 – jeszcze w czasie pobytu Husa w Pradze – mistrz Jakoubek, Ale dopiero w półtora miesiąca po wyjeździe Husa do Konstancji zaczęto w Pradze podawać wiernym "kielich" (po raz pierwszy 28 października, Hus wyjechał z Pragi 11 września).

Pierwszy notowany zarzut przeciwko Husowi, że nawoływał do komunii pod dwiema postaciami, pochodzi z czasu, kiedy w Pradze już w ten sposób komunii udzielano, i jest typowym stwierdzeniem faktu przy pomocy dedukcji. Mianowicie w następnym swoim protokole, sporządzonym pod sam koniec r. 1414, Michał de Causis pisze o Husie: "Uczył i publicznie głosił ludziom, że należy podawać ludowi ten sakrament pod obu postaciami, mianowicie ciała i krwi; zarzut ten nie wymaga dowodu, gdyż jego uczniowie w Pradze udzielają już tego sakramentu pod obu postaciami"²⁰). Jednym słowem, zdaniem Michała Hus niewątpliwie nawoływał do komunii pod dwiema postaciami, ponieważ obecnie jego uczniowie w ten sposób komunii udzielają²¹).

19) Przykładem tej dziwnej i niesprawiedliwej logiki jest choćby list Andrzeja Brody z roku 1414 (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s.520).

20) *Docuit et ad populum publice praedicavit, illud (sacramentum – przyp. js) ministrandum populo sub utraque specie, scilicet corporis et sanguinis; patet ille articulus, quia iam in Praga sui discipuli ministrant illud sub utraque specie*" (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s.194).

21) Przykładem podobnej niefrasobliwości w dedukowaniu faktów będzie późniejszy argument katolików – powtarzają go jeszcze Kajetan i Dominik Soto – że komunię pod

dwiema postaciami oraz komunię niemowląt wprowadzili Nestoriusz i Pelagiusz. Zwyczaj ten bowiem zagraża nauce o konkomitancji, a właśnie tamci heretycy chcieli oderwać bóstwo Chrystusa od Jego człowieczeństwa. Interesujące uwagi na ten temat, por. J.F.Meyer, *Commentarius historico-theologicus de eucharistia infantibus olim data, Ienae 1734 s.38*; P.Zornius, *Historia eucharistiae infantium, Berolini 1736 s.187*.

Istnieje jedna tylko wypowiedź Husa, broniąca komunii pod dwiema postaciami, jest to list do kaznodziei betlejemskiego Hawlika, napisany przez Husa niespełna miesiąc przed śmiercią²²). Mistrz Jan prosi Hawlika, aby nie zwalczał Jakoubka z powodu jego utrakwizmu: "aby nie było rozdarcia między wiernymi, z którego cieszy się diabeł"²³). W liście tym pojawiają się dwa motywy, które wydają się najistotniejsze dla początkowej fazy polemiki o komunię pod dwiema postaciami. Po pierwsze, należy odrzucić zwyczaj kościelny, jeśli ten sprzeciwia się nauce Chrystusa²⁴). Po wtóre, komunია pod dwiema postaciami winna się stać znakiem rozpoznawczym nowych chrześcijan, sztandarem, w imię którego warto walczyć i umierać²⁵).

Żaden z tych argumentów nie jest wyłącznie religijny, oba są służebne wobec nowopowstającego ruchu. Istotę pierwszego stanowi teza, że Kościół może zdradzić Ewangelię; a więc uzyskuje się w ten sposób ideowe uzasadnienie dla kościelnej rewolucji. Argument drugi wskazuje na własną wspólnotę jako na tę wybraną przez Boga, która zachowuje wierność Chrystusowi i walczy o przywrócenie Ewangelii jej pierwotnej czystości. W ten sposób przywrócenie komunii pod dwiema postaciami – i podtrzymywanie jej wbrew zakazowi soboru²⁶) – stało się symbolem, który jednoczy walczących o "sprawę Bożą", a zarazem dodaje im przekonania o swojej słuszności, zaś obrońców starego Kościoła pozwala przedstawić jako nieprzyjaciół prawdy Chrystusowej.

22) *Documenta Mag. Joannis Hus*, s.128. Prawdopodobnie ten list ma na myśli Wawrzyniec z Brzeziny, pisząc, że w więzieniu Hus "scripsit quoque tractaculum de communione utriusque speciei, quo Pragae apportato sacerdotes ipsi Magistro Joanni Hus faventes animati strenue pro communione prefate libertatione gladio verbi Dei dimicabant" (Laurentius de Brezina, *De gestis et variis accidentibus regni Boemiae 1414-1422*. W: *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung*, s.328).

23) *Noli resistere sacramento calicis domini (...) Rogo propter deum, quod non amplius impugnes M. Jacobellum, ne fiat scissio inter fideles, de qua gaudet diabolus*" (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s.128)

24) "Non debemus sequi consuetudinem, sed Christi exemplum et veritatem" (tamże).

25) "Carissime, praepara te ad passionem in manducatione et communione calicis, et sta fortiter in veritate Christi, timore illicito postposito, confortans fratres alios in evangelio domini Jesu Christi" (tamże).

26) Por. dekret soboru w Konstancji z 15 czerwca 1415, zakazujący komunii pod dwiema postaciami (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s.594 n; *Mansi 27, 727 n*). Hus, w cytowanym liście do Hawlika, tak oto skomentował ten dekret; "Jam concilium, allegans consuetudinem, damnavit communionem calicis quoad laicos ut errorem, et qui practizaverit nisi respiscat, tamquam haereticus puniatur. Ecce malitia! Christi institutionem iam ut errorem damnat!" (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s.128).

Już pierwsi polemici antyhusyccy zdawali sobie sprawę, że takie właśnie mechanizmy ukrywają się za sporem o utrakwizm. Zmarły w roku 1425 profesor uniwersytetu wiedeńskiego, Czech z pochodzenia, Piotr z Pulki, ostro potępi husycką innowację nie dlatego, żeby widział jakąś niewłaściwość w komunii pod dwiema postaciami, ale dlatego, że to "sprzeciwia się chwalebnyemu zwyczajowi Kościoła, którym rządzi Duch święty, wprowadzonemu z uzasadnionych powodów"27). Husyci – wywodzi Piotr – podając świeckim komunię "kielicha", grzeszą w ten sam sposób, co kapłan grecki, gdyby odprawiał Eucharystię na przasnym chlebie, albo kapłan łaciński, gdyby odprawiał na chlebie kwaszonym. Istotą innowacji husyckiej nie jest powrót do Ewangelii, ale antykościelność: husytyzm odrzuca w ten sposób prawdę, że Kościół jest kierowany przez Ducha Świętego28).

Zauważmy, że w liście Husa do Hawlika nie pojawia się jeszcze argument, później niezmiernie popularny wśród husytów, że komunია pod obu postaciami jest konieczna do zbawienia. Argument ten wyznaczy nowy etap husyckiego utrakwizmu i zamknie proces wyodrębniania się husytyzmu z Kościoła katolickiego. Jeśli bowiem utrakwizm jest konieczny do zbawienia, wobec tego Kościół katolicki zamyka przed ludźmi zbawienie, zaś arką Noego, która ratuje od zguby, jest właśnie Kościół husytów. Jak zobaczymy, postulat komunii niemowląt pojawił się dopiero na bazie tego właśnie – nieznanego jeszcze Husowi – argumentu.

Na zakończenie spróbujmy w krótkości przedstawić istotę eucharystycznych poglądów Jana Husa:

1. Hus był przede wszystkim działaczem, a nie teologiem teoretykiem. Nie próbował też posługiwać się reformą dogmatów wiary jako narzędziem reformy Kościoła. Zasadniczo był lojalny wobec dogmatycznej tradycji katolicyzmu.

2. Ostre przeciwstawienie "sacramentum" i "res" Eucharystii, jakie znajdujemy w teologicznych pismach czeskiego reformatora (w konsekwencji czego głosił on, że obowiązek materialnego spożywania Eucharystii wynika jedynie z prawa kościelnego) świadczy jedynie

27) Clerus tradens layco eukaristiam sub utraque specie et laycus ita suscipiens, ubi opposita consuetudo communiter servatur, sine auctoritate ecclesie annuentis in hoc peccat graviter. Patet, quia obviat laudabili consuetudini ecclesie, que regitur a Spiritu sancto, causis rationabilibus introducte" (Petrus de Pulka, Confutatio Iacobi de Misa, s.234). Nauka Piotra z Pulki jest tu wyraźnie zależna, nawet w swoich sformułowaniach, od dekretu soborowego.

Mechanizmy czysto socjologiczne widział w podniesionym przez husytów sporze również E.S.Piccolomini, późniejszy papież Pius II, który oceniał rzecz już z trzydziestoletniego dystansu: "Huic (Jacobello – przyp. js) omnes haeretici consenserunt, haud modica gestientes laetitia, quod articulum invenissent in evangelica lege fundatum, per quem Romanae sedis vel ignorantia, vel nequitia argui posset" (Aeneas Silvius, De Bohemorum origine et gestis historia, Coloniae 1524 s.69 n).

28) Petrus de Pulka, Confutatio Jacobi de Misa, s.234.

o tym, że Hus dobrze wrósł w szkołę realizmu skrajnego, w której został wychowany, i trudno dopatrywać się w tym świadomego przeciwstawiania się wierze katolickiej.

3. Często wytaczany przeciw Husowi zarzut herezji impanacji wydaje się czystym nieporozumieniem, które powstało z nie ukrywanych przez mistrza Jana sympatii dla Wiclefa.

4. W kwestii komunii pod dwiema postaciami oraz komunii dzieci Hus powtarzał powszechnie wówczas przyjętą doktrynę katolicką. Dopiero pod koniec życia, kiedy z inicjatywy mistrza Jakoubka komunię pod dwiema postaciami wysunięto w Pradze jako

symbol sprzeciwu wobec zastanych struktur, a zarazem jako symbol słuszności reformy, Hus opowiedział się za tą innowacją. Ale i wówczas broni komunii utrakwistycznej raczej jako symbolu całej sprawy niż dla niej samej.

5. Natomiast jeśli idzie o komunię dzieci, Hus nie doczekał już wystąpień mistrza Jakoubka na ten temat, i brak śladów, żeby kiedykolwiek próbował rewidować swoje pierwotne – całkowicie zgodne z ówczesną dyscypliną katolicką – stanowisko.

2.3. Wprowadzenie komunii niemowląt jako przejaw radykalizacji husytyzmu

Głównym propagatorem komunii niemowląt był ten sam mistrz Jakoubek ze Stribra, który poprzednio wprowadził już w Pradze komunię pod dwiema postaciami²⁹). "Chronikon Universitatis Pragensis" wspomina o tym pod rokiem 1416, w nocie, która domaga się zresztą sprostowań: "W tymże roku mistrz Jakoubek z mistrzem Piotrem Niemcem z Drezna zaczął podawać świeckiemu ludowi komunię pod dwiema postaciami, wbrew zwyczajowi Kościoła Rzymskiego i wbrew nakazowi Świętego Soboru w Konstancji. Wielu z prostych kapłanów przystało wówczas do nich i rozbiegłszy się po całej ziemi komunikowali lud pod dwiema postaciami, utrzymując w swoich kazaniach, że dawni kapłani byli złodziejami tego sakramentu. Wówczas również komunikowali ciałem i krwią Chrystusa niemowlęta podczas chrztu, o inne zaś sakramenty się nie troszczyli"³⁰).

29) Swoją niecierpliwością – nie chciał bowiem z tym czekać do wyjaśnienia w Konstancji sprawy Husa – zaszkodził wówczas Husowi znacznie. Innowacja praska została bowiem osądzona przez sobór bardzo krytycznie, czego dowodem choćby dekret z 15 czerwca 1415. Na domiar złego została przejęta korespondencja na ten temat Jakoubka do Husa.

30) "Eodem anno magister Jacobellus cum magistro Petro Theutonico de Draslian inceptit communicare populum laicalem sub utraque specie contra consuetudinem Romane ecclesie et contra preceptum Sacri Concilii Constantiensis. Tunc multi ex sacerdotibus simplicibus eis adheserunt et per totam terram discurrentes populum sub utraque specie communicaverunt asserentes in predicationibus suis antiquos sacerdotes fures esse hujus sacramenti. Tunc etiam parvulos in baptismo corpore et sanguine Christi communicabant et alia sacramenta non curabant" (Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Bohmen, Fontes rerum Austriacarum, dział I t,2, Graz 1969 (przedruk wydania: Wien 1856) s.34 n. Identyczna nota w manuskrypcie opublikowanym na s.77.

Anachroniczna jest tu oczywiście informacja o początkach komunii pod dwiema postaciami. W związku z tym zmieniono w tekście kolejność zachodzącą między wprowadzeniem utrakwizmu a uchwałą soboru. W rzeczywistości bowiem, sobór w Konstancji ustosunkował się do innowacji, którą w Pradze wprowadzono już przedtem.

Co do komunii małych dzieci, zauważmy najpierw, że jej początki jedynie pośrednio wiąże się tu z imieniem Jakoubka (i Piotra z Drezna). Na specjalną uwagę zasługują jednak dwa szczegóły. Po pierwsze mówi się tu jedynie o komunii niemowląt podczas chrztu. Powtarzanie się tego szczegółu w paru najwcześniejszych świadectwach dotyczących naszego tematu pozwala wysunąć przypuszczenie, że w początkowych latach husyci

komunikowali niemowlęta jedynie podczas liturgii chrztu, a dopiero później rozszerzono ten zwyczaj na wszystkie okazje, przy których rozdawano komunię dorosłym.

Drugi szczegół wydaje się nie mniej interesujący. Mianowicie wspomina się tam, że zwolennicy komunii niemowląt "nie dbali o inne sakramenty"³¹). Pierwotnie bowiem komunie małych dzieci była postulatą doktrynalnych radykałów, tych samych ludzi, którzy odrzucali kult obrazów, modlitwę za zmarłych, ustrój hierarchiczny Kościoła itp. Ludzie ci dali później początek ruchowi taboryckiemu. Stopniowo jednak postulat komunii niemowląt – budzący początkowo żywy protest husytów umiarkowanych – tracił swój związek z radykalnymi hasłami, aż wreszcie stał się jedną z najżarliwiej bronionych wartości husytyzmu umiarkowanego.

Kiedy zaczęto praktykować udzielanie niemowlętom komunii? Mimo że datowanie przytoczonego wyżej "Chronikonu" pozostawia – jak widzieliśmy – wiele do życzenia, wydaje się, że w tym wypadku informacja odpowiada prawdzie: początek tej praktyki przypada na rok 1416. Potwierdzają to dwa inne dokumenty, z r. 1416 i 1417, oba będące protestem przeciw tej innowacji, z których wynika, że właśnie w tym czasie jest ona wprowadzana. Oba dokumenty – rzecz zasługująca na uwagę – pochodzą od bliskich przyjaciół Husa i zwolenników utrakwizmu. Chodzi o list mistrza Krystiana z Prachatic oraz wyzwanie na dysputę, jakie mistrz Szymon z Tisnowy skierował do Jakoubka, głównego zwolennika komunii małych dzieci.

List Krystiana z Prachatic, napisany w roku 1416, do kaznodziei pilzneńskiego Korandy ma na celu przywołanie do porządku adresata listu: "Publiczna plotka i fama doszła teraz do uszu naszych, i słyhać

31) "... et alia sacramenta non curabant" (tamże).

ją w całej Pradze i nawet w całym królestwie czeskim, że swoimi kazaniami niegodziwie wyrzucasz święte obrazy z kościoła, że komunikujesz pod dwiema postaciami niemowlęta, które ani nie mogą przełknąć ani nie znają sakramentu ołtarza, że sprzeciwiasz się wszystkim i poszczególnym rytom kościelnym, mimo że nie są one sprzeczne z Pismem świętym, sam ich nie sprawujesz i innym nie pozwalasz sprawować"³²).

Mistrz Krystian z Prachatic był jednym z trzech proboszczów praskich, którzy w pamiętną niedzielę 28 października 1414 zaczęli udzielać komunii pod dwiema postaciami, toteż jego protest przeciwko komunii niemowląt jest szczególnie znaczący. Piętnuje ją na równi z obrazoburstwem i niszczeniem kościelnej tradycji liturgicznej³³). Na marginesie dodajmy jeszcze, że w świetle całego listu komunie niemowląt oznacza tu jedynie komunię podczas liturgii chrzcielnej³⁴).

Z listu wynika, że Krystian czuje się wyrazicielem stanowiska ówczesnych cywilnych i duchowych przywódców husytyzmu, tzn. burgrabiego Pragi oraz uniwersytetu. Sprzeciwia się zaś komunii niemowląt nie tyle ze względów doktrynalnych – o tym jeszcze nie ma wyrobionego zdania - ile z racji praktycznych: jest bowiem przeciwnikiem zmian nieprzemysłanych. Przed zacytowaniem dalszego fragmentu jego listu warto przypomnieć, że burgrabia Pragi, Czenko, który "w żadnym wypadku nie będzie znosił, aby niemowlęta zaraz po chrzcie były komunikowane", sam aktywnie walczył o komunię pod dwiema postaciami. Za parę zaś miesięcy, zimą roku 1417, kiedy arcybiskup Konrad zakazał podawania świeckim "kielicha", właśnie na jego dworze wyświęcono pierwszych kapłanów utrakwistów. Otóż o tymże Czenku tak pisze Krystian do Korandy: "Pan Czenko, wezwawszy ostatnio naszych starszych mistrzów, ostro karciał naszych kapłanów, którzy nie zważają na radę, opinię i pisma mistrzów, a opierają się na własnych pomysłach. Razem z mistrzami postanowił, że list

urzędowy o rytach kościelnych będzie obowiązywał na jego ziemiach we wszystkich swych częściach. Po wtóre, że w żadnym wypadku nie będzie znosił, aby niemowlęta zaraz po chrzcie były komunikowane. Tak samo powinien postąpić król i wszyscy nasi, jeśli chcemy starać się niez mordowanie o pożytek naszego królestwa. I chociaż niektóre

32) "Nunc de te publice vox et fama auribus nostris ac per totam Pragam imo per regnum Bohemiae insonuit, quomodo sanctorum imagines praedicatione tua turpiter ab ecclesia ejeceris, qualiterque infantulis, qui nec deglutire valent, nec sciunt, sub utraque specie sacramenti altaris comanices, omnesque et singulos ritus ecclesiasticos sacrae acripturae non contrarios parumpendis, nec per te nec per alium adimplere permittis" (Documenta Mag. Joannis Hus, s. 634).

33) O Korandzie napisze później Piccolomini: "Wenceslaus Coranda, vetus diaboli manicipium, qui sacramentum altaris solam esse figuram significationemque contendit" (De Bohemorum origine ac gestis historia, s.36).

34) "... quod parvuli post baptismum statim communicentur" (Documenta Mag. Joannis Hus, s.636).

pisma świadczą za komunią niemowląt – bo niekiedy im jej udzielano - inne jednak jej się sprzeciwiają. Dobrze będzie i pożytecznie nie przeszkakiwać od razu na drugą stronę, której jeszcze nie znamy, zanim nie poradzimy się wielokrotnie uczonych, czy można w taki lub inny sposób owe nowości wprowadzać"35).

Czy wszystkie argumenty ówczesnych umiarkowanych husytów przeciw komunikowaniu niemowląt cechuje ten sam naoczny brak teologii, jaki uderza w liście Krystiana z Prachatic? Nie znamy przebiegu dysputy na temat komunii małych dzieci, w jakiej zmierzli się w roku 1417 dwaj przyjaciele Husa: były rektor uniwersytetu Szymon z Tisnowy oraz mistrz Jakoubek36). Teologia, jaką reprezentowali husycy przeciwnicy komunii niemowląt, jest dużo mniej znana niż teologia jej zwolenników. W każdym razie wydaje się, że dysputa między Szymonem i Jakoubkiem spowodowała swoiste przesilenie się na korzyść nowej idei. Właśnie w owym czasie zmienił się niechętny pierwotnie stosunek uniwersytetu i duchowieństwa praskiego do idei komunikowania niemowląt, tak że już w następnym roku – w 23 artykułach antytaborczykich – środowiska te wypowiedziały się oficjalnie za wprowadzeniem w życie tego obrzędu37). Rzecz jasna, do takiego obrotu sprawy znacznie musiał przyczynić się fakt, że obrońcą komunii dzieci był Jakoubek właśnie, jeden z głównych duchowych przywódców husytyzmu przedkompaktatowego38).

Teologię Jakoubka na rzecz komunii niemowląt znamy z jego, napisanego w roku 1419, traktatu "De communionem parvulorum"39). Mały ten traktat

35) "Verum est, dominus Cenko nuper convocatis nostris senioribus magistris dure nostros redarguit presbyteros, qui dimissis consiliis, dictis, scriptis magistrorum, suo innituntur proprio capiti; qui cum magistris conclusit, quod literam magistralem de ecclesiasticis ritibus in suo dominio vult mandare ex omni parte teneri; secundo, nullo modo pati vult, quod parvuli post baptismum statim communicentur. Et hoc idem et rex et omnes nostri facere oportebunt, si volumus nobis regnum commodum indefesse acquirere. Et quamvis sint allquae scripturae pro communionem parvulorum, qui quandoque sic comunicabantur, et quaedam in oppositum directe sonant scripturae, bonum foret et utile, non statim in alteram partem inconsuetam prosilire, nisi prius saepius cum doctis conferendo, an expediat sic vel aliter has novitates provulgari" (Documenta Mag. Joannis Hus, s.635 n).

36) Zachowało się jedynie wyzwanie na dysputę, skierowane przez Szymona do Jakoubka (Documenta Mag. Joannis Hus, s.673-675).

37) Przeciwtaboryckie artykuły uniwersytetu i kleru praskiego zostały wydane 28 września 1418. O komunii niemowląt mówi artykuł pierwszy tego dokumentu. Poświęćmy mu jeszcze specjalną uwagę (Por. Documenta Mag. Joannis Hus, s.675).

38) Mistrz Jakoubek jest w gruncie rzeczy pierwszym teologiem husyckim, sam Hus unikał bowiem teologicznego nowatorstwa. Takie określenie znalazło się nawet w tytule monografii wybitnego znawcy teologii husyckiej: P. de Vooght, Jacobellus de Stribro – premier theologien du hussitisme, Louvain 1972.

39) M.Iacobus de Mysa, De communione parvulorum. W: B. Ryba, Betlemske texty, Praha 1951 s.141-163.

jest prostym zestawieniem cytatów biblijnych, patrystycznych, z prawa kanonicznego i uznanych teologów. Cytaty są powiązane tak oszczędnym komentarzem, że całość nie sprawia wrażenia skończonej rozprawy teologicznej, przypomina raczej naukowy półfabrykat. Niemniej cała konstrukcja zdradza jasną myśl przewodnią, a cytaty są podporządkowane jednoznacznie określonym argumentom⁴⁰). Nie licząc argumentu historycznego (że pierwotnie komunikowano niemowlęta w całym Kościele i do dziś praktykują to – Jakoubek zwraca na to uwagę⁴¹)– Grecy), następcą Husa wysuwa dwa argumenty:

1) rzeczywiste spożywanie Eucharystii jest koniecznym warunkiem zbawienia, a więc nawet ochrzczone niemowlęta nie dostąpią zbawienia, jeśli zeszyły z tego świata, nie skosztowawszy Eucharystii;

2) Eucharystia nadaje ważność wszystkim sakramentom, tak że żaden sakrament – z chrztem włącznie – nie ma mocy zbawczej, jeśli nie zostanie potwierdzony przyjęciem komunii.

Łatwo dostrzec pokrewieństwo pierwszego argumentu z obcą jeszcze Husowi teologią utrakwizmu, która werset J 6, 53 wyjaśniała w sensie materialnie dosłownym i stąd wniosowała o niemożności zbawienia, jeśli przyjmuje się komunię tylko pod jedną postacią. Postulat komunii niemowląt jest logiczną konsekwencją utrakwizmu posługującego się taką argumentacją. Raz przyjęta teza, że nikt nie może być zbawiony, jeśli materialnie nie spożywał Ciała i nie pił Krwi Pańskiej, z konieczności doprowadziła do pytania o zbawienie ochrzczonych niemowląt, jeśli umarli, nie spożywszy przedtem Eucharystii. Ponieważ zaś dochodził do tego wspomniany wyżej argument historyczny, żądanie komunii niemowląt otrzymywało tę samą rangę teologiczną co żądanie "kielicha": trzeba usunąć błędny obyczaj, skierowany przeciw zbawieniu wiernych i przywrócić obyczaj zgodny z Ewangelią i nauką Ojców. Mistrzowie Krystian i Szymon reprezentowali zapewne pierwotny utrakwizm, którego świadectwem jest list Husa do Hawlika, a ponieważ nie pojawiła się tam idea konieczności utrakwizmu do zbawienia, więc również ideę komunikowania niemowląt mogli potraktować jako herezję lub nowatorskie dziwactwo. Z chwilą jednak, kiedy husyci powszechnie zaakceptowali utrakwizm Jakoubka, sprzeciw wobec komunii małych dzieci stał się teologicznie nie do utrzymania. Tu zapewne należy szukać przyczyny, dlaczego konserwatywne skrzydło ruchu dość szybko zrezygnowało z tego

40) Niekiedy nawet kosztem rzetelności. Jaskrawym tego przykładem jest sposób cytowania św. Tomasza. Mianowicie Jakoubek wyjął dwa teksty z tego doktora (S. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, 3 q. 75 a. 3; tenże, Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, lib. 4 dist. 9 a. 5 q-la 4), stanowiące część wywodu usprawiedliwiającego

nieudzielanie niemowlętom komunii, i przytoczył je na rzecz tezy przeciwstawnej (De communione parvulorum, s.154).

41) M. Iacobus de Misa, De communione parvulorum, s.162.

szczegółu jako swego znaku rozpoznawczego i w niedługim czasie postulat komunii niemowląt stał się własnością całego ruchu.

Drugi swój argument na rzecz komunii niemowląt mistrz Jakoubek opracował w oparciu o formułę Pseudo-Dionizego, że "żaden sakrament nie jest prawdziwie sprawowany, jeśli nie spożywa się w nim świętej komunii: chodzi tu mianowicie o to, że żaden sakrament nie prowadzi do prawdziwej pokuty, jeśli nie spożywa się w nim świętej eucharystii"⁴²). Żeby uchylić taką interpretację tego tekstu, że chodzi tu jedynie o sakramenty przyjmowane przez dorosłych, Jakoubek przypomina inne sformułowania Areopagity, z których wynika niedwuznacznie, iż we współczesnym mu Kościele podawano niemowlętom komunię. W ten sposób Jakoubek wprowadził do husytyzmu oryginalną – nieznaną Pseudo-Dionizemu – tezę, że chrzest jest nieważny, jeśli nie będzie przypieczętowany komunią. Dotychczas nikt na temat związku chrztu z Eucharystią tak radykalnie nie mówił. Argument ten miał bardzo rozprzestrzenić się w husytyzmie, na jego zaś popularność wpłynęło zapewne ówczesne przekonanie, że autor "Niebieskiej hierarchii" jest bezpośrednim uczniem apostołskim. O popularności tego argumentu świadczy fakt, że spotykamy go nie tylko u licznych teologów husyckich i antyhusyckich (Wawrzyniec z Brzeziny, Piotr z Pulki, Jan Rokiczana), znalazł się on nawet w uchwałach synodalnych (synody praskie z 7 lipca 1421 i z 25 lipca 1434) – niektórymi z tych tekstów zajmiemy się jeszcze na następnych stronach niniejszego rozdziału. Że ten właśnie argument decydująco wpłynął na wprowadzenie komunii niemowląt do zwyczajów husyckich, najwymowniej świadczy fakt, iż najpierw zaczęto komunikować nowoochrzczonych⁴³), a dopiero

42) Nullum enim sacramentorum aliorum vere celebratur, in quo sacra communio non sumatur, ad insinuandum videlicet, quod nullum sacramentum ad veram penitentiam adducit, in quo eukaristia sancta non sumitur". Tekst Pseudo-Dionizego podaję w wersji Jakoubka (M.Iacobus de Misa, De communione parvulorum, s.142 n), gdyż tak funkcjonował on wśród husytów, odbiega on jednak od oryginału (por. Pseudo-Dionisius Areopagita, De ecclesiastica hierarchia 3, 1 – PG 3, 424).

43) Jan Rokiczana, w swoim napisanym po roku 1435 "Tractatus de septem sacramentis Ecclesiae", wspomina nawet o dziwnej herezji, która z prawdy, że Eucharystia jest źródłem wszystkich innych sakramentów, wyciągała wnioski o ich zbyteczności: "Unde graviter errabant, dantes divinissimam Eucharistiam corporis et sanguinis Domini pueris, non baptizantes eos, dicentes: Totum habetur in Eucharistia, et "alia sacramenta superflua affirmantea" (J.Rokiczana, dz. cyt., wyd. J.Cochlaeus, W: J.Cochlaeus, Historiae Hussitarum, Moguntiae 1549 s.452). Nie umiem odpowiedzieć, czy herezja taka rzeczywiście kiedykolwiek istniała, w husytyzmie lub poza nim, być może została tylko teoretycznie pomyślana przez Rokiczanę. W każdym razie, kiedy w następnym wieku Faust Socyn – chcąc zapobiec rozłamowi wśród Braci Polskich w związku ze sporem anabaptystycznym – sformułował doktrynę o małoważności chrztu, umiał podać jeden tylko, zresztą wątpliwy, precedens. Odwołał się mianowicie do tekstu na temat nowacjan z Historii kościelnej (7, 8) Euzebiusza z Cezarei (Faustus Socinus Senensis, De baptismo aquae disputatio. W: Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant, Irenopoli, post annum 1656 (sic !)
t.1 s.734).

później zdecydowano się udzielać niemowlętom komunii również przy innych okazjach.

Zbierzmy teraz powyższe ustalenia w krótką całość:

1. Komunia niemowląt pojawiła się w ruchu husyckim ok. roku 1416. Pierwszym jej propagatorem był główny ówczesny teolog husycki, mistrz Jakoubek. Początkowo jednak idea komunikowania niemowląt podchwycona została przede wszystkim przez radykalnych przedstawicieli ruchu, większość zaś czołowych utrakwistów – jak mistrzowie Krystian z Prachatic i Szymon z Tisnowy, a także praski burgrabia Czenko – była tej idei przeciwna.

2. Początkowy sprzeciw umiarkowanych husytów wobec komunii niemowląt miał przyczyny raczej politycznospołeczne niż teologiczne. Wpływał on z obawy zbytnej radykalizacji ruchu husyckiego, był wyrazem troski przywódców ruchu, aby nie utracić nad nim kontroli.

3. W teologii mistrza Jakoubka, postulat komunii niemowląt był przede wszystkim konsekwencją doktrynalnej ewolucji husyckiej idei utrakwizmu. Pierwotnie komunie pod dwiema postaciami była głównie znakiem sprzeciwu wobec nienaruszalności zastanych tradycji oraz symbolem tożsamości ruchu. Mistrz Jakoubek stworzył doktrynę o konieczności utrakwizmu do zbawienia. O ile teologia scholastyczna głosiła, że do zbawienia konieczna jest "res" Eucharystii, to Jakoubek zaczął nauczać o zbawczej konieczności "sacramentum". W ramach takiego ujęcia musiał się pojawić postulat komunii niemowląt.

4. Na uwagę zasługuje ponadto dokonana przez Jakoubka skrajna interpretacja tradycyjnej doktryny o Eucharystii jako szczytzie wszystkich sakramentów. Zdaniem Jakoubka – a doktryna ta z czasem powszechnie została przyjęta przez husytów – komunie nadaje ważność wszystkim sakramentom, do tego stopnia, że nawet chrzest nie ma mocy zbawczej, dopóki nie zostanie przypieczętowany komunią. Komunie podczas chrztu była też chronologicznie pierwszą sytuacją komunikowania niemowląt przez husytów.

2.4. Rozprzestrzenie się komunii niemowląt na cały ruch husycki

Pierwszym dokumentem stwierdzającym zgodę husytów umiarkowanych na komunikowanie niemowląt są 23 artykuły uniwersytetu i kleru praskiego z 28 września 1418. Jest to dokument skierowany przeciwko husyckim radykałom, broni się w nim prawdy o czystości, kultu świętych, czci obrazów itp. Fakt, że właśnie w tym dokumencie – i to zaraz w pierwszym artykule – zaleca się komunikowanie niemowląt, jest więc szczególnie znaczącym dowodem zwycięstwa Jakoubkowej teologii utrakwizmu, akcentującej ideę konieczności "sacramentum" Eucharystii do zbawienia.

Odnosny tekst⁴⁴⁾ zawiera zwłaszcza dwa interesujące szczegóły. Po pierwsze, cechuje go tradycyjny szacunek dla świętych postaci, świadczący o tym, że w tym nurcie husytyzmu nie chciano odstępować od tradycyjnego realizmu eucharystycznego. Ponadto, na uwagę zasługuje troska, aby małym dzieciom udzielano komunii pod dwiema postaciami, w dawnym Kościele, jak wiadomo, nie przywiązywano do tego szczególnej wagi i dzieci otrzymywały komunię zwykle pod postacią wina. W husytyzmie po raz pierwszy w historii chrześcijaństwa pojawiła się idea konieczności utrakwizmu do zbawienia i nakaz, aby nawet niemowlętom podawać komunię pod dwiema postaciami, jest szczegółową konsekwencją tej nieznaną dotąd idei.

Ostateczne ugruntowanie utrakwizmu i komunii niemowląt w świadomości ludu czeskiego należy łączyć z pamiętnymi wydarzeniami na górze Tabor w dzień św. Marii

Magdaleny 1419. Ilość i zawartość świadectw na ten temat dowodzi, że była to trudna do zrozumienia dla współczesnego człowieka eksplozja zbiorowej świadomości husytyzmu. Dzień ten wszyscy husyci – również przeciwnicy taborytów – uznali za przełomową datę w historii ruchu. Oto co na ten temat pisze Wawrzyniec z Brzeziny, skądinąd zdeklarowany antytaborysta: Taboryci, "choć nazywali siebie żarliwymi o prawo Boże, niektórzy z ich liczby popadli w liczne błędy. Zaś początkiem i przyczyną początkową ich zgromadzenia była komunija pod dwiema postaciami w okolicach Bechiny. Komunii takiej udzielali bowiem wierni kapłani w licznych częściach Czech i Moraw, pomimo oporu ze strony przeciwnego duchowieństwa, tak że z dnia na dzień rozszerzała się przedziwnie wśród ludu najświętsza komunija ciała i krwi, gdyż wiadano, że taka jest ewangeliczna prawda. Stało się zaś roku Pańskiego 1419, że w okolicach zamku Bechiny kapłani wraz z swymi zastępcami ostrzej sprzeciwiali się tak komunikującym i zbrojnie wypędzano ich ze swoich kościołów, jako zbłąkanych i heretyków. Z tego powodu kapłani wraz z oddanym sobie ludem wstąpili na wielką górę, ozdobioną wielką powierzchnią, i na jej szczycie rozbili namiot z lnianego płótna, na sposób kaplicy. Odprawiwszy w nim sprawy boskie, z wielką pobożnością nakarmili napływający tam lud czcigodnym sakramentem eucharystii, nie stawiając przeszkód co do sposobu komunii. Zakończywszy obrzęd i złożywszy lniane płótna, wrócili do siebie, górę zaś nazwali Taborem, a od niej zostali nazwani taborytami. Gdy dowiedziano się o tym w okolicznych miastach, osiedlach i wsiach, okoliczni bracia kapłani.

44) "Primo quod parvuli post baptismum sunt corpore et sanguine domini communicandis primum considerato, si parvulus sit dispositus ad capiendum, scilicet si potest et si iam non vomit, alias secum communio sit expectanda. Quodsi est habilis, tunc minima portio primi sacramenti est ei in os ponenda, et concluso ore ejus ad modicum, post hoc una stilla sanguinis Christi capta super digito de patena et delata super patenam, est ori ejus semel vel bis immitenda" (Documenta Mag. Joannis Hus, s.675).

umówiwszy się na określony dzień świąteczny, z głośnymi śpiewami przyprowadzają na Tabor związany z sobą lud, niosąc czcigodny sakrament ciała Chrystusa. Dokonano tego, jak powiadali, dla potwierdzenia tam prawdy i dla pociechy. Gdy ci tak nadchodzili, z Taboru wyszli im na spotkanie, wraz z czcigodnym sakramentem ołtarza, bracia i siostry, aby radośnie przyjąć przybywających. (...) W dzień Marii Magdaleny kapłani naliczyli 42 tysiące i 20 mężów, kobiet i dzieci, tak komunikujących"45) Jak widzimy, Wawrzyniec pisze o tych wydarzeniach z wyraźną sympatią, jakkolwiek bezpośrednio przedtem i bezpośrednio potem ostro krytykuje błędy taboryckie.

Interesujący nas szczegół, że w masowej komunii na Taborze uczestniczyły również dzieci, powtarza się także w innych relacjach tamtego wydarzenia46). Na wieść o wydarzeniach na Taborze król Wacław zaprzestał prześladowania kaznodziejów, przemawiających "za wyzwoleniem obu postaci, zarówno dla dorosłych, jak dla małych dzieci"47). Zauważmy jeszcze, że na Taborze komunikowano małe dzieci niewątpliwie poza liturgią chrztu.

Wydaje się, że nie będziemy daleko od prawdy, jeśli stwierdzimy, że w roku 1419 zakończył się proces kształtowania problematyki komunii dzieci zarówno w teologii husyckiej jak w masowej świadomości tamtego ruchu. Lata późniejsze pozostawiły sporo świadectw na temat komunii niemowląt, ale świadczą one jedynie o utrzymywaniu się poprzednio zajętych stanowisk i dawniej wypracowanych argumentów.

Pod tym względem na specjalną uwagę zasługuje synod praski z 7 lipca 1421, pragnący opanować dogmatyczny i społeczny radykalizm taborytów. Stanowczy sprzeciw wobec

taboryckich nowości doktrynalnych obejmuje m.in. obronę katolickiej nauki o konkomitancji, ale w tymże kanonie szóstym, który przedstawia doktrynę konkomitancji jako przedmiot wiary, mówi się jednocześnie o komunii dzieci jako czymś obowiązującym⁴⁸). Ponadto, z powołaniem się na św. Dionizego, wydano zalecenie,

45) Laurentius de Brezina, *De gestis et variis accidentibus regni Bohemiae 1414-1422*. W: *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung*, s.388 n.

46) Por. zapisek w "Chronikon Universitatis Pragensis": "Itaque dicebatur quod in die Magdalene fuissent XL m. et XX persone utriusque sexus cum pueris utriusque speciei communicate" (*Geschichtschreiber der husitischen Bewegung*, s.35 n).

47) "Quamobrem Rex Boemie Wenceslaus multum est turbatus, se de regali solio dejici timens et expavescens Nicolaumque de Hus in locum suum substitui suspicando quem antea die quadam ad Sanctum Apollinarem cum sua consistens curia, et magna populi sexus utriusque multitudine, inermi tamen, circumseptus, pro liberatione utriusque speciei tam ad adultos, quam ad parvulos ex parte ipsius multitudinis proloquentem de Praga banniverat" (Laurentius de Brezina, dz. cyt., s.340).

48) "6. Item quod omnes sacerdotes in divinissimo eucharistiae sacramento et corda fidelissime credant, et ore sincerissime confiteantur, tam sub forma panis, quam sub forma vini totum dominum Jesum Christum verum deum et hominem cum suo proprio corpore et sanguine nobiscum esse sua praesentia reali sicque ab omnibus tenendum fideliter populo annuntient et credendum. Ejusdem quoque sacrosanctae eucharistiae communionem divinissimam sub utraque specie panis et vini, quotienscunque spiritus domini suggesserit, sive semel tantum quotidie, sive tertis dierum intervallis, universis Christi fidelibus tam sanis quam aegris, tam adultis quam infantibus omni ingenio et pietatis consilio effectualiter exsequendam promoveant, et velut donum omnium gratiarum ardentissime populo recommendent" (*Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*, wyd. F. Palacky, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Prag 1873) t.1 s.130 n).

aby "przy posłudze wszystkich sześciu sakramentów nie opuszczano sakramentu eucharystii, która ma im towarzyszyć i być posługiwana jako ich moc i potwierdzenie"⁴⁹). Odnośnie zaś sakramentu chrztu wydano odrębny kanon 20, w którym – wbrew taborytom – nakazuje się dopełnić poświęcenia wody chrzcielnej, namaszczenia i egzorcyzmów, ale ponadto żąda się, aby nowo ochrzczonym natychmiast udzielić komunii⁵⁰). Aby przyjąć komunię, nowo ochrzczony nie musi spełniać żadnych warunków, wystarczy, że jest "zdolny do przyjmowania pokarmu"⁵¹). W gruncie rzeczy nie mówi się więc tu nic nowego w stosunku do ustaleń z 28 września 1418, niemniej nacisk, z jakim przypomina się o obowiązku komunikowania małych dzieci w dokumencie, którego głównym celem jest obrona przed doktrynalnymi nowościami, dowodzi, że komuniam niemowląt zdecydowanie przestała już być postulatem radykałów, stała się własnością całego ruchu husyckiego.

Bardzo niewiele lat wystarczyło, aby zapomniano, że początkowo obrzęd ten budził żywe opory nawet u najbliższych przyjaciół Jana Husa. Piszący w roku 1422 konserwatysta husycki Wawrzyniec z Brzeziny będzie opisywał wydarzenia sprzed zaledwie sześciu lat jako już zdecydowanie rozstrzygnięte w duchu teologii Jakoubka: "Ponieważ zwyczaj powinien

49) "8. Item statuimus, quatenus circa ministerium omnium sex sacramentorum sacramentum eucharistiae velut virtus et confirmatio eorumdem non deseratur, sed concurrat et ministretur. Quia teste beato Dionysio nullum sacramentum rite celebratur, in quo sacra eucharistia non sumitur" (dz. cyt., t.1 s.131). Zalecenie to powtórzy później, w kanonie 3,

synod praski z 25 lipca 1434 (dz.cyt., t.2 s. 426). Skrajny eucharystiocentryzm sakramentologii mistrza Jakoubka stał się więc trwałym elementem ideologii husyckiej.

50) "20. Item quatenus omnes ecclesiarum directores fontem baptismi temporibus debitis consecratum, oleum quoque sacrum cum chrjismate in ecclesiis suis habeant et habendum provideant, et solitis modis ungenti, interrogandi et respondendi, et exorcisationibus infantes baptisent, et baptisatos mox, si idonei sunt et cibi capacea, sacramento corporis et sanguinis domini communicent" (dz. cyt., t.1 s.133).

51) Termin prawa rzymskiego "doli capax" doczekał się więc interesującej ewolucji. Średniowieczni kanoniści głosili zasadę, że do przyjęcia następnych po chrzcie sakramentów może być dopuszczony tylko "peccati capax". Teraz teologia husycka ustala, że aby przyjąć komunię, wystarczy być "cibi capax".

z prawa ustąpić prawdzie, wobec tego nie zważając na nakaz soboru, przeciwny zarówno prawu Bożemu jak pierwotnemu Kościołowi, po upływie pewnego czasu komunikowano boskim sakramentem Eucharystii pod obu postaciami nie tylko używających rozumu, ale i dzieci czyli niemowlęta po chrzcie, ze względu na potwierdzenie tego chrztu⁵²). Ogłosił komunię i zaczął jej udzielać mistrz Jakoubek z Misy, bakałarz świętej teologii, wraz z kilku popierającymi go mistrzami i kapłanami, oddanymi prawdzie Bożej i mistrzowi Janowi Husowi, zarówno w Pradze jak w Królestwie Czeskim. Albowiem niektórzy z nich utrzymywali, że komunია dzieci jest błędem i nie jest konieczna do potwierdzenia chrztu. Inni przeciwnie, powołując się na słowa błogosławionego Dionizego i innych nauczycieli pierwotnego Kościoła, uważali taką komunię za katolicką i zbawienną, utrzymując, że każdy sakrament Kościoła winien być udoskonalony, i wzmocniony przeboskim sakramentem Eucharystii. Niemniej komunია pod obu postaciami, udzielana zarówno dorosłym, jak dzieciom i niemowlętom, z dnia na dzień rosła, powiększała się i umacniała, bez względu na swoich przeciwników i wrogów, którzy ją usiłowali zdusić i zniszczyć różnymi drogami i sposobami, ale nie potrafili⁵³).

Na początku lat dwudziestych jeszcze tylko katolicy mogli komunię niemowląt stawiać na jednej płaszczyźnie z takimi nowinkami, jak np. beczczenie obrazów⁵⁴). Antyhusyccy polemicy katoliccy nigdy zresztą

52) "... propter baptismi ipsius confirmationem", por. omówiona w rozdziale pierwszym ankieta karolińska.

53) "Cum tamen consuetudo veritati jure cedere debeat, et locum dare; hoc tamen Concilii mandato ac decreto legi Dei, ac Ecclesie primitive contrario. Non obstante non solum usum rationis habentes, sed et parvuli seu infantes post baptismum propter baptismi ipsius confirmationem, temporis successu sacramento divinissime Eucharistia sub utraque specie communicabantur, Magistro Jacobello de Misa sacro Theologie Baccalaureo fermato hanc cum sibi aliquibus adherentibus magistris et sacerdotibus promulgante et participare inchoante communionem, propter quam quidem infantium communionem Schisma grave inter Magistros et sacerdotes veritati Dei, et Magistro Joanni Hus adherentes in Praga et in Regno Boemie est exortum. Nam quidam ex eis infantium communionem fore erroneam, et ad baptismi confirmationem non necessariam asserebant. Alii e contrario propter dicta Beati Dionisii, et aliorum primitive Ecclesie Doctorum hanc sententiam, communionem ipsam Catholicam, et salutiferam astruebant, affirmando, quod omne Ecclesie Sacramentum Eucharistie Divinissime perficiendum est et roborandum. Nihilominus prefati sacri corporis et sanguinis Domini sub utraque specie, panis scilicet et vini communio tam ad adultos, quam ad parvulos et infantes, adversariis ipsius, ac emulis, eam viis, et modis diversis suffocare, et

annulare satagentibus, non tamen prevalentibus, de die in diem magis ac magis crescebat, augmentabatur, et invalescebat" (Laurentius de Brezina, De gestis et variis accidentibus regni Boemiae, s.329 n).

54) Jak to czyni legat papieski, Ferdynand biskup Lukki, który w lipcu 1420 wypomina Czechom obrazoburstwo i zarazem dodaje: "Omittimus autem communicationem infantium sub utraque, specie, et alia multa enormia, quae facta fuisse et cotidie fieri divulgantur" (Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges, t.1 s.34).

nie przestaną stawiać komunii niemowląt na równi z heretyckimi elementami doktryny taboryckiej. W obozie katolickim bowiem nawet kiedy już zaakceptowano czeski utrakwizm, nigdy nie zgodzono się na utrakwistyczną teologię mistrza Jakoubka, bazującą na specyficznym interpretowanej nauce o konieczności Eucharystii do zbawienia oraz głoszącą skrajnie eucharystiocentryczną sakramentologię. Ponieważ zaś husytyzm nigdy nie postulował komunii niemowląt inaczej niż właśnie w ramach tej teologii, postulat ten nigdy też nie zyskał uznania, ani nawet tolerancji, w Kościele katolickim. Ujawniło się to zwłaszcza w sporze o interpretację kompaktatów.

Podsumujmy jeszcze powyższy opis:

1. W wydarzeniach na Taborze 22 lipca 1419, które stały się widowym i powszechnie uznanym znakiem zwycięstwa husytyzmu w Czechach, komunikowanie niemowląt i małych dzieci było integralnym elementem realizacji husyckiej reformy eucharystycznej – i jako takie stało się i miało pozostać własnością całego ruchu.

2. Uderza wyeksponowanie postulatu komunii niemowląt, który był niejako uzupełnieniem postulatu komunii pod dwiema postaciami, w dokumentach husyckich, skierowanych przeciwko radykalizacji ruchu (23 artykuły z 28 września 1418, synod praski z 7 lipca 1421). Komunia niemowląt, która jeszcze niedawno była postulatem husyckich radykałów, stała się w krótkim czasie legitymacją przynależności do ruchu. Wyczuwa się nawet, że husyci umiarkowani z pewną ostentacją podkreślają swoje przywiązanie do tego obrzędu: chcąc jakby zdobyć sobie w ten sposób prawo do krytyki tendencji radykalnych wewnątrz ruchu, którego czują się członkami.

3. Ze strony katolickiej, wprowadzona przez husytów komunია niemowląt spotkała się ze zdecydowaną (i – jak zobaczymy za chwilę – trwałą) niechęcią. Zapewne znacznie przyczynił się do tego fakt, że husycka reforma eucharystyczna była nierozdzielnie złączona z trudną do przyjęcia eucharystiologią mistrza Jakoubka, zwłaszcza z jego interpretacją doktryny o zbawczej konieczności Eucharystii oraz z jego nauką o znaczeniu Eucharystii dla ważności pozostałych sakramentów.

2.5. Spór o interpretację kompaktatów

Kompaktaty są to wspomniane już wyżej cztery artykuły, zawierające istotę husytyzmu, zaprzysiężone przez legatów soboru bazylejskiego, w ramach pojednania między Kościołem katolickim a umiarkowanym skrzydłem husytyzmu (utrakwistami czyli kalikstynami). Artykuły te doczekały się paru redakcji, a nade wszystko wielu interpretacji, dzięki czemu taborycy mogli w nich znaleźć uzasadnienie swojego radykalizmu, utrakwiści – potwierdzenie swego tradycjonalizmu. Kiedy na początku lat trzydziestych zaistniały przesłanki do pojednania się wzajemnego, bo wszyscy byli już zmęczeni dwudziestoletnią walką, właśnie uznanie przez Rzym czterech artykułów wysunęli Czesi jako warunek zgody.

Zgoda nie miała jednak cech braterskiego pojednania. Pokój był niejako wymuszony niemożliwością ostatecznego zwycięstwa którejkolwiek ze stron. Rzecz jasna, psychologicznie zwycięzcami czuli się Czesi, którzy przeciwstawili się skutecznie całej niemal Europie, a teraz - do niedawna piętnowani heretycy – zostali zaproszeni jako równorzędni partnerzy układów. Czesi nie zaniedbali zresztą manifestacyjnie okazywać swojej satysfakcji z takiego obrotu rzeczy. Delegacja husycka przyjechała do Bazylei na taboryckich wozach wojennych, a w swoim zachowaniu starannie akcentowała swoje husyckie – niekiedy antyrzymskie – odrębności. Główny teolog delegacji, Jan Rokiczana, wygłosił na audiencji publicznej w styczniu roku 1433 w refektarzu bazylejskich Dominikanów przemówienie do Ojców soboru na temat komunii pod dwiema postaciami, w którym nie krytykuje wprawdzie bezpośrednio zwyczaju rzymskiego, niemniej mówi jednoznacznie, że komunია pod dwiema postaciami jest konieczna do zbawienia⁵⁵).

Również strona katolicka z nieufnością traktowała Czechów, którzy wprawdzie twierdzili o sobie, że wyznają wiarę katolicką, nie czuli się jednak związani z papieżem i chcieli nie tyle przyłączyć się do Kościoła katolickiego, co z nim pertraktować i pogodzić się na zasadzie równorzędnego partnerstwa. 28 stycznia 1433 Ojcowie bazylejscy przedstawili delegacji husyckiej 28 przypisywanych husytom zdań heretyckich, z zapytaniem, czy w Czechach rzeczywiście tak się wierzy⁵⁶). Pytania dotyczyły doktryny taboryckiej, a ich postawienie delegatom czeskim nie było bynajmniej złośliwością, zważywszy na znaczne wpływy taborytów w samej delegacji (szefem delegacji był sam przywódca taborytów, Prokop Wielki). Kiedy po paru miesiącach rozmowy zostały przeniesione do Czech, ze strony husyckiej udział w rokowaniach brali wyłącznie przedstawiciela stronnictwa katolizującego. Mimo to jednak obie strony zachowały dla siebie wzajemnie wiele nieufności i podejrzliwości. Właśnie stosunek obu pertraktujących stron do problemu komunii niemowląt stanowi typowe świadectwo atmosfery tamtych rokowań.

Rzecz charakterystyczna, zarówno we wspomnianym przemówieniu Jana Rokiczany⁵⁷), jak wśród 28 zapytań soboru bazylejskiego, problem komunii niemowląt pominięto

55) Mansi 30, 269-306, Por. P. de Vooght. La confrontation des theses hussites et romaines au concile du Bale (janvier – avril 1433). Recherches de theologie ancienne et medievale 37 (1970) s.96-137. 254-291.

56) Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges, t.2 s. 343-345.

57) Jak się wydaje, Rokiczana nie wygłosił swojej "Posicio in concilio Basiliensi facta de communione parvulorum" (por. przypis 2). Mansi nie zna tego przemówienia, a że w ogóle sam problem nie był wówczas w pertraktacjach soboru z Czechami poruszany, wskazuje późniejszy tok wydarzeń.

milczeniem. Jak szybko miało się okazać, stało się tak nie przez przeoczenie, ani żeby uznano ten problem za mało znaczący. Obu stronom zależało na zawieszeniu broni, natomiast żadna ze stron nie szukała pojednania. Każda chciała zapewnić sobie jak najkorzystniejsze warunki układu, ale też ani jedni ani drudzy nie chcieli sobie zrazić partnerów nadmiernymi, niemożliwymi do spełnienia żądaniami. Właśnie ustąpienie którejkolwiek ze stron ze swego stanowiska co do komunii niemowląt było wówczas rzeczą niemożliwą.

Rokowania w sprawie kompaktatów, rozpoczęte w styczniu 1433, zostały prowizorycznie zakończone "circa festum beati Martini" tegoż roku. Jakkolwiek Rokiczana, we wspomnianym przemówieniu do soboru, starannie unikał sformułowań, które mogłyby

być podstawą zakazu komunii niemowląt (w długim przemówieniu nie pojawia się ani razu termin "anni discretionis", nie wspomina się o przyjmowaniu komunii "devote et

reverenter"), jednak podpisane kompaktaty faktycznie komunię niemowląt wykluczają; "Kapłanom wspomnianego królestwa (czeskiego – przyp. js) oraz marchii (morawskiej – przyp. js) udziela się w Panu – dla ich pożytku i zbawienia – prawa komunikowania ludu pod dwiema postaciami, tych mianowicie osób, które, będąc w latach rozeznania, ze czcią i pobożnością o to proszą"58). Przedstawicielom soboru udało się więc zapewnić prawne przynajmniej równouprawnienie dla komunii pod jedną postacią: według litery prawa komunia "kielicha" ma być podawana na terenie Czech i Moraw tym tylko, którzy o nią proszą. Ponadto w sformułowaniu powyższym znajduje się pośredni zakaz komunikowania niemowląt: Czesi w kompaktatach podpisali klasyczną formułę katolicką, określającą warunki przystępowania do komunii59).

58) "Sacerdotibus dictorum regni et marchionatus communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas, quae in annis discretionis constitute reverenter et devote postulaverint, facultatem in Domino pro eorum utilitate et salute largietur" (Mansi 31, 274).

59) "... qui in annis discretionis constituti reverenter et devoteulant" (tamże).

Strona katolicka nie odważyła się jednak żądać bezpośredniego zakazu komunii niemowląt, świadczy to, jak dalece układy były grą polityczną. Oba stronom zależało na osiągnięciu porozumienia, mimo że do prawdziwej zgody było jeszcze daleko. Stąd obustronne przymknięcie oczu na te szczegóły, co do których zgoda była na razie niemożliwa. Zarazem jednak żadna ze stron nie była skłonna do ustępstw odnośnie owych szczegółów. Husyci (kalikstyni, bo obie partie taboryckie nie uznały kompaktatów) postanowili nie zauważać, że kompaktaty wykluczają komunię niemowląt. Katolicy zaś zachowywali się tak, jakby nie wiedzieli, iż husyci nie przejawiają najmniejszej skłonności do zaniechania komunii małych dzieci, a bezpośredniego zakazu nigdy by nie podpisali.

Pozorność tej zgody miała się ujawnić bardzo szybko, jeszcze przed jej ratyfikacją. Odnośny tekst kompaktatów, jak widzieliśmy, wyraźnie sprzyjał postulatowi katolickim, stąd prawie natychmiast po podpisaniu zgody Czesi rozpoczęli starania o reinterpretację kompaktatów, katolicy z kolei domagali się zachowania podjętych zobowiązań według brzmienia ich litery. Pierwsze świadectwo na ten temat pochodzi już z 11 lutego 1434. Ulrich Stockel pisze do opata w Tegernsee: "Najpierw sami to przyjęli i byli zupełnie zadowoleni. Kiedy jednak odstąpiono od oblężenia Pilzna, wówczas pożałowali (zgody – przyp. js) i zerwali podpisane przedtem święte pojednanie i pokój, i powiedzieli, że nie mogą dochować pokoju i pojednania, jeśli święty sobór nie doprowadzi wszystkich obywateli i mieszkańców królestwa czeskiego do komunii pod dwiema postaciami, tak żeby całe królestwo Czech doprowadzić do jednego rytu, i że także komunię niemowląt, którą mają w zwyczaju, chcą zachowywać"60). Stockel pisze z pozycji katolickich, warto zwrócić uwagę na to, że pojawienie się husyckich postulatów, tłumaczy się w tekście zmianą sytuacji politycznej. Przedmiot postulatów Stockel określa precyzyjnie: husyci żądają powszechności komunii pod dwiema postaciami na terenie Czech oraz uznania obyczaju komunikowania niemowląt. Właśnie te dwa zagadnienia będą w ciągu najbliższych lat przedmiotem długich dyskusji.

30 maja 1434 roku połączone siły katolików i kalikstynów rozbiły pod Lipanami taborytów i "sierotki" (tak po śmierci wodza nazywano partię Jana Žižki). Bitwa ta utrwaliła ostatecznie rozłam w ruchu husyckim, dla nurtu taboryckiego zaś politycznie była ciosem śmiertelnym. Wkrótce potem, 25 lipca 1434 roku, kalikstyni odbyli synod, wyraźnie antytaborycki. A więc broni się tam prawdziwości wszystkich siedmiu sakramentów, stroju liturgicznego, postów,

modlitw za zmarłych i tym podobnych elementów doktryny i obyczaju katolickiego, kwestionowanych przez taborytów. Ale właśnie na tamtym synodzie – w obszernym

kanonie 3 – oficjalnie ogłoszono wykładnię pierwszego punktu kompaktatów, jawnie sprzeczną z samym tekstem kompaktatów. Mianowicie ogłoszono, że komunია pod dwiema postaciami jest konieczna

60)"Quod ipsi primo acceptarunt et fuerunt omnino contenti: sed postquam isti de obsidione quae est ante civitatem Pilznam venerunt, tunc poenitentia ducti et interruperunt sanctam unionem et pacem prius acceptam, et dixerunt quod impossibile esset eis servare pacem et unionem, nisi sacrum concilium induceret omnes incolas et habitatores regni Bohemiae ad communionem sub utraque specie, ita quod totum regnum Bohemiae duceretur ad unum ritum, et quod etiam communionem parvulorum, quam in usu habent, etiam vellent tenere" (Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges, t.2 s. 403 n).

do zbawienia⁶¹) kapłanów zaś wezwano, aby zalecali taką komunię "wszystkim wiernym Chrystusa, zdrowym i chorym, dorosłym i małym dzieciom"⁶²). Ponadto przypomniano starą husycką zasadę, że wszystkie sakramenty winny być potwierdzone przyjęciem Eucharystii, która nadaje im ważność i moc zbawczą⁶³). Oznaczało to m.in., że kalikstyni nie zamierzają odstępować od swego obyczaju podawania komunii niemowlętom bezpośrednio po ochrzczeniu.

Uchwały tego synodu wykazują wyraźne pokrewieństwo, również tekstualne, z wspomnianym wyżej synodem z 7 lipca 1421. W kompaktatach utrakwiści poczynili pewne ustępstwa jako cenę pojednania – bo na ustępstwa przystała również strona katolicka – obecnie stanęli znów bezwzględnie na gruncie swojej doktryny, nieskłonni do jakiegokolwiek ustępliwości. Analogiczną twardość wykaże aż do końca strona katolicka, znajdująca się wszakże w o tyle lepszym położeniu, że stoi za nią litera kompaktatów. Jakże są przyczyny tego okopania się na swoich stanowiskach?

Rozważmy najpierw problem od strony utrakwistów. Dlaczego Kościół czeski nie chciał się zadowolić legalizacją "kielicha", który byłby przecież dla niego aż nadto wyraźnym znakiem rozpoznawczym i rękojmą odrębności? Przyczyna tego, jak nazywali polemisci katolicy, "wiarołomstwa" wydaje się prosta. Przywódcy kalikstynów bronią wbrew podpisanym kompaktatom komunii niemowląt, gdyż zaangażowanie się w likwidację tego zwyczaju mogłoby tylko zwiększyć zamieszanie i nastroje krytyczne, wywołane przez podpisanie kompaktatów. Komunია małych dzieci głęboko zakorzeniła się wśród Czechów, wprowadzono ją w atmosferze powszechnego entuzjazmu, popartą prostą i wyrazistą teologią, którą głoszono niemal codziennie z licznych ambon. Do podpisania kompaktatów przywódcy kalikstynów byli przynagleni sytuacją polityczną i społeczną, do częściowego ich wymówienia przymuszała ich rola przywódców ludu. Zresztą czyż delegacja katolicka nie była świadoma tego skomplikowania sytuacji, czy nie dlatego zadowolili się ogólnymi tylko ustaleniami podczas rokowań?

Były jeszcze głębsze powody, dla których husytyzm zainteresowany był wówczas szczególnie w podtrzymywaniu Jakoubkowej nauki o konieczności

61) Communio divinissimae Eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini, utilis multum et saluti expediens, toti credentium populo est necessaria et a domino praecepta salvatore" (Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges, t.2 s.425).

62) Sacerdotes (...) ejusdem quoque sacrosanctae eucharistiae communionem divinissimam sub utraque specie panis et vini, quotiescumque spiritus domini suggererit, sive

semel tantum cotidie, sive certis dierum intervallis, universis Christi fidelibus, tam sanis quam aegris, tam adultis quam infantibus, omni ingenio et pietatis consilio effectualiter exsequendam promoveant, et velut donum omnium gratiarum ardentissime populo recommendant"

(dz. cyt., s.426).

63) Tamże.

utrakwizmu do zbawienia, w konsekwencji czego musiał się zaangażować w obronę komunii niemowląt, wbrew podpisanym kompaktom. Wspomniana nauka dostarczyła mianowicie teologicznego uzasadnienia dążeniu, aby Kościołowi utrakwistycznemu w Czechach zapewnić status wyłączności. Jeśli bowiem komunია pod dwiema postaciami jest konieczna do zbawienia, wobec tego tylko Kościół utrakwistyczny do zbawienia prowadzi. W ten sposób idea powszechnego obowiązku przynależności do tego Kościoła, na której utrakwistom zależało bardzo, zyskuje uzasadnienie religijne. O wyłączność Kościoła utrakwistycznego w Czechach będą później zabiegali w Bazylei.

Niezależnie od tych starań, w ówczesnych Czechach istniał społeczny przymus przynależności do Kościoła narodowego. Jeszcze przed ratyfikacją kompaktów pojawiają się skargi katolików na brak tolerancji wobec pragnących przyjmować komunię tylko pod jedną postacią. W lipcu 1435 cesarz Zygmunt Luksemburski uznał za stosowne wydać zarządzenie, w którym domaga się poszanowania kompaktów w tym zakresie (64). Spontaniczne akty zaangażowanych utrakwistów przeciw tradycyjnym katolikom są oczywiście, przy ówczesnym rozognieniu umysłów, w pełni zrozumiałe. Wydaje się jednak, że problem ten ma głębsze podłoże, przede wszystkim narodowe. Polemiści katolicki oburzali się, że husyci, domagając się wprowadzenia na terenie Czech obowiązku utrakuwizmu, naruszają wolność. Sprawa, miała jednak jeszcze inny aspekt; Rokiczana i inni przywódcy husytów spostrzegli, że klauzula kompaktów, zapewniająca wolność komunikowania pod jedną postacią, była w gruncie rzeczy zgodą na istnienie na terenie Czech dwóch Kościołów, utrakwistycznego i katolickiego. W ówczesnej sytuacji byłby to podział na Kościół czeski i niemiecki. Husytyzm, który był nie tylko ruchem religijnym, ale i obroną Czechów przed naporem niemieczyzny, miałby się teraz zgodzić na legalizację, a nawet instytucjonalizację tejże niemieczyzny na ziemiach czeskich.

Słuszność takiej interpretacji potwierdzają postanowienia praskie, wydane przez przywódców kalikstyńskich w marcu 1455. Zaproponowano tu zresztą inny husycki model stosunków między obu Kościołami na ziemiach czeskich, mianowicie już nie wyłączność, ale przynajmniej uprzywilejowanie Kościoła utrakwistycznego. W szóstym artykule czytamy; "Nikt nie będzie przyjęty na żaden urząd, jeśli nie przyjmie komunii pod dwiema postaciami"(65). Ale zaraz w następnym artykule prawodawca obostrza swoje postanowienie klauzulą antyniemiecką; Niemcy nie powinni być dopuszczani na urząd, ani nawet przyjmowani na obywateli miast,

64) *Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges*, t.2, s. 445-448.

65) "Nullus officialis recipiatur ad aliquod officium, nisi communicaret sub utraque specie" (*Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges*, t.2 s.440).

choćby nawet spożywali komunię pod dwiema postaciami(66). To ostatnie zarządzenie jest najlepszym świadectwem, że utrakuwizm – niezależnie od swoich treści religijnych – był formułą samoobrony Czechów przed naporem niemieczyzny, a zarazem świadectwem, że była

to formuła nie zawsze wystarczająca, żeby bronić się skutecznie, toteż trzeba było niekiedy szukać formuł dodatkowych, bardziej bezpośrednich.

Stwierdziliśmy więc, że jeszcze przed ratyfikacją kompaktatów stronnictwo Rokiczany zaproponowało dwa różne modele stosunków między Kościołem utrakwistycznym i katolickim w Czechach. Stronnictwo domagało się wyłączności Kościoła utrakwistycznego albo przynajmniej jego prawnego uprzywilejowania. Zwłaszcza model pierwszy był wyraźnie niezgodny z kompaktatami. Z drugiej strony jednak oburzenie katolików z powodu łamania kompaktatów jest wyraźnie tendencyjne, abstrahuje od konkretnej, niezmiernie skomplikowanej sytuacji Czech. Zresztą, jak to wykazał dalszy rozwój wypadków, prawne równouprawnienie obu Kościołów oznaczało w gruncie rzeczy skazanie Kościoła utrakwistycznego na powolny zanik. Dodajmy, że legaci soboru bazylejskiego doskonale zdawali sobie sprawę ze złożoności sytuacji, świadczy o tym ich zachowanie podczas rokowań.

W lipcu 1436 w Iglawie koło Ołomuńca uroczyście ogłoszono kompaktaty. Legat Filibert odczytuje bullę, nakazującą pełne poszanowanie kapłanów i wiernych utrakwistów. W bulli zastrzeżono jedynie, aby kapłani utrakwiści uczyli wiernych o obecności całego Chrystusa pod każdą z obu postaci⁶⁷). O komunii niemowląt w ogóle nie wspomniano, mimo że wówczas było już rzeczą aż nadto jawną, że z tego zwyczaju husyci nie zrezygnują. Miękkosć strony katolickiej (przy jednoczesnej nieskłonności do ustępstw, co od początku stawiało ugodę w sytuacji fałszywej) poszła tak daleko, że w bulli nie zastrzega się nawet bezpośrednio wolności dla komunikujących pod jedną postacią, mówi się tylko

ogólnie, że "kielicha" można udzielać osobom, "que in animis (!) discretionis reverenter et devote postulaverint"⁶⁸). 11 lutego 1437 przysły do Czech bulle z Bazylei, ratyfikujące ostatecznie kompaktaty (bulle datowane 15 stycznia 1437). Drugiej bulli – rzecz niezmiernie charakterystyczna – w której wprost zakazuje się komunii niemowląt, Filibert nie odważył się odczytać⁶⁹). Świadczy to nie tylko o popularności, jaką cieszył się w Czechach ten obyczaj, ale i o tym, że stronę katolicką w równej mierze cechowała prostota gołębia, co roztropność wężowa. Później, w katolickich pretensjach o niedochowanie kompaktatów,

66) "Nullus Teutonicus ad aliquam civitatem aut ad aliquod officium recipiatur, licet prius communicaverit sub utraque specie" (tamże).

67) *Urkundliche Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges*, t.2 s. 461-464.

68) *Dz. cyt.*, s.462.

69) J.Hefele, *Conziliengeschichte*, t.7, Freiburg 1874 s.625.

nie pamiętano już, ile było elementów gry podczas ich zawierania. Strona katolicka wykorzystywała tylko okoliczność, że swoją grę przeprowadziła po mistrzowsku.

Niemal nazajutrz po ostatecznej ratyfikacji kompaktatów Czesi podjęli starania o ich zmodyfikowanie. Uniwersytet praski wysłał do Bazylei Prokopa z Pilzna i Jana z Przibram z listem datowanym 6 lipca 1437. Cochlaeus, w swojej słynnej "Historii husytów", tak opisuje przebieg misji: "Wymienieni wysłannicy przedstawili świętemu soborowi pisma i świadectwa na rzecz komunii niemowląt, wraz z prośbą, aby w Królestwie Czech i Marchii Moraw zezwolono na komunię niemowląt pod obu postaciami"⁷⁰). Warto zaznaczyć, że jeden z członków delegacji, Jan Przibram, był przedstawicielem najbardziej katolicyzującego skrzydła utrakwistów⁷¹). Misja profesorów skończyła się jednak niepowodzeniem.

W listopadzie 1438 Czesi przedstawili soborowi bazylejskiemu, który już wówczas był soborem schizmatyckim, pozwolił sobie nawet na "detronizację" papieża – nowy memoriał. Sobór pozostaje jednak nieprzejednany. W negatywnej odpowiedzi – nie

doreczonej zresztą w końcu delegacji czeskiej – prośba, aby ze względu na jedność królestwa wprowadzić w Czechach i na Morawach obowiązek utrakwizmu, została zbyta starymi argumentami: "Przed wszystkim sprzeciwia się to temu, o co w kompaktatach szczególnie chodzi, mianowicie wolności, którą wyklucza przymus. Albowiem właśnie żeby przyznać wolność, mówi się tam o osobach, które doszedłszy do lat rozeznania proszą (o komunię pod dwiema postaciami – przyp. js) z czcią i pobożnością. Jeśli więc zostawiono to pobożności i prośbie każdego z osobna, zgodnie z brzmieniem i sensem kompaktatów nikogo nie można do tego przymuszać"72).

Otóż trudno byłoby zaprzeczyć, że powyższa interpretacja wolności komunikowania jest raczej rygorystyczna. We wspomnianym memoriale, Czesi, prosząc o legalizację komunii niemowląt, prosili właśnie o "wolność komunikowania niemowląt": "Prosimy was, Ojcowie, abyscie, zważywszy na wielkie przywiązanie naszego ludu, zechcieli nam udzielić

70) "Item, dicti Ambasiatores scripturas atque auctoritates pro communione Parvulorum proponent in sacro Concilio, cum postulatione, ut communio parvulorum sub utraque specie in Regno Bohemiae et Marchionatu Moraviae admittatur" (J. Cochlaeus, *Historiae Hussitarum*, Moguntiae 1549 s.308).

71) Tekst wystąpienia Przibrama w Bazylei dotąd nie opublikowany (por.przypis 2).

72) "Maximeque quia hoc contrariatur ei, de quo in ipsis compactatis specialiter agitur, sc. de libertatione, cui contrariatur coactio. Nam et in libertatione concedenda dicitur de illis personis, quae in annis discretionis constitutae, reverenter et devote postulaverint. Et si devotioni et postulationi cujuslibet est relinquendum, non est aliquis compellendus, secundum ipsorum compactatorum seriem et tenorem" (Mansi 28, 1189; J.P.Schannat – J.Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t.5, Aalen 1970 (przedruk wydania: Coloniae 1763), s.772).

upragnionej wolności komunikowania niemowląt świętą Eucharystią. Albowiem gdyby zwyczaj ten, który nasze Królestwo, wiedzione pobożnością oraz pismami i przykładem wielkich świętych doktorów, przyjęło jako katolicki, i który od wielu lat rzeczywiście zachowywało, został zniesiony, niewątpliwie powstałoby z tego wielkie i nieznośne zgorzienie dla ludu i nie dające się uspokoić zamieszanie umysłów"73).

Jak widać, utrakwiści nie mieli ochoty likwidować popularnego zwyczaju, zwłaszcza że w kompaktatach bezpośrednio się do tego nie zobowiązywali. Ale i strona katolicka nie zamierzała odstępować od litery kompaktatów. Sam sobór zajął na ten temat następujące stanowisko: "Co do prośby w sprawie komunii niemowląt, należy odpowiedzieć, że komunია niemowląt jest wyraźnie wykluczona przez kompaktaty: ponieważ mówi się tam tylko o takich, którzy dotychczas zachowywali ten obyczaj (komunii pod dwiema postaciami – przyp. js), a przede wszystkim o takich, którzy doszedłszy do lat rozeznania, proszą o to z czcią i pobożnością"74).

Jakie były powody takiej nieustępliwości soboru, a jak się później okaże, również Stolicy Apostolskiej? Wydaje się, że nie we wszystkim były one przeciwstawne do tych powodów, dla których utrakwistom tak zależało na przeprowadzeniu swoich postulatów. Utrakwiści chcieli zapewnić swojemu Kościołowi status wyłączności lub przynajmniej uprzywilejowania, aby zabezpieczyć w ten sposób uzyskane zdobycze i odgrodzić się od niemczyzny. Tymczasem Bazylea i Rzym nie były bynajmniej zainteresowane

73) "Item supplicamus, quatenus Paternitates vestrae, considerata magna affectione populi nostri, velint dare nobis desideratam libertatem communicandi parvulos Sacra Eucharistia. Nam si iste usus communicandi, quem Regnum nostrum, pie motum, magnorum Sanctorum

Doctorum scripturis et exemplis inductum, ut catholicum suscepit, et a multis annis effectualiter exercuit, aboletur, certe magnum et intolerabile scandalum in populo oriretur. immo animus eorum plurimum ex hoc implacabiliter perturbaretur" (Mansi 28, 1188; Concilia Germaniae 5, 771).

74) "Ad sextam petitionem de communione parvulorum respondetur, quod communio parvulorum per compactata expresse excluditur; cum solum ibi de illis loquuntur, prout ex tunc qui talem usum hactenus habuerunt, et ad ultimum de illis, qui in annis discretionis constituti, hoc reverenter postulaverint et devote" (Mansi 28, 1190; Concilia Germaniae 5, 773). Dokładnie te dwa argumenty powtórzy prawie trzydzieści lat później Hilary z Litomierzyc, czeski konwertyta z utrakwizmu na katolicyzm, w publicznej dyskusji z Janem Rokiczaną, jaką w roku 1465 odbył w obecności króla Jerzego z Podiebradu: "Również komunikując niemowlęta, naruszają wprost kompaktaty. Albowiem mówi się wyraźnie w kompaktatach: będą przyjmowali komunię (pod dwiema postaciami – przyp. js) ci, którzy mają taki zwyczaj, lecz niemowlęta zwyczaju nie mają; ergo. Ani nie można powiedzieć, że mają już zwyczaj, jeśli przyjmą raz lub dwa; gdyż jeśli nie mają rozumu, nie mogą mieć zwyczaju, ponieważ zwyczaj i przyzwyczajenie – ściśle wzięwszy – dotyczy tylko używających rozumu, a małe dzieci są go pozbawione. Również mówią kompaktaty: którzy mają, w czasie terażniejszym, a nie: którzy będą mieli. Również niżej mówi się w kompaktatach: będą komunikowali te osoby, które, będąc w latach rozeznania, o to z szacunkiem poproszą" (Hilarii Litomericensis disputatio cum Rokyczana coram Georgio rege Bohemiae per quinque dies habita anno 1465, wyd. B.V.Strahl, Pragae 1775 s.31).

w obronie praw niemieckich w Czechach. Soborowi i papieżowi chodziło raczej o spacyfikowanie herezji. W Kościele katolickim po prostu nie ufano utrakwistom i nie wierzono w ich ortodoksję. Na kompaktaty zgodzono się jako na zło konieczne. Będzie to tak bardzo podkreślane w ówczesnej propagandzie katolickiej, że Czesi wprost zażądają specjalnej deklaracji od soboru bazylejskiego, że komunია pod dwiema postaciami została im przyznana nie na zasadzie dopustu – tak jak u Żydów Bóg dopuścił rozwody – ale że jest ona "czymś godziwym oraz pożytecznym i zbawiennym dla godnie przyjmujących"⁷⁵). W żądaniach utrakwistów Bazylejczycy widzieli nie tyle postulat narodowego interesu Czechów, co podstępą próbę uzyskania najwyższej aprobaty dla siedliska herezji, które chce przekroczyć wyznaczone mu ramy. Toteż strona katolicka była zainteresowana nie tylko w tym, żeby swojemu Kościołowi zapewnić w Czechach najbardziej korzystne warunki, ale również żeby Kościół utrakwistyczny możliwie najmniej różnił się od katolickiego.

Wydaje się, że Bazylejczycy mieli równie wiele racji co Czesi. Po pierwsze, należy pamiętać, jak szerokim echem rozeszła się po Czechach doktryna taborycka, radykalnie burząca tradycyjną dogmatykę katolicką, jakkolwiek w husytyzmie istniały również nurty katolizujące – właśnie utrakwizm – i one to doprowadziły do ugody z Kościołem katolickim, to jednak życie przekracza zwykle ramy sztywnych podziałów i utrakwiści nie byli oczywiście wyizolowani od wpływów taboryckich. Niekiedy poczucie jednej wspólnoty husyckiej przeważało nawet świadomość odrębności stronnictw, jak to się okazało choćby na początku rokowań z soborem bazylejskim.

Po drugie, mimo klęski pod Lipanami idee taboryckie długo jeszcze były żywe i w świadomości wielu Czechów stanowiły realną propozycję dogmatyczną. Dla katolików zaś komunია dzieci – więcej jeszcze niż zatwierdzona w kompaktatach komunია pod dwiema postaciami – była przede wszystkim elementem doktryny taboryckiej⁷⁶). Zgodę na komunię "kielicha"

75) Concilia Gemaniae 5, 768 i 772.

76) Przytoczmy dla przykładu list późniejszego papieża Piusa II, Eneasza S. Piccolomini, pisany 21 sierpnia 1451, a więc już kilkanaście lat po zawarciu kompaktatów, do kardynała Jana Carvaial: Autor tak oto opisuje dogmatykę Czechów: "Nie chcą uznawać nad sobą Kościół rzymski ani w ogóle nie chcą mieć własnego duchowieństwa. Niszczą obrazy Chrystusa i świętych, nie uznają ognia czyścowego, twierdzą, że modlitwy świętych, którzy już królują z Chrystusem, w niczym nie pomagają śmiertelnikom, nie obchodzą świąt z wyjątkiem niedzieli i Wielkanocy, lekceważą posty, odrzucają godziny kanoniczne, małym dzieciom i upośledzonym podają Eucharystię pod postacią chleba i wina. Odprawiając ją, mówią jedynie modlitwę Pańską i słowa konsekracji, i nie zmieniają szat ani nie ubierają ornatu. Niektórzy zaś do tego stopnia głupieją, iż utrzymują, że w sakramencie ołtarze nie ma prawdziwego ciała Chrystusa, lecz jakieś przedstawienie, naśladując błędzącego Berengariusza przed jego nawróceniem" (Eneas Silvius Piccolomini, Der Briefwechsel, wyd. R. Wolkan, t.3 cz.1 s.24, Fontes rerum Austriacarum diplomaria et acta, t.68, Wien 1918). Komunia niemowląt i ludzi upośledzonych jest tu więc potraktowana na równi z niewątpliwymi herezjami i radykalną deklerykalizacją liturgii. Stosunek katolików do tego obrzędu jakby zatrzymał się na etapie listu Krystiana z Prachatic do Korandy.

strona katolicka niewątpliwie traktowała jako konieczne ustępstwo w ramach unieszkodliwiania husytyzmu (właśnie unieszkodliwiania raczej niż pojednania). Kiedy jednak utrakwiści zażądali dalszych ustępstw, zdecydowanie usztywniono stanowisko, jakby się obawiając, że byłoby to wyłomem, przez który wszystkie błędy taboryckie zaleją na powrót Kościół czeski. Trudno rozsądzić, na ile obawy takie były słuszne, w każdym razie one właśnie wydają się głównym źródłem nieufności i niezyczliwości, z jaką katolicy traktowali ubiegających się o modyfikację kompaktatów kalikstynów.

Po trzecie, Czesi nie traktowali swoich utrakwistycznych odrębności jako czegoś równorzędnego w stosunku do zwyczajów katolickich. Pisarze i kaznodzieje kalikstyńscy publicznie nauczali, że ich wiara jest lepsza i bardziej zgodna z Ewangelią niż wiara i obyczaj Kościoła rzymskiego. Jan Rokiczana w jednym ze swoich kazań mówił dosłownie: "Przeciwnikom krwi Bożej starajcie się odpowiadać tak oto: My dlatego pod obu postaciami przyjmujemy ciało i krew Bożą, bo samiście nas za to pochwalili, mianowicie papież Eugeniusz i powszechny sobór bazylejski napisali, zapieczętowali i pieczęć przywiązywali, tak że do dziś dnia te kompaktaty z mową ich i bullami posiadamy, gdzie to nam pochwalili, że jest rzeczą świętą i zbawienną komunikować pod obu postaciami – tylko Czechom, i Moravianom – i że to czynią mocą Pana Jezusa Chrystusa i mocą Kościoła, jego prawej małżonki. A więc my mamy prawdę wydaną przez Boga i przez ludzi pochwaloną, ci jednak, którzy przyjmują tylko pod jedną postacią, mają obyczaj ten tylko od ludzi, a nie od Pana Jezusa Chrystusa. Dlatego powinien obyczaj ustąpić prawdzie. A jak jest prawdą przyjmować komunię pod dwiema postaciami, tak prawdą jest dawać ją dzieciom po chrzcie. Liczne pisma nam to potwierdzają: św. Dionizego, św. Grzegorza, a św. Augustyn pisał przeciw heretykom pelegiańskim, którzy nie karmili ani nie poili dzieci ciałem i krwią miłego Pana Jezusa. (...) Przynoście więc z radością małe dzieci, a większe przyprowadzajcie i sami z nimi przyjmujcie komunię: bądźcie im dobrym przykładem w domu i w świątyni Bożej"77).

77) "A kratce jeste umejte odpovedeti tem protvnikom krve bozi takt o: my proto prijimame pod oboji spousobau telo a krev bozi, neb jste vy nam to take schvalili, jako papez Eugenius, snem veskerem bazalejsky, zapsali, zpecetili i bulle sve privesili, ze dodnes ta

Compacta, smlauvy jich, i s bullemi mame, kterak sau to nam schvalili, za svate a spasitedlne jest prijimati pod oboji sposobau toliko Cechoum a Moravanoum a ze to cinimoci Pana Jezise Krista a moci cirkve, prave chote jeho. Techdy my mame pravdu Bohem vydanau i od lidi schvalenau, ale kteri prijimaji pod jednau sposobau, ti toliko maji obycej ten z lidi a ne od Pana Jezise Krista; protoz mel by obycej ustaupiti pravde! Jako jista jest pravda prijimati pod oboji sposobau, tek i ditkam po krtu. Pisma hojne o tom mame: svateho Divise, svateho Rehore, a svaty Augustin psal proti pelaginskym kacirom nekrmice ani nenapajice jich telem bozim a krvi mileho Pana Jezise. (...) Nostez tehda radi ditky male a vetsi ved'te sami, take s nimi prijimajici, za dobry prikklad jim sauca soma i v chrame bozim" (Jan Rokycana, Postilla, wyd. F.Simek, Praha 1929, t.2 s..778).

W dalszym ciągu homilii Rokiczana naucza, że komunია pod dwiema postaciami, również udzielanie jej dzieciom, jeat konieczna do zbawienia⁷⁸⁾.

Praktycznie nigdy nie doszło do pojednania między katolikami i utrakwistami, kompaktaty były jedynie zawieszeniem broni i chwilowym sojuszem przeciw jeszcze groźniejszemu wrogowi – taborytom. Kompaktaty nie przeszkodziły utrakwistom nadal oskarżać Kościół katolicki o odejście od Ewangelii, katolicy zaś nie przestali utrakwistów uważać za heretyków. Nieufność pogłębiło niedochowanie przez utrakwistów litery kompaktatów⁷⁹⁾. Pretensje strony katolickiej krótko i teologicznie głęboko streścił Cochlaeus: "Sobór nie pozwolił dawać tego sakramentu niemowlętom, a husyci – przez swoje nieposłuszeństwo – zawsze im go schizmatycko dawali. Toteż nic im nie pomogą kompaktaty, których sami nigdy nie zachowywali. Dlatego zawsze niegodnie komunikują, nie zważając na ciało Pańskie, którym jest Kościół. Rozrywają go po achizmatycku i w sposób godny potępienia, a sakramentu jedności niegodnie nadużywają, żeby dzielić"⁸⁰⁾.

Formalnie kompaktaty zostały zniesione przez Piusa II w roku 1462. Papież uzasadniał swoją decyzję tym, że i tak Czesi ich nigdy nie zachowywali. Faktycznie jednak respektowane były przez Kościół katolicki jeszcze dość długo. Jeszcze w instrukcji z roku 1513, jaką papież Leon X przesłał legatowi Węgier i Czech, rozstrzygnięto, aby w sprawie komunii

78) O jakimś innym kazaniu Rokiczany mówi ze zgorszeniem Hilary z Litomierzyc: "Głosi konieczność sakramentalnej komunii pod obu postaciami. Albowiem byłem raz na jego kazaniu, kiedy mówił, że tak jak przedmiotem naszej wiary jest wierzyć, że Chrystus narodził się z Maryi Dziewicy, tak jest przedmiotem naszej wiary, że cały lud powinien komunikować pod obu postaciami. I jak nikt nie będzie zbawiony, nie wierząc we wcielenie, tak nikt nie będzie zbawiony bez komunii pod obu postaciami" (Hilarii Litomericensis disputatio..., s.31).

79) Zresztą również strona katolicka nie wywiązała się ze wszystkich zobowiązań. Mianowicie odmówiono zatwierdzenia Jana Rokiczany na arcybiskupstwie praskim, jak to było przewidziane w ugodzie. Zapewne sobór bazylejski i Stolica Apostolska obawiały się tego, że Rokiczana zbyt się dystansował od katolicyzmu.

80) "Nec perraisit Concilium pueris parvulis dari Sacramentum istud. Quod Hussitae eis per inobedientiam schismaticae semper dederunt. Nihil igitur prosunt eis Compactata, quae ipsimet nunquam servaverunt. Ideo semper indigne communicant et in iudicium sibi manducant et bibunt, non diiudicantes corpus Domini, quod est Ecclesia. Quia schismaticae damnabiliter scindunt, et Sacramento unitatis indigne abutuntur ad divisionem" (J. Cochlaeus *Historiae Hussitarum, Moguntiae* 1549 s.310).

pod dwiema postaciami trzymać się ustaleń soboru bazylejskiego, byleby tylko nie łączyło się to z błędną wiarą i byleby Czesi w innych obrzędach byli zgodni z Kościołem powszechnym. Leon X podtrzymuje zarazem zakaz komunikowania niemowląt. Można więc stąd sądzić, że zakazu tego w Czechach nadal nie respektowano. Charakterystyczna jest argumentacja papieża. Leon rezygnuje z podstawowego argumentu ówczesnej teologii katolickiej, że niemowlęta nie są w stanie odróżnić Eucharystii od zwykłego chleba, wydobywa zaś dawniejszy, pochodzący jeszcze z XI-XII wieku argument, że podając dzieciom Eucharystię, narażamy ją na znieważenie. "Co do dzieci nie mających rozeznania i upośledzonych nie mających przeblysków świadomości – pisze Leon X we wspomnianej instrukcji – komunikowanie ich wydaje się czymś bardzo niewłaściwym, a to ze względu na niebezpieczeństwo nieuszanowania i odrzucenia, albo wyplucia czy wymiotowania. Nie odważyli się na to zezwolić również Bazylejczycy, mimo że bardzo pragnęli wyjść Czechom naprzeciw⁸¹⁾.

Na zakończenie streśmy jeszcze ustalenia dokonane w tym ostatnim fragmencie niniejszego rozdziału:

1.Sposób, w jaki potraktowano problem komunii niemowląt w katolicko-kalikstyńskich rozmowach poprzedzających podpisanie kompaktatów, jest klasycznym przykładem atmosfery nieudomówień, w jakiej rozmowy te były prowadzone. Żadna ze stron nie wysunęła wprost swoich żądań w tej spornej kwestii, natomiast obie strony starannie unikały jakichkolwiek ustępstw z zajmowanego przez siebie stanowiska. Wszakże w kompaktatach Czesi podpisali formułę, która jednoznacznie – choć pośrednio – nakazywała zaprzestać komunikowania niemowląt.

2.Jeszcze przed ratyfikacją kompaktatów, kalikstyński synod z 25 lipca 1434 potwierdza w całej rozciągłości Jakoubkową eucharystiologię i wynikającą z niej obrzędowość, m.in. również zwyczaj komunikowania niemowląt, mimo że sprzeciwia się to literze podpisanych już kompaktatów.. Powodem takiego stanowiska były zapewne antykompaktatowe nastroje w szerokich masach czeskich, przede wszystkim zaś chęć zapewnienia Kościołowi utrakwistycznemu w Czechach statusu wyłączności, a przynajmniej szczególnego uprzywilejowania.

3.Domaganie się przez stronę katolicką zachowania litery kompaktatów, zwłaszcza w zakresie wolności komunikowania pod jedną tylko postacią oraz zaniechania komunii niemowląt, miało na celu – niezależnie od przesłanek teologicznych – możliwie maksymalne upodobnienie liturgii utrakwistycznej do katolickiej, a w dalszej perspektywie:

81) "De pueris vero non potentibus se probare, et in amentibus non habentibus lucida intervalla, videtur gravissimum, quod communicentur propter periculum irreverentiae et eversionis, aut expuitionis vel vomitus; quod et Basilienses desiderantes multum Bohemis satisfacere, non ausi sunt permittere" (O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, t.20, Coloniae Agrippinae 1691 s.151).

zlikwidowanie czeskich odrębności. Faktycznie jednak oznaczało to, że żądano od Czechów, aby zgodzili się na istnienie na swoich ziemiach dwóch odrębnych Kościołów, utrakwistycznego – czeskiego, oraz katolickiego – niemieckiego. Praktycznie więc wierność ze strony utrakwistów literze kompaktatów mogłaby oznaczać zgodę na instytucjonalizację niemczyzny na ziemiach czeskich.

4. Ponieważ litera kompaktatów była przeciwko wyłączności utrakwizmu w Czechach oraz przeciwko komunii niemowląt, kalikstyni podejmowali starania o jej modyfikację. Stanowisko soboru bazylejskiego oraz papieża było jednak w tym względzie

nieprzejednane. Wszakże bazylejski i rzymski punkt widzenia nie był przeciwstawny punktowi widzenia utrakwistów: o ile czescy utrakwiści starali się o modyfikację kompaktatów głównie w trosce o swój interes narodowy, o tyle naczelne władze Kościoła katolickiego patrzyły na problem głównie z punktu widzenia religijnego: były przeciwne zmianie kompaktatów, bo nie były zainteresowane w podtrzymywaniu utrakwizmu, który uważały za siedlisko herezji.

5. Mimo unii z Kościołem katolickim, utrakwiści nadal krytycznie oceniali – posuwając się aż do zarzutu herezji i niewierności słowu Bożemu – współczesną sobie katolicką obrzędowość eucharystyczną. Głównym przedmiotem krytyki była komunია pod jedną postacią oraz nieudzielanie komunii niemowlętom. Toteż sami, mimo że w kompaktatach pozwolono im komunikować pod obiema postaciami tylko osoby będące w wieku rozeznania, długo jeszcze – jak o tym świadczy choćby instrukcja Leona X z roku 1513 – udzielali niemowlętom komunii.

3. PROBLEM KOMUNII NIEMOWLĄT W POLEMIKACH Z ANABAPTYSTAMI

W sto lat po sporach husyckich problem komunii niemowląt pojawił się w teologii europejskiej w sposób zupełnie nowy. Na początku ery nowożytnej zniknęły już praktycznie zupełnie pokusy przywrócenia komunii niemowląt, pojawiły się natomiast pokusy dokładnie przeciwstawne: zaniechania chrztu małych dzieci. Otóż w argumentacji przeciwko chrztowi niemowląt ważną rolę odgrywał argument, że tak jak nie udziela się niemowlętom komunii, podobnie nie powinno się ich chrzcić. Historii tego argumentu poświęcony jest rozdział niniejszy.

Mimo usilnych poszukiwań nie udało mi się natrafić na jakiegokolwiek opracowanie tego tematu. Brak takich opracowań jest o tyle dziwny, że przecież anabaptystyczny argument z komunii niemowląt stosunkowo często pojawia się w tekstach okresu Reformacji, i – co ważniejsza – jego powiązania z niektórymi wielkimi teologicznymi problemami tego okresu wydają się nadzwyczaj interesujące.

3.1. Ogólne spojrzenie na anabaptyzm XVI wieku

Anabaptyzm był raczej specyficzną cechą radykalnych odłamów Reformacji, niż jednorodnym kierunkiem religijnym. Szesnastowieczny luterański znawca tej problematyki, biskup pomezański Johann Wigand, wymienia ponad dwadzieścia odmian anabaptyzmu, różniących się między sobą zarówno dogmatycznie jak instytucjonalnie¹⁾. Poszczególne odmiany łączył jednak ze sobą nie tylko chrzest przyjmowany powtórnie w wyniku świadomie podjętej decyzji (albo przynajmniej sprzeciw wobec chrztu niemowląt); chrzest dorosłych jest, jak się wydaje, tylko zewnętrznym i najbardziej rzucającym się w oczy

znamieniem tego nurtu. Istotną cechą anabaptyzmu jest raczej świadoma sobie elitarność, negatywny stosunek do religijności masowej (zarówno katolickiej jak protestanckiej),

1) Por. J.Wigand, *De anabaptismo grassante adhuc in multis Germaniae, Poloniae, Prussiae, Belgicae et aliis quoque locis*, Lipsiae 1582 s.15-18.

sekciarskie poczucie własnej świętości, wyodrębnionej z nienawistnej Bogu massa damnationis niby arka Noego spośród wód potopu 2).

Anabaptyzm stanowi więc właściwą swojej epoce realizację sekciarskiej tradycji Kościoła wyznawców³). Jest to ta sama tradycja, która w starożytności wydała montanistów i donatystów, w średniowieczu katarów i różne neomanichejskie grupy "wybranych", a w czasach współczesnych ujawniła się zwłaszcza w radykalizmie świadków Jehowy. Istotą tej tradycji jest nie tyle jakaś specyficzna dogmatyka – bo ta może być zarówno niemal ortodoksyjna (np. u donatystów), jak wychodzić już właściwie poza granice chrześcijaństwa (np. świadkowie Jehowy). To co jest wspólne – i chyba istotne – dla wymienionych wyżej kierunków to głębokie zgorszenie grzechem i oziębłością mas chrześcijańskich, zamysł realizowania życia "prawdziwie chrześcijańskiego" i niezmiernie łatwo stąd wynikająca autokanonizacja (niekiedy połączona z gremialnym potępianiem wszystkich, którzy nie należą do sekty).

Ideę Kościoła "prawdziwych wyznawców" anabaptyzm realizował w duchu swojej epoki. Początek ery nowożytnej to czasy narastającego indywidualizmu, odkrywania wartości – jeśli nie osoby, to w każdym razie jednostki ludzkiej. Częstokroć łączyło się to z mniejszym lub większym (zawsze oczywiście tylko częściowym) negowaniem potrzeby wspólnoty i odrzucaniem odziedziczonych tradycji. Nie trzeba przypominać, jak istotnie tendencje te wpłynęły na powstanie i rozwój protestantyzmu. Głównie nurty protestantyzmu dotyczyły jednak – lub chciały dotyczyć - chrześcijaństwa całych społeczeństw, z czego oczywiście wynikały liczne i istotne ograniczenia dla idei indywidualistycznej w teorii i praktyce tych nurtów. Otóż anabaptyzm opowiedział się za indywidualizmem z dużo większą konsekwencją i to był jego sposób – typowo nowożytny - sprzeciwu wobec chrześcijaństwa mas i budowania struktur "prawdziwie chrześcijańskich".

Anabaptystyczny indywidualizm wyrażał się przede wszystkim w przeświadczeniu, że sama przynależność do społeczności chrześcijańskiej nie czyni jeszcze człowieka chrześcijaninem i że wobec tego każdy poszczególny człowiek winien wybrać Chrystusa w pełni świadomie i dobrowolnie. Jakkolwiek poszczególne odmiany anabaptyzmu różnie zapatrywały się na ważność chrztu niemowląt i konieczność przyjęcia chrztu w wieku dojrzałym, w zasadzie można powiedzieć, że znakiem stania się prawdziwym chrześcijaninem było dla anabaptystów przyjęcie chrztu w wyniku osobistej decyzji.

2) Niżej sygnalizujemy dwie podstawowe odmiany anabaptyzmu: pierwotną, rewolucyjną, oraz późniejszą, uznającą jedynie pokojowe środki protestu przeciw ustalonej religijności. Niniejszy opis dotyczy przede wszystkim tej drugiej odmiany.

3) Por. L.Bouyer, *Kościół Boży*, Warszawa 1977 s.33-36.

Postulat chrztu dorosłych zrodził się w przestrzeni dwóch szerszych tendencji, które ogarnęły chrześcijaństwo tego okresu. Z jednej strony, właśnie w XVI wieku zaczęły pojawiać się pomysły, że ludzie ochrzczeni w dzieciństwie powinni, po dojrzeniu do odpowiedniego wieku, opowiedzieć się osobiście za Chrystusem, i to raczej aktem jednorazowego odnowienia obietnic chrztu. Z drugiej strony, pod wpływem nominalizmu

szerzyły się wówczas liczne, bardziej lub mniej symboliczne interpretacje sakramentów (zostały one w końcu w różnym stopniu zaakceptowane w dogmatyce poszczególnych Kościołów protestanckich), co łączyło się z niespotykanym dotychczas podkreśleniem opus operantis w opisie skuteczności sakramentów; dało to teoretyczne podstawy do zanegowania ważności chrztu niemowląt, u których przecież osobiste opus operantis jest praktycznie żadne.

Jeśli idzie o pierwszą tendencję, najslawniejsza jest propozycja, jaką w roku 1523 sformułował Erazm z Rotterdamu, w swojej "Paraphrasis in Novum Testamentum". Erazm, zaniepokojony powszechną ignorancją religijną, wzywa do głoszenia kazań katechetycznych dla starszych dzieci. W tych kazaniach należy im "jasno wytłumaczyć, co zawiera w sobie przysięga chrztu. Następnie doświadczeni mężowie niech starannie przepytają je na osobności, czy dostatecznie trzymają się tego oraz czy pamiętają, czego nauczył je kapłan. Jeśli się okaże, że tak, należy je zapytać, czy uznają prawomocność tego, co chrzestni w ich imieniu przyrzekli podczas chrztu. Kiedy odpowiedzą, że tak, niech wówczas publicznie odnowią to wyznanie: podczas zgromadzenia rówieśników, poprzez obrzędy dostojne, stosowne, czyste, poważne i wspaniałe, jakie przystoją tej przysiędze, od której żadna nie może być świętsza. (...) Jakie wspaniałe byłoby to widowisko: słyszeć głos tylu młodzieńców, oddających się Jezusowi Chrystusowi, tylu rekrutów przysięgających na Jego naukę, wyrzekających się tego świata, który cały pogrążony jest w złości, odrzekających się i odpędzających szatana wraz z jego pompą, rozkoszami i czynami! Widzieć nowych Chrystusów, noszących na czołach znak swojego wodza! Widzieć śnieżnobiałą trzodę, wychodzącą od świętego źródła! (...) Gdyby to wprowadzić jak należy, to albo ja się mylę, albo mielibyśmy chrześcijan o wiele bardziej szczerych aniżeli mamy"⁴).

4)"Quin et illud mihi videtur non mediocriter ad hanc rem conduoturum, si pueri baptizati, quum iam ad pubertatem pervenerint, iubeantur huiusmodi concionibus adesse, in quibus illis dilucide declaretur, quid in se contineat professio baptismi. Deinde diligenter privatim examinentur a probis viris, satis ne teneant, ac meminerint ea quae docuit sacerdos. Si comperientur satis tenere, interrogentur, ratum ne habeant, quod susceptores illorum nomine polliciti sunt in baptismo. Si respondeant se ratum habere, tum publice renovetur ea professio, simul congregatis aequalibus, idque ceremoniis gravibus, aptis, castis, seriis ac magnificis; quaequae deceant eam professionem, qua nulla potest esse sanctior. (...) Quam vero magnificum esset hoc spectaculum, audire vocem tot iuvenum, sese Iesu Christo dedicantium, tot tyronum in illius verba iurantium, abrenuntiantium huic mundo, qui totus in malitia positus est, abiurantium et exhibantium satanam cum omnibus pompis, voluptatibus et operibus ipsius! videre Christos novos, imperatoris sui signum gestantes in frontibus! videre gregem candidatorum prodeuntem a sacro lavacro? (...) Haec si fierent, quemadmodum oporteret, aut ego fallor, aut haberemus aliquanto synceriores Christianos quam habemus" (Erasmus Roterdamus, Paraphrasis in Novum Testamentum, Basiliae 1523, t.1 Pio lectori).

Ale już Erazm czuł się w obowiązku wykazywać, że w jego propozycji nie chodzi o powtórny chrzest: "Mogłoby się wydawać, że powtarza się tu chrzest. (...) Trudność tę łatwo rozproszyć; jeśli tak się to wykona, żeby nie było to niczym innym, jak pewnym odnowieniem i uobecnieniem uprzedniego chrztu. Coś podobnego dzieje się, kiedy codziennie pokrapiają nas wodą święconą"⁵) Trzeba jednak przyznać, że nawet dla Erazma chrzest niemowląt był jakby okaleczony o ten brak osobistej akceptacji ze strony przyjmującego sakrament i chęć zaradzenia temu brakowi wydaje się głównym powodem

jego propozycji. Postulat chrztu dorosłych wydaje się jedynie logiczną konsekwencją takiego myślenia, wisiał niejako w atmosferze tamtej epoki, aż w końcu rzeczywiście się pojawił.

W epoce rodzącego się indywidualizmu największą przeszkodą do zanegowania wartości chrztu dzieci oraz wprowadzenia zasady chrztu dorosłych był wzgląd na odwieczną tradycję kościelną oraz realistyczna sakramentologia, w świetle której również chrzest niemowlęcia jest ważnym na całe życie wezwaniem zbawczym i wprowadzeniem w przestrzeń łaski. Jedno i drugie – tzn. zarówno nietykalność odwiecznych tradycji jak realistyczna sakramentologia – zostało zakwestionowane przez Reformację. Odtąd odpowiedź za lub przeciw chrztowi dorosłych zależała – wewnątrz protestantyzmu – od odpowiedzi na pytanie o stosunek chrześcijaństwa do społeczeństwa: czy chrześcijaństwo winno objąć całe społeczeństwo, czy też z natury swojej stanowi ono niewielkie grupy wybranych, będących wiecznym wyzwaniem dla społeczeństwa.

Stosunek Ulryka Zwingliego, jednego z ojców Reformacji, do chrztu dorosłych, będzie najlepszą ilustracją powyższego opisu. Jak wiadomo, sakramentologia Zwingliego jest skrajnie symbolistyczna. W sakramentach Zwingli nie widzi nic więcej, jak tylko czysto zewnętrzne obrzędy.

5) "Videatur iterari baptismus (...) (Scrupulus – przyp. js) ille facile discutitur, si haec sic gerantur, ut nihil aliud sint, quam instauratio quaedam et representatio baptismi, quod genus est quum aqua sacra quotidie conspergimur" (tamże).

Bardzo gorąco nawoływał do realizowania postulatu Erazma nasz Andrzej Frycz Modrzewski, w wydanej w roku 1551 "De republica emendanda" IV, 27, 2 (Dzieła wszystkie, t.1, Warszawa 1953 s.578-580). Modrzewski informuje m.in. o tym, że inicjatywę Erazma podjął cesarz Karol V, w dokumencie, który "przedłożył stanom cesarstwa rzymskiego na sejmie w Ratysbonie w roku Pańskim 1541 oraz w księdze, która znana jest pod tytułem "Interim", a wydana została w r. 1548" (dz. cyt., s.578).

Jednak szwajcarski reformator nie odrzuca doktryny o zbawczej skuteczności sakramentów: mianowicie wiara, jaka towarzyszy tym zewnętrznym ceremoniom, może być okazją, z racji której Chrystus rzeczywiście udziela łaski. Sakramentologia powyższa doprowadziła Zwingliego do wniosku, że chrzest dzieci jest całkowicie bezwartościowy, gdyż nie jest i nie może być przyjmowany z wiarą. Zwingli rychło jednak wycofał się z tego stanowiska i zaczął stanowczo zwalczać anabaptyzm⁶). Główny jego argument teologiczny przeciw nowochrześciance – że głosząc konieczność chrztu do zbawienia, przypisują sakramentowi magiczną moc, że budują w ten sposób nowe "mnichostwo", wprowadzając usprawiedliwienie nie z wiary, ale z dzieła chrztu – wydaje się jednak wtórny wobec zasadniczej przyczyny tej polemiki: Zwingli zwalczał anabaptyzm, bo po prostu widział w nim zagrożenie dla porządku publicznego.

Zastosowany tu przy opisie anabaptyzmu model "Kościoła wyznawców" (jako przeciwieństwo "Kościoła masowego") odnosi się zwłaszcza do tych odmian nowochrześciance, które zaczęły formować się dopiero na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XVI wieku. Z punktu widzenia naszego tematu te postacie anabaptyzmu interesują nas właściwie wyłącznie, gdyż dopiero one utworzyły bogatą teologię, w której pojawił się i doczekał się licznych ujęć m.in. argument eucharystyczny przeciwko chrztowi niemowląt. Jeśli idzie o pierwotny anabaptyzm – ten, który pojawił się w latach dwudziestych tegoż wieku, a znany jest zwłaszcza z ponurych wydarzeń w r. 1525 związanych z osobą Tomasza Munzera oraz z tragedii miasta Munster w latach 1554-1555 – w niczym nie przypomina on późniejszego ruchu szlacheckich, nieco doktrynerskich idealistów, którzy

separują się od reszty świata, aby się nie skazić jego grzesznością. Anabaptyści lat dwudziestych i trzydziestych to krwawi szaleńcy, sfanatyzowani wiarą we własne wybraństwo i w zbliżający się koniec świata, którzy usiłują mordem i zniszczeniem narzucić całemu społeczeństwu swoją wizję świata⁷). Jest jedną z największych zagadek w historii idei, w jaki sposób ten irracjonalny i gwałtownie nietolerancyjny ruch w bardzo krótkim czasie przekształcił się w swoje przeciwieństwo. Zwłaszcza anabaptyzm Mennona Simonsa (+ 1559) to ruch starannie wystrzegający się wszelkiego gwałtu i stosunkowo liberalny wobec różnic dogmatycznych, chociaż pielęgnujący surową dyscyplinę wewnętrzną. Jak wiadomo, właśnie mennonici dali początek tzw. wolnym Kościołom, pierwsi głosili zasadę rozdziału Kościoła od państwa oraz zapoczątkowali nowożytną interpretację zasady wolności sumienia.

6) Por. C.Hemmann, Zwingli's Stellung zur Tauffrage im literarischen Kampf mit den Anabaptisten, Schweizerische Theologische Zeitschrift 36 (1919) 29-33. 79-85.

7) Por. J.Lecler, Historia tolerancji w wieku Reformacji, t.1, Warszawa 1964 s.211-238 (rozdział pt. "Wielopostaciowość anabaptyzmu: jego formy rewolucyjne oraz formy pokojowe").

W szerszej zaś perspektywie, właśnie w tym drugim nurcie anabaptyzmu należy szukać źródeł liberalizmu, ruchu, który tak istotnie przyczynił się do ukształtowania nowożytnej Europy.

3.2. Komunia niemowląt w teologii Kościołów protestanckich

Anabaptyzm jest radykalnym odłamem protestantyzmu, swoją odrębność uzyskał poprzez przeciwstawienie się innym kierunkom Reformacji, toteż główne jego polemiki doktrynalne nie wychodziły poza rodzinę protestancką, zwykle były zwrócone przeciw bardziej umiarkowanym zwolennikom Reformacji. Katolicyzm anabaptyści potępiali całościowo (zresztą z wzajemnością) i w zasadzie nie wdawali się w polemiki z nim. Wyjątkowo w Polsce miały miejsce poważniejsze polemiki katolicko--anabaptystyczne.

Otóż eucharystyczny argument anabaptystów w sporze o chrzest dzieci – jeżeli chrzcić dzieci, to dlaczego nie udzielacie im komunii? -mógł mieć poważniejsze znaczenie jedynie na gruncie dogmatyki reformacyjnej. W świetle bowiem dogmatyki katolickiej, jedynie przyczyny wtórne zadecydowały o tym, że dzieciom komunii się nie udziela: przede wszystkim wzgląd na szacunek dla świętych postaci oraz brak niebezpieczeństwa utraty przez dzieci stanu łaski. Dogmatyka katolicka nie odrzuca komunii niemowląt, ale jedynie dopuszcza jej zaniechanie. Inaczej rzecz się przedstawia w dogmatyce protestanckiej (w tym względzie różne kierunki reformacyjne są ze sobą zgodne), gdzie niedopuszczenie niemowląt do komunii jest zasadą raczej dogmatyczną niż dyscyplinarną. Wynika to z założenia, szczególnie mocno podkreślanego u Kalwina (o bardziej umiarkowanym stanowisku Lutra będziemy jeszcze mówić), że przyjęcie sakramentu winna bezwzględnie poprzedzać wiara przyjmującego sakrament. W zasadzie nieznana jest tam katolicka formuła, że Bóg, który pierwszy ukochał człowieka, przychodzi do niego stosownie do jego aktualnej sytuacji, toteż aktualna wiara jest warunkiem przyjęcia sakramentu tylko wówczas, kiedy jest ona możliwa, natomiast nie można wykluczać bezwzględnie od sakramentów małe dzieci, ludzi umysłowo chorych czy nieprzytomnych. Krótko mówiąc, zastany obyczaj niekomunikowania niemowląt

Kościół protestancki przyjął bez wahań i umocnił go charakterystyczną zwłaszcza dla sakramentologii kalwińskiej argumentacją, zarazem jednak – mijając się z fundamentalnym założeniem tej sakramentologii – uznał również zastany obyczaj chrzczenia niemowląt. Anabaptyzm, który pod tym względem wykazał się większą konsekwencją, nie omieszkiał w swoich polemikach z głównymi nurtami protestantyzmu wskazywać na tę niekonsekwencję; motyw eucharystyczny stał się nawet jednym z głównych argumentów anabaptystycznych przeciwko chrztowi niemowląt.

Argument pojawił się prawdopodobnie pod koniec lat trzydziestych XVI wieku. Działający w ojczyźnie anabaptyzmu, Szwajcarii, Kalwin nie zna go jeszcze w roku 1536, w którym po raz pierwszy wydał swoją "Institutio christianae religionis". Głównym jego ówczesnym zmartwieniem polemice z anabaptyzmem była obrona chrztu papistów⁸⁾. Niezależnie od względów dogmatycznych, niewątpliwie wchodziła tu w grę niechęć Kalwina do zastrzania kryteriów przynależności do Kościoła reformowanego. Ale już w trzy lata później, w drugim wydaniu wspomnianej "Institutio", swojego głównego dzieła, które poprawiał i udoskonalał przez całe życie, genewski reformator odpiera zarzut anabaptystów, że skoro chrzci niemowlęta, to powinien również udzielać im komunii⁹⁾.

Swoją odpowiedź, w której apodyktycznie stwierdza nietrafność tego zarzutu, Kalwin organizuje wokół dwóch argumentów biblijnych, z których pierwszy jest jawnie naciągany, a drugi oparty tylko na analogii. A więc po pierwsze, komunizm niemowląt jest niezgodna ze słowem Bożym, które mówi o komunikowaniu tych jedynie, którzy zdolni są rozróżnić ciało i krew Pańską, badać własne sumienie, głosić śmierć Pańską i otworzyć się na jej moc. Zdaniem Kalwina, chrzest nie został obwarowany żadnym analogicznym warunkiem¹⁰⁾. Kalwin przy tym nie uznał za wskazane ustosunkować się tu do wersetów Mt 28, 19 oraz Mk 16, 16, które to teksty (powoływali się na nie anabaptysty) utrudniłyby mu niewątpliwie tak apodyktyczną interpretację 1 Kor 11, 26-29. Natomiast brak rzeczywistych argumentów próbuje genewski reformator zastąpić retoryką i nie waha się nawet komunizm podaną niemowlętom nazwać trucizną: "Dlaczegoż mielibyśmy, niby to ożywiający pokarm, podawać naszym maluchom truciznę? Gdzież tamto przykazanie Pańskie: Czyńcie to na moją pamiątkę? Gdzież następnie słowa Apostoła: Ilekroć spożywacie ten chleb, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie? Jakiegoż, pytam, wymagać od dzieci wspomnienia, jeśli sensu owej rzeczy nigdy nie pojęły?"

8) "Tales hodie sunt Catabaptistae nostri, qui rite nos baptizatos pernegant, quod ab impiis et idololatriis in regno papali baptizati sumus, itaque anabaptismum furiose urgent. Adversus quorum ineptias satis valida ratione munimur, si cogitemus nos baptismi initiatos, non in nomen alicuius hominis, sed Dei, a quocumque tandem administratus fuerit. Ut maxime Dei ignorantes aut contemptores fuerint, qui nos baptisabant, non tamen in suae ignorantiae vel sacrilegii consortium nos tinxerunt, sed in fidem Iesu Christi, quia non suum sed Dei nomen invocarunt, nec in aliud nomen nos baptisarunt" (J. Calvinus, Institutio christianae religionis, cap. 4 ; wyd. I – Corpus Reformatorum, t.29 k. 115 n, wyd. G.Baum – E.Cunitz – E.Reuss).

9) "Tandem obbiiciunt, non maiorem esse causam cur infantibus Baptismum communicetur, quam Coena Domini; quae tamen illis minime conceditur" (J. Calvinus, dz. cyt. IV, 16, 30; wyd. II – Corpus Reformatorum, t.29 k. 988).

10) "Dominus, quantum ad Baptismum attinet, nullum aetatum delectum facit. Coenam vero non omnibus perinde participandam exhibet, sed iis modo qui discernendo corpori ac sanguini Domini, qui suae ipsorum examinandae conscientiae, qui morti Domini annuntiandae, qui virtuti eius expendendae sint idonei" (tamże). Por. 1 Kor 11, 26-29.

Jakżeż mogą głosić krzyż Chrystusa, jeżeli nie rozumiają jeszcze jego mocy ani dobrodziejstwa?"¹¹⁾). Niewystarczalność tej argumentacji¹²⁾ rzuca się w oczy, jeśli pamiętać, że dokładnie według tej samej metody egzegetycznej udowadniali anabaptyści – na podstawie Mt 28, 19 i Mk 16, 16 - bezpodstawność chrztu niemowląt¹³⁾).

Drugi argument Kalwina przeciwko anabaptystycznemu zarzutowi z komunii niemowląt polegał na wykorzystaniu analogii pomiędzy starotestamentalnym obrzezaniem i Paschą z jednej strony, oraz sakramentem chrztu i komunią z drugiej strony. Jeśli obrzezano już niemowlęta, ale Paschę spożywać mogły dopiero te dzieci, które umiały zapytać o jej znaczenie, to – zdaniem Kalwina – analogicznie należy chrzczyć niemowlęta,

11) "Cur venenum pro vivifico alimento tenellis nostris liberis porrigamus? Quid illud Domini praeceptum, In mei commemorationem facietis? Quid alterum, quod inde Apostolus deducit, Quoties panem hunc manducabitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat? Quam, obsecro, ab infantibus recordationem exigemus eius rei, quam sensu nunquam assequuti sunt? Quam praedicationem crucis Christis, cuius vim ac beneficium nondum mente comprehenderunt?" (tamże).

12) Argument Kalwina pojawiał się później w bardzo różnych postaciach. Na przykład znany irenista kalwiński, Franciszek Junius (Dujon), będzie udowadniał, iż nawet słowa ustanowienia obu sakramentów wskazują, że dyscyplina kalwińska jest jedynie słuszna. Ustanawiając bowiem chrzest, Chrystus żądał aktywności od udzielających tego sakramentu, ustanawiając zaś Eucharystię domagał się aktywności od przyjmujących. Na zarzut: "Infantes pari ratione et baptizari et ad Coenam Domini admitti posse videntur. Si igitur ad Coenam Domini non admittuntur, ne ad baptismum quidem admittendi sunt. Et contra, si baptizantur, admittantur quoque ad Coenam Domini" – Junius odpowiada: "Negamus parem utriusque rationem esse, quia dispares institutiones sunt. Nam in baptismo baptisanti imperatur actio, non autem baptizato: in Coena contra hae actiones praecipiuntur; primum accipite, comedite, bibite; secundo, hoc facite in commemorationem mei: tertio, quotiescunque comedetis panem hunc et hunc calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis usquedum veniat: quarto, probet homo seipsum et ita de hoc pane comedat, et de hoc calice bibat, 1 Cor 11 hae res neque in baptismo praecipiuntur, neque possunt in infantes cadere. Ex dispare autem institutione (ut alia argumenta taceam) constat disparem utriusque rationem esse" (P. Junius, *Examen enunciationum et argumentationum quas Gratianus Prosper adversus doctrinam salutarem...*, Lugduni Batavorum 1596 s.202 n).

13) Na tekście 1 Kor 11, 26-29 opierali się również antyhusycy polemicy katolicki zwalczający komunię niemowląt. Ich argumentacja, w której zresztą również było sporo polemicznej retoryki, różniła się jednak istotnie od argumentacji Kalwina. Po pierwsze, w tym tekście nie widzieli oni zakazu komunii niemowląt, ale jedynie sugestię jej zaniechania. Po wtóre, argument ich nie miał w teologii husyckiej analogicznego, dokładnie przeciwnego kontrargumentu, jak argument Kalwina w teologii anabaptystów. Wreszcie po trzecie, polemicy antyhusycy interpretowali Pismo święte w świetle wiary Kościoła, co z samego założenia nie wykluczało szczelin, jakie mogły zaistnieć między świętym tekstem a jego interpretacją, natomiast protestancka zasada "sola Scriptura", wykluczająca jakiegokolwiek punkty odniesienia w interpretacji Pisma, skłaniała do ścisłego utożsamiania sensu zawartego w interpretacji z rzeczywistym sensem Pisma.

jednak komunii można im udzielać dopiero w latach późniejszych. Niedostatek racji próbuje Kalwin nadrobić pewnością siebie oraz impertynencją, i tak oto podsumowuje swoją

dyskusję z anabaptystami: "Jeśli pozostał im bodaj okruch zdrowego mózgu, czyż mogą prześlepić rzecz tak oczywistą i tak się narzucającą?" 14). Nie tu miejsce, żeby badać konsekwencje, jakie wynikają dla interpretacji Pisma świętego z przyjęcia zasady "sola Scriptura", wszakże właśnie w tym miejscu warto postawić następujące pytanie: Czy Kalwin dlatego bronił chrztu niemowląt, a odrzucał ich komunie, że takie zasady wyczytał w Piśmie świętym, czy też dlatego w ten właśnie sposób interpretował Pismo, że określonych praktycznych konkluzji domagała się jego doktryna o Kościele i sakramentach? Słabość użytych argumentów wskazuje raczej na tę drugą alternatywę.

Najgłośniejszą replikę w kwestii anabaptystycznej otrzymał Kalwin od swojego sławnego antagonisty, Michała Serveta, który zresztą sam nie był związany z żadnym anabaptystycznym ugrupowaniem. Servet replikuje Kalwinowi wielokrotnie na kartach swojej książki "Christianismi restitutio", która wprawdzie ukazała się dopiero w roku 1555, w roku jego tragicznej śmierci, niemniej poszczególne tezy tej książki Kalwin znał dużo wcześniej, choćby dlatego, że Servet pomieścił w niej m. in. niektóre listy, jakie do niego pisał. Anabaptyzm Serveta nosi znamię klasycznie pelagiańskie: dzieci przychodzą na ten świat niewinne, stworzone na obraz Boży i błogosławione przez Chrystusa; śmierć ogarnia je stopniowo i dopiero około dwudziestego roku życia człowiek zdolny jest do czynów śmierci w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁵).

Podstawowy argument Serveta z komunii niemowląt przeciwko ich chrztowi bazuje na prawdzie wiary, że Eucharystia podtrzymuje życie Boże, jakie otrzymujemy na chrzcie: "Dzieci ochrzczoność zawiera w sobie straszliwą ogromną potworność. Albowiem przez swój chrzest rodzą nowego człowieka, ale nie dają mu nic do jedzenia. To jest doprawdy

rzecz okropna: urodzony człowiek, który nie potrafi jeść ani pić"¹⁶). Jak widzimy, uzalanie się nad losem ochrzczonych niemowląt, którym odmawia się duchowego pokarmu, jest tu tylko efektowną figurą erystyczną. W gruncie rzeczy, Servet zgadza się z Kalwinem, że niemowlę nie jest zdolne do przyjęcia Eucharystii; ale wobec tego – argumentuje – nie jest również zdolne do przyjęcia chrztu. W innym miejscu zarzuci „dzieci ochrzczoność”,

14) Si mica sani cerebri istis restaret, an ad rem usque adeo perspicuam et obviam caecutirent? (tamże – Corpus Reformatorum, t.29 k. 989).

15) M. Servetus, Christianismi restitutio, Lugduni 1555 s.357-363. Nazwiska autora, ani miejsca wydania w książce tej nie zaznaczono.

16) "In paedobaptismo vero est monstrum horrendum ingens. Nam hominem novum in suo baptismo generant, cui nihil dant ad manducandum. Imo eat res monstruosa, homo genitus, qui neque manducare queat, neque bibere" (dz. cyt., s.445).

że nawet w latach dojrzałych nie są zdolni do spożywania Eucharystii, dlatego że nie są naprawdę ochrzczeni; "O dzieci ochrzczoności ... gdybyście rozumieli, kim jest ów wewnętrzny nowy człowiek, narodzony owym narodzeniem niebieskim, który jedyny spożywa żywe ciało Chrystusa, to również bieglibyście do chrztu. Wy bowiem aż dotąd nie możecie spożywać, boście się jeszcze nie narodzili"¹⁷).

W polemice z luteranami, Servet wykorzystał nawet starożytny obyczaj komunikowania niemowląt jako argument za chrztem dorosłych. Jego zdaniem, chrzest niemowląt został wprowadzony jako reakcja na błąd marcjonistów, którzy jakoby mieli udzielać chrztu wyłącznie celebrom oraz na łożu śmierci. W reakcji na tę przesadę Kościół zaczął chrzczyć nawet niemowlęta, stosując do nich w całości dotychczasowy ryt chrztu dorosłych, łącznie z udzielaniem komunii, nie bacząc na to, że dziecko nie zna przecież słowa

Bożego i nie jest zdolne ani do pokuty ani do wiary. Otóż z tych samych powodów, dla których nie powinno się dziecku udzielać komunii, nie powinno się go również chrzcić 18).

Drugi argument Serveta jest obliczony na unieważnienie wniosków Kalwina, opartych na analogii chrztu i komunii do instytucji starotestamentalnych. Servet kwestionuje więc twierdzenie, że obrzezanie było starotestamentalnym sakramentem i zapowiedzią chrztu. Przecież dotyczyło ono jedynie chłopców, tymczasem obie płci stanowiły lud Boży; a więc nie obrzezanie przynosiło starotestamentalnym dzieciom zbawienie, tak jak chrzest je przynosi. Podobnie gdyby wieczerza paschalna była zapowiedzią Eucharystii, to Eucharystię powinno by się podawać już małym dzieciom, tak jak im podawano prząsny chleb. "Tymczasem ty - zwraca się do Kalwina – odkładasz wieczerzę na czas niestosowny, albo ustalony przez pogan, albo nakazany przez twoje widzimisię. Kto cię upoważnił do ustanawiania czasów i praw?"19). Zgorszenia zawartego w tej apostrofie nie należy oczywiście brać dosłownie, jest to chwyt polemiczny, poprzez który Servet chce przymusić Kalwina do wycofania się z konstruowanych przez niego analogii. Głośny wolnomyśliciel nie miał przecież najmniejszej wątpliwości, że dzieciom nie należy podawać komunii.

Na zarzut, że kto się urodził do nowego życia, powinien być dopuszczony do pokarmu, który to życie podtrzymuje, Kalwin odpowiedział w ostatniej redakcji swojej "Institutio christianae religionis", opublikowanej roku w roku 1559.

17) "Vos paedobaptistae..., si intelligeretis, quis sit ille internus novus homo, caelesti illa nativitate natus, qui solus vivum Christi corpus manducat, curretis utique. Vos enim manducare nondum potestis, quia nondum estis nati" (dz. cyt., s.487).

18) De mysterio Trinitatis et Veterum disciplina ad Philippum Melanchthonem et eius collegas (dz. cyt., s.720 n).

19) "At tu caenam differs, idque in tempus ineptum, aut ab ethnioia praescriptum, aut tuo plaioito decretum, Unde tibi autoritas oon-stituendi tempera et leges?" (15 list do Kalwina – dz.cyt., s.617).

Odpowiedź jego jest prosta: Ochrzczonym dzieciom nie brakuje przecież duchowego pokarmu, jest nim sam Chrystus, toteż niedopuszczenie ich do spożywania "symbolu" nie przynosi im szkody20) . Przypomnijmy sobie, jak zupełnie inaczej uzasadniała nieszkodliwość odsunięcia niemowląt od komunii teologia średniowieczna: dzieci już przez chrzest są członkami Mistycznego Ciała, dopóki zaś nie osiągną wieku rozeznania, nie potrzebują jeszcze aktualnej pomocy duchowej, jaką daje spożywanie Eucharystii. Za tymi dwiema odpowiedziami stoją dwie różne sakramentologie. Według teologii średniowiecznej, znak sakramentalny realnie przyczynuje łaskę. Dla Kalwina nawet Eucharystia jest jedynie "symbolem", z okazji którego Chrystus obdarza człowieka łaską, jaką sakrament symbolizuje, o ile tylko przyjmujemy go z wiarą. Mogłoby się wydawać, że różnica jest tylko drugorzędna: wszak w jednym i drugim wypadku wierzy się, że realnie otrzymujemy łaskę. Otóż – nie wdając się w rozpatrywanie głębokich konsekwencji eklezjologicznych, jakie wynikają z obu tych sakramentologii – zauważmy tylko, że sakramentologia symboliczna z natury swojej prowadzi do bagatelizowania sakramentów. Właśnie w tym duchu sformułował Kalwin swoją odpowiedź na zarzut Serveta. Rychło w założonej przez niego społeczności kościelnej również komunie dorosłych zaczęto traktować z mniejszą uwagą21) .

Powyższe analizy odpowiedzi Kalwina na eucharystyczny argument anabaptystów upoważniają do sformułowania tezy, iż również zasady teologii kalwińskiej prowadzą do odrzucenia możliwości przyjmowania sakramentów przez małe dzieci; jeśli zaś sam Kalwin bronił chrztu niemowląt, czynił to dla racji innych, zewnętrznych w stosunku do jego teologii.

Tezę tę potwierdza obserwowany w Kościele reformowanym brak troski o chrzest niemowląt znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci²²). Szczególnie zaś potwierdzenie tej tezy znajdziemy u tak wiernego ucznia Kalwina jakim był Karl Barth.

20) "Respondeo aliter pasci animasquam ezterno Coenae esu: ideoque Christum infantibus cibum nihilominus esse, licet a symbolo abstineant" (J. Calvinus, Institutio christianae religionis, IV, 16, 51; wyd. z r. 1559 – Corpus Reformatorum, t.29, s. 990).

21) Kalwin zbija jeszcze jeden eucharystyczny argument Serveta przeciwko chrztowi niemowląt: mianowicie ochrzczone dzieci i tak nie są jeszcze naszymi braćmi w wierze, bo nie dopuszczamy ich przecież do Eucharystii. Zdaniem Kalwina, żeby należeć do Ciała Chrystusowego, nie musi się uczestniczyć w Eucharystii, wystarczy być członkiem Chrystusa. Dobry łotr jest naszym bratem, mimo że nigdy nie spożywał komunii (tamże).

22) W cennej autoprezentacji doktryny trzech wyznań (katolickiego, luterańskiego i reformowanego), opublikowanej w "Jednocie" 1974 nr 8-9, teologowie reformowani szczególnie ten uznali za charakterystyczny dla swojego Kościoła; "Powszechnie obowiązuje (z pewnymi wyjątkami) praktyka chrzczenia niemowląt, ale nie uważa się, żeby niemowlę – jeśli umrze nie ochrzczone – miało być potępione i dlatego nie przewiduje się chrztu nagłego" (s.21). Uzasadnienie takiego postępowania jest oczywiście czymś wtórnym w stosunku do faktu, że tak się po prostu postępuje. Niezależnie od takich czy innych uzasadnień, to jest niewątpliwe, że współwyznawcy Kalwina przywiązują wagę do tego, aby już dzieci przyjmować do Kościoła, nie przywiązują zaś wagi do tego, aby dzieci umierające schodziły z tego świata jako członkowie Kościoła.

W swojej nauce na temat chrztu, Barth jest skrupulatnie wierny kalwińskiej sakramentologii²³), co go doprowadzi do otwartego sprzeciwu wobec chrztu niemowląt. Zwalczając luterański (w tym wypadku zgodny z tradycją katolicką) argument uzasadniający udzielania tego sakramentu małym dzieciom, Barth – rzecz godna podkreślenia – zauważy, że byłby to zarazem argument za komunią niemowląt: "Gdyby to uzasadnienie chrztu dzieci (że łaska Boża działa uprzednio do ludzkiej woli – przyp. js) było jakimś uzasadnieniem, można by nie tylko żądać dopuszczenia małoletnich do komunii, ale właściwie – ponieważ przez chrzest są chrześcijanami – trzeba by tego żądać (mam na myśli wzmagającą się w rzymskim Kościele tendencję do tzw. 'wczesnej komunii')" 24).

Jeśli idzie o sakramentologię luterańską, jest ona, jak wiadomo, bardziej umiarkowana od kalwińskiej: nade wszystko nie odrzuca całkowicie zbawczego przyczynowania sakramentów, Proces, który doprowadził tam do uznania komunii niemowląt za sprzeczną z dogmatem wiary 25), przebiegał tam specyficznie, nieco inaczej niż w teologii kalwińskiej.

23) "... ist die Taufe k e i n , Mittel gottlicher Heilswirkung und Heilsoffenbarung, k e i n kausatives oder kognitives medium salutis, sondern eine echte menschliche Antwort auf Gottes Gnadentat und Gnadewort, eine, Bezeugung der wirksamen und in ihrer Wirksamkeit offenbaren allmächtigen Barmherzigkeit Gottes. Ist sie nun k e i n solches Medium, dann kann in Blick auf ihren Vollzug auch nicht von einer necessitas medii, sondern nur von einer necessitas praecepti die Rede sein, (...) Eben von der necessitas praecepti ihres Vollzuges, von ihrem Charakter als einem dem G e b o t Jesu Christi folgenden

G e h o r s a m sakt haben wir ja nun sehr bestimmt reden müssen" (K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, t.4 cz.4, Zurich 1967 s.171). Podkreślenia w tekście pochodzą od samego Bartha.

24) "Wenn diese Begründung der Kindertaufe eine Begründung wäre, nicht auch die Zulassung von Unmündigen zum Abendmahl gefordert werden konnte, ja - da sie ja mit ihrer Taufe zu Christen werden – nicht eigentlich (man denke an die in der römischen Kirche zunehmende Tendenz zur sog. 'Pruhkommunion') gefordert werden musste" (dz. cyt., s.209).

25) Należy przypuszczać, że podana w znanej luterńskiej encyklopedii informacja dobrze odzwierciedla naukę tego Kościoła na nasz temat: "Die evangelische Kirche kennt von Anfang an keine Kinderkommunion. In Wittenberg war sie ohnehin nicht mehr üblich gewesen. Auch stehen dogmatische Gründe der Kinderkommunion entgegen: Der Glaube des Empfängers konstituiert zwar nicht das Abendmahl, aber Christus kann nur im Glauben empfangen werden. Dieser Glaube ist nach dem Neuen Testament 'Annahme des Kerygmas von Christus' (Rom 10, 14-17). Er setzt somit eine eingehende Unterweisung voraus, die bei unmundigen Kindern nicht möglich ist. Dasselbe gilt für die Fruhkommunion" (K. Dienst, Kinderkommunion, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1959 t.3 k. 1284 n).

Sam Luter nie wdawał się, tak jak Kalwin, w szczegółową dyskusję z anabaptystami. Spotkał się przede wszystkim z pierwotną, gwałtownie wywrotową postacią anabaptyzmu, toteż zareagował na nią ostrą inwektywą (por. jego wystąpienie z r.1525 pt. "Przeciw morderczym i rozbójniczym bandom chłopskim"). Jeśli zaś sięgał do argumentacji teologicznej, to chodziło mu raczej o generalną obronę chrztu niemowląt niż o odpieranie poszczególnych zarzutów. W swojej doktrynie o chrzcie rozmijał się może z tradycją katolicką w szczegółowych twierdzeniach na temat zbawczych skutków tego sakramentu, był z nią jednak zgodny w sprawie warunków jego ważności. Wiara przyjmującego – zdaniem Lutra - jest warunkiem zbawczej skuteczności sakramentu, ale nie jest warunkiem jego ważności. "Gdyby nawet dzieci nie wierzyły, co nie jest prawdą, to mimo to chrzest byłby ważny – pisał w "Dużym katechizmie" w r. 1529 – i nie należy chrzczyć ich ponownie. Tak samo jak sakrament Wieczerzy Pańskiej nie ponosi uszczerbku, jeżeli ktoś przystępuje do niego w złym zamiarze. (...) Są to przeto zarozumiałe i mętne głowy, które wyciągają takie wnioski. Gdzie nie ma prawdziwej wiary, tam nie może być prawdziwego chrztu. To tak, jakbym wyciągnął wniosek: Jeżeli nie wierzę, tedy Chrystus jest niczym; albo: Jeżeli jestem nieposłuszny, tedy ojciec, matka i zwierzchność są niczym"26). Są to konsekwentne wnioski, płynące z założenia przyjętego również w dogmatyce luterńskiej, że sakrament jest narzędziem zbawienia, a nie tylko jego znakiem27).

Toteż intryguje pytanie, dlaczego na gruncie tej sakramentologii uznano komunię niemowląt za dogmatycznie niedopuszczalną. Stwierdźmy jednak od razu, że sam Luter na ten temat się nie wypowiadał, a nawet zdarzyło mu się jeden raz twierdzić, iż komuniam niemowląt u braci czeskich nie jest powodem, aby uznawać ich za heretyków28). Teza o niedopuszczalności komunii niemowląt powtarza się jednak ciągle w luterńskich pracach na ten temat29).

26) Marcin Luter, Mały i duży katechizm. Warszawa 1975, tł. A. Wantuła, s.138 n.

27) "Z chrztem bowiem wiąże sam Bóg swój Majestat i wkłada weń swoją moc i potęgę. Dlatego nie jest on jedynie naturalną wodą, ale boską, niebiańską, świętą i zbawienną wodą" (dz. cyt., s.132).

28) Wiadomość o milczeniu Lutra na nasz temat opieram na luterńskim badaczu zagadnienia: P. Zornius, Historia eucharistiae infantium, Berolini 1736 s.421 nn. Również za Zornem podaję wiadomość o uznaniu przez Lutra komunii dzieci u braci czeskich za sprawę dogmatycznie małoważną (dz. cyt., s.192).

29) Por. P.Zornius, dz. cyt., s.421-458. Sam Zorn, zestawiając ze sobą chrzest i komunię dzieci, bez wahania umieszcza ten drugi sakrament "inter inventa humana" (dz. cyt., s.95-105). Podobnie przedstawiają stanowisko Kościoła luterańskiego inni teologowie luterańscy: F.J.Mayer, w broszurze, *Commentarius historico-theologicus de eucharistia infantibus olim data*, Lipsiae 1673; Ch.E.Weismann, *Praepostera eucharistiae infantum in ecclesiam reductio*, Tubingae 1744. J.R.Kiesling, w swojej opóźnionej o dwa stulecia polemice z polskim anabaptystą, Marcinem Czechowiczem, powie nawet wprost, że te warunki, jakich anabaptyści wymagają do chrztu, w Kościele luterańskim wymagane są do komunii (J.R.Kiesling, *Das Lehrgebäude der Wiedertauffer nach den Grundsätzen des Martin Czechowitz*, Reval – Leipzig 1776 s. 96).

Otóż odpowiedź na to pytanie wydaje się następująca. Kościół luterański przejął, odnośnie komunii dzieci, zastaną dyscyplinę³⁰), nie mógł zaś przejąć zastanej doktryny na ten temat. Oba klasyczne argumenty późnośredniowieczne były dla luteran trudne do zaakceptowania. Wzgląd na szacunek dla świętych postaci nie mógł mieć dla nich dawnego znaczenia, skoro zaangażowali się czynnie w walkę z doktryną o przeistoczeniu i realnej obecności. Większe znaczenie mógł mieć dla luteran argument że małe dzieci nie są zdolne do grzechu, nie potrzebują więc jeszcze pomocy do walki z grzechem. Wszakże ten argument był wówczas nierozzerwalnie związany z doktryną o obowiązku przyjmowania sakramentów po osiągnięciu lat rozeznania, doktrynę tę zaś Luter zwalczał z właściwą sobie gwałtownością³¹). W rezultacie teologia luterańska w zasadzie przyjęła kalwińską – niezgodną z własną sakramentologią – tezę o dogmatycznej niedopuszczalności komunii niemowląt.

Wszakże również na gruncie protestantyzmu pojawiali się niekiedy obrońcy komunii niemowląt. Bronił jej skłaniający się ku luteranizmowi przedstawiciel pierwszego pokolenia teologów kalwińskich, Wolfgang Musculus (+ 1563) ³²). Natomiast bardzo aktywnie zaangażował się na rzecz przywrócenia małym dzieciom Eucharystii,

30) Łącznie z katechizacją i egzaminem ze znajomości prawd wiary przed dopuszczeniem do komunii. Por. M.Luther, *Formuła Missae et Communionis pro Ecclesia Wittembergensi*, Werke t.12, Weimar 1907 s.215. W dziełku tym – pochodzącym z roku 1523 – Luter jest jedynie dziedzicem licznych synodów piętnastowiecznych, które dzieciom przystępującym do pierwszej komunii takie właśnie wymogi stawiały (por. np. synod poznański z roku 1420, statut 6 – *Concilia Poloniae*, wyd. Jakub Sawicki, t.7, Poznań 1952 s.146).

31) Rychło doprowadziło to do zmniejszenia się liczby komunikujących, o czym świadczą próby naprawy tej sytuacji, podejmowane już przez samego Lutera, w obu jego katechizmach: "... skoro teraz obalona została tyrania papieża, ludzie nie chcą więcej przystępować do Wieczerzy Pańskiej i gardzą nią. Zachodzi więc potrzeba przynaglania ich, jednakże z tym zastrzeżeniem, iż nie powinniśmy nikogo zmuszać do wiary lub do sakramentu ani też ustanawiać jakiegoś prawa, czasu lub miejsca, lecz takie wygłaszać kazania, aby sami bez naszych praw domagali się i nieomal zmuszali nas, księży, do udzielania im sakramentu" (M.Luter, *Mały i duży katechizm*, Warszawa 1973 s.23 n). "Widzimy bowiem, że ludzie odnoszą się do niego (tego czcigodnego sakramentu – przyp. js) opieszale i gnuśnie i wielu jest takich, którzy słuchają Ewangelii, jednak wobec pozbycia się papieskiej tandety i uwolnienia od jarzma nakazów papieża żyją rok, dwa albo trzy i dłużej bez sakramentu, jak gdyby byli tak mocnymi chrześcijanami, iż go nie potrzebują" (dz. cyt., s.146 n).

32) W.Masculus, *Loci communes theologiae sacrae*, Basileae 1599 s.471.

brytyjski prezbiterianin, żyjący w drugiej połowie XVII wieku, Jakub Peirce³³). Fundamentem poglądów Peirce'a jest idea, że spożywanie Eucharystii stanowi znak przynależności do ludu Bożego. Spośród dziewięciu jego argumentów na rzecz komunii niemowląt, jakie wyliczone są w omówieniu Zorna, zwróćmy uwagę zwłaszcza na argument siódmy i ósmy: "7. Prawo niemowląt do Eucharystii opiera się na podobnym prawie niemowląt u dawnych Hebrajczyków, które uczestniczyły we wszystkich sakramentach Starego Przymierza; 8. Jeśli niemowlęta mogą uczestniczyć w liturgii świętej komunii koniecznością jest dopuścić je również do samej komunii"³⁴). Opierając się na samej tylko relacji Zorna, nie umiem odpowiedzieć, czy Peirce polemizował imiennie z Kalwinem, ani w jakim stopniu przyjmował jego sakramentologię. Wszakże sposób, w jaki interpretował Eucharystię – tak przypominający "memoriale Domini" Odon Casela – wskazuje na to, że jeśli nawet nie odrzucał sakramentologii Kalwina, to w każdym razie ją głęboko przekroczył. Na przykład na zarzut, że małe dzieci nie są w stanie celebrować wspomnienia Chrystusa, jakie dokonuje się w Eucharystii, Peirce odpowiada: "Święta Eucharystia odprawiana jest na Bożą pamiątkę, gdyż każdorazowo Bóg, przez tę świętą ceremonię, jakby przywodzi sobie na pamięć Ofiarę swego umiłowanego Syna, który dla odzyskania zbawienia rodzaju ludzkiego został przybity do krzyża"³⁵). W tym samym duchu Peirce odpiera zarzut, że dzieci nie potrafią "głosić śmierci Pana, aż przyjdzie" (1 Kor 11, 26): "Eucharystia, jeśli tylko dla jej odprawiania schodzą się wierni – obojętne: dorośli czy dzieci – sama przez się zwiastuje śmierć Chrystusową"³⁶). Peirce zdaje się więc wyznawać pogląd o działaniu sakramentów *ex opere operato*, zarazem zaś potrafi go wyrazić bez użycia kontrowersyjnych dla kalwinistów formuł scholastycznych. Czyni to w oparciu o tak fundamentalne idee biblijne, jak "lud Boży" czy "pamiątka Pana". Jak się wydaje, jest to najlepsza metoda przekraczania jednostronności własnych systemów doktrynalnych: nie odrzucenie i odstępstwo, ale pogłębienie i poszukiwanie nowych perspektyw.

33) Poglądy Peirce'a znam niestety tylko z drugiej ręki. Mianowicie jego książkę pt. "Essay in favour of the ancient practice of giving the Eucharist to children" (London 1728) streszcza obszernie P. Zorn, *Historia Eucharistiae infantium*, Berolini 1736 s.521-547.

34) "7. Jus Eucharistiae infantium utitur jure consimili infantium veterum Ebraeorum qui in antiquo foedere omnium Sacramentorum participes reddebantur; 8. Si infantes precibus publicis Communionis sacrae interesse possunt, ad ipsam quoque Communionem admittantur, necesse est" (P. Zorn, dz. cyt., s.541 n).

35) "In Dei memoriam S. Eucharistiam celebrari, quoties per hanc sacramentum Cerimoniam Deus sibi quasi in memoriam revocat Sacrificium dilectissimi sui Filii pro recuperanda generis humani salute cruci affixi" (P. Zorn, dz. cyt., s.543).

36) "Eucharistia ipsa, quatenus ad eam celebrandam fideles sive adulti sive infantes coeunt, per se annunciat mortem Christi" (P. Zorn, dz. cyt., s.544).

Spróbujmy podsumować nakreślony wyżej obraz problemu komunii niemowląt w teologii protestanckiej:

1. Zasady sakramentologii zarówno kalwińskiej jak luteranckiej domagają się jednorodnego stanowiska zarówno wobec chrztu małych dzieci, jak ich komunii, tzn. z teologicznych zasad kalwinizmu zdaje się wynikać logicznie odsunięcie dzieci nawet od chrztu, zaś z zasad luteranizmu chyba nie wynika bezwzględnie zakaz komunikowania niemowląt. Praktycznie w obu Kościołach obowiązuje ta sama dyscyplina odnośnie obu sakramentów, w zasadzie zgodna z późnośredniowieczną dyscypliną katolicką. Toteż obie teologie musiały na nowo uzasadnić słuszność starej dyscypliny – było to tym trudniejsze, że

w obu teologiach chodziło o uzasadnienie praktyki w zasadzie niezgodnej z własnymi założeniami ogólnymi.

2. Teologia kalwińska odrzucała komunię niemowląt, bo jest to logiczna konsekwencja jej symbolistycznej sakramentologii, postulującej konieczność aktualnej wiary przyjmującego sakrament. Również chrzest niemowląt wydaje się niezgodny z logiką tamtej sakramentologii, praktykowany zaś jest w Kościele refoimowanym z innych racji, mianowicie ze względu na negatywny stosunek tego Kościoła do elitaryzmu eklezjologicznego.

3. Argumenty Kalwina przeciwko komunii niemowląt – podobnie zresztą jak argumenty Michała Serveta czy Franciszka Juniusa – stanowią typowy przykład służebności zasady "sola Scriptura" wobec tez teologicznych, które pragnie się skądinąd udowodnić.

4. Teologia lutereńska, która wyraźnie głosi pierwszeństwo daru sakramentalnego wobec wiary przyjmujących, nie mogła przyjąć – ze względu na odmienną teologię Eucharystii – późnośredniowiecznych argumentów, uzasadniających odsunięcie niemowląt od komunii. Nie wypracowała jednak argumentów własnych, lecz w zasadzie przejęła argumenty kalwińskie, również niezupełnie zgodne z własnym systemem teologicznym.

5. W historii protestantyzmu zdarzali się jednak – niezmiernie rzadko – obrońcy komunii niemowląt.

3.3. Komunia niemowląt w teologii arian polskich

Bardziej szczegółowo zajmiemy się funkcjonowaniem argumentu eucharystycznego na rzecz zaniechania chrztu dzieci w doktrynie arian polskich. Jak wiadomo, odrzucenie chrztu dzieci stanowiło drugi – po negacji dogmatu trynitarnego – punkt ich programu pozbywania się "resztek papieżstwa" i doprowadzenia reformacji do końca.

Organizacyjnie, arianie powstali poprzez rozłam w kalwińskim zborze małopolskim. Rozłam zaczął się w latach pięćdziesiątych XVI wieku, ostatecznie zaś dokonał się na synodzie w Piotrkowie w roku 1565 (37). Ideowo, arianie polscy przynawali się przede wszystkim do wpływów Serveta, natomiast stanowczo odżegnywali się od pokrewieństwa z anabaptystami, a nawet samą nazwę anabaptystów poczytywali sobie za obrazę. Trudno powiedzieć, jaki wpływ wywarł na ich doktrynę anabaptyzm niemiecki, a zwłaszcza czeski i morawski. Faktem jest, że jakieś kontakty z anabaptystami zwłaszcza z Moraw były utrzymywane³⁸), jakkolwiek tych ostatnich zrażał do arian ich antytrynitaryzm³⁹).

Z krytyką chrztu niemowląt po raz pierwszy wystąpił – na synodzie w Brześciu Litewskim 15 grudnia 1558 – Piotr z Goniądza⁴⁰), ten sam, który niewiele wcześniej pierwszy rozpoczął wśród polskich kalwinów propagandę antytrynitarną. Gonezjusz przedstawił uczestnikom synodu jakąś swoją rozprawkę, w której dowodził, że chrzest niemowląt sprzeciwia się zarówno Pismu świętemu, jak najwcześniejszej chrześcijańskiej starożytności, jak też zdrowemu rozumowi. Rozprawka ta wzbudziła jednak powszechny sprzeciw zebranych⁴¹). Ponieważ Gonezjuszowi nakazano milczenie pod groźbą ekskomuniki, z obroną jego poglądów wystąpił Hieronim Piekarski, minister z Białej w województwie Brzeskim. Trudno powiedzieć, jakich argumentów użył Piekarski w przemówieniu synodalnym, bo chociaż Lubieniecki podaje pełny jego tekst, jest mało prawdopodobne, żeby był to tekst autentyczny. W każdym razie, w przemówieniu, jakie Lubieniecki wkłada w usta Piekarskiego, znajduje się już argument eucharystyczny, i to w wersji nader oryginalnej. Mianowicie Piekarski miał twierdzić, że zwyczaj udzielania dzieciom chrztu

37) Dzieje rozłamu obszernie opisuje, z ariańskiego punktu widzenia, Stanisław Lubieniecki, *Historia Reformationis Polonicae, Freistadii* (Amsterdam) 1685; o wspomnianym synodzie w Piotrkowie, patrz s.201-207. Podstawowe opracowanie historii rozłamu podjął Konrad Górski, Grzegorz Paweł z Brzezin, Kraków 1929.

38) Por. list Krzysztofa Trecego, jednego z ówczesnych polskich ortodoksów kalwińskich, do Henryka Bullingera, z 1 sierpnia 1565 na temat odbytego właśnie synodu w Brzezinach Kujawskich: "Verum quoniam in proxima synodo arianica in quam confluixerunt c o m p l u - r e s a n a b a p t i s t a e e x Lituania, M o r a v i a aliisque partibus" (Th. Wotschke. *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig 1908 s.251). Wpływy anabaptyzmu czeskiego i niemieckiego podkreśla szczególnie S. Kot, *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami*. Warszawa 1932 s.5-14.

39) Por. Korespondencja anabaptystów morawskich z arianami polskimi, wyd. L.Szczucki i J.Tazbir, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 3 (1958) s.197-215.

40) Ten ojciec polskiego arianizmu doczekał się pięknej monografii Konrada Górskiego, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku*, Kraków 1949 s.52-100.

41) "Libellum etiam contra paedobaptismum produxit, quo ritum hunc neo scripturae S. nec primae antiquitati nec sanae rationi convenire docuit. Lectus is publice, omnes fere contradicentes offendit" (S. Lubieniecki, *Historia Reformationis Polonicae, Freistadii* 1685 s.144).

wywodzi się dopiero od synodu w Milewe (r. 417), a wprowadzono go w tym celu, aby już niemowlętom móc udzielać komunii. Otóż "ten godny pożałowania zabobon aż dotąd trzyma w jednej garści Zachód, a w drugiej Wschód, mimo że Sobór Trydencki zniósł na Zachodzie komunię niemowląt"42). Jakkolwiek powołanie się na Sobór Trydencki jest oczywiście anachronizmem (Piekarski nie mógł się w roku 1558 powoływać na dekret soborowy z roku 1562), argument powyższy mógł być wówczas użyty, zwłaszcza że św. Augustyn, i za nim zapewne synod w Milewe, rzeczywiście większy nacisk kładli na komunię niemowląt niż na ich chrzest43). Niezależnie jednak od tego, czy Piekarski w swoim przemówieniu użył tego argumentu, faktem jest, że arianie polscy go używali 44).

Jakkolwiek synod brzeski niemal jednogłośnie odrzucił anabaptystyczne idee Piotra z Goniądza, rychło zaczęły one przenikać pierwsze pokolenie arian polskich, a w połowie lat sześćdziesiątych sprzeciw wobec chrztu dzieci stał się nawet problemem, któremu poświęcano więcej uwagi niż dyskusjom trynitarnym. Złożyły się na to co najmniej dwa powody. Po pierwsze, przeciwnicy dogmatu nicejskiego szybko podzielili się na różne grupki i podgrupki – unitarian, dyteistów, tryteistów, nonadorantów – tak że odrzucenie prawdy o Trójcy z trudem tylko mogło być znakiem wzajemnej jedności; dyskusje anabaptystyczne wskazują, że znaku takiego próbowano szukać gdzie indziej, mianowicie w negatywnym stosunku do chrztu niemowląt. Po wtóre, ideę anabaptystyczną arianie dość często łączyli z ideą pacyfistyczną, a niekiedy również z ideą równości społecznej45), co stanowiło niezmiernie interesujące przejście od elitaryzmu dawnego, sekciarskiego, do elitaryzmu nowego, liberalnego. Niewątpliwie bowiem arianie czują się "małą trzódką wybranych", zarazem ich postulaty religijne i moralne częściej są wysuwane w formie wezwania niż nakazu. W ten sposób, choć łączyła ich idea anabaptystyczna, rzadko tylko głoszą konieczność rebaptyzacji dorosłych:

42) "Et constat quidem id eo fine decretum, ut infantibus Sacra Eucharistia porrigeretur, quae dolenda superstitio licet abrogata Concilii Tridentini decreto in Occidente infantium

eucharistia altera manu Occidentem, altera Orientem adhuc tenet" (S.Lubieniecki, dz. cyt., s.147).

43) O synodzie w Milewe i zatwierdzającym jego uchwały liście Innocentego I pisaliśmy wyżej, s.26).

44) Lubieniecki poda go raz jeszcze jako swój własny argument i chrzest dzieci nazwie nawet – wchodząc w typowo antypapieską nomenklaturę Lutra i innych reformatorów – "tyranią": "Necessitas baptismi infantibus, ut S. Eucharistiae participes fieri possent, auctoritate Innocentii Pont. Rom. et Augustini Episcopi Hipponensis, imposita, quae, communione licet infantium Concilii Tridentini auctoritate sublata, etiamnum apud plerosque vim tyrannicam exercet" (S. Lubieniecki, dz. cyt., s.176).

45) Por. fundamentalne studium tego problemu: S. Kot, Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami, Warszawa 1932. Por. też S. Estreicher, Pacyfizm w Polsce XVI stulecia, Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny 11 (1931) s.1-24.

raczej jest to tylko zaniechanie chrztu dzieci albo – od czasów Socyna – doktryna o małoważności chrztu. Analogicznie, choć łączyła ich idea pacyfistyczna, nie znajdziemy wśród arian polskich męczenników pacyfizmu, owszem, bywali niekiedy między nimi nawet wybitni wojskowi.

W ciągu paru lat po synodzie brzeskim anabaptizm tak się rozszerzył wśród antytrynitarnych schizmatyków kalwińskich, że na dwu synodach w roku 1565 stanowili oni już większość. 10 czerwca, na synodzie w Brzezinach Kujawskich, w którym wzięło udział 52 ministrów i 18 audytorów, doszło do ostrego konfliktu między arianinem Marcinem Czechowiczem a ortodoksyjnym kalwinem Mikołajem Wędrogowskim, który bronił chrztu dzieci⁴⁶). Rozstrzygnięcie sporu odłożono na synod w Węgrowie, który miał się odbyć w grudniu tegoż roku. Było jednak jasne, że w Węgrowie zwyciężą przeciwnicy chrztu dzieci, toteż Wędrogowski właśnie z tego powodu tam nie pojechał. I rzeczywiście – jak dowiadujemy się z listu Mikołaja Żytny do Wędrogowskiego, który to list został napisany w trakcie synodu, obrońców chrztu niemowląt było w Węgrowie zaledwie ośmiu⁴⁷), podczas gdy w synodzie brało udział 47 ministrów oraz 14 magnatów i szlachty⁴⁸). Mimo tak zdecydowanej większości, uchwała synodalna pozostawiła obu stronom prawo trwania przy swoim zdaniu⁴⁹). Liberalizm tej uchwały był zapewne próbą rozładowania sytuacji, jaka zaistniała na skutek tego, że obrońcy chrztu dzieci prawdopodobnie zbojkotowali synod⁵⁰).

Zachowane prace głównych ówczesnych przeciwników chrztu dzieci - Piotra z Goniądza, Jerzego Biandraty, Grzegorza Pawła, Marcina Czechowica – dowodzą wagi, jaką przykładali ich autorzy do argumentu eucharystycznego. Argument ten, aż w kilku ujęciach, znajdzie się w świetnym z punktu widzenia propagandy anabaptyzmu materiale przygotowanym przez Jerzego Biandratę. Biandrata, Włoch przybyły do Polski w roku 1558, drugi obok Piotra z Goniądza promotor ewolucji doktrynalnej, która doprowadziła do powstania arian, jeszcze w roku 1565 jest za wyciszeniem sporu o chrzest dzieci. Nie chodzi mu jednak o względy doktrynalne (bo sam był już wówczas przeciwnikiem chrztu niemowląt),

46) Por. S.Lubieniecki, dz. cyt., s.177.

47) List Mikołaja Żytny opublikowany jest w "Miscelanea arianica", wyd. J.Domański i L.Szczucki, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 6 (1960) s.232 n.

48) Por. S.Lubieniecki, dz. cyt., s.179.

49) "Itaque cum in Ecclesia Dei vera alter alteri dominari non posset in fide, neo ad eam cogere, utraque pars permansit in sua sententia, prout tunc quidem divina voluntas tulit" (S. Lubieniecki, dz. cyt., s.182).

50) Jakimś szerszym bojkotem synodu ze strony obrońców chrztu dzieci tłumacząc fakt, że do przywódcy tej grupy, Wędrogowskiego, wysłano bezpośrednio z synodu aż cztery listy, wyraźnie obliczone na załagodzenie sporu (Miscelanea arianica, dz. cyt., s.232-237).

ale taktyczne: Biandrata radzi główną uwagę zwracać nadal na walkę z dogmatem Trójcy⁵¹). Wkrótce jednak sam przyłączył się do propagandy anabaptyzmu i sporządził listę 36

(w drugim wydaniu 37) argumentów przeciwko chrztowi dzieci⁵²). Sam rodzaj literacki tego niewielkiego utworu wskazuje, że autorowi nie chodzi o wdawanie się w subtelne dyskusje teologiczne, ale po prostu o dostarczenie ministrom oraz innym współwyznawcom materiału, który pomógłby im łatwo zwyciężać w dyskusjach na temat chrztu dzieci.

Do argumentu eucharystycznego powraca Biandrata kilkakrotnie. Powtórzy oczywiście klasyczny wywód, że z chrztu dzieci wynika konieczność ich komunikowania, nie omieszka przy tym przypomnieć – używając emocjonalnie negatywnego czasownika "obtrudere" – konsekwencję pod tym względem dyscypliny starochrześcijańskiej: "Jeśli małe dzieci koniecznie należy chrzczyć, to należy je również komunikować, podobna jest bowiem racja, jak tego dowodzi starożytność, która zmuszona była wpychać dzieciom czołże obmycia oraz wieczerze"⁵³). To rozumowanie Biandrata powtórzy jeszcze dwukrotnie: raz powie, że jeśli komunii można udzielić dopiero temu, kto wyzna wiarę, to podobnie jest i z chrztem⁵⁴); w innym znów miejscu powie, że chrzest czyni nas braćmi, dzieci zaś nie mogą pić z jednego kielicha, a więc nie mogą również być naszymi braćmi⁵⁵). W obu wypadkach argument przeciwko chrztowi niemowląt bazuje więc na założeniu, że słusznie nie dopuszcza się je do komunii.

W stosunku do argumentu, z jakim Biandrata spotkał się kiedyś zapewne ze strony obrońców chrztu niemowląt, że dlatego zwleki się z udzielaniem dzieciom komunii, gdyż "sługa wierny i roztropny rozdaje żywność w czasie właściwym" (Mt 24, 45) – włoski arianin posłuży się po prostu wygodnym chwytem polemicznym. Nie próbuje nawet oddalać

51) List Biandraty do Gonezjusza, o którym tu mówimy, został napisany 21 września 1565, a więc w samym środku wielkiej kampanii anabaptystycznej, pomiędzy synodem w Brzezinach Kujawskich a synodem w Węgrowie (K.Górski, Grzegorz Paweł z Brzezin, Kraków 1929 s.189; tenże, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku*, Kraków 1929 s.73 n).

52) G.Biandrata, *De Regno Christi ... Accessit tractatus de paedobaptismo et circumcisione, Albae Juliae 1569* (z tego wydania korzystałem). Po raz pierwszy materiał ten został opublikowany wcześniej, w książce Biandraty, *Brevis enarratio disputationis Albanae*.

53) "9. Si, infantes necessario baptizandi sunt, ergo et communicandi, par enim ratio est, ut ostendit vetustas, quae eiusmodi inanes lotiones et coenas pueris obtrudere coacta est" (G.Biandrata, *De Regno Christi*, s. KKverso).

54) "14. Coena domini externam confessionem postulat, ergo et baptismus. Interrogas, cur infantes a coena arcentur. et iisdem argumentis probabis eosdem a baptismi arcendos esse. Quid enim aliud esit baptismus, quam de sua fide publica contestatio et hominis signaculum" (G.Biandrata, dz. cyt., s. KK2 verso)

55) "25. Illi vere fratres dicuntur, qui ex eodem poculo bibere possunt, infantes non possunt. Ergo" (G.Biandrata, dz. cyt., s. KK3 racto).

tego argumentu, zdyskontuje go bez żenady jako argument na rzecz anabaptyzmu, mianowicie poprzez zwykłe skojarzenie Mt 24, 45 z J 4, 55: "Wierny szafarz rozdaje żywność w czasie właściwym i patrzy, kiedy żniwa bieleją, aby nie przystępować do pól zielonych i młodziutkich"56). Podobnie potraktuje Biandrata inną odpowiedź przeciwników anabaptyzmu na argument z komunii niemowląt. Mianowicie używając frazeologii zaczerpniętej z 1 Kor 3, 2, odpowiadano anabaptystom, że nie podaje się dzieciom Eucharystii, gdyż ona jest pokarmem tych, którzy już wzrosli w wierze. Biandrata wcale nie uchyla tej odpowiedzi, przeciwnie, w pełni ją akceptuje, rozciąga ją tylko gołosłownie (ale gołosłowne było również twierdzenie, które Biandrata trawestuje) na wszystkie sakramenty57). Trzeba przyznać, że świetnie opanował sztukę erystyki58). Niestety, teologia zawarta w obu wspomnianych odpowiedziach obrońców chrztu dzieci oraz w ripostach Biandraty nie dorównuje umiejętności polemizowania, stanowi typowy przykład dowolności w interpretowaniu Pisma świętego, jaka rozpanoszyła się w nowożytnym piśmiennictwie religijnym pod wpływem zasady "sola Scriptura".

Opublikowana w tymże roku 1568 broszura Grzegorza Pawła pt. "Krótkie dowody które krzest od ludzi przeciwnych Bogu wymyślony zbiiaią" praktycznie jest tłumaczeniem z Biandraty, tyle tylko, że tłumacz niekiedy dość swobodnie obchodzi się z tekstem oryginalnym. Zobaczmy dla przykładu, jak wygląda u Grzegorza Pawła argument dziewiąty: "Jesli koniecznie iest potrzeba, aby niemowlęta były krzczone dla pewności (iako mówią) zbawienia, tedy też potrzeba, aby y Wieczerzy Panskiey pożywali. Gdysz to rzeczy są iako iedney sprawy pieczęci, thak też z sobą pospołu chodzą. Co też widząc sprosną atarodawność, pieczęci ty obie złączaiąc, y w pieluchach dzieciom żywioły Wieczerzy Panskiey w usta sprosnie tkala. W kthorym błędzie grubym był długo y on sławny doktor papieski Augustin"59).

56) "24. Fidelis dispensator dat cibum in tempore suo et respicit albas messes, non virentes et tenerrimos" (tamże).

57) "35. Sacramenta sunt cibi solidi, infantes lacte indigant. Ergo" (G.Biandrata, dz. cyt., s. KK4 recto).

58) W dyskutowaniu zarzutów sobie przeciwnych na swoją korzyść arianie wyróżniają się szczególnie wśród polemistów XVI wieku. Najbardziej znane jest odwrócenie zarzutu nowochrześcijaństwa ("I przeto którzy się krzczą jako antychryst ustawił, ci są nowokrzczeńcy, iż starą ustawę Chrystusową opuściwszy, nowym obyczajem od antychrysta wymyślonym są zapieczętowani" – Piotr z Goniądza, O ponurzeniu chrystyjańskim. Warszawa 1960 s.14) oraz odparowanie zarzutu, że arianie nie są chrześcijanami, (rzeczywiście nie jesteśmy chrześcijanami – przyznają arianie wielokrotnie – chrześcijanami bowiem są ci, którzy uznają chrzt antychrysta, arianie zaś są chrystianami, tzn. tymi, którzy przyoblekli się w Chrystusa).

59) Grzegorz Paweł, Krótkie dowody które dziecinny krzest od ludzi przeciwnych Bogu wymyślony zbiiaią; b.m. w. 1568 nr 9.

Pierwsze pokolenie arian pozostawiło po sobie sporo prac zwalczających chrzt dzieci, nie wszystkie zresztą zostały opublikowane, nie wszystkie też dochowały się do naszych czasów60). Dwie rozprawy zdecydowanie wybijają się w tej literaturze, mianowicie wydana w Węgrowie w roku 1570 i niedawno przedrukowana ze zdefektowanego unikatku "O ponurzeniu chrystyjańskim" Piotra z Goniądza, oraz dzieło Marcina Czechowica "De paedobaptistarum errorum origine", będące podsumowaniem przedsocyniańskiego

anabaptyzmu arian polskich. Oba dzieła są głęboko przeniknięte duchem kalwińskiego predestynacjonizmu, tak obcego arianom późniejszym, zwolennikom Socyna. Gonezjusz nawet argument z komunii niemowląt oiracował w duchu predestynacjonizmu. Przedtem jednak powiedzmy krótko, na czym polegał predestynacjonistyczny argument przeciwko chrztowi niemowląt. Znajdujemy go bowiem już na synodzie w Węgrowie⁶¹), a także u Biandraty⁶²) i Grzegorza Pawła⁶³). Krótko mówiąc, chodzi tu o argument, że ponieważ u niemowląt nie da się rozpoznać znaków ani przeznaczenia ani odrzucenia, wobec tego należy wstrzymać się z ich chrztem, aby nie chrzcić przeznaczonych na potępienie i nie znieważać w ten sposób Bożego sakramentu.

Według Piotra z Goniądza właśnie obawa przed znieważeniem Eucharystii jest powodem, że nawet zwolennicy chrztu dzieci odmawiają im komunii: "I to niedopuszczenie dzieci do sakramentu ciała i krwi Chrystusowej jest pewnym i nieomylnym dowodem, że też i do ponurzenia nie mają być przypuszczone. Bo jeślić dziatki, choćby się stały członkami Chrystusowymi, a wždy przeto że rozumu nie mają, nie godzi się im tego sakramentu dać, którym się znaczy wiernych z Chrystusem w jedno ciało zjednoczenie, tedyć daleko więcej nie tylko dlatego, iż rozumu nie mają, ale też i nie wierzą; i nadto jeszcze że niektóre

60) Np. S.Lutomirski, *Conclusio Synodi Wengroviensis in articulo veri baptismi*, 1565 (rękopis, wspomina o nim Michał Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t.9, Kraków 1851 s.21); M.Czechowic, *Trzech dni rozmowa o dzieciokrzczeniu*, Łosk 1578 (czy zaginęła?); Sz. Budny, *Contra paedobaptismum*, 1574 (zaginęła).

61) Np. Hieronim Piekarski, w liście pisanym z tego synodu do Mikołaja Wędrogowskiego, daje wyraz przeświadczeniu, że dzieci zmarłe bez chrztu, jeśli tylko Bóg przeznaczył je do grona wybranych, na pewno będą zbawione: "electos vero (pueros – przyp. js) etiam sine baptismo esse salvandos" (*Miscelanea arianica. Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 6 1960 s.237).

62) "4. Reprobi non sunt baptizandi, multi ex infantibus sunt reprobii, ergo abstinendum, ne prophanetur sacramentum per nostram ignorantiam" (G.Blandrata, *De regno Christi, Albae Juliae* 1569 s.KKverso)

63) "Ci którzy są przezyrzani zliczby odrzuconych, nie mają być krzczeni (bo im ta pieczęć synów i dziedziców Bożych nie przynależy). Ale między dziećmi jest wiele takowych: przeto ze krztem ma być czekano, aby przez wiarę i owoce iey święte znać było (ile my znać możemy) wybranego Bożego. Żeby inaczej czyniąc, ta święta pieczęć lżona i gwałcona nie była" (Grzegorz Paweł, *Krotkie dowody...* nr 4).

z nich nigdy prawdziwej wiary mieć nie będą, ponurzać się ich nie godzi na odpuszczenie grzechów, boby tak źle szafowana była pieczęć Boża"⁶⁴).

Z kolei niedopuszczenie małych dzieci do komunii świadczy, zdaniem Gonezjusza, o tym, że nawet w oczach pedobaptystów, dzieci nie są członkami ciała Chrystusowego: "Tym niedopuszczaniem dzieci do sakramentu ciała i krwi Chrystusowej samiz świadectwo o tym dają, że ono ich chrzczenie nie uczyniło dzieci członkami ciała Chrystusowego. Bo jeślićby byli w ciele Chrystusowym, tedyćby to głupstwo było nie przyjmować ich w społeczność ciała Chrystusowego, boć jedzenie onego chleba nic inszego nie jest, jedno znak społeczności duchownej ciała Chrystusowego. Tak iż jeść z jednego chleba nic inszego nie jest, jedno widomym obyczajem w jedno ciało spajanie duchowne ukazować. Przeto tych nie godzi się do tej społeczności przypuszczać, o których rozumiemy, że nie są członkami ciała Chrystusowego, a o których rozumiemy, że są, tych wszystkich do tego chleba przypuścić się godzi"⁶⁵).

Niezmiernie daleko poszła więc ewolucja średniowiecznej obawy przed znieważeniem sakramentu jako motywu zaniechania komunii niemowląt. W średniowieczu była to obawa przed materialnym znieważeniem Eucharystii. Wkrótce zaczęto akcentować, że małe dzieci – że użyjemy zwrotu Gonezjusza – "rozumu nie mają", nie są więc w stanie rozróżnić Ciała Pańskiego od zwykłego chleba, i właśnie dlatego nie udzielamy im komunii. Gonezjusz powie, że to tylko argument pozorny: w rzeczywistości bowiem "pedobaptyści" dlatego odmawiają małym dzieciom komunii, że nawet oni podświadomie (to późniejsze o parę wieków słowo chyba najtrafniej oddaje myśl Gonezjusza) są przeświadczeni, iż małe dzieci – nawet jeśli je ochrzczono – nie mogą jeszcze naprawdę należeć do Kościoła. Jakkolwiek powyższa interpretacja dokonana przez Gonezjusza jest jawnie tendencyjna, wszakże warto podkreślić, że do argumentu predestynacjonistycznego, na marginesie którego owa interpretacja powstała, sam Gonezjusz przywiązywał dużą wagę. Na kartach jego dzieła raz po raz pojawiają się twierdzenia, że Bóg nie tylko kozły ma w nienawiści, ale już kozłatka⁶⁶). Przypomni też Gonezjusz Pawłowy podział ludzkości na Żydów-dzieci obietnicy, i narody, które jedynie przez łaskę mogą być wszczępione w korzeń Abrahamowy. Da to mu podstawę do nieoczekiwanego argumentu: jeśli dzieciom żydowskim nie można udzielać sakramentów Nowego Testamentu, to cóż dopiero dzieciom nieżydowskim⁶⁷).

64) Piotr z Goniądza, *O ponurzaniu Chrystyjańskim*, wyd. H.Górska – K. Górski – K.Wilczewska, Warszawa 1960 s.32,

65) Tamże.

66) Piotr z Goniądza, dz. cyt., s.66 n.

67) Piotr z Goniądza, dz. cyt., s.25. 35.

Zasygnalizujmy jeszcze drobiazgową krytykę analogii wieczerzy Pańskiej do baranka paschalnego oraz chrztu do obrzezania⁶⁸). Jak pamiętamy, m.in. przy pomocy tej analogii Kalwin próbował uchylić argument z komunii niemowląt używany przez anabaptystów. Nie będziemy tu szczegółowo przedstawiać polemiki Gonezjusza na ten temat, zauważmy tylko, że jest ona świadectwem, iż argument Kalwina ciągle był aktualny w środowisku pierwszych arian i odczuwano potrzebę jego uchylenia.

Napisana kilkanaście lat później książka Czechowica⁶⁹) wyprowadza z pierwotnego anabaptyzmu arian polskich wszystkie konsekwencje. Przede wszystkim Czechowic stanowczo zaprzecza ważności chrztu udzielonego przez papistów⁷⁰). Teza ta pozwala mu uchylić zarzut anabaptyzmu: nie jesteśmy anabaptystami, bo ochrzczeni przez papistów w ogóle nie są ochrzczeni, a więc my, udzielając im chrztu, nie chrzczymy ich przecież powtórnie. Zarazem w oparciu o tę tezę Czechowic głosi konieczność chrztu prawdziwego, tzn, chrztu przyjętego świadomie, będącego pieczęcią wyznawanej już przedtem wiary. Przyjęcie "ponurzenia" w rozumieniu ariańskim jest konieczne, bo tylko tam, gdzie prawdziwy jest chrzest, może być w pełni głoszona Ewangelia⁷¹).

Nie zabrakło u Czechowica argumentu z komunii niemowląt. Użyty jest on w zasadzie w swojej wersji klasycznej, chociaż nie bez znamion oryginalności. A więc wykorzysta Czechowic – zresztą w sposób niezbyt rzetelny – wywody Teodora Bezy, krytykujące chrzest papistów. Beza, w rozdziale siódmym swojej "Confessio christianae fidei", stwierdza ważność chrztu papistów, zaliczając go do "szczątków Kościoła", jakie Bóg raczył zachować nawet u papistów. Zarazem jednak ten najwybitniejszy uczeń Kalwina stwierdza, że papiści zawsze udzielają chrztu – podobnie jak wieczerzy Pańskiej – niegodziwie, a to dlatego, że proszący o chrzest nie wiedzą, o co proszą: liturgia chrztu bowiem jest tam sprawowana po łacinie, zresztą, gdyby nawet była odprawiana w języku

zrozumiałym, i tak nie ujawniałyby sensu sakramentu⁷²). Otóż Czechowic - nie zważając na to, iż Beza ma na myśli

68) Piotr z Goniądza, dz. cyt., s.32-34.

69) M.Czechowic, *De paedobaptistarum errorum origine*, b.m. w. 1575 (w rzeczywistości książka została wydana w roku ok. 1582). Gruntowną monografię tego radykalnego anabaptysty napisał Lech Szczucki, Marcin Czechowic. *Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI w.*, Warszawa 1964.

70) W uzasadnieniu tej tezy powołuje się na protestanckie przeświadczenie o nieważności wieczerzy Pańskiej u papistów. Jeśli wieczerza Pańska jest tam nieważna, mimo że podczas jej sprawowania wypowiada się sakramentalne słowa – argumentuje Czechowic – to również nieważny jest tam chrzest, udzielany w sposób urągający prawdziwej wierze (M.Czechowic, dz. cyt., s.160).

71) "Non potest integre praedicari Evangelium absque baptismo" (M.Czechowic, dz. cyt., s.185).

72) "Quod attinet ad baptismum, quamvis constet Dominum singulari beneficio conservantem Ecclesiae suae reliquias in medio Papatu, noluisse tantum licere Satanae ut Baptismum illic aboleret, quum ibi quoque baptizetur in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti et baptismi efficacia non pendeat a ministri persona; tamen piorum mentes non possunt non magnopere cohorrescere, quoties serio cogitant, quibus sacrilegiis sacramentum illud nostrae initiationis in Papatu contaminetur. Primum enim ubi nulla cognitio est, ibi nulla fides existit. Atqui non minus indigne sumitur aut petitur absque fide baptismum, quam cena domini. Ibi vero quatenam cognitio esse potest, ubi omnia peregrino et plerisque incognito idiomate peraguntur. Deinde etiamsi vulgata et omnibus cognita lingua adhiberetur, quid tamen inde accederet emolumenti ad institutionem et usum baptismi cognoscendum, et promissiones per fidem apprehendas, cum in ea formula baptizandi qua Papistae utuntur nihil eiusmodi, nisi ieiune explicetur" (Czechowic cytuje powyższy tekst Bezy dwukrotnie: na karcie A4 oraz na stronie 160).

brak wiary u proszących o chrzest rodziców lub opiekunów dziecka, odnosi jego tekst do samych dzieci, przy czym kluczowe znaczenie przypisuje użytemu przez Bezę porównaniu chrztu do wieczerzy Pańskiej: "Powiada (Beza – przyp.js), że nie jest mniej niegodziwe przyjmować i prosić bez wiary o chrzest, jak prosić i przyjmować wieczerzę Pańską, Toteż dzieciom, ponieważ brak im wiary i nie potrafią samych siebie doświadczać, nie daje się – zgodnie z nakazem Apostoła – wieczerzy. Otóż nie widzę powodów, dla których powinno się im dawać chrzest; tą samą bowiem wiarą trzeba być obdarzonym do chrztu, co do wieczerzy"⁷³).

W innym miejscu nada Czechowic omawianemu tu argumentowi formę redukcji do absurdu: "Jeśli tych, którzy nie zgadzają się na inicjację dzieci przez chrzest, uważa się za heretyków, to czyż ci, którzy nauczają, że nie należy inicjować dzieci przez Eucharystię, nie będą tak samo heretykami?"⁷⁴). Jeśli więc przeciwnicy chrztu dzieci są heretykami – kontynuuje Czechowic – to heretykiem jest również Apostoł Paweł, zakazujący w

1 Kor 11, 28 dzieciom komunii.

Polemika innych polskich dysydentów z ówczesnym (przedsocyniańskim) anabaptyzmem arian polskich również nie przekraczała klasycznych odpowiedzi, udzielonych anabaptyzmowi przez Kalwina. Jeśli zaś idzie o stronę katolicką, nie podejmowała ona wówczas w zasadzie teologicznej konfrontacji z arianami, ograniczano się raczej do

popularnych tekstów duszpasterskich, mających na celu prostą obronę wiernych przed wpływami tych radykalnych przedstawicieli Reformacji75).

73 "Dicit non minus absque fide indigne sumi ac peti baptismum, ut petitur ac sumitur domini caena. Quod autem infantibus caena, ut fide careant, et seipsos probare nequeant, vetante idipsum Apostolo, non datur; certe non video quomodo baptismus dari debeat: cum omnino eadem fide praeditum esse oporteat baptisandum qua caenaturum" (M. Czechowic, dz. cyt., k. A4.).

74) "Si pro haereticis habentur qui baptismum initiandos infantes negant, an non aequae haeretici erunt illi, qui per eucharistiam eos non esse initiandos docent?" (M. Czechowic, dz. cyt., s.30).

75) Por. np. piękna broszura opata tynieckiego, Hieronima Krzyżanowskiego, *Rozmowa o krzczeniu dzieci małych*, Kraków 1567. Autor jednak nie podejmuje szczegółowych argumentów arian, pragnie tylko ogólnie zniechęcić czytelników do anabaptystycznych innowacji: "Wasz Grzegorz (Paweł – przyp. js) z swoją nauką jest większy tyran a niżli Herod, który dał dzieci niewinne pobić" (H. Krzyżanowski, dz. cyt., s.B3 recto). Większe ambicje teologiczne ma książka katolickiego konwertyty z arianizmu, medyka lubelskiego, Kaspra Wilkowskiego, *Przyczyn nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzczeńców samosateńskich*, Wilno 1583. Wszakże również Wilkowski, polemizując z anabaptyzmem arian, nie zajmuje się ich szczegółowymi argumentami, stara się jedynie wykazać, że arianie po prostu wyciągnęli konsekwencje z błędnych założeń kalwinizmu (K. Wilkowski, dz. cyt., t.2 s.19-24).

Spośród niekatolickich polemistów z nowochrześcijaństwem arian wymieńmy Andrzeja Chrzastowskiego oraz Andrzeja Frycza Modrzewskiego76). Chrzastowski, działający na Litwie minister kalwiński, wydał w roku 1584 w Wilnie broszurę pt. "Obrona tajemnicy chrztu prawosławnego chrześcijaństwa", której zdefektowany unikat (tylko do s.88) jest przechowywany w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie. Na ariański zarzut, oparty na analogii chrztu i komunii, odpowiada Chrzastowski znaną nam kalwińską analogią między sakramentami Starego i Nowego Testamentu77). Oryginalnie natomiast próbuje wykorzystać przeciw arianom fakt, że starożytni chrześcijanie nie tylko chrzcili niemowlęta, ale również udzielali im komunii. Komunikując niemowlęta – wywodzi ten obrońca "prawosławnego" (tzn. prawowiernego) chrztu – błędzili oni, ale był to błąd popełniony w dobrej woli, wynikły z uczciwego odczytania w Ewangelii prawdy o tym, że już małe dzieci są wezwane do Królestwa Bożego; przeciwstawiany tamtemu błędowi błąd arian jest gorszy, bo wprost sprzeciwia się powyższej ewangelicznej prawdzie78). Że prawdziwym przedmiotem

76) Niewątpliwie polemizował w sprawie chrztu dzieci również wybitny kalwiński adwersarz arian, Andrzej Wolan. Czy pisał na ten temat? O podawanej w niektórych dawnych bibliografiach jego pozycji "Nowochrześcijaństwo czyli zwierciadło wiary i pobożności nowochrzczeńców", Wilno 1586, pisze Estreicher (t.33 s.249): "Ale dzieła takiego nikt nie widział, zapewne nie wyszło". Być może Wolan jest autorem jakiegoś, nie istniejącego już dzisiaj, rękopisu pod powyższym tytułem.

77) "Ale oto dzieciętom nowonarodzonym Sakrament świętey Wieczerzy Pańskiey nie bywa dawany: tedy też onym niema być y krzest szafowany. Odpowiadam: że y wstarem Testamencie Baranek Wielkonocny nie był w pieluszkach powitem dzieciętom dawany, a wżdy obrzezanie na swym ciele iako pieczęć łaski Bożey nosili" (A. Chrzastowski, *Obrona tajemnicy chrztu prawosławnego chrześcijaństwa*, Wilno 1584 s.58).

78) "Co gdyby kto chciał przyrównać myśli nowokrzeńskie z onymi bogoboynych ludzi myślami: zdałoby się coś osobliwszego, y do słowa Bożego przystoyniejszego to co przodkowie naszy czynili. Abowiem oni otworzywszy Ewanielią tak z sobą rozmyślali. Tenże rzekł: Jeśli się kto nie odrodzi z wody y z Ducha świętego nie wnidzie do królestwa niebieskiego: który też powiedział: Jeśli nie będziecie pożywać ciała mego y jeśli nie będziecie pić krwi moiey, żywota w sobie mieć nie możecie. Przetoż nam potrzeba krztu y stołu Pańskiego używania. A tak nie tylko dorosłym, ale też y niemowlątkom przynależąc Sakramenta. Co ia nie dla tego przypominam, żebym tak do Sakramentów zbawienie przywiązował, iakoby Pan tylko tym miał dać duszne zbawienie, którzyby swierzchowne Sakramenta mieli: ale przystosując myśli tych nowych z onymi starymi ludźmi, tak sobie pod czas rozmyślano: kiedyby oni tak pragnęli chwały Bożey, woleliby snać z tymi przestawać, którzy przyznawiając dziatkom królestwo niebieskie, obiedwie tajemnice wiary świętey krześciańskiej im podawali mówiąc: którym przynależy królestwo niebieskie, tym też przynależą y Sakramenta, a niżeli z temi którzy przyznawiając dziatkom królestwo niebieskie, iako niegodne pieczęci odrzucała, właśnie iakoby rzekli: Waszeć iest krolestwo Boże, ale my wam pieczęci synostwa Bożego nie damy" (A.Chrzastowski, dz. cyt., k. ++1 i 2).

sporu są sprawy daleko większe, że w gruncie rzeczy jest to spór między dwiema przeciwstawnymi sobie koncepcjami eklezjologicznymi (Kościół masowy czy też Kościół wybranych), świadczy fakt, że bezpośrednio potem broni Chrzastowski ważności chrztu papistów.

Jak dalece stosunek do chrztu dzieci był pochodną koncepcji eklezjologicznych, ujawnia szczególnie casus Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Modrzewski był konsekwentnym, coraz bardziej radykalizującym zwolennikiem idei reformacyjnych. W roku 1566, tzn. w roku napisania trzech rozdziałów "O chrzcie niemowląt" 79), Modrzewski zbliżył się wręcz do arianizmu, w tym co najmniej sensie, że otwarcie kwestionował dogmat trynitarny. Zarazem był Modrzewski konsekwentnym przeciwnikiem rozbicia chrześcijaństwa na przeciwstawne sobie wyznania. Długo, aż do połowy lat pięćdziesiątych XVI wieku, żywił nadzieję na odgórną – dokonaną przez sobór powszechny – protestantyzację Kościoła katolickiego. Nawet jednak, kiedy w wyniku pierwszych dokumentów Soboru Trydenckiego stracił te nadzieje, nie przyłączył się do żadnej konfesji protestanckiej, pozostając protestantem z ducha, ale przynależąc zarazem do dawnej, nie istniejącej wówczas już, powszechnej christianitas. Rzecz jasna, że człowiek tego pokroju – nawet jeśli odrzucał prawdę o Trójcy świętej – nie mógł nie bronić chrztu dzieci. Program anabaptystyczny bowiem z natury swojej postulował wyodrębnienie z chrześcijańskiego świata "chrześcijan jedynie prawdziwych", a to było wprost przeciwne fundamentalnej opcji Modrzewskiego.

Odpowiedzi Modrzewskiego na anabaptystyczny argument z komunii niemowląt można zarzucić gołosłowność, ale w każdym razie jest to odpowiedź logiczna i tym zwłaszcza się różni od niedopowiedzianych - być może świadomie – odpowiedzi Kalwina na ten sam zarzut. Mianowicie Modrzewski wyraźnie powie, że chrzest dzieci nie jest sakramentem

79) Tekst Modrzewskiego "De baptismi infantium" przez całe wieki, na skutek zbiegu okoliczności, pozostał w rękopisie. Oddany do drukarni w roku 1566 jako część "Sylwy Trzeciej", podzielił los całej pierwszej redakcji "Sylw". którą Krzysztof Treacy przesłał samowolnie do wglądu swoim kalwińskim kolegom w Szwajcarii. Treacy mianowicie skorzystał z okoliczności, że Modrzewski kazał drukarni poczekać z pracą nad oddanym dziełem, dopóki nie skonfrontuje go z jakąś najnowszą rozprawą na temat Trójcy. W związku

z wywiezieniem rękopisu, Modrzewski sporządził drugą redakcję "Sylw", w której problemu chrztu niemowląt już nie poruszał (por. S.Kot, Andrzej Frycz Modrzewski, Kraków 1923, s.241).

wiary (niemowlęta bowiem do wiary są niezdolne), jest natomiast sakramentem rzeczywiście włączającym w przymierze⁸⁰). Otóż Eucharystia jest właśnie sakramentem wiary i dlatego dzieciom podawać jej nie należy: "Nie udziela się niemowlętom wieczerzy pańskiej, to i chrzczyć ich nie należy. Odpowiadam: Jak w Starym Zakonie chłopcy byli poddawani obrzezaniu, choć nie brali udziału w spożywaniu baranka paschalnego, tak w Nowym Zakonie mogą być ochrzczeni, choć nie są dopuszczeni do ołtarza pańskiego. Inaczej bowiem rzecz się ma z tymi sakramentami, które nas uświęcają i wprowadzają w poczet członków ludu bożego, a inaczej z tymi, których używamy i którymi się krzepimy będąc już usynowieni. Do tych ostatnich nieodzowne jest wyznanie wiary i dopuszcza się do nich tylko te osoby, które ze względu na swój wiek mogą pojąć naukę i odczuć skruchę. Do tamtych zaś dopuszcza się nie tylko dorosłych, którzy – jak wyżej powiedziałem – muszą złożyć wyznanie wiary, lecz także dzieci, choć one nie odróżniają jeszcze dobra od zła i nie są w stanie pojąć żadnej nauki" ⁸¹). Dalej następuje typowo kalwiński wywód, że dzieciom w żadnym razie Eucharystii podawać nie można, wywód oparty o dwa znane nam już argumenty; że spożywanie żydowskiej paschy zakładało znajomość jej symboliki oraz że analogiczną świadomość postuluje 1 Kor11, 26 i 28. Natomiast "jak przy obrzezaniu niemowląt nie przeszkadzał brak wiary, tak też i przy chrzcie nie powinien przeszkadzać"⁸²). Krótko mówiąc, wyraźna deklaracja, że chrzest dzieci nie jest sakramentem wiary, deklaracja, której w zasadzie unikali inni protestancy obrońcy chrztu niemowląt, pozwoliła Modrzewskiemu unieważnić zarzut niekonsekwencji, zawarty w eucharystycznym zarzucie anabaptystów.

W ciągu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku nastąpił w zborze ariańskim przełom, którego najbardziej widowym znakiem było odejście od anabaptyzmu. Anabaptyzm Piotra z Goniądza i Marcina Czechowica był naznaczony

80) "I jedni i drudzy dostępują przecież zbawienia dzięki łasce Bożej, dorośli przez wiarę, dzieci zaś przez przymierze, do którego należą" (A.Fricius Modrevius, *De baptismo infantium*. Opera omnia, t.5, Warszawa 1960 s.287; tłum. polskie: A. Frycz Modrzewski, *O chrzcie niemowląt*. Dzieła wszystkie, t.5, Warszawa 1959 s.263)..

81) "Infantibus negatur coena domini, debet igitur et baptismus negari, Respondeo: Sicut in vetere ecclesia pueri circumcidebantur, ne agni licet Paschalis illis non concludebatur, ita in nova baptizandi sunt, licet ad coenam domini non admittantur; dissimiliter enim se habent sacramenta, quibus initiamur et coaptamur in populum Dei, et ea, quibus iam coaptati utimur et vegetamur. Ad ista requiritur fidei, professio nec ad ea admittuntur nisi quorum aetas capax est doctrinae et poenitentiae. Ad illa admittuntur non solum adulti, in quibus necessariam esse fidei confessionem supra ostensum est, sed et infantes, quamvis quid bonum discernere nequeant nec ad ullam doctrinam sint idonei" (A. Fricius Modrevius, dz. cyt., s.2912; tłum. polskie: A. Frycz Modrzewski, dz. cyt., 266 n),

82) "Ut circumcidentibus infantibus fidei defectus non oberat, nec baptizandis obesse debet" (A. Fricius Modrevius, dz. cyt., s.293, tłum. polskie: A. Frycz Modrzewski, dz. cyt., s.267).

oczywistymi niekonsekwencjami. Odrzucając chrzest niemowląt, twierdzili na przykład wspomniani teologowie, że nie jest on konieczny do zbawienia, bo dzieci przeznaczone do

zbawienia i tak je otrzymają, choćby umarli nieochrzczone; wzywając zaś wszystkich dorosłych do chrztu, przekonywali ci sami teologowie (zwłaszcza Czechowic), że chrzest jest do zbawienia konieczny. Tego rodzaju niekonsekwencje przyczyniały się oczywiście do rozbieżności stanowisk na temat chrztu nawet wśród samych arian. O licznych sporach i niezgodach wewnątrz zboru, związanych z stosunkiem do anabaptyzmu, pisze wyraźnie Socyn w swojej przełomowej książce "De baptismo aquae", którą przedstawimy za chwilę.

Nade wszystko jeidnak żądanie chrztu jako warunku przynależności do zboru nadawało arianizmowi znamiona sekty, wyznaczało ostrą – nie stosowaną przez żadną inną konfesję – granicę między sympatykami i wyznawcami, odstręczało licznych sympatyków, którzy nie potrafili przezwyciężyć psychologicznych czy też teologicznych trudności powstrzymujących ich od powtórnego przyjęcia chrztu. Sam Socyn z tych właśnie powodów nie mógł być członkiem zboru ariańskiego, mimo iż faktycznie stał się jednym z przywódców arian.

Książka "De baptismo aquae"⁸³⁾ powstała w roku 1580, czyli wcześniej nieco niż szczytowe osiągnięcie dawnego nurtu, "De paedobaptistarum errorum origine" Czechowica. Celem Socyna – według oświadczeń samego autora – było uśmierzenie wewnątrzariańskich sporów na temat chrztu niemowląt. Mianowicie Socyn próbuje przekonać zbór ariański, że spory te dotyczą rzeczy mało ważnych, w których każdemu należałoby zostawić swobodę wyboru. Podstawą teologiczną, która pozwoliła Socynowi sformułować tę tak odległą od całej chrześcijańskiej tradycji tezę o małoważności chrztu, była skrajnie symbolistyczna sakramentologia, przypominająca poglądy Zwingliego: sakrament nie może być przyczyną odrodzenia, wyłącznym sprawcą odrodzenia jest Bóg i słowo Boże; wobec tego przyjmowanie albo nieprzyjmowanie sakramentów, nawet sakramentu chrztu, jest rzeczą zupełnie drugorzędną. Arianie dość szybko przyjęli ten punkt widzenia. Jak więc widzimy, manewr Socyna był zupełnie niezwykły; jednym ostrym cięciem położył kres sekciarskim dyskusjom i dał początek przemianie Braci Polskich w nowożytną wspólnotę chrześcijańskich wolnomyślicieli. Przełom był tak głęboki, że nowych arian słusznie wyodrębnia się specjalną nazwą (socynianie).

Wydaje się, że socyniański liberalizm miał początkowo sens czysto utylitarny. Chodziło zwłaszcza o rozwiązanie sporu między rygorystycznymi anabaptystami, głoszącymi konieczność chrztu w wieku rozeznania, a zwykłymi przeciwnikami pedobaptyzmu,

83) F. Socinus, *De baptismo aquae disputatio*. W: *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*, t.1, Irenopoli 1856 s.707-752. Odnotujmy przy okazji monografię poświęconą temu reformatorowi: L.Chmaj, *Faust Socyn (1539 – 1604)*, Warszawa 1963.

zakazującymi jedynie chrzcic dzieci, nie wymagającymi jednak chrztu od osób ochrzczonych w dzieciństwie⁸⁴⁾. Socyn porównuje tę kłótnię do sporu o jedzenie mięsa poświęconego bożkom, przy czym tezę o małoważności chrztu wzbogacił poglądem, że nawet chrzczenie dzieci nie jest czymś specjalnie zdrożnym: "Kto nie chrzci, niech nie gardzi tym, który chrzci; kto zaś chrzci, niech nie osądza tego, który nie chrzci. Kimże ty jesteś, że osądzasz cudzego sługę? (...) Kto chrzci dziecko, Panu chrzci, kto zaś ochrzczonego przez nieprawdziwych chrześcijan, ale ufającego Chrystusowi uznaje za brata, Panu uznaje: Bogu bowiem składa dzięki. Podobnie kto nie chrzci dziecka. Panu nie chrzci i składa dzięki Bogu"⁸⁵⁾. Socyn reprezentuje ekumenizm jedynie wewnątrzariański; w stosunku do innych wyznań, zwłaszcza do katolicyzmu, żywi podobnie zaślepioną nienawiść, jaka cechowała praktycznie wszystkich ówczesnych reformatorów⁸⁶⁾. Jego wyrozumiałość dla chrztu dzieci – który wówczas był już wśród arian całkowicie zarzucony – oznacza jednak, że Socyn nie

chce się całkowicie odcinać od innych ugrupowań protestanckich ani utrudniać swojemu zborowi rekrutację nowych członków⁸⁷). Jest to jeszcze jeden element wysiłku tego radykalnego reformatora, mającego na celu wyprowadzenie arianizmu z manowców sekciarstwa⁸⁸).

84) Gdyby wyrazić ten spór w terminologii scholastycznej: umiarkowani uczestnicy sporu uznawali chrzest dzieci za niegodziwy, rygorystyczni anabaptyści uważali go jednak za nieważny.

85) "Qui non baptizat, baptizantem ne spernat, et qui baptizat, non baptizantem ne iudicet. Tu quis es, qui iudicas alienum servum? (...) Qui infantem baptizat. Domino baptizat, et qui a non veris Christianis baptizatum, Christo tamen fidentem pro fratre agnoscit, Domino agnoscit: gratias enim agit Deo. Similiter, qui infantem non baptizat, Domino non baptizat, et gratias agit Deo" (F. Socinus, dz. cyt. s.736).

86) Por. np. "... quam sit dissimilis baptismi infantium cum missa comparatio, in qua ea fiunt, quae nobis omnino interdicta fuere, et plane execranda et detestabilia sunt" (F. Socinus, dz. cyt., s.737).

87) Szczególnie widać to w katechizmie socyniańskim z 1609 roku, gdzie stanowczo zakazuje się chrzcić dzieci, a zarazem głosi się pobłażliwość dla tych, którzy je chrzczą (H. Moskorzewski, *Catechesis Ecclesiarum quae in Regno Poloniae ... Racoviae 1609 s.162 n*). Ten sam duch cechuje jeszcze agendę ariańską Piotra Morzkowskiego z roku 1650, wydaną jednak dopiero w sto lat później (P. Morscovius, *Politia ecclesiastica quam vulgo Agendem vocant, Francofurti et Lipsiae 1746 s.159*). Dopiero katechizm z pierwszych lat wygnania arian z Rzeczypospolitej, znamionuje jakby nawrót tendencji sekciarskich, np. krytykuje się tam ostro chrzest przez polanie (H. Moscorovius - J. Crellius – J. Schlichting, *Catechesis Ecclesiarum Irenopoli 1650 s.222 n*).

88) Że Socynowi o to właśnie chodziło, dowodzi tego ponadto radykalne zerwanie z predestynacjonizmem, cechującym anabaptyzm Piotra z Goniądza i Marcina Czechowica. Kalwińska idea predestynacji mogłaby przecież znakomicie podbudować tezę o małoważności chrztu (do chrztu nie należy przykładać istotnej wagi, bo zbawienie i tak zależy od uprzedniego Bożego przeznaczenia). Dodajmy wszakże, że odrzucenie predestynacjonizmu może się łączyć nie tylko z niechęcią Socyna do sekciarstwa, ale również z pragnieniem odgrodenia się nową jeszcze barierą od kalwinizmu. Widać to np. w dokumencie socyniańskim z pierwszej połowy XVII wieku; który zestawia różnice między kalwinami i Braćmi Polskimi: "Ewanjelicy: Bóg przed wszystkimi wiekami pewną część ludzi przejrzał wyrokiem nieodmiennym na zbawienie, a pewną część na potępienie. Chrystyjanie: Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli ku uznaniu prawdy. 1 Tim. 2 v. 4. Nie chce Pan, aby którzy zginęli, ale aby wszyscy do pokajania się nawrócili. 2 Petr. 3 v. 9. Przychodźcie do mnie wszyscy. Matth. 11 v. 28" (Księga wizytacji zborów podgórskich, wyd. L. Szczucki i J. Tazbir, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 3 1958 s.163*).

Obojętność Socyna zarówno dla chrzczenia dzieci jak ich niechrzczenia pociągała za sobą w konsekwencji obojętność dla argumentu z komunii niemowląt, do którego taką wagę przywiązywali ariańscy anabaptyści. Również polemicy antysocyniańscy, jeśli poruszali problem chrztu dzieci, główną uwagę poświęcali krytyce fundamentalnych założeń sakramentologii Socyna⁸⁹). Niemniej, ponieważ socynianie mimo wszystko pozostali przeciwni chrzczeniu dzieci⁹⁰), niekiedy nadal było im wygodnie posługiwać się dawnym argumentem, że do chrztu i do komunii powinno się dopuszczać według tych samych zasad.

Szeroko argument ten rozbudował np. Jonasz Schlichting w swojej polemice z luteranizmem z roku 1639. Nawiasem mówiąc, dzieło Schlichtinga jest ostatnią książką wydrukowaną w Rakowie.

Argumentacja Schlichtinga świadczy zresztą o postępującej wzajemnej nieznajomości wrogich sobie ugrupowań wyznaniowych. Schlichting jakby nie zdaje sobie sprawy z tego, że sakramentologia luterska jest inna od ariańskiej i argumentuje tak, jak gdyby również dla luteran było aksjomatem, że dziecko jest niezdolne do posiadania wiary i innych cnót nadprzyrodzonych: "Otóż – powiadasz (Schlichting cytuje tu swojego luterskiego adwersarza – przyp. js) – kto jest wezwany do zbawienia wiecznego, wezwany jest również do zbawczych środków, wśród których słusznie wymienia się chrzest'. A więc dzieci zdolne są do wiary Chrystusa, zdolne do wyznania wiary, zdolne do miłości i wszystkich obowiązków miłości, zdolne do sprawiedliwości i świętości, bez której nikt nie zobaczy Pana; zdolne są do spożywania świętego chleba, co Apostoł nazwał wspólnotą ciała Chrystusowego. Jeśli dzieci mogą być zbawione bez tych środków, dlaczego nia bez chrztu również? Czyż zbawienie więcej jest złożone w chrzcie niż w komunii ciała i krwi

89) Np. kalwin Wojciech Salinarius, bodaj że najbardziej gruntowny polemista antyariański, w swoim wielkim dziele "Censura albo rozsądku na confessiā ludzi tych którzy pospolitym nazwiskiem rzeczeni bywałą ariany" (Oszmiana 1615), problemowi chrztu małych dzieci poświęca ponad sto stron (księga 6 s. 113-219). Otóż głównym celem, jaki sobie postawił, jest wykazanie, że – wbrew Socynowi – sakramenty są czymś więcej niż czysto zewnętrzną ceremonią ("zwierzchną cerimonią").

90) Por. przypis 87.

Chrystusa, niż w skutecznej przez miłość wierze, której chrzest jest tylko jakimś obwieszczeniem i wyznaniem?"91) Trudno rozstrzygnąć, czy zestawienie – w polemice z luteranami – na jednej płaszczyźnie chrztu i komunii z wiarą i miłością jest świadectwem teologicznego nieuctwa, czy też świadomym zamierzeniem polemicznym.

W tekście Schlichtinga znajduje się – trudno powiedzieć, czy wiarogodne, na pewno jednak zaskakujące – świadectwo, jakoby luteranie jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku podawali niemowlętom jakiś surogat Eucharystii: "Jeśli Meisner⁹²⁾ wnioskuje słusznie, to niemowlętom należy udzielać nie tylko chrztu, ale również wieczerzy. Niemowlęta mogą być bowiem nie tylko obmyte wodą, ale można im także włożyć w usta maluteńką okruszynę chleba i odrobinę wina, co niegdyś w Kościele czyniono i z tego zabobonu zrodził się w tym obrzędzie (chrztu - przyp. js) zwyczaj – jak to nazywają – oblat, swojski również dla samych luteran. Czyż bowiem chrzest ma większą skuteczność niż wieczerza? Czyż więcej działa dla zbawienia zewnętrzne obmycie wodą niż przyjęcie w samego siebie ciała i krwi Chrystusa?"⁹³⁾. Niezależnie od bardzo interesującej wiadomości liturgicznej, na którą zwróciliśmy uwagę, zauważmy, że tekst ten – choć socyniański – dość daleko odbiega od ducha samego Socyna. Powrót argumentu z komunii niemowląt w takiej właśnie formie jest dowodem, że nawet przywódcom socynianizmu nie zawsze udawało się uniknąć typowo sekciarskiego zawężenia horyzontów w podejmowanych problemach teologicznych i polemikach.

Podsumujmy teraz powyższy opis. W trakcie niniejszego podrozdziału zarysował nam się następujący obraz problemu komunii niemowląt w refleksji i polemice anabaptystycznej arian polskich:

91) "At enim – inquis – ad quos pertinet aeterna salus, ad illos quoque pertinent salutis media, inter quae baptismus merito nominatur'. Ergo ad infantes etiam pertinet fides in Christum, pertinet fidei confessio, pertinet charitas et omnia charitatis officia, pertinet iustitia et sanctitas, sine qua nemo videbit Dominum; pertinet sacri panis esus, quem Apostolus Christi communionem esse dixit. Quodsi sine istis mediis salvari possunt infantes, cur non etiam sine baptismo? An plus in baptismo situm est, quam in corporis et sanguinis Christi communione, quam in fide per charitatem efficace, cuius baptismus est declaratio tantum quaedam et professio?" (J. Schlichting, *De SS. Trinitate ... itemque de sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus*, b.m. w. 1639 s.836).

92) Baltazar Meisner – luterński polemista antyariański, główny adwersarz Schlichtinga.

93) "Si recte concludit Meisnerus, non tantum baptismus, sed etiam coena infantibus ministranda est. Nam non tantum aqua infantes ablui possunt, sed etiam tenuissimam panis laminulam et paucillulum vini in os eorum potest ingeri, quod olim in Ecclesia factitatum fuit. Et ex hac superstitione ortus est oblatarum, quas vocant, in hoc ritu usus, ipsi etiam Lutheranis familiaris. Num enim maiorem efficaciam habet baptismus, quam coena? Num baptismi aqua exterius ablui magis ad salutem facit, quam ipsam Christi carnem et sanguinem intra se recipere?" (J.Schlichting, dz. cyt., s.839).

1. Anabaptyzm arian polskich (którego największe nasilenie przypada na lata 1565-1585) był przejawem pierwotnej, sekciarskiej koncepcji eklezjologicznej, która pod koniec XVI wieku – za sprawą zwłaszcza Socyna – została przekształcona w kierunku eklezjologii liberalnej, co w konsekwencji spowodowało zmniejszenie nacisku na problematykę chrztu dzieci. Argument z komunii niemowląt był szeroko wykorzystywany zwłaszcza w pierwotnej, przedsocyniańskiej fazie ariańskiej teologii.

2. W zasadzie odtwarzano kanon zagadnienia ustalony przez Serveta i Kalwina, z tym jednak, że rzadko ograniczano się do mechanicznego powtarzania klasycznych argumentów. Na liczne oryginalne – zarówno z punktu widzenia teologii, jak erystyki – ujęcia zwracaliśmy uwagę w trakcie wykładu. Odnotować ponadto należy zupełny brak argumentu Serveta, wskazującego na "potworność" zwyczaju, kiedy to niemowlętom przez chrzest zapewnia się życie Boże, odmawia się zaś im komunii, która by w nich to życie podtrzymywała.

3. Anabaptyzm pierwszych polskich jego zwolenników – zwłaszcza Piotra z Goniądza, Biandraty, Grzegorza Pawła – jest głęboko związany z kalwińskim predestynacjonizmem. Piotr z Goniądza w duchu predestynacjonistycznym interpretuje nawet powszechny w ówczesnym chrześcijaństwie zachodnim zwyczaj nieudzielania niemowlętom komunii. Stanowi to bardzo daleką modyfikację późnośredniowiecznego szacunku dla eucharystycznych postaci jako motywu wspomnianego zwyczaju.

4. W krytyce anabaptystycznego argumentu z komunii niemowląt, jaką przeprowadził Andrzej Frycz Modrzewski, doczekała się dopracowania klasyczna odpowiedź kalwińska na ten argument. Mianowicie Modrzewski wyraźnie twierdzi, że chrzest niemowląt – w przeciwieństwie do ich komunii – nie jest sakramentem wiary, ale sakramentem przymierza, co uzasadnia odrębną dyscyplinę w sprawowaniu obu tych sakramentów. Teoretycznie biorąc, takie sprecyzowanie stanowiska kalwińskiego powinno uniemożliwić kontynuowanie przez anabaptystów zarzutu z komunii niemowląt i przenieść dyskusję na samą tezę Modrzewskiego.

5. Przewrót socyniański w problematyce anabaptystycznej, który spowodował wskazane wyżej konsekwencje eklezjologiczne, został dokonany w oparciu o specyficzną, skrajnie aymbolistyczną sakramentologię. W jej świetle problematyka zarówno chrztu

niemowląt, jak ich komunii, zeszła na drugi plan. Pojawianie się zaś argumentu z komunii niemowląt w teologii socyniańskiej zdradza z reguły nawroty ducha sekciarskiego.

5.4. Komunia niemowląt w katolickiej krytyce anabaptyzmu

Katolicki kanon dyskusji z anabaptyzmem został ustalony dopiero przez św. Roberta Bellarmina, którego argumenty, zestawione w roku 1581 w "De baptismo et confirmatione", będą odtąd – jak w ogóle myśl tego wielkiego doktora – na różny sposób powielane przez katolickich polemistów, zwłaszcza Jezuitów. Tak późno opracowanie podstawowej problematyki anabaptystycznej jest najlepszym dowodem, że dla ówczesnych teologów zarówno katolickich, jak anabaptystycznych, nowochrześćstwo było przede wszystkim wewnętrzną sprawą obozu Reformacji. Jeśli zaś św. Robert podjął tę problematykę, to po prostu dlatego, że w swoich "Kontrowersjach", których częścią jest wspomniane dziełko, podjął się opracowania całości ówczesnej katolickiej problematyki apologetycznej.

Nie znaczy to zresztą, że do czasów Bellarmina teologowie katolicy nie podejmowali dyskusji z anabaptystami. Oczywiście, nie brakowało takich polemik, ale była to dla katolików problematyka na tyle marginalna (wobec wielkich problemów, jakie w ogóle stwarzała Reformacja), że żadna tradycja nie zdołała się dla niej ustalić. W interesującej nas kwestii komunii niemowląt materiału do dyskusji dostarczały ciągle jeszcze przemyślenia z okresu konfrontacji z husytyzmem, ustalenia Soboru Trydenckiego z roku 1562 (w sprawie komunii niemowląt były one raczej podsumowaniem dyskusji antyhusyckich niż wytycznymi dla dyskusji z nowochrześćstwem⁹⁴), modyfikowano również, harmonizując je z dogmatyką katolicką, klasyczne argumenty protestanckie przeciw anabaptystom.

Szczególnie piękną odpowiedź ze strony katolickiej na anabaptystyczny zarzut, że skoro niemowlętom nie daje się komunii, nie powinno się ich również chrzczyć, dał Jerzy Cassander (1513-1566), wybitny humanista, który – podobnie jak Frycz Modrzewski – nie mógł się pogodzić z religijnym rozbiem Europy, w tym jednak różniący się od Modrzewskiego, że wierzył w możliwość odzyskania jedności na gruncie starej katolickiej tradycji⁹⁵). Jego długa wypowiedź na temat komunii niemowląt, zamieszczona w wydanym w roku 1563 „De baptismo infantium”, polega na prostym przedstawieniu doktryny katolickiej. Autor nie wdaje się tu w spory z anabaptystami ani nie zajmuje się ich poszczególnymi zarzutami. "Żeby potępić chrzest niemowląt – przedstawia problem ten wybitny irenista – przytacza się jako wielki argument komunikowanie ciała i krwi Pańskiej w sakramencie wieczerzy Pańskiej. Wskazują bowiem (anabaptyści – przyp. js) na ścisłą konsekwencję :

94) Sessio XXI, Decretum de communione sub utraque specie et parvulorum, Mansi 33,

122 nn. Por. F. Cavallera, L'interpretation du chapitre VI de saint Jean: une controverse exegetique au Concile de Trente, Revue d'histoire ecclesiastique 10 (1909), s.687-709.

95) Por. krótki szkic sylwetki Cassandra w książce Leclera, Historia tolerancji w wieku Reformacji, t.1, Warszawa 1964 s.280-286.

jeśli nie dopuszcza się niemowląt do wieczerzy Pańskiej, dlatego że nie potrafią doświadczać siebie ani rozróżnić ciała Pańskiego, ani głosić śmierci Chrystusowej, to tak samo nie należy ich dopuszczać do chrztu, gdyż nie mogą jeszcze wyznać swoich grzechów ani przyoblec nowego człowieka; jeżeli zaś słusznie udziela się im sakramentu chrztu, aby przyjąć je do liczby wiernych, to dla tej samej przyczyny nie należy zakazywać im wieczerzy

Pańskiej, stanowią już bowiem wraz z pozostałymi członkami Chrystusa jedno ciało, przez Ducha wiary, którego otrzymali"96).

Swoją odpowiedź na tak postawiony problem oparł Cassander na faktie wielowiekowej tradycji komunikowania niemowląt⁹⁷) i analizie powodów, dla których ten zwyczaj zanikł. Jeśli bowiem świadomie dopuszczono do zaniku komunii niemowląt, a zarazem przywiązuje się wielką wagę do ich chrztu, uczyniono to dla określonych powodów. Mianowicie chrzest czyni tych, którzy z natury byli synami gniewu, należącymi do królestwa ciemności – synami Bożymi, uczestnikami królestwa światłości i członkami ciała Chrystusowego. Ponieważ chrzest daje uczestnictwo w ciele i krwi Chrystusa, więc ochrzczone niemowlęta, choćby nawet umarły bez komunii, będą zbawione, umarły bowiem jako uczestnicy ciała i krwi Chrystusa. Odsunięcie niemowląt od komunii w żadnym razie nie oznacza więc niedopuszczenia ich do udziału w ciele Chrystusa, spowodowane zaś zostało niedogodnościami praktycznymi i troską o godność sakramentu. Cassander dodaje, że również we współczesnym Kościele katolickim komuniam niemowląt ma swoich uczonych obrońców⁹⁸). Nie sądzi również, żeby można było na tekście 1 Kor 11, 26-29 opierać zakaz komunii niemowląt. "Jeśli bowiem Paweł domaga się od tych, którzy chcą godnie uczestniczyć w sakramentach, aby siebie sprawdzali i zważali na ciało Pańskie,

96) "Ad damnandum vero baptismum parvulorum, magni argumenti loco adducitur communicatio corporis et sanguinis Domini in sacramento coenae Dominicae. Existimant enim omnino consequens esse, ut si infantes a coena Domini arceantur, quod se probare, corpus Domini diiudicare, et mortem Christi denunciare nequeant, eodem modo a Baptismo quoque Christi arceri debere, quod peccata sua confiteri, et novum hominem induere nondum possint: et si illis sacramentum Baptismi recte administratur, eo quod in fidelium numero habeantur, ob eandem causam a Coena Dominica non esse prohibendos, cum iam per Spiritum fidei, quem acceperunt, unum corpus cum reliquis Christi membris efficiant" (G. Cassander, *De baptismo infantium*, Opera omnia, Parisiis 1616 s.746 n).

97) Według Cassandra, wiele "nieco starszych" ksiąg liturgicznych, używanych jeszcze w ówczesnych kościołach, świadczy o bardzo niedawnym zaniku tej tradycji: "cuius rei indicia in multis hodieque ecclesiis extant, et libelli paulo antiquiores ecclesiasticorum officiorum manifeste testantur" (G. Cassander, dz. cyt., s.747).

98) "Quamvis non desunt hodie viri in Ecclesia Catholica eruditi, qui hanc vetustam, infantes statim a Baptismo communicandi, multarum Ecclesiarum, in quibus fuit et Romana Ecclesia, consuetudinem, usque adeo reprehendendam non putant, ut multis eam rationibus probant: dignamque rem esse censeant, quae in Ecclesiae iudicium deferatur" (G. Cassander, dz. cyt., s.748).

niemowląt to w ogóle nie dotyczy. I wcale nie są przez to mniej zdadne do przyjęcia tych sakramentów, że nie mają potrzeby tego sprawdzania i zważania: ci, co już przez chrzest są czyści i obmyci w krwi Chrystusa, zaiste przyłączeni są do społeczności ciała Chrystusowego" 99).

Odpowiedź ta jest bardziej reprezentatywna dla doktryny katolickiej niż dawne wyjaśnienia katolickich polemistów antyhusyckich. Tamci – choć nie odrzucali absolutnie komunii niemowląt – jednak praktycznie przeciw ją zwalczali. Cassander spokojnie podaje argumenty, dla których komuniam niemowląt może być – ale nie musi – zaniechana. Również tekst 1 Kor 11, 26nn, któremu zarówno anabaptystyczni jak kalwińscy zwolennicy zasady "sola Scriptura" tak często zadawali gwałt, aby świadczył na rzecz ich przekonań, jest tu

wyjaśniony z całym szacunkiem dla treści w nim zawartej: bo przecież tekst ten z całą pewnością nie zawiera zakazu komunii niemowląt.

Zarzut anabaptystów z komunii niemowląt odnotował również Stanisław Hozjusz w swoim "Dialogus de communione sacrae Eucharistiae sub utraque specie" (r. 1565). Hozjusz jednak, przedstawiciel tego nurtu w Kościele katolickim, który nie wierzył w pojednanie z protestantami, jest daleko bardziej niechętny komunii niemowląt¹⁰⁰). Nawet więc w takim szczególe potrafiła się ujawnić różnica między tymi dwoma wielkimi mężami, z których jednego cechuje katolicka doprawdy szerokość poglądów, drugi zaś ma mentalność obrońcy wiary, właśnie poważnie zagrożonej. Zdaniem Hozjusza, słuszności aktualnej dyscypliny katolickiej w sprawie komunii niemowląt bronią te same argumenty, które świadczą o słuszności komunii pod jedną postacią¹⁰¹).

Jak już wspomnieliśmy, autorem klasycznego opracowania tego problemu w katolickiej teologii poreformacyjnej jest św. Robert Bellarmin. Szczególnie istotny pod tym względem jest dziewiąty rozdział jego dzieła "De baptismo et confirmatione". Stanowi on systematyczną, argument po argumentcie, odpowiedź na 56 omówionych wyżej argumentów Biandraty – szczegół, jak mi się wydaje, niezauważony przez znawców polskiej literatury ariańskiej. Jak pamiętamy, wśród argumentów Biandraty sporo było takich, które bazowały na fakcie nieudzielania małym dzieciom komunii.

99) "Nam quod Paulus ab iis qui sacramenta haec digne participaturi sint, requirit ut se probent, et corpus Domini diiudicent, ad infantes nihil pertinet: neque eo minus percipiendis his sacramentis idonei sunt, cum ea probatione et diiudicatione opus non habeant, ut qui iam per Baptismum mundi, et sanguine Christi purificati, imo in societatem corporis Christi asciti sint" (tamże).

100) "Christus ipse videtur infantes arcere, qui coenam in sui memoriam celebrari praecepit, ut qui memoriam Christi celebrare non queant, ab ea coena excludi debeant" (S. Hosius, Dialogus pius et doctus de communione sacrae Eucharistiae sub utraque specie. W: Opera omnia, t.1, Coloniae 1584 s.653).

101) Tamże.

Bellarmin przytacza, zazwyczaj w dosłownym brzmieniu, argumenty Biandraty, aby następnie na nie odpowiedzieć.

Otóż na argument podstawowy – że nie widać powodu, aby stosować do chrztu niemowląt odmienną dyscyplinę niż do ich komunii – Bellarmin podaje oczywiście ustaloną naukę katolicką o zbawczej konieczności pierwszego sakramentu i niekonieczności drugiego. Zarazem oba jego uzasadnienia cechuje znaczna oryginalność. Zauważmy jednak od razu, że argumenty te nie przedstawiają wielkiej wartości teologicznej, pierwszy bowiem jest argumentem per analogiam, drugi zaś *ad imaginationem* – taki był duch epoki, że używało się głównie argumentów wygodnych w dyskusji, mniej zaś zważało się na ich wartość merytoryczną. Mianowicie Bellarmin – jakby nawiązując do zarzutu Serveta i chcąc przy okazji nań odpowiedzieć – zestawia prawo udzielania dzieciom chrztu i Eucharystii z prawami biologii. Organizm może przecież przez jakiś czas żyć bez pożywienia, jest ono konieczne dopiero wówczas, kiedy w jego braku organizm musiałby zaspokajać swoje potrzeby kosztem własnych sił żywotnych. Otóż analogicznie komunii nie jest ochrzczoneму dziecku konieczna tak długo, jak długo nie ma zagrożenia, że ogień pożądliwości zacznie uszczuplać moc łaski. Natomiast chrzest jest konieczny już małemu dziecku, bez chrztu bowiem nie ma w człowieku życia Bożego i nieochrzczone dziecko, gdyby zeszło z tego świata, byłoby zgubione na wieki¹⁰²).

Drugie uzasadnienie, jakie podaje Bellarmin, bazuje na symbolach sakramentalnych Eucharystii. Zdaniem św. Roberta, nie jest rzeczą przypadkową, że Pan ustanowił Eucharystię nie pod postacią mleka, ale pod postacią pokarmów właściwych człowiekowi dorosłemu, chleba i wina. Wszakże nie zapomniał św. Robert zaznaczyć, że komuniam niemowląt jest jednak czymś dogmatycznie dopuszczalnym, choć więcej racji przemawia za tym, aby tego nie czynić 103).

Na zarzut Biandrata, że skoro przed komunią żąda się wyznania wiary, powinno się go żądać również przed chrztem, odpowiada Bellarmin po prostu, że jest to zarzut postawiony

102) "Baptismus necessarius parvulis est, quia alioqui pereunt in aeternum, si sine Baptismo de hac vita decedant. Communio vero, ut etiam Sacramenta caetera, non sunt necessaria, nisi adultis post Baptismum. Id quod ex ipsorum natura et effectis patet. Eucharistia enim (ut de ea solum loquamur) instituta est, ut vitam spirituales in Baptismo acquisitam conservet ac nutriat, quod facit in rebus corporalibus cibis corporalis, qui vitam animale conservat. Sicut igitur sine cibo potest aliquamdiu vivi, nimirum donec naturalis calor non coeperit humorem vitalem consumere: ita quoque sine Eucharistia conservari potest vita spiritualis, donec concupiscentiae calor non coeperit humorem gratiae et virtutum depasci: quod certe non accidit in infantia, sed in adulta solum aetate" (R. Bellarminus, De baptismo et confirmatione, cap.9. W: De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, t.3, Coloniae Agrippinae 1615 s.112 bc).

103) Tamże.

nie trafnie: "Zarówno Wieczerza Pańska jak chrzest stanowią zewnętrzne wyznanie wiary, toteż przyjmując je, wyznajemy wiarę, chociażbyśmy nic nie mówili słowami. Dlatego nawet niemowlęta wyznają wiarę, kiedy są chrzczone, i to samo czyniłyby, gdyby przyjmowały komunię. Albowiem nie ta jest przyczyna, dla której nie są dopuszczone do komunii" 104). Widać jak na dłoni zetknięcie się dwóch różnych spojrzeń na samą istotę wiary. Inspirowana nominalizmem koncepcja protestancka, a zwłaszcza kalwińska, główną uwagę zwraca na sferę zjawiskową wiary, na jej stronę psychiczną i społeczną. Stąd trudność uznania możliwości wiary-daru Bożego u dziecka, które nie jest w stanie jej przeżywać ani dać jej wyraz. Nominalistyczne spojrzenie na wiarę, zaakceptowane przez dogmatykę reformacyjną, wydaje się głównym powodem pojawiania się anabaptyzmu. Powyższy zarzut Biandrata jest nie trafny jedynie w wypadku, jeśli stoi się na gruncie katolickiej koncepcji wiary. Jak trafnie zaś jest postawiony wewnątrz kalwińskiego spojrzenia na wiarę, niech świadczy fakt, że w tej optyce można dopiero wówczas naprawdę usprawiedliwić chrzest dzieci, jeśli - jak Frycz Modrzewski - powie się wprost, że ich chrzest nie jest sakramentem wiary, ale sakramentem przymierza.

Pozostałe modyfikacje zarzutu eucharystycznego, jakie sformułował Biandrata, nie mają – jak pamiętamy – szczególnej wagi teologicznej, choć mogły mieć duże znaczenie w propagandzie anabaptyzmu, Bellarmin odpowiada skrupulatnie na każdy z tych zarzutów, jego odpowiedzi cechują się zazwyczaj dużą trafnością, jest to bowiem polemista głęboko zaangażowany i bardzo inteligentny. Ponieważ jednak odpowiedzi są obliczone przede wszystkim na oddalenie zarzutów, zarzuty zaś są przypadkowe, ich celem jest raczej tworzenie trudności niż stawianie problemów, więc również odpowiedzi Bellarmina nie wydają się na tyle ważne, żeby je tutaj omawiać 105).

Problem komunii niemowląt pojawia się jeszcze u Bellarmina kilkakrotnie w jego "De sacramento Eucharistiae". Najpierw, kiedy wielki jezuita rozprawia się z luterąską tezą, jakoby tekst J 6, 53 o konieczności Eucharystii do zbawienia nie odnosił się do spożywania

sakramentalnego, ale tylko tzw. duchowego. Otóż niektórzy luterkańscy teologowie, dla uzasadnienia tej tezy powoływali się właśnie na fakt, że dzieciom komunii się nie udziela, a mimo to, w razie ich śmierci, nie wątpi się o ich zbawieniu. Bellarmin stanowczo przeciwstawia się takiej interpretacji tekstu Janowego, twierdzi, że właśnie sakramentalne

104) "Tam Coena Domini quam Baptismus sunt lidei externae professiones: et ideo per eorum susceptionem profiteamur fidem, etiamsi nihil omnino verbis diceremus. Quare etiam parvuli dum baptizantur, profiteamur fidem: et idem facerent, si communicarent. Non enim ista est causa, cur arceantur a communione" (R. Bellarminus, dz. cyt., s.112 g).

105) Chodzi zwłaszcza o zarzuty nr 21, 23, 24 oraz 34 (R. Bellarminus, dz. cyt., s.113c-114a).

spożywanie Eucharystii jest konieczne do zbawienia; konieczne jest jednak tylko dla dorosłych, gdyż tylko oni są narażeni na utratę życia Bożego otrzymanego na chrzcie. Przy okazji zupełnie opacznie – ale doczytywanie się swoich poglądów w klasycznych tekstach było niestety w duchu epoki – interpretuje tezę św. Augustyna o konieczności komunikowania niemowląt. Nie omieszkał też wypomnieć luteranom błędność ich przeświadczenia o istnieniu aktualnej wiary u ochrzczonych niemowląt. Jeśli zaś mają one jedynie wiarę habitualną, wobec tego nie mogą być zobowiązane do komunii sakramentalnej ani nawet do komunii *in voto explicito*. Fakt chrztu zwraca niemowlęta ku komunii jedynie *in voto implicito* (106). Za tymi szczegółowymi problemami kryją się – jak nietrudno zauważyć – wielkie ówczesne kontrowersje na temat znaczenia sakramentów w Kościele oraz ich struktury ontycznej.

Do problemu komunii niemowląt powróci jeszcze Bellarmin w kontekście dyskusji na temat komunii pod jedną postacią. Św. Robert stoi na stanowisku, że ten sposób komunikowania przyjął się w Kościele na zasadzie wyboru mniejszego zła: lepiej powstrzymać się od komunikowania wiernych również pod postacią wina, aniżeli narażać sakrament na nieuniknione nieuszanowanie. Właśnie z tego samego powodu nie udziela się komunii niemowlętom, mimo że (zwróćmy uwagę na tę tezę) przyniosłaby im ona dodatkową łaskę (107). Nie zaniedba też oczywiście Bellarmin przypomnieć faktu, że w dawnym Kościele udzielano niemowlętom komunii tylko pod jedną postacią: jest to przecież ważny argument na rzecz dogmatycznej dopuszczalności takiej właśnie komunii (108).

Teksty z "De sacramento Eucharistiae" nie dotyczą bezpośrednio dyskusji z anabaptystami. Omówiliśmy je, gdyż wyjaśniają one znakomicie ówczesne stanowisko katolickie na temat komunii niemowląt i argumenty tam użyte pojawią się nieraz również w dyskusjach z anabaptystami. Na przykład już w pięć lat po wydaniu dzieła Bellarmina, powołuje się na nie poznański jezuita Adrian Junga (Jungius), w dyskusji z socyniańskim ministrem Janem Kozielskim (109).

106) R. Bellarminus, De sacramento Eucharistiae, lib. 1 cap. 7. W: De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, t.3, Coloniae Agrippinae 1615 s.162b-e. Do tezy, że nie ma obowiązku komunikowania niemowląt, gdyż komunie nie jest nakazana bezwzględnie, ale jedynie jako środek podtrzymujący życie Boże otrzymane na chrzcie, wraca Bellarmin w lib. 4 cap. 25 tegoż dzieła (dz. cyt., s.295e).

107) "Parvulis Eucharistia gratiam conferret, et tamen, quia ea non indigent necessario, nec sine irreverentia eis dare posset, non eis datur, neque a Catholicis neque a haereticis" (R. Bellarminus, De sacramento Eucharistiae, lib. 4 cap. 23. W: dz. cyt., s.289d).

108) R. Bellarminus, De sacramento Eucharistiae, lib. 4 cap. 24. W: dz. cyt., s.293e.

109) Dzieło, napisane w roku 1586, ukazało się w Poznaniu w roku 1593, pod tytułem, który – zgodnie z stosowaną w owym czasie manierą - z góry miał skompromitować przeciwnika jako kogoś, kto ciągle zmienia swoją wiarę: H.Jungius, Epistolae Joannis Capri pseudomi-nistri, primum Lutherani, deindae Picarditae, ac nunc demum Anabaptistae et Samosateniani solida confutatio. Świadczenie tak wczesnej recepcji Bellarmina w Polsce znajduje się na stronie 42.

Kozielski, zwalczając katolicką naukę o adoracji człowieczeństwa Chrystusowego w Eucharystii, użył stosowanego często (i nie zawsze lojalnie) w ówczesnych polemikach religijnych zarzutu niekonsekwencji: "Jeżeli podoba się wam wykład Augustyna o adoracji człowieczeństwa Chrystusowego w Eucharystii, dlaczego nie podoba się wam również jego nauka o komunii niemowląt pod dwiema postaciami?"110). Zarzut, sztyty zbyt grubymi nićmi, łatwo było oddalić, toteż Junga wręcz natarł na swojego przeciwnika: "Dlaczego szukasz wykrętów, zamiast rozumnie wykazać, co ci się w wyjaśnieniu Augustyna nie podoba?"111). Następnie zwraca uwagę, że komunii udzielano dawniej niemowlętom zazwyczaj tylko pod jedną postacią, wreszcie wyjaśnia, dlaczego adoracja Eucharystii jest czymś koniecznym, zaś komunია niemowląt "nie jest na tyle konieczna, aby nie można jej było zaniechać"112).

Pierwsze dwadzieścia lat XVII wieku były świadkiem najbardziej ożywionej dyskusji, jaka w ogóle kiedykolwiek miała miejsce między katolikami i Braćmi Polskimi. O rozmiarach tej dyskusji może dać pojęcie choćby następujące zestawienie:

1. Dyskusję zapoczątkował ks. Piotr Skarga, wydaną w Krakowie, w roku 1604, książeczką: "Zawstydenie arianow y wzywianie ich do pokuty y wiary chrześcijańskiej".

2. Skardze odpowiedział Hieronim Moskorzewski, najpierw anonimowo w książce "Zawstydenie Kiędza Skargi abo Animadversie na książkę Xiędza Skargi Iezuity, którą Zawstydeniem arianow nazwał". Raków 1606.

3. Drugą swoją książkę opublikował Moskorzewski w roku następnym również w drukarni rakowskiej, już pod własnym nazwiskiem: "Zniesienie zawstydenia, które X Piotr Skarga Iezuita wnieść niesłusznie na Zbor Pana Jezusa Nazarańskiego usiłował".

4. Do dyskusji przyłączył się inny minister ariański, Walenty Smalcus, który jednak ograniczył swoje wystąpienie wyłącznie do kwestii chrztu: "Rozbieranie słow Pana naszego Jezusa Chrystusa, ktore są napisane u Mateusza w 28 rozdz. od w. 18 aż do końca, w którym się zamyka refutacja kazania, ktore o tychże słowach uczynił X Skarga", Raków 1607.

110) "Si placet vobis expositio Augustini de adoratione humanitatis Christi in Eucharistia, cur non placeat et illa de communicatione infantium sub utraque specie?" (dz. cyt., s.32)

111) "Cur diverticula quaeris, et non potius, quid in hac tibi Augustini explicatione displiceat, ratione demonstras?" (tamże).

112) Dz. cyt., s.32 n.

5. Odpowiedzią ze strony katolickiej była nowa książka ks. Skargi: "Wtore zewstydenie arianow, przeciw W.P. Jaroszowi Moskorzewskiemu", Kraków 1608.

6. Prócz tego wznowiono "Zawstydenie arianow" ks. Skargi, pod nieco zmienionym tytułem: "Zawstydenie nowych arianow ...", Kraków 1608. Przedruk wzbogacono o rozprawę ks. Jana Gurskiego (jest to prawdopodobnie pseudonim ks. Marcina Łaszcza, również jezuita): "Wyjawienie niewstydu ariańskiego" (s.97-209).

7. Na nową książkę Skargi znów odpowiedział Moskorzewski: "Zniesienie wtorego zawstydenia, które X Piotr Skarga Iezuita na Zbor Pana Jezusa Nazarańskiego wnieść

usiłował, za pomocą tegoż Pana Jezusa Nazarańskiego, Pana y Boga naszego, y iedyney naszej nadzieie y pociechy uczynione". Raków 1610.

8. Odrębnie odpowiedział Moskorzewski Gurskiemu: "Odpowiedź na książkę X Gurskiego, którą Wyiawieniem niewstydu ariańskiego nazwał". Książka, napisana w roku 1611, została wydana dopiero w roku 1617.

9. W obronie Skargi wystąpił wówczas jego współbrat zakonny, Marcin Śmiglecki. Odtąd już do końca tej polemiki na nim będzie spoczywał ciężar dyskusji ze strony katolickiej. Odtąd też dyskusja wyszła na forum międzynarodowe, gdyż polemicy zaczęli pisać przeważnie po łacinie. Otóż pierwszą książką, z jaką wystąpił Śmiglecki, są "Nova monstra novi arianismi seu absurdae haereses a novis arianis in Polonia importatae", Nissae 1612. Odrębnie, ale w tej samej książce zaatakował Śmiglecki naukę socynian na temat chrztu: "Appendix in qua obiecta Moscorovii Ariani repelluntur et quam impie cum suis asseclis de baptismo sentiat ostenditur" (s. 172-191).

10. Śmigleckiemu odpowiedziano ze strony arian dwoma książkami.

Z głównym zrębem jego wywodów polemizował Smalcus: "Responsio ad librum Martini Smigleccii ... Nova monstra novi arianismi", Racoviae 1613.

11. Z "Apendyksem" zaś rozprawiał się Moskorzewski: "Refutatio Appendicis", Racoviae 1613.

12. Śmiglecki, nie dając za wygraną, odpowiedział Moskorzewskiemu nową książką: "De baptismo adversus Hieronymum Moscorovium Arianum", Cracoviae 1615.

13. Prócz tego wydał książkę przeciwko odpowiedzi Smalcusa: "De erroribus novorum Arianorum libri duo adversus responsum Valentini Smalcii quod dedit pro novis Arianorum suorum monstribus", Cracoviae 1615.

14. Obaj arianie opublikowali repliki. Smalcus replikował w książce: "Examinatio centum errorum", Racoviae 1615.

15. Moskorzewski zaś w książce "Refutatio libri De baptismo Martini Smigleccii Iezuitae", Racoviae 1617.

Dyskusja była więc zaiste ogromna. Jak można się zorientować z samych tylko tytułów, sporo dyskutowano również na temat chrztu niemowląt. Otóż losy argumentu z komunii niemowląt są w tej polemice dość zaskakujące. Mianowicie chociaż arianie z nim występowali, argument jednak ani razu – dosłownie ani razu – nie został podjęty przez stronę katolicką, która przyjęła taktykę uderzania w problemy najistotniejsze i nierozpraszania się na tematy drugorzędne.

W polemice na temat chrztu strona katolicka była w o tyle lepszej, sytuacji, że doktryna arian uległa niedawno głębokim przeobrażeniom, ów zaś socyniański przewrót doktrynalny był sprawą publiczną. Łatwo więc było zarzucić arianom, że zmieniają prawdę jak rękawiczki i jeszcze mają pretensje do innych, którzy nie czynią tego wraz z nimi. Niebywale złośliwie, ale przecież nie bez podstawy w rzeczywistości wytknął im to ks. Łaszcz (jeśli to on ukrył się pod pseudonimem Gurskiego): "Pan Moskorzewski, iako się Troyce ś. zaprzął, tak y chrztu wodnego, a to temi słowy: '...Do serca żadną miarą woda materyalna przeniknąć nie może, stąd każdy obaczy, że odrodzenie nie idzie z wody materyalney'. Toć nowina Panie Moskorzewski: boście wy do tego czasu wszystko wasze nabożeństwo w nurzaniu pokładali, y tymieście onych starych uczniów nazwodziłi: a teraz iuż y nurzanie porzucacie. Niepospolici chrystianie, ale bez nurzania" ¹¹³).

Ostatnie zdanie nawiązuje do bardzo popularnej idei przedsocyniańskich arian, że tylko oni są "chrystianami", gdyż tylko oni przyjęli prawdziwe "ponurzenie", wszyscy inni zaś są "chrześcijanami", ponieważ otrzymali jakiś wymyślony przez ludzi "chrzest". Nawiązując do dawnych pretensji arian, aby nie nazywać ich nowochrzczeńcami. Łaszcz

kontynuuje swoje – jakoś jednak uzasadnione – złośliwości: "Jużci teraz prawie was możemy zwać nowochrześciami, bo nowy chrzest macie, ponieważ się już nie w wodzie nurzacie, ale w wierze albo w słowie, albo w duchu: y takeście duchownemi zostali, że też wam y wody nie trzeba. Dziwuję się przecię, czemu się też tu nie odzywacie do Apostołów, iakoście uczynili w pierwszym artykule: niechcieliście pierwey patrzeć na to, co chrześcianie wyznawiają, tylko co apostołowie uczą, a teraz nie tylko na chrześciany, ale ani na apostoły, ani na samego Pana Chrystusa chcecie patrzeć. Co raz to się polepszacie"114) .

113) J.Gurski, Wyiawienie niewstydu ariańskiego. W: P.Skarga, Zawstydzienie nowych arianow y wzywanie ich do pokuty, Kraków 1608, s. 105 n.

114) J.Gurski, dz. cyt., s.106. Jak celne były to zarzuty, niech świadczy fakt, że Moskorzewski nie miał lepszej odpowiedzi, niż zarzucić oszczerstwo ich autorowi. Stwierdził – niezgodnie z prawdą i wbrew publicznie znanym faktom – że w doktrynie arian na temat ponurzenia nie było żadnej zmiany doktrynalnej (H.Moskorzewski, Odpowiedź na książkę X Gurskiego, którą Wyiawieniem niewstydu ariańskiego nazwał, b.m. w, 1617 s.33-44).

Nauka o małoważności chrztu zwróciła socynian do szczególnego podkreślania, że jedynym sakramentem koniecznym do zbawienia jest Eucharystia. "Wszyscy chrystianie – pisał Smalcus – zgadzają się co do wieczerzy Pańskiej, że jej odprawianie przynależy w sposób konieczny do religii Chrystusa i nie można go zaniedbać – jeśli tylko jest możliwość jej odprawienia – bez utraty życia wiecznego"115). Otóż w oparciu o tę właśnie doktrynę dokonano jeszcze jednej modyfikacji argumentu z komunii niemowląt: Jeśli Eucharystia konieczna jest do zbawienia, a mimo to nie udzielamy jej niemowlętom, tym bardziej nie ma powodu, aby je chrzcić. Moskorzewski dodatkowo nada temu argumentowi znamię bezpośrednio antykatolickie. Odnowi mianowicie stare husyckie twierdzenie, że picie z kielicha Pańskiego jest konieczne do zbawienia, i poda w wątpliwość możliwość dostąpienia zbawienia przez komunikujących tylko pod jedną postacią. Odrzucając narzucające się z samego tekstu rozumienie wersetu Mk 16, 16 o chrzcie wody, Moskorzewski tak napisze: "Uznajemy jedynie przykazanie o konieczności picia kielicha, że nie można go zaniechać bez odrzucenia zbawienia. A przecież dla tych, którzy nie potrafią jeszcze używać wina, przykazanie to tak łagodzimy, że nie sądzimy, aby im było konieczne do zbawienia itd. Natomiast od dzieci żądamy wiary podczas chrztu, a ta jest u nich niemożliwa. Toteż nie czynimy ani jednego, ani drugiego"116).

Śmiglecki, odpowiadając na cytowaną książkę Moskorzewskiego, nawet nie zauważył powyższego zarzutu117). Nie przeszkodzi to Moskorzewskiemu, że w swojej następnej książce przeciw Śmigleckiemu powtórzy argument z komunii niemowląt dla uzasadnienia anabaptyzmu 118). Właśnie powtórzy, bo użyta tam argumentacja nie wnosi nic nowego w porównaniu do "Refutatio Appendicis".

115) "De coena Domini Inter omnes Christianos convenit, quod celebratio illius necessario ad Christi religionem pertineat, et sine amissione vitae aeternae, ubi eius celebrandae est occasio, intermitti nequeat" (W. Smalcus, Examinatio centum errorum, Racoviae 1615 s.38).

116) "Mandatum de calice bibendo tantum putemus, ut illud sine salutis iactura omitti non possit. Et tamen in iis qui usum vini ferre non possunt, illud ita temperemus, ut eis ad salutem non esse necessarium existimemus, etc. iidem rersus ab infantibus fidem in baptismo, quae illis impossibilis, exposcimus. At neutrum facimus" (H.Moscorovius, Refutatio Appendicis, Racoviae 1613 s.54).

117) Chodzi o książkę Śmigleckiego, *De baptismo adversus Hieronymum Moscorovium Arianum*, Cracoviae 1615.

118) "At falsum est Christum aquae baptismum instituisse: praeterea caenae usum nonne omnibus, pro quibus mortuus est, instituit? At cur infantes ab ea arcent?". I następuje wywód o tym, że przecież spożywanie Eucharystii jest konieczne do zbawienia (H. Moskorzowski, *Refutatio libri De baptismo*, Racoviae 1617 s.124).

Podsumujmy ten ostatni fragment niniejszego rozdziału. Zarysował nam się następujący obraz stosunku teologii katolickiej do eucharystycznego argumentu przeciwko chrztowi niemowląt:

1. Anabaptyzm był skrajnym przejawem prądów reformacyjnych i jako taki głównych swoich przeciwników miał w wielkich Kościołach protestanckich. Dla teologii katolickiej zaś był tylko jedną z wielu herezji – nie najliczniejszą i nie najgroźniejszą, choć najbardziej radykalną – pustoszących ówczesny Kościół. Otóż odrzucenie chrztu dzieci, jak sam argument z komunii dzieci, pojawiły się na gruncie charakterystycznej dla teologii reformacyjnej (zwłaszcza kalwińskiej i zwingliańskiej) symbolistycznej sakramentologii oraz nominalistycznej koncepcji wiary (gdzie istotę wiary utożsamia się z jej przejawami). Nlatościast dla teologii katolickiej, z jej realistyczną sakramentologią i realistyczną koncepcją wiary, pytania anabaptystyczne nie dotyczą problematyki wewnątrzsystemowej, są to pytania obce, uderzające – jeśli się stoi na gruncie wiary katolickiej – swoją nietrafnością.

2. Ta innopłaszczyznowość teologii anabaptystycznej z katolicką ujawniła się wyraźnie w kwestii zarzutu z komunii niemowląt. Teologii katolickiej obce jest twierdzenie, jakoby niemowlęta nie były zdolne do przyjęcia komunii, toteż wspomniany zarzut anabaptystyczny nie miał na gruncie tej teologii żadnego znaczenia. Z kolei katolicka odpowiedź na zarzut – że nie chodzi tu o niezdolność niemowląt do komunii, ale o jej niekonieczność oraz o chęć uchronienia sakramentu przed znieważeniem – tak daleko odbiegała od teologicznego myślenia anabaptystów, że łatwo mogła być w ogóle nie przyjęta do wiadomości lub potraktowana jako jeszcze jeden dowód wynaturzenia wiary papistów.

3. Głęboka odmienność systemów teologicznych skłoniła polskich jezuitów, polemizujących z arianami w pierwszym dwudziestoleciu XVII wieku, do skierowania głównej uwagi na różnice fundamentalne. Toteż nie podejmowali oni w ogóle zarzutu z komunii niemowląt, mimo że ich socyniańscy przeciwnicy kilkakrotnie z nim występowali.

4. Na uwagę zasługuje stwierdzenie św. Roberta Bellarmina, że komunie udzielana ochrzczonym niemowlętom, choć niekonieczna, sprawia jednak w nich wzrost łaski. Tylko bardzo ważne powody skłoniły Kościół do jej zaniechania.

5. Problem komunii niemowląt znów stał się częścią sporu o komunie pod jedną postacią. Katolicy – podobnie jak w sporze z husytyzmem – powoływali się na dawny obyczaj komunikowania niemowląt pod postacią wina jako na dowód, że komunie pod jedną postacią jest dopuszczalna i w pełni wartościowa.

6. Z kolei socynianie odnowili skrajnie realistyczną doktrynę husycką o konieczności sakramentalnego spożywania Eucharystii do zbawienia - z powszechnie wówczas uznanego obyczaju niekomunikowania niemowląt czyniąc argument, że skoro niemowlęta mogą być zbawione bez komunii (mimo że komunie jest bezwzględnie konieczna do zbawienia), tym bardziej chrzest nie jest im potrzebny.

4. GRECKO-ŁACIŃSKI SPÓR O KOMUNIE NIEMOWŁĄT

Spór, którego historii poświęcamy niniejszy rozdział, powstał wcześniej jeszcze niż spory husyckie, trwa zaś po dziś dzień¹). Powstał na skutek odmiennego rozwoju w obu Kościołach doktryny o Eucharystii: tym, co głównie zadecydowało o jego powstaniu, była okoliczność, że eucharystiologia wschodnia nie przeżyła reakcji antyberangariańskiej. Na przestrzeni wieków spór o komunie niemowląt był jednym z licznych miejsc konfrontacji, w których przeciwstawiano sobie dwie różne - wschodnią i zachodnią - koncepcje tradycji kościelnej: raczej statyczną koncepcję wschodnią, gdzie tradycja jest pojmowana głównie jako depozyt, któremu należy dochować materialnej wierności, oraz bardziej dynamiczną koncepcję zachodnią, wedle której wiara Kościoła podlega rozwojowi, tak jednak, aby nie utracić organicznej tożsamości z wiarą poprzednich pokoleń.

W grecko-łacińskim sporze o komunie niemowląt ujawniła się ponadto jednostronność zachodnich propozycji unijnych: stanowiska obu Kościołów na ten temat nie są bowiem symetryczne, asymetria zaś wynikała głównie stąd, że inicjatywa unii wychodziła właściwie wyłącznie od strony zachodniej, strona wschodnia zaś inicjatywę tę przyjmowała albo się przed nią broniła.

Jak widzimy, w sporze o komunie niemowląt odzwierciedlają się więc podstawowe rozbieżności między obu Kościołami, wysoka zaś szczegółowość naszego tematu - niezależnie od tego, że sam w sobie jest on wart opracowania - bardzo ułatwi obserwację, jak działały mechanizmy tych rozbieżności.

Ze strony chrześcijaństwa zachodniego stroną sporu był właściwie wyłącznie Kościół katolicki. Z Kościołami protestanckimi - mimo niepomiarne większych różnic dogmatycznych - prawosławni dużo rzadziej wchodzili w polemikę. Wynikało to po części z samej geografii, która mniej kazała prawosławnym sąsiadować z protestantami niż z katolikami, po części zaś z tej okoliczności, że protestanci - właśnie z powodu bardzo

1) Por. agresywnie antykatolicka charakterystyka problemu komunii niemowląt w znanym podręczniku dogmatyki prawosławnej: P.N.Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, t.3, Chevetogne 1968 s.185 n.

dużych różnic dogmatycznych - nie mogli wyjść ku prawosławnym z tak dynamiczną propozycją unijną, z jaką wystąpili katolicy. Jeśli zaś czasem dochodziło do polemik prawosławno-protestanckich, sprawa komunii niemowląt - wobec wielu dużo ważniejszych różnic dogmatycznych między obu wyznaniem - z natury rzeczy usuwała się w cień.

Temat, któremu poświęcamy niniejszy rozdział, nie doczekał się dotychczas swojego opracowania, co nie znaczy jednak, że musiałem zaczynać pracę zupełnie od zera. Szereg interesujących wskazówek źródłowych zawdzięczam dwom XVII-wiecznym katolickim teologom unijnym, Arcudiusowi oraz Galanusowi²), korzystałem ponadto z krótkich, ale istotnych uwag, jakie na nasz temat znajdują się w niezastąpionym do dziś podręczniku M.Jugie³). Przede wszystkim jednak zdany byłem na własną intuicję badawczą. Wobec ogromu źródeł była to praca żmudna i czasochłonna, a co ważniejsze, wymagała nieustannej czujności, aby w doborze źródeł nie być arbitralnym, lecz starać się rekonstruować możliwie najbardziej obiektywny obraz tamtego sporu. Źródła polskie starałem się wykorzystać szczególnie.

4.1. Punkt wyjściowy sporu

Kościół wschodni nie przeżył reakcji antyberengariańskiej, związane z nią przemiany w dyscyplinie eucharystycznej dotyczyły jednostronnie chrześcijaństwa zachodniego i zwiększały oczywiście wzajemne odmienności w zakresie sposobu przeżywania tajemnicy Eucharystii. Prędzej czy później obie strony musiały się do tych odmienności jakoś ustosunkować. Dotychczas jedynym właściwie przedmiotem sporu na temat Eucharystii był rodzaj chleba używanego przy sprawowaniu ofiary⁴).

Okres, w którym zaledwie zauważono nowe odrębności, przypada na stulecie, obejmujące mniej więcej lata 1340 – 1440, W tym właśnie okresie sformułowano pierwsze stanowiska w związku z odmienną praktyką w zakresie komunikowania niemowląt, Obie strony wystąpiły wówczas z dwoma typami stanowisk, nieprzejednanym oraz bardziej umiarkowanym.

2) P. Arcudius, *De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parisiis 1626 s.278-280 (rozdział pt. "De communione puerorum et infantium"); C.Galanus, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, t.2, Romae 1661 s.589-603 (rozdział pt. "De communione puerorum ante perfectum usum rationis").

3) M.Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t.3, Parisiis 1930 s.302 n.

4) Spór o epiklezę zapoczątkował bowiem dopiero Mikołaj Cabasilas (por. M.Cordillo, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata*, t.1, Romae 1960 s.323 n).

Najstarszy tekst, dotyczący naszego tematu, pochodzi ze słynnego "Libellus de erroribus Armenorum", napisanego przed rokiem 1342, którego oficjalnym autorem jest papież Benedykt XII, faktycznym zaś - dwaj biskupi ormiańscy, filołacińscy zelanci należący do zakonu Braci Zjednoczonych⁵). Zakon ten, który praktycznie był ormiańską gałęzią Dominikanów, podjął energiczną akcję latynizacji Ormian, od stu pięćdziesięciu lat będących już w kontaktach ze Stolicą Apostolską. Autorzy wspomnianego dokumentu doliczyli się aż 117 herezji, zabobonów i nadużyć. Autoryzowanie tego pisma przez Benedykta XII wywarło oczywiście fatalne wrażenie w Kościele ormiańskim. Zarzuty były bowiem przeważnie przejaskrawione i niesprawiedliwie uogólnione, sformułowane w duchu oskarżycielskim. Odpowiedzią na te zarzuty zajął się synod w Sisz (r. 1342), zwołany specjalnie w tym celu. Wyjaśnienia synodu są rzeczowe i nacechowane szacunkiem dla Stolicy Apostolskiej, sporo zarazem w nich żalu, zwłaszcza jeśli jakiś zarzut był szczególnie absurdalny lub niesprawiedliwy.

Odnosnie naszego tematu, zarzucono Ormianom nie tyle sam fakt komunikowania niemowląt, co wiązanie z nim fałszywej doktryny na temat chrztu: "Ormianie mówią i utrzymują, że aby ktoś był prawdziwie ochrzczony, potrzeba następujących trzech elementów, mianowicie wody, krzyżma (...) eucharystii", do tego stopnia, że gdyby ktoś po chrzcie "nie został namaszczone krzyżmem, nie byłby ochrzczony. Również gdyby mu nie dano eucharystii, sakrament chrztu byłby nieważny"⁶). Synod w Sisz, odpowiadając na ten zarzut, potwierdził zwyczaj udzielania niemowlętom jednocześnie wszystkich trzech sakramentów⁷), główny zarzut ocenił jednak jako nieuzasadnioną insynuację: "Jeśli konieczność zmusza do udzielenia chrztu tam, gdzie nie ma krzyżma ani ciała Chrystusowego, wówczas Ormianie chrzczą samą wodą. (...) I nieprawdą jest, jakoby ochrzczonych w przypadku konieczności samą wodą, jeśli nie zostali później namaszczeni

5) Por. G.Petrowicz, *Fratres Unitores nella Chiesa Armena (1330-1360), Euntes docete* 22 (1969) s.309-347.

6) "Item quod Armeni dicunt et tenent, quod ad hoc quod sit baptizatus verus, ista tria requiruntur, scilicet aqua, chrisma (...) eucharistia: ita quod si aliquis baptizaret in aqua aliquem dicendo: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti amen; et postea non ungeretur dicto chrismate, non esset baptizatus. Si etiam non daretur ei Eucharistia, sacramentum baptismi ratum non esset" (Mansi 25, 1236).

7) Przy okazji podano informację, w jaki sposób w liturgii ormiańskiej udziela się komunii niemowlętom: "Puerum baptizatum communicant sic: cum corpore Christi sicco tangunt labia pueri, et reponunt; et si sacerdos celebrat et in tempore illo baptizatur puer, tunc modicum sacerdos digitum suum tangit in sanguine, et inde tangit labia pueri, et hoc fit secundum consuetudinem Graecorum tantum" (tamże).

krzyżmem i nie otrzymali komunii ciała Chrystusa, uważali za nieochrzczonych" 8).

Zarzut łacinników – jakkolwiek sformułowany w duchu mało pojednawczym – miał jednak pewną podstawę w rzeczywistości. W każdym razie jest faktem, że działający w drugiej połowie tegoż stulecia Grzegorz Dattivensis (+ 1411), który swoją energiczną działalnością znacznie wzmocnił tendencje antyrzymskie w Kościele ormiańskim, otwarcie zarzucał łacinnikom, że ponieważ po chrzcie nie udzielają niemowlętom komunii, ich zmarłe dzieci nie dostępują zbawienia⁹).

Dodajmy do tego, że 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 (już Klemensem VI) a katolikosem Ormian, znajdziemy m.in. zapytanie, czy Ormianie uznają ważność chrztu udzielonego przez niekapłana¹⁰). 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 niekapłana¹¹).

8) "Si necessitas contingat baptizandi, ubi chrisma et corpus Christi non inveniuntur, tunc baptizant cum sola aqua. (...) Ideo non est verum quod dicunt, quod baptizati sola aqua in tempore necessitatis, qui non fuerunt uncti cum chrismate, vel communicati de corpore Christi, baptizatos non putant esse" (tamże).

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

10) W liście z 29 września 1351 Klemens VI pyta katolikosa: "Tertio, si credis, quod a quocunque mortali homine, habente fidem sacramenti, etiam non sacerdote vel clerico, sed laico vel muliere baptismus conferatur in forma, qua utitur Romana Ecclesia, verum baptismus esse, nec posse scienter iterari ab aliquo ministro, nec suscipi ab illo, qui in dicta forma Romanae Ecclesiae semel fuerit baptisatus, sine mortali peccato" (O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, t.16, Coloniae Agrippinae 1691 s.314). Zauważmy, że papieżowi chodzi nie tylko o uznanie ważności chrztu udzielonego przez niekapłana, ale również o uznanie rzymskiej formy chrztu, kwestionowanej głośno przez antylacińskich polemistów greckich.

11) Głosy takie pojawiły się np. w starszej teologii greckiej, a ich źródłem były przepisy kanoniczne, rezerwujące udzielanie chrztu jedynie biskupom i prezbiterom. Tak np. rozstrzyga kan. 47 Kanonów apostołskich (*Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, wyd. I.B.Pitra, t.1, Romae 1864 s.23). Podobny przepis zawierają Konstytucje Apostolskie, lib. 3 cap. 13 n, gdzie porównano nawet niekapłana, który odważyłby się

udzielić chrztu, do synów Korego (dz. cyt., s.235). Pocjusz kwestionował jedynie ważność chrztu udzielonego przez kogoś, kto udaje kapłana, jednak chrzest udzielony przez osobę świecką w niebezpieczeństwie śmierci uznawał za ważny (Epistola ad Leonem Archiepiscopum Calabriae – PG 102, 774 n). Natomiast Mateusz Blastaris, w sporządzonym w roku ok. 1335 kompendium kanonów synodalnych, każdy chrzest udzielony przez niekapłana uważał za wątpliwy i kazał go powtarzać (Syntagma alphabeticum – PG 144, 1108),

W Kościele zachodnim, gdzie powszechnie już uznawano możliwość rozłączenia sakramentów inicjacji (istotne znaczenie miało tu zarezerwowanie biskupowi posługi bierzmowania), nie miano żadnych wątpliwości co do ważności chrztu udzielonego przez osobę świecką, praktycznie zaś często przypomniano wiernym, że w wypadku niebezpieczeństwa śmierci chrzcić ma prawo każdy. Fakt, że w Kościołach wschodnich przywiązywano do tego mniejszą wagę, gorszył łacinników, którzy zarzucali, że chrześcijanie wschodni mało troszczą się o zbawienie swoich umierających dzieci. Wspomniany tekst Klemensa VI jest jednym z pierwszych świadectw tego zgorzienia, później problem ten miał się znaleźć w dwu florenckich bullach unijnych¹²), a nawet w wyznaniu wiary, przepisany przez Urbana VIII dla katolików wschodnich¹³).

Krytyczne nastawienie papieży do obrzędu komunii niemowląt mogło więc wpływać z troski o to, aby katolicy wschodni nauczyli się chrzcić swoje umierające dzieci, tak aby nieobecność kapłana przestała być powodem, że dziecko schodzi z tego świata bez chrztu. Tym również – a nie tylko pychą i nietolerancyjnością łacinników w stosunku do chrześcijan wschodnich – należy tłumaczyć ostrość niektórych rzymskich ingerencji. Niektóre zaś ingerencje były doprawdy ostre. Tak na przykład inny list tegoż Klemensa VI do katolikosy Ormian, z 29 września 1351, wspomina wręcz o jakimś uprzednim papieskim zakazie komunikowania niemowląt: "Co do drugiej instrukcji, że niemowlętom podczas chrztu nie należy podawać ciała Chrystusa, ani kłaść je im na usta, odpowiadasz, że będzie się je podawało wyłącznie tym, którzy są chrzczeni w wieku dojrzałym. Co do takiej odpowiedzi, zapytujemy, czy wierzysz, że nikomu nie musi się posługiwać konsekrowanej hostii

12) "Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare; in casu autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, imo paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia" (Bulla unijna z Ormianami, z 22 listopada 1439. W: *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium*, wyd. G.Hofmann, t.2, Romae 1935 s.31). Analogiczny tekst znajduje się w bulli unijnej z Koptami, z 4 lutego 1442 (dz. cyt., t.3, Romae 1951 s.36).

13) "Item Baptismum esse necessarium ad salutem, et proinde si mortis periculum imminet, mox sine ulla dilatione conferendum esse, et a quocumque et quodocumque sub debita materia, forma, et intentione collatum esse validum" (C.Żochowski, *Coloquium lubelskie między zgodną a niezgodną bracią narodu ruskiego*, Lwów, po roku 1680, s. 57). Powyższy fragment znajdował się w wyznaniu wiary, jakie składał w roku 1768 biskup Jan Bradacz, przystępując do unii w Użhorodzie (MUH 13, 34). Tekst ten znajduje się jeszcze w wyznaniu wiary, które złożył ostatni metropolita całej Rusi, Józef Bułhak (MUH 8, 54).

zanim nie dojdzie do używania rozumu?"¹⁴).

Papież wspomina tu o jakiejś swojej poprzedniej instrukcji, nakazującej zaprzestać udzielania komunii nowo ochrzczonym niemowlętom. Jest to pierwsza znana nam tego rodzaju ingerencja Rzymu. Później, zwłaszcza po Soborze Trydenckim, Rzym będzie unikał takich

ingerencji, częściej będzie stosował drogę nacisków pośrednich. Instrukcja papieska była ścisła: niemowlętom nie należy dawać ciała Chrystusa, ani dotykać nim ich warg, Katolikos, któremu zapewne zależało na dobrych stosunkach z Rzymem, zastosował prawdopodobnie wybieg. Odpowiedział wykrętnie papieżowi, że komunię będzie się dawało jedynie dorosłym nowochrześciance. Chodziło mu o to, żeby uspokoić papieża, a zarazem nie spełnić jego trudnego do spełnienia żądania, W Rzymie jednak wiedziano (choćby z odpowiedzi synodu w Sisz), że Ormianie nie dają niemowlętom Eucharystii do spożycia, ale dotykają nią jedynie ich warg. Stąd dalsze dopytywanie się papieża, który postanowił doprowadzić sprawę do końca: chodzi nie tylko o to, żeby małym dzieciom nie podawać konsekrowanej hostii, ale żeby w żaden sposób inny jej im nie posługiwać"15). Ponadto Klemens VI żąda, aby Ormianie przyjęli rzymskie stanowisko dogmatyczne w tej sprawie: że przed ukończeniem siódmego roku życia (ten wiek wymieniono w dalszym ciągu tekstu) przyjęcie komunii nie jest konieczne.

Odmienne, bardziej tolerancyjne stanowisko w sporze o komunię niemowląt zajął Sobór Florencki. Formuła unii zaproponowana przez stronę łacińską zawierała żądanie wyrzeczenia się herezji oraz całkowitą tolerancję dla pozostałych odmienności. Tradycyjnie, zgodnie z ujęciem św. Tomasza z Akwinu wyłożonym w dziełku "Contra errores Graecorum", Zachód zarzucał Grekom trzy herezje, mianowicie naukę o pochodzeniu Ducha Świętego a Patre solo oraz odrzucenie prymatu papieża i nauki o czyścicu. Te trzy problemy były też głównym przedmiotem dyskusji na Soborze Florenckim, przy czym najwięcej czasu poświęcono problemowi pochodzenia Ducha Świętego. W rezultacie Grecy przyjęli stanowisko Rzymian we wszystkich trzech kwestiach spornych, Rzymianie zaś potraktowali

14) "Circa instructionem secundam, quod parvulis, quando baptizantur, non debet dari corpus Christi, nec poni in ore eorum; respondes, quod dabitur solummodo illis, qui in aetate adulta baptizantur. Corca quam responsionem quaerimus, si credis, quod ante usum rationis nulli ministranda sit hostia consecrata" (O. Raynaldus, dz. cyt., s.315).

15) Taka nietolerancyjność wobec cudzych poglądów nie była bynajmniej właściwa tylko Zachodowi. Na przykład w latach 1170-1172 Bizantyńczycy, pertraktując w sprawie unii z tymże Kościołem ormiańskim, zażądali – oprócz wyrzeczenia się monofizytyzmu i przyjęcia siedmiu soborów powszechnych – żeby Ormianie przyjęli grecki kalendarz, zaprzestali odprawiać Eucharystię na praśnym chlebie oraz odstąpili greckiemu cesarzowi prawo nominacji ormiańskiego katolikosa. Odnośny dokument opublikował A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos, Viennae 1878 s.286 – 293.*

unię nie jako powrót błądzących Greków, lecz jako pojednanie skłóconych braci, synów jednej matki Kościoła16). Ten ostatni szczegół tym bardziej wart jest podkreślenia, że cztery pozostałe florenckie bulle unijne mówią wyraźnie o powrocie do jedności z Kościołem rzymskim i zawierają potępienie herezji, jakie powracający dotychczas wyznawali17) .

Czy we Florencji zajmowano się odmiennosciami, uznanymi za nieheretyckie? Dochowane akta soboru na ten temat milczą18), jednakże istnieją ślady, że zagadnienia te były jednak przedmiotem soborowych dyskusji, a prawdopodobnie nawet jakiegoś nieznanego nam oficjalnego dokumentu soborowego. Mansi na przykład sygnalizuje opinię, jaką na temat tych różnic wygłosił św. Antonin, uczestnik soboru, ale jeszcze nie jako biskup florencki. Mianowicie wymieniwszy trzy wschodnie herezje, Antonin dodaje: "Co do innych ich rytów, które nie zawierają herezji (jakkolwiek obrzędy Kościoła zachodniego czyli rzymskiego są rozumniejsze), pozwolono Grekom je zachować: a więc odprawianie na chlebie kwaszonym, używanie innej formy podczas chrztu. (...) Ponadto ich duchowni żyją

w małżeństwie, jeśli zawarli je przed przyjęciem święceń. Również noszą brody. Ponadto udzielają sakramentu eucharystii pod obu postaciami, także niemowlętom itd"19). Jednym słowem, zdaniem Antonina odrębności greckie można tolerować, ale nie można uznać ich za równorzędne w stosunku do zwyczajów łacińskich. Być może Antonin

16) "Gaudeat et mater ecclesia, quae fillos suos hactenus invicem dissidentes iam videt in unitatem pacemque rediisse; et quae antea in eorum separatione amarissime flebat, ex ipsorum modo mira concordia cum ineffabili gaudio omnipotenti deo gratias referat" (Bulla unijna z 6 lipca 1439. W: Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium, t.1, Romae 1935 s.10 n).

17) Por. bulla unijna z Ormianami (dz. cyt., t.2, s.21-47); bulla unijna z Koptami (monofizytami-jakobinami; dz. cyt., t.3 s.29-44); bulla unijna z Syryjczykami (dz. cyt., t.3 s.47-51); bulla unijna z Chaldejczykami-nestorianami oraz z cypryjskimi maronitami-monoteletami (dz. cyt., t.3 s.52-56).

18) Konsultowałem pod tym kątem cztery następujące pozycje: Mansi t.31 A-B; Documenta Concilii Florentini de Unione Orientalium, wyd. G. Hofmann, t.1-3, Romae 1935; S. Syropoulos, Historia vera unionis non verae inter Graecos et Latinos sive Concilii Florentini exactissima narratio, wyd. R. Creighton, b.m. w. 1660; Święty a Powszechny Sobór we Florency odprawiony: abo z Grekami unia. Spisany od trzech Kościoła greckiego na to od nich samych wysadzonych pisarzów: który po łacinie iest trochę skrócony, a tu się z greckiego na polskie właśnie przekłada, Kraków 1609.

19) "In aliis ritibus suis qui non important haeresim (licet rationabiliores sint ritus ecclesiae occidentalis seu Romanae) fuerunt permisi manere: sicut quod celebrent in fermentato, quod baptizent in alia foma. (...) Item quod ordinati in sacris utantur matrimonio contracto ante suceptionem ipsorum ordinum sacrorum. Item quod nutriant barbam. Item quod dent sacramentum eucharistiae sub utraque specie omnibus, etiam parvulis, et multa alia" (Mansi 31, 1812).

reprezentuje tu charakterystyczny styl myślenia zachodnich uczestników tego soboru.

Wypowiedź św. Antonina wykazuje nieoczekiwane pokrewieństwo z konstytucją apostolską "Accepimus nuper" Leona X z 18 maja 1521 (20). W dokumencie tym papież stanowczo występuje w obronie obrządku wschodniego, w związku z akcją jego łatinizowania przez biskupów łacińskich, działających na wyspach Morza Jońskiego. Papież stwierdza, że niepokojenie Greków z powodu ich odrębności jest niezgodne z ustaleniami Soboru Florenckiego. Charakterystyczne, że lista greckich odrębności jest dokładnie ta sama, także co do kolejności, co w cytowanej wyżej opinii św. Antonina. Fakt ten, jak również to, że papież powołuje się na Sobór Florencki bez cienia hipotetyczności, przemawiałby za istnieniem jakiegoś nieznanego dziś dokumentu soborowego na ten temat. Natomiast w przeciwieństwie do św. Antonina, papież Leon X nie czyni nawet najdrobniejszej aluzji co do rzekomej wyższości obrzędów łacińskich nad greckimi. Ogólny tenor konstytucji apostolskiej wskazuje raczej, że papież uznaje równorzędność greckich obrzędów, a nie tylko je toleruje. Odnośnie komunii niemowląt, w dokumencie dwukrotnie stwierdza się pełną prawowitość tego obrzędu.

Jeśli więc słuszny jest domysł o istnieniu dokumentu Soboru Florenckiego, w którym uznaje się prawowitość szeregu greckich odrębności, m.in. zwyczaju podawania komunii niemowlętom, należy stwierdzić istnienie dwóch różnych interpretacji tego dokumentu: mniej otwartą interpretację św. Antonina, stwierdzającą prawowitość, ale zarazem niższość zwyczajów greckich, oraz bardziej otwartą interpretację papieża Leona X.

Pozostały jeszcze do omówienia klasyczne stanowiska teologii wschodniej odnośnie naszego tematu. Należą one do św. Symeona z Tesalonik oraz do Niła z Rodos. Symeon

(+ 1429) reprezentuje kierunek nieprzejednany. Jego obszerny wywód przeciw łacinnikom w "Dialogus in Christo adversus omnes haereses"²¹⁾ wieńczy kilkunastowieczny proces, zapoczątkowany synodem konstantynopolskim w roku 692 (in Trullo), kształtowania się klasycznej antylacińskiej 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: "Ochrzczonym niemowlętom nie podają nigdy ciała Chrystusa, nawet jeśli dzieci osiągną już sporo lat. W ten sposób liczne dzieci umierają bez pieczęci krzyżma i odchodzą z tego świata bez chleba

20) MUH 13, 93-95; tłum. polskie: Bulle, brewia y listy okólne papieskie, tudzież Kongregacyi Dekreta Obrządkowi Greckiemu Ziednoczonemu służące, Supraśl 1799 s.6 n.

21) PG 155, 97-124.

życia i bez uczestnictwa w tajemnicach"²²⁾ .

Zarzut ten sprecyzuje w innym swoim dziele. Oto istotny passus, w którym Symeon rozprawia się z wyimaginowanymi zapewne przeciwnikami komunii niemowląt w Kościele greckim: "Niektórzy powiadają głupio, iż dzieci nie wiedzą, w czym uczestniczą. Co za niemądre, a zarazem niedorzeczne słowo. A dlaczego je chrzczisz? Albo dlaczego namaszczasz? Właśnie łacinnicy, jak widzieliśmy, nie namaszczają po chrzcie i wszystko jest u nich niezgodne z Kościołem katolickim. Kto zaś myśli prawidłowo – to podobnie jak zanoszą Bogu dziecię, aby przez wierzącego poręczyciela wyznało wiarę i odrodziło się dla Królestwa niebieskiego, i aby zostało namaszczone i uświęcone, by w razie śmierci weszło do Królestwa Bożego – tak samo zaniesie je do komunii, ponieważ ona jest życiem wiecznym. A jak ten, kto się nie odrodzi z wody i z ducha, nie wejdzie do Królestwa niebieskiego, tak ten, kto nie będzie spożywał ciała Syna Człowieczego i nie będzie pił jego krwi, nie będzie miał - tak Pan powiedział – życia wiecznego"²³⁾.

Jest to pierwszy znany mi tekst wschodni, w którym wskazuje się na niekonsekwencję udzielania niemowlętom chrztu i jednoczesnego odmawiania im komunii. Argumentu tego po dziś dzień używa się w teologii prawosławnej²⁴⁾. Wypowiedź św. Symeona jest również pierwszym znanym mi tekstem wschodnim, w którym tak kategorycznie twierdzi się o niemożliwości zbawienia ochrzczonych dzieci, które zeszyły z tego świata, nie przyjąwszy komunii świętej²⁵⁾. Zarzut odsuwania swoich podopiecznych od zbawienia jest w polemikach międzywyznaniowych zarzutem najcięższym, a fakt, że się pojawił, świadczy o tym, do jakiej temperatury doszły nastroje antylacińskie w Kościele greckim²⁶⁾.

W sposób bardziej umiarkowany krytykował odsunięcie niemowląt od komunii Nil, metropolita Rodos, żyjący jedno pokolenie przed Symeonem. Powołuje się on na kanon 84 synodu in Trullo, w którym mówi się o komunii niemowląt.

22) Simeon Tessalonicensis, Dialogus in Christo adversus omnes haereses, cap. 20 (PG 155, 102).

23) Simeon Tessalonicensis, De sacramentis, cap. 6 (PG 155, 236).

24) Por. P.N.Trembelas. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique, t.3, Chavetogne 1968 s.185.

25) Sygnalizowałem już, że podobnie twierdził dyzunita ormiański Grzegorz Dattivensis, ale jego poglądy znam jedynie za pośrednictwem Klemensa Galano.

26) To prawda, że również papież Klemens VI, a później Sobór Florencki, nie ukrywał obaw, że w Kościołach wschodnich zaniedbuje się chrzczenia dzieci umierających i w ten sposób naraża się je na utratę zbawienia. Wszakże zauważmy, że 1) obawy takie były w zasadzie zgodne z wiarą tychże Kościołów wschodnich, 2) dano im wyraz nie w trakcie polemiki, która przecież tylko pogłębia wzajemną wrogość, ale w ramach troski duszpasterskiej o kościoły już z Rzymem zjednoczone.

Nil zwraca uwagę, że żaden kanon nie zamyka dzieciom dostępu do świętego stołu. Podobnie jak później Symeon, również Nil podkreśla absurdalność argumentu, że dzieci nie rozróżniają ciała Pańskiego. Podkreślając zgodność komunii niemowląt z kanonami i dogmatem, Nil z Rodos nie posuwa się jednak do twierdzeń, jakoby przez zaniechanie tego obrzędu zamykało się dzieciom zbawienie wieczne²⁷).

Porównując oba przedstawione wyżej stanowiska teologii wschodniej z stanowiskami zajmowanymi w tym sporze przez teologię zachodnią, stwierdzić należy zasadniczą nietolerancyjność obu stron w stosunku do zwyczaju strony przeciwnej. Jest to jednak nietolerancyjność asymetryczna, mianowicie strona zachodnia przejawia nieco większy stopień tolerancji. Zarzut błędnowierstwa w argumentacjach zachodnich w zasadzie się nie pojawia, co najwyżej pośrednio, a formuła florencka, chociaż otwarta również na interpretacje pomniejszające, głosi nawet zasadniczą równowartość obu zwyczajów.

Wspomniana asymetria jest m.in. spowodowana tym, że inaczej dla obu stron przedstawia się podstawowa zasada sporu, której poszczególne argumenty są wyraźnie podporządkowane. Mianowicie Wschód broni komunii niemowląt głównie w imię wierności tradycji. Zachód zaś broni swego zwyczaju w imię szacunku dla Świętych Tajemnic. W tej sytuacji teologia zachodnia może głosić co najwyżej wyższość własnego zwyczaju, nie może zaś zarzucać herezji zwyczajowi przeciwnemu, jako że jest to zwyczaj tradycyjny. Sytuacja teologii wschodniej jest pod tym względem trudniejsza, brak tam równie istotnych przeciwwskazań do obarczania strony przeciwnej zarzutem herezji, toteż zarzut ten pojawia się tam łatwiej i częściej.

Inna przyczyna większej tolerancyjności teologii zachodniej tkwi w specyfice ruchu unijnego, który dokonywał się z inicjatywy i pod przewodem Kościoła zachodniego. Problem ten ujawni nam się szerzej w dalszych partiach niniejszego rozdziału.

Spróbujmy jeszcze pokusić się o wypunktowanie głównych elementów wyjściowych sporu między Kościołem zachodnim i Kościołami wschodnimi o komunię niemowląt:

1. Spór ten stanowi integralną część sporu o kult eucharystyczny. Powodem sporu są zmiany zaistniałe w liturgii zachodniej na skutek reakcji przeciw doktrynie Berengariusza. Same zmiany polegały na wyciągnięciu konsekwencji z tradycyjnego realizmu eucharystycznego, same w sobie stanowią jednak nowość w stosunku do konkretnych tradycyjnych zwyczajów. Stąd teologia katolicka przeprowadzone zmiany

27) Nilus de Rodos, *Responsio decima ad Ionam Hieromonachum*. W: *Inedita canonica responsa Constantinopolitani Patriarchae Lucae Chrysovergae et Nili Metropolitae Rodensis*, Odessae 1903 s.62-64 (za: M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, t.3, Parisiis 1930 s.302).

uzasadnia wiernością dla tradycyjnej czci wobec Sakramentu; zaś teologia prawosławna zarzuca Zachodowi nieuprawnione nowatorstwo w stosunku do poszczególnych tradycyjnych zwyczajów eucharystycznych. W sporze o komunię niemowląt odzwierciedlają się więc dwa różne podejścia do tradycji kościelnej. Na Zachodzie bardziej rozumie się potrzebę

organicznego rozwoju tradycji, na Wschodzie zwraca się większą uwagę na niezmiennosc otrzymanego depozytu,

2. U podstaw sporu można się ponadto domyślać odmiennych powiązań teologii Eucharystii z teologią łaski. Wschód widzi w Eucharystii przede wszystkim pokarm nowego stworzenia, pokarm na życie wieczne; Zachód widzi w komunii głównie pomoc do walki z grzechem. Pierwsza teologia łączy Eucharystię raczej z łaską świętości, druga – z łaską uczynkową. Pierwsza perspektywa skłania raczej do obrony komunii niemowląt: ochrzczony z racji samego chrztu powinien przecież mieć dostęp do pokarmu nowego stworzenia. Perspektywa druga łatwiej dopuszcza rezygnację z komunii niemowląt: małe dzieci są przecież wolne od pokus, a więc pomoc Eucharystii w walce ze złem nie jest im potrzebna, jako że jeszcze nie muszą ze złem walczyć. Prawdopodobnie powiązania między teologią Eucharystii a konkretną dyscypliną w zakresie komunii niemowląt są dwukierunkowe, tzn. jednocześnie przyczynowe i skutkowe,

3. Różnice w eucharystiologii obu Kościołów – a nie tylko odrębność taktyki wynikająca z jednostronności propozycji unijnych – były przyczyną odmiennej nauki na temat konieczności Eucharystii do zbawienia. Mianowicie w Kościele wschodnim łatwiej pojawi się doktryna o zbawczej konieczności materialnego spożywania Eucharystii: żeby bowiem otrzymać zbawienie, trzeba się karmić pokarmem na życie wieczne. W Kościele zachodnim będzie się raczej podkreślało zbawczą konieczność "res" sakramentu Eucharystii: żeby otrzymać zbawienie, trzeba być członkiem Ciała Chrystusowego.

4. Odmienność dyscyplin liturgicznych odzwierciedliła się również w duszpasterstwie. Mianowicie w Kościołach, które udzielają niemowlętom wszystkich trzech sakramentów inicjacji, mniej rozwinęła się świadomość, że w niebezpieczeństwie śmierci chrzcić może każdy, nie tylko kapłan. Akcja Rzymu przeciwko komunii niemowląt w unickim Kościele ormiańskim w XIV wieku wydaje się być spowodowana m.in. troską o to, aby mniej dzieci umierało bez chrztu: rozłączenie chrztu i komunii miało przyczynić się do popularyzacji idei, że znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci chrzcić mogą również świeccy.

5. Na Soborze Florenckim, który wyraźnie odróżnił herezje od uprawnionych odmienności, komunię niemowląt umieszczono na liście tych ostatnich. Ponieważ jednak rozwiązania florenckie nie zostały przyjęte powszechnie, powiększyły pierwotną asymetrię stanowisk. W Kościele zachodnim głosi się odtąd dopuszczalność zwyczaju wschodniego (z tym jednak, że dość często własny zwyczaj uważa się za słuszniejszy). Natomiast w Kościele prawosławnym uważa się na ogół, że zaniechanie komunii niemowląt jest czymś dogmatycznie niedopuszczalnym. W dalszych partiach rozdziału zobaczymy, że w trakcie polemiki antyunijnej to stanowisko teologii prawosławnej jeszcze się utrwaliło.

4.2. Problem komunii niemowląt w epoce 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 wieku wydrukowano pierwsze opisy niezmiernie egzotycznego wówczas dla Europy państwa moskiewskiego. Dezinformacji w tych broszurach przynajmniej tyle, co informacji. Wystarczy przytoczyć choćby to, co pisano wówczas na interesujący nas temat. I tak Jan Fabri, spowiednik króla rzymskiego Ferdynanda, pisze w roku 1525, że bierzmowania udzielają u Moskali jedynie biskupi, a otrzymuje się je dopiero po osiągnięciu "perfecta aetas" (28). Tym bardziej Fabri nic nie wie o komunikowaniu bezpośrednio po chrzcie. Mimo

wszystko jednak o komunii niemowląt coś słyszał: wspomina ze zgorzonym zdziwieniem, że Moskale udzielają Eucharystii zaledwie trzyletnim dzieciom²⁹). Jeszcze mniej zorientowanym okazał się inny ówczesny informator o religii Moskali, Guagnini, który w kwestii komunii dzieci przypisuje im całkowitą zgodność ze zwyczajem łacińskim³⁰).

Przed wszystkim jednak spotkanie obu wielkich tradycji chrześcijaństwa dokonywało się wówczas na terenie Rzeczypospolitej. Pierwsze polskie dzieło poświęcone religii Rusinów, "Elucidarius errorum ritus Ruthenici", krakowskiego profesora Jana z Oświęcimia (Sacranusa), z roku ok. 1500, powstało na fali rozżalenia z powodu nieudanej unii, stąd niezycliwe Rusinom i ich religii. Liczba trzech błędów wschodnich, jaką przyjęto na soborach w Lyonie i we Florencji, rozrosła się tu aż do 44, Sacranus wylicza ponadto 22 kolejne schizmy,

28) J.Fabri, Religio Moscovitarum, W: J.Łasicki, De Russerum, Moscovitarum et Tartarorum religione, Spirae 1582, s.177.

29) "Unicum est quos a nobis sane probari non potest, et a nostris institutis alienissimum, quod pueris vix dum tres annos natis, Eucharistiae Sacramentum praebent" (dz. cyt., s.183).

30) "Pueros qui septem annos transigerunt ad Sacramentum admittunt dicuntque hominem septennio transacto contra Deum peccare incipere" (A.Guagnini, De religione Moscovitarum omniumque luthenorum. W: J.Łasicki, dz. cyt., s.268). Guagnini, Włoch obdarzony polskim indygenatem, brał udział w polskich wojnach przeciwko Moskwie i najwidoczniej tego rodzaju podróże nie sprzyjają rzetelnym obserwacjom podróżniczym.

jakich rzekomo dokonywał w ciągu wieków Kościoł wschodni. O komunikowaniu niemowląt jednak Sacranus albo nie wie, albo nawet on nie uważa tego obrzędu za błąd.

Sytuacja intelektualna na Rusi z jednej strony, i napór protestantyzmu z drugiej, nie sprzyjały początkowo zbyt wielkiemu zainteresowaniu sprawami chrześcijaństwa wschodniego. Stan ten zmienił się radykalnie dopiero wówczas, kiedy idea, a następnie realizacja unii z Rusinami pozbawiła tę problematykę znamienia czystej bezinteresowności. Idea unii zachęciła wówczas do chwycenia za pióro licznych zarówno zwolenników jak przeciwników, tak że lista powstałych w tym okresie pism i książek jest imponująco długa³¹).

Przypatrzenie się, jakimi torami przebiegała wówczas dyskusja na temat komunii niemowląt, jest o tyle interesujące, że odzwierciedla ona w sposób dość klasyczny wzajemny do siebie stosunek obu wyznań, utrwalony ostatecznie w tamtym właśnie okresie i zasadniczo aktualny po dziś dzień. Spróbujemy zwłaszcza podpatrzeć mechanizm, który sprawił, że lista herezji, jaką prawosławie wystawia katolicyzmowi, jest znacznie dłuższa aniżeli katolicka lista herezji prawosławnych.

Zanim jednak przejdziemy do literatury unijnej, trzeba poświęcić parę słów "Cenzurze" Stanisława Sokołowskiego, która była swoistym fenomenem w szesnastowiecznej literaturze teologicznej i doczekała się znacznego rozgłosu, większego zresztą na Zachodzie niż we własnej ojczyźnie. Mianowicie Sokołowski, wówczas kaznodzieja królewski, będąc w roku 1578 we Lwowie, spotkał się tam z niejakim Theoleptem, wysłannikiem patriarchy Konstantynopola, Jeremiasza. Od Theolepta dowiedział się o dyskusjach teologicznych, jakie protestanci teologowie z Tybingi prowadzą z Jeremiaszem, jak również o tym, że patriarcha broni stanowczo tradycyjnych prawd chrześcijaństwa, a nawet napisał pod tym kątem krytykę protestanckich zasad wiary. Skoro tylko Theolept nadesłał mu z Konstantynopola obiecany tekst, Sokołowski natychmiast przetłumaczył go na łacinę i z najwyższym znanstwem opracował, tzn. rozszyfrował podstawowe źródła, z jakich korzystał Jeremiasz, oraz opatrzył erudycyjnymi, dalekimi od

jakiegokolwiek polemicznego zaciętrzewienia, uwagami³²). Dzieło to wywołało znaczne wrażenie, wykazywało bowiem protestantom – jak pisał Sokołowski we wstępie – "że odstąpili nie tylko od papieża, ale od całego chrześcijańskiego świata i od wszystkich

31) Dwa najlepsze opracowania bibliograficzne tego tematu sporządzili: M. Wiszniewski *Historja literatury polskiej*, t.8, Kraków 1851 s. 248-496; A. Bruckner, *Spory o unję w dawnej literaturze*. *Kwartalnik historyczny* 10 (1896) nr 3 s.578-644.

32) S. Socolovius, *Censura Orientalis Ecclesiae de praecipue nostri saeculi haeticorum dogmatibus*, Cracoviae 1581 (z tego wydania korzystałem) ; Dilingae² 1582; Coloniae Agrippinae³ 1583; Parisiis⁴ 1584. Książce poświęcona jest monografia H. Cichowskiego, *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół wschodni. Studium z dziejów teologii w Polsce w XVI w.*, Lwów 1929.

Kościół³³). Ogólnej antyprotestanckiej wymowy tego dzieła nie zmieniły dość liczne krytyczne uwagi patriarchy Jeremiasza na temat poszczególnych zwyczajów katolickich, które Sokołowski przetłumaczył z całym samozaparciem, opatrzył je tylko wyjaśniającymi notami.

Otóż Jeremiasz m.in. aż dwukrotnie krytykuje zasadę wyłączenia niemowląt od komunii, przy czym w obu wypadkach chodzi mu przede wszystkim o brak komunii w liturgii chrzcielnej. Komunia "jest bowiem celem i wypełnieniem wszelkiego misterium"³⁴) – argumentuje w pierwszym tekście. W drugim tekście, jako kluczowy argument podaje twierdzenie, że "oba sakramenty, chrzest i komunია święta, są dla wszystkich konieczne do zbawienia"³⁵).

Sokołowski, w obszernej nocie na ten temat³⁶), właściwie nie polemizuje z Jeremiaszem, w tej książce bowiem grecki patriarcha jest jego sojusznikiem, wyjaśnia jednak stanowisko katolickie. Argumenty, użyte tu na rzecz obyczaju katolickiego, zdradzają świetne przygotowanie teologiczne ich autora, który w krótkim lecz treściowo gęstym tekście potrafi przedstawić samą istotę stanowiska swojego Kościoła. Najpierw więc zwraca Sokołowski uwagę, że komunii niemowląt Kościół katolicki nie potępia, a tylko nie uważa jej za konieczną³⁷). Nie udziela zaś Kościół komunii niemowlętom ze względu na obawę jej znieważenia: małe dzieci nie są bowiem jeszcze "cibi capaces", a ponadto nie potrafią rozróżnić zwykłego pokarmu od mistycznego i świętego posiłku, ani obchodzić pamiątki męki Pańskiej, żeby ją zwiastować. Przede wszystkim zaś komunია nie jest niemowlętom konieczna do zbawienia, przez chrzest bowiem są one włączone w Chrystusa, a będąc niezdolne do grzechu nie mogą też utracić łaski. Zresztą, choć nie przyjmują komunii sakramentalnej, przyjmują ją przecież mistycznie wraz z całym Kościołem, którą to ideę zna również tak szanowany przez Jeremiasza teolog grecki, Mikołaj Cabasilas.

33) Dz. cyt., s.5.

34) „Sed et illud consequens et consentaneum esse videtur, ut huic ipsi qui baptizatus est, pars tremendae communionis corporis et sanguinis domini impartiat: hic enim est finis et consummatio omnis misterii" (dz. cyt., s.33).

35) "Non tantum autem baptizamus infantes, sed etiam cenae dominicae, ita uti dictum est, participes facimus. Docet enim magnus Basilius, eos, qui ex Spiritu sancto regenerati sunt, spirituali etiam alimento opus habere. Et ipse Dominus graviter interminatus est: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis sanguinem ipsius, non ingrediemini in regnum Dei. Necessarium igitur omnibus ad salutem utrumque Sacramentum esse putamus, Baptismum inquam et sacram communionem" (dz. cyt., s.73).

36) Dz. cyt., s.38 n.

37) Nie powołuje się jednak na stanowisko, jakie na ten temat zajął Sobór Trydencki, w "Dekrecie o komunii pod dwiema postaciami i o komunii niemowląt" (Mansi, 33,123).

Sokołowski pisał swą książkę dokładnie w tym samym czasie, kiedy w Rzeczypospolitej coraz bardziej dojrzewała myśl o Unii obu Kościołów. W roku 1577 Skarga, a w osiem lat później Possewin formułują postulaty ugody doktrynalnej, idące w zasadzie po linii Soboru Florenckiego³⁸). Bardziej samodzielny Skarga przesuwając punkt ciężkości na problem prymatu papieża, co stanowiło jednak znaczną zmianę w porównaniu do ducha Florencji, niemniej nawet u Skargi podstawowe założenia florenckie nie uległy zmianie: uznać czystość doktrynalną Kościoła rzymskiego, postulaty zaś pod adresem Kościoła wschodniego zredukować do rzeczywiście istotnych. W tym celu Skarga rozróżnia odrębności liturgiczne i dogmatyczne, przy czym tylko te drugie są ważne³⁹). Jednak mimo takich założeń, liczba herezji wschodnich wydłużyła się u Skargi aż do dziewiętnastu, z czego – rzecz charakterystyczna – aż siedem odnosi się do błędów eucharystycznych⁴⁰). Komunii niemowląt nie dołączono do tej listy: Sobór Trydencki bardzo niedawno stwierdził, iż w obrzędzie tym nie ma błędu doktrynalnego.

W pierwszych latach po zawarciu unii publicystyka jej zwolenników nie tylko podkreśla równorzędność obu tradycji i bagatelność doktrynalną różnic liturgicznych, ale nawet w kwestii różnic dogmatycznych woli posługiwać się bardziej pojedynczą listą florencką niż listą sporządzoną przez księdza Skargę. O komunii niemowląt jeśli się czasem wspomina, to chyba tylko przy wyliczaniu zasługujących na szacunek odmienności: "Toż wszystko ma y cerkiew święta Rzymska, że krzści trzykroć, polewając wodą w imię Ojca y Syna y Ducha Świętego, na co mają

38) P. Skarga, *O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem y o greckim od tey iedności odstąpieniu*, Wilno 1577 (korzystam z wydania, w którym tekst opatrzone adnotacjami na temat uzupełnień dokonanych przez Skargę w wydaniu drugim, Kraków 1590, W: *Pamiętniki polemiczeskiej literatury*, t.2, Peterburg 1882, *Russkaja Istoriczeskaja biblioteka*, t.7); A. Possevinus, *Capita quibus Graeci et Rutheni a Latinis in rebus fidei dissenserunt postquam ab Ecclesia catholica Graeci descivere*, Posnaniae 1585 (rozprawa dedykowana Iwanowi Groźnemu).

39) "W czym daleko był zawždy bacznieyszy Kościół Rzymski, anizeli Grecki. Bo Grekowie naszemi się Łacińskimi cerymoniami i obrządkami brzydzyli. Y iakoż wyższy słyssał, to nam, iako iakie kacerstwo zadaia, iż w sobotę pościem; isz krzyż ś. Pański, abo ołtarze w post Wielki zakrywamy; isz alleluiey nie zawždy śpiewamy, y inne rzeczy lekkie, które nabożeństwu służą, a zgody nic nie psują. Iedno złe, swarliwe a miłości Panskiej mało mające serce szuka z namniyszych przyczyn rozerwania y rozdziałów" (P. Skarga, *O iedności Kościoła Bożego*, k. 492).

40) 1) zarzucanie łacinnikom herezji z powodu odprawiania na przasnym chlebie; 2) adoracja chleba jeszcze nie konsekrowanego i nie oddawanie należnej czci Eucharystii; 3) przypisywanie epiklezie mocy konsekrowania; 4) konsekrowanie Eucharystii dla chorych tylko raz na rok: w Wielki Czwartek ("Gdzie ieśli osoba i smak chlebowy ginie, pewna rzecz iest, iż tam Ciała Bożego nie masz, y iest szczere chorych oszukanie"); 5) spożywanie residuum Eucharistiae bez należytej czci; 6) dolewanie zbyt dużej ilości wody jeśli brak wina; 7) spowiadanie się popów tylko raz na rok, przez co cierpi cześć Najświętszego Sakramentu (P. Skarga, dz. cyt., k. 471-477).

wodę poświęconą zawsze. A przod czyni exorcizmy i odrzekania, a potem pomazuje oleiem świętym, który zowią kathechumenorum. Używa też soli y błota z śliny y z ziemi. Y to nie darmo czyni, ale s pewnych przyczyn. Czego cerkiew Grecka nie używa, ale ma też swoje osobliwe cerimonie, iako: zastrzyganie włosów, y zakrapianie ust sakramentem świętem, około krzcielnice z dziecięciem chodzenia, czego też Rzymska niema"41).

Dość szybko jednak zaczęto odwoływać się do tego obrzędu dla celów polemicznych.. Mianowicie dyzunicy, początkowo mało przygotowani teologicznie do polemiki z katolicyzmem (Akademia Kijowsko-Mohylańska i ludzie typu Mohyły, Galatowskiego czy Baranowicza pojawili się dopiero w następnych pokoleniach), czerpali pełnymi garściami z antykatolickiego dorobku protestantów i między innymi bardzo wyeksponowali zarzut, że katolicy udzielają komunii tylko pod jedną postacią. Unitów bezpośrednio zarzut ten wprawdzie nie dotyczył, jednak z racji unii czuli się w obowiązku bronić dogmatycznej prawomocności zwyczaju łacińskiego⁴²). Otóż w dyskusji na ten temat bardzo wygodnym argumentem okazał się fakt, że w obrządku wschodnim niemowlęta otrzymują komunię przeważnie tylko pod jedną postacią, a przecież nie uważa się takiej komunii za niegodziwą ani mniej wartą.

Sam ojciec unii brzeskiej, Hipacy Pocij, w swoim wielkim liście apologetycznym do patriarchy Aleksandrii Melecjusza (r. 1601) dwukrotnie przytacza ten argument, raz w formie erudycyjnej ⁴³), drugi raz nadaje argumentowi formę pytania retorycznego skierowanego do patriarchy: "Lud moy pod dwiema bierze Osobami, y równie całego, iako y ten, który pod iedną komunikuie postacią, do serca prowadzi Chrystusa, ani się ten nazwać na poły Chrześcianem może, któryby y pod iedną odrobiną przenaydroższey użył Świętości, bo y Chrystus cały w całej, cały w najmniejszey postaci Chleba zostaie częścce. Co rzeczesz Pasterzu Wschodni, który Chrześciana od komunii tylko nazywasz, kiedy ci dowiodę, że człowiek żadnego nie komunikujący razu, y Chrześcianem iest, y Niebieskie osiada dziedzictwo. Okrzczone dziecię zaraz po krzście umieraiące, zali nie iest w liczbie Chrześcianskiego Narodu, lubo żadney nie przyięło Komunii? nie możesz oczywistey przeczyć prawdzie"44). Postawienie takiego pytania świadczy zresztą, że Pocij – choć

41) Harmonia albo Concordantia wiary, sakramentów y ceremoniey Cerkwi ś. orientalnej z Kościołem ś. rzymskim, b.m. w. 1608. W: Pamiatniki polemiczeskiej literatury, t.2 k. 193 n.

42)W wyznaniu wiary, jakie 23 grudnia 1595 złożył w Rzymie Hipacy Pocij, znajdowało się zresztą następujące zdanie: "Receptos quoque et approbatos Ecclesiae catholicae ritus in supradictorum omnium Sacramentorum solemnii administratione recipio et admitto" (MUH 1, 146).

43) H.Pocij, Obrońca Wiary S. Katolickiey, Supraśl2 1768 s.62.

44) H.Pocij, dz. cyt., s.121.

człowiek niewątpliwie głębokiej wiary – zaczął się parać teologią dopiero w wieku dojrzałym. Jak bowiem widzieliśmy, teologia prawosławna wcale nie ma niewzruszonej pewności co do zbawienia dzieci ochrzczonych, ale niekomunikowanych.

Zabawny epizod na temat omawianego tu argumentu zanotowali w roku 1611 Jezuici z Orszy. Mianowicie jeden z popów orszańskich, kiedy w dyskusji zwrócono mu uwagę, że przecież i w Kościele wschodnim udziela się niekiedy komunii tylko pod jedną postacią, miał odpowiedzieć; "My pod jedną postacią udzielamy ciała Najświętszej Dziewicy, a pod dwoma - ciała Chrystusa Pana"45), Epizod ten nie jest nieprawdopodobny, skoro nawet pisma tak niepodejrzane o cele polemiczne, jak instrukcje dla wizytatorów, sygnalizują znaczną ignorancję i nadużycia księży ruskich w stosunku do sakramentu Eucharystii⁴⁶).

Jeden wszakże tekst jest szczególnie wart zasygnalizowania, choć autor powołuje się tam na komunię niemowląt jako na argument za pełnoprawnością komunii pod jedną postacią w sposób zgoła stereotypowy. Chodzi o list Melecjusza Staotryokiego z 30 października 1629 do patriarchy konstantynopolskiego Cyryla Lukarisa 47). Ogromnie dziwny jest to list. Smotrycki, jeden z czołowych publicystów dyzunickich, skądinąd twórca znakomitej gramatyki ruskiej, w roku 1621 wyznaczony na dyzunickiego arcybiskupa Połocka, choć nigdy nie otrzymał sakry, w lipcu 1627 roku składa potajemnie wyznanie wiary katolickiej przed unickim metropolitą Józefem Rutskim⁴⁸). I oto dwa lata później pisze - jak gdyby nadal był dyzunitą – list do Lukarisa, w którym prosi o pozwolenie na rozpoczęcie starań w sprawie zjednoczenia całego Kościoła wschodniego z Rzymem i o patriarsze błogosławieństwo dla tych starań. Czyżby była to próba realizacji unijnych zamysłów księcia Konstantego Ostrońskiego, którego tak oburzyła unia częściowa tylko, jaką przeprowadzili biskupi Pocię i Terlecki?

45) "Convictus unus recte facere Latinos, quod sub una specie populum communicent, cum et Graeci minimum infirmis Eucharistiam sub una specie porrigit; assentit ille, sed: Nos, inquit, sub una specie damus corpus B. Virginis, sub duabus vero Christi Domini" (MUH 1, 305 n). Natomiast wieloznaczne jest zdanie, które następuje bezpośrednio potem: "Alii infantibus in agone positis apponunt ori sigillum communionis loco, cuius accipiendae necdum capaces sunt". Mówi się tu w każdym razie o tym, że niektórzy duchowni wschodni nawet w niebezpieczeństwie śmierci nie udzielają dzieciom komunii. Natomiast co znaczy owo "sigillum"? Czy chodzi tu o namaszczenie świętym olejem, potraktowane jako namiastka komunii, czy może o jakiś przedmiot materialny (pieczęć, pieniąż)?

46) Np. według instrukcji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 7 sierpnia 1643 wizytatorzy mają wykorzenić zwyczaj, że księża "hostię zakonsekrowaną w Wielki Czwartek ugniatają, przypiekają, albo w jakiś inny sposób osuszają" (MUH 11, 329).

47) MUH 2, 98-109.

48) MUH 2, 31.

Zawartość dogmatyczna listu jest dość banalna. Smotrycki pisze patriarsze, że w sprawie pięciu podstawowych rozbieżności między obu Kościołami strony doszły do zgody na Soborze Florenckim⁴⁹). Otóż, zdaniem Smotryckiego, obecnie doszedł szósty punkt niezgody, mianowicie sprawa komunii pod jedną postacią. Problem ten nie powinien jednak stanowić istotnej przeszkody, jako że i w Kościele wschodnim niemowlętom udziela się samej tylko Krwi Pańskiej, a chorym samego tylko Ciała, a nie wypada przecież u łacinników krytykować tego, co samemu się czyni⁵⁰). W tamtym okresie argumentem tym posługują się również unicy innych obrządków⁵¹).

Dość szybko pojawił się zarzut ze strony dyzunitów, że Kościół katolicki, zarzucając komunię niemowląt, naruszył w ten sposób wiarę. Pierwszy sformułował ten zarzut wspomniany już Smotrycki, w okresie swojej działalności dyzunickiej, jeśli słusznie uważa się go za autora wydanej anonimowo "Antigraphe"⁵²). Broszura ta stanowi odpowiedź na dwa pisma unickie – nieznany dziś "Script" oraz wspomnianą wyżej "Harmonię" – przy czym autor wyraźnie nadmienia, że z problemem komunii niemowląt on wychodzi pierwszy⁵³). Autor "Antigraphe" przypomina, że pierwotnie również Kościół rzymski przestrzegał tego obrzędu, a na świadka powołuje samego ks. Skargę⁵⁴). Wobec tego katolik nie może nazwać

49) Myli się przy tym, sądząc, że doktryna prawosławna po heretycku umieszcza świętych w jakimś raju ziemskim. Prawda, że sam tak pisał jako dyzunicki polemista z katolicyzmem i

nikt ze swoich nie przywoływał go wówczas do porządku. Jednak już w roku 1640 synod kijowski napiętnował takie poglądy (por. M. Wiszniewski, *Historja literatury polskiej*, t.8, s.402).

50) "Restat adhuc sextum, fidei dogma in synodo illa non examinatum, veluti temporibus illis in discrimen inter Orientalem et Occidentalem Ecclesiam non acceptatum: hoc autem nostro saeculo a scholis quibusdam Ecclesiae nostrae orientalis consuetudinem (uti videre est) ignaris acceptum, Sacramenti videlicet Eucharistiae sub una specie communio. Quae cum in nostra Orientali Ecclesia in communicatione recens baptizatorum infantulorum in solo sanguine, infirmorum vero in solo pane est quotidiana, vetustissimae huic Orientalis et Occidentalis Ecclesiae consuetudini contraire et nobismetipsis applaudere, Romanis autem obganire videtur sane stultitia non carere" (MUH 2, 103).

51) Por. np. Epistola Abrahami Ecchellensis Maronitae ad Bartoldum Nihusium (z roku 1644). W: L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae 1648 k. 1663-1665.

52) *Antigraphe* albo odpowiedź na *Script* uszczypliwy przeciwko ludziom starożytnej Religii Greckiej od Apostatów Cerkwie Wschodniej wydany, Wilno 1608. Autorstwo Smotryckiego podważa Bogusław Waczyński SJ, *Czy Antigraphe jest dziełem Maksyma (Melecjusza) Smotryckiego?*, *Roczniki Teologiczno-kanoniczne* 1 (1949), s.183-210.

53) "Harmoniographus w książkach swoich dołożył przepomniał (...) pieczętowania ust dziątek małych najdroższą krwią Zbawiciela naszego" (*Antigraphe*, k. 38).

54) Powołanie się na popularne "Żywoty świętych" ks. Skargi zapewne dużo bardziej przemówiło do czytelników, niż argumenty erudycyjne. Mianowicie "Antigraphe" powołuje się na początek żywota bł. Kingi: "zaledwie Chrystus św. przyjęła, wymówiła te słowa: – Witajcie Matkę Bożą. Witaj Królowo nieba! – To stało się powodem, że nim jeszcze ssać zaczęła, dano jej Przenajświętsze Ciało Pańskie, gdy zwyczajem ówczesnym, dzieciom panujących po odłączeniu dopiero od piersi Najśw. Sakrament udzielano" (P. Skarga, *Żywoty świętych Pańskich*, t.5. Warszawa 1880 s.72). Zauważmy przy okazji, że w tekście powyższym zupełnie opacznie zrozumiano zdanie z "Vita sanctae Kingae", na którym wiadomość oparto: "consuetudinis erat (...) ut nullus infantulus ex stirpe regla ablactaretur, nisi prius corporis Christi tradicionem infantule calix porrigeretur" (zob. rozdział I, przypis 81).

tę obrzędu złym. Jeśli zaś jest to obrzęd dobry, "to koniecznie tym samym przyznaniem Kościół Rzymski za wyszpociela y skażcę dobrych, starożytnych Cerkwie Chrystusowej porządków, być osądzisz"55). Jak więc widzimy, zarzut zaniechania komunii niemowląt obrazuje tu zarzut ogólniejszy – powtarza się on często w ówczesnych zarzutach dyzunickich56) – że do istoty Kościoła rzymskiego należy hołdowanie duchowi nowatorstwa.

Ze strony katolickiej pierwszy dający się stwierdzić atak na komunie niemowląt wyszedł dopiero w roku 1642, i to od strony dość nieoczekiwanej. Wystąpił z nim Kasjan Sakowicz, dawniej czołowy – obok Smotryckiego – polemista dyzunicki, później unicki archimandryta w Dubnie, wreszcie augustianin łacińskiego obrządku57). Sakowicz zrywa z dotychczasową taktyką katolicką, starającą się nie wyolbrzymiać różnic dogmatycznych, i zwyczajem broniących się przed unią prawosławnych - czy jest to echo jego doświadczeń jako polemisty antykatolickiego? - wydłuża do maximum listę błędów przeciwnika. Już sam tytuł książki zdradza podstawowy zamysł autora58). Książkę otwiera regestr błędów dyzunickich. Otóż w rozdziale pt. "W sakramencie Eucharystii wielkie absurda", znajdziemy taki oto zarzut: "Komunikowanie niemowląt y rozumu niemających wielki dishonor

przywnosi Naświęszemu Sakramentowi"59) W trakcie książki zarzut ten Sakowicz sprecyzuje

55) Antigraphie, ks. 38.

56) Niezmiernie złośliwie sformułował ten zarzut patriarcha Aleksandrii Melecjusz, w roku 1599, w liście do Hipacego Pocieja: "do Rzymu znowu, ieżli żyw będziesz, ieżdżić musisz, zkad czekać potrzeba, aby ci co nowego podano, y zawsze abyś na nowe odszczepieństwa oglądał się, a to dla tego, aby cię żaden nowy wymysł nie ubiegł" (H.Pociey, Obrońca Wiary S. Katolickiej, Supraśl 1768 s.41).

57) Przejście na obrządek łaciński tej niezrównoważonej osobistości zostało zakwestionowane przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary, na posiedzeniu 15 czerwca 1643 (MUH 11, 323). Na posiedzeniu zaś 7 sierpnia 1643 wydano polecenie otwarcia przewodu sądowego w tej sprawie, z upoważnieniem do ekskomunikowania Sakowicza, gdyby nie chciał się poddać wyrokowi (dz. cyt., s.326).

58) K.Sakowicz, Epanorthosis abo perspektiwa y objaśnienie błędów, herezyjey y zabobonów w grecuruskiej cerkwi dizunitskiej, Kraków 1642.

59) Dz. cyt., k. C 4 retro.

dokładniej60). Podstawą jego wywodów jest klasyczna nauka katolicka na ten temat, retuszuje ją jednak charakterystycznie. Na przykład z rozstrzygnięć Soboru Trydenckiego to tylko przypomni, że nauka o konieczności komunii niemowląt jest anatematyzowana, nie zauważy zaś, że piętnowanie samego obrzędu – jak to on właśnie czyni – bezpośrednio sprzeciwia się nauce tego soboru. W tekście Sakowicza znajduje się szczególnie interesująca informacja, że w czasie swojej pracy w Dubnie zniósł on komunię niemowląt, choć spotkał się przy tym z jakimiś oporami, a innowacja się prawdopodobnie nie przyjęła 61). Zauważmy, że było to 80 lat przed synodem zamojskim, choć z całą pewnością w ówczesnym Kościele ruskim był to wypadek odosobniony. Wystąpienie Sakowicza zinterpretujemy w następnej części niniejszego rozdziału.

Jak się wydaje, ze strony katolickiej nikt nie próbował przywołać Sakowicza do porządku62). Natomiast otrzymał on ostrą ripostę z Akademii Kijowskiej, pióra Euzebiego Pimena, pod którym to pseudonimem ukrył się prawdopodobnie sam metropolita Mohyla. Odnośnie zarzutu komunikowania niemowląt obrona jest również gwałtowna jak atak, z tym wszakże, że jest bardziej logiczna: "Czemu niezbożny Baiarzu Boga się nie boisz, gdy takowe używanie Naświęszego Sakramentu absurdem nazywasz, nie tylko Cerkwi Wschodniej która od czasow apostolskich aż do dzisiaj, ten zwyczaj święty nie odmiennie zachowuje naganę nie słusznie daiesz, ale y wszystkiey oney primitiuae Ecclesiae tak Wschodniej iako y Zachodniej która iedna była, y onym Świętym y Wielkim Mężom Cyprianom i Augustinom których ty wspominasz abusum przypisuiiesz"63). Mohyla

60) "I to niemnieysze absurdum w rozdawaniu Eucharystiey, że dziatkom małym niemowlątkom y piersi ieszcze zażywaiącym ani rozum maiącym Sakrament Eucharystiey zwykli popi dawać. Ano ten Sakrament dorosłym y iuż rozum maiącym y spowiadać się umiejącym y pożyć go mogącym ma być dawany. Czego iż ieszcze dziatki niemaią, przeto też niepotrzebne im dawanie Naś. Eucharystiey..." (dz. cyt., s.24 n).

61) "Zaledwiem ia to był wykorzenił w Dubnie, niewiemże iako teraz tam rzeczy idą, nam ipsi propones proclines sunt ad Schisma" (dz. cyt., s.25).

62) Agresywna postawa Sakowicza spotkała się nawet z daleko idącą aprobatą łacińskiego biskupa Łucka, Andrzeja Gembickiego, który zgodził się firmować opracowaną przez

krewnego archimandrytę niezmiernie oryginalną pozycję w ówczesnej literaturze polemicznej: Sobor Kiiowski schizmaticki przez oycą Piotra Mohilę złożony i odprawiony roku 1640, w którym iż wielkie absurda y przeciwności wierze świętey katolickiey znalazły się, przeto czułością pasterską i staraniem Andrzeia Gembickiego, biskupa Łuckiego, na przestrożę Rusi nie w uniey będącey, żeby wiedziała iakiego pasterza naśladować: który ieśli sam nie wie iako wierzy, a iakoż ich może prawdziwej wiary nauczać?, Warszawa 1641; Kraków 1642. Jest to tłumaczenie uchwał synodalnych, z nadzwyczaj napastliwymi uwagami na marginesie.

63) E. Pimin, Lithos abo kamień z procy prawdy cerkwie świętey prawosławney ruskiej na skruszenie fałeczno ciemney Perspektywy albo raczey Paszkwilu od K. Sakowicza, Ławra Pieczęrska Kiiowska 1644 s.70.

przywołuje argument o konieczności komunii do zbawienia, choć nie wyciąga stąd tak skrajnych konsekwencji, jak Symeon z Tessalonik, powołuje na świadków paru Ojców, głównie oczywiście zachodnich; nie zabrakło też przypomnienia znanego nam szczegółu z Żywota bł. Kingi: "A wymawiając tę Communią, powiada że dzieciom Krolewskim tylko to czyniono (iako by dusza dziecięcia Krolewskiego większey u Boga miała być wagi) niesmaczna to ratia, ani Theologiccka, ale nowa y barzo słaba"64). Wszystko zaś jest podporządkowane zarzutowi, że w naturze Kościoła rzymskiego leży odstępstwo od prawdy i bieganie za nowościami: "więcey niepotrzebnie niegdakay, nie ci bowiem winni, którzy traditie apostolskie wcale zachowują, ale ci którzy ie dla swoich szkolnych y przewrotnych racy psują"65).

Zamykając niniejszy podrozdział, spróbujmy ująć stan naszego zagadnienia w okresie unii brzeskiej w paru punktach:

1. Zanim idea unii z Kościołem ruskim nabrała wymiarów praktycznych, w pismach dotyczących tego Kościoła pojawiają się co najwyżej informacje o tym, że małym dzieciom udziela się tam komunii, i nawet katolicycy polemicy nie umieszczają komunii niemowląt na liście błędów Kościoła rzymskiego.

2. Teologowie katolicycy drugiej połowy XVI wieku mieli możliwość przypomnieć sobie krytyczne stanowisko Kościoła greckiego wobec zachodniej dyscypliny eucharystycznej, odsuwającej niemowlęta od komunii. Mianowicie w wydany przez Stanisława Sokołowskiego i przyjęty z aplauzem przez ówczesną teologię katolicką antyprotestanckim piśmie patriarchy Konstantynopola Jeremiasza znalazły się bardzo krytyczne fragmenty przeciwko zaniechaniu komunii niemowląt w chrześcijaństwie zachodnim.

3. W okresie polemik wywołanych przez Unię Brzeską, odmienna dyscyplina co do komunii niemowląt była przedmiotem kontrowersji asymetrycznej. Ogół teologów łacińskich oraz teologowie unicy starają się podkreślać doktrynalną równoprawność istniejącej odmienności. Natomiast przeciwnicy pojednania – teologowie dyzunicy – żeby podwyższyć barierę immunologiczną, która ma uchronić ich Kościół przed zgubnymi w ich mniemaniu wpływami Irenizmu, zainteresowani są w uwypuklaniu dogmatycznej doniosłości tej przecież drugorzędnej różnicy. Przeciwnicy unii są bowiem zainteresowani w tym, żeby Kościołowi łacińskiemu wystawić jak najdłuższą listę herezji. Ideą przewodnią owej listy jest zarzut nowatorstwa, które jest rzekomo podstawową chorobą Kościoła rzymskiego.

4. Ponieważ pod wpływem antykatolickiej polemiki protestanckiej dyzunicy zaczęli dużo ostrzej niż w okresie Soboru Florenckiego

64) Dz. cyt., s.72.

65) Tamże.

krtykować obrzęd komunii pod jedną tylko postacią, komunია niemowląt - udzielana w Kościele wschodnim właśnie pod jedną postacią – stała się dla strony katolickiej wygodnym kontrargumentem, uzasadniającym dogmatyczną dopuszczalność zachodniej dyscypliny.

5. Atak, jaki przeciwko komunii niemowląt przypuścił już w roku 1642 unicki polemista Kasjan Sakowicz, jest zapowiedzią, że dla Kościoła unickiego kończy się już status, nascendi, jest także świadectwem utraty nadziei na zjednanie dla unii pozostałych na terenie Rzeczypospolitej dyzunitów. Te jednak procesy omówimy za chwilę,

4.3. Zanikanie komunii niemowląt w Kościołach unickich

Przedstawione już wystąpienie Sakowicza przeciwko komunii niemowląt będzie najlepszym wprowadzeniem do niniejszego podrozdziału. Niezrównoważony temperament tego pisarza nie zwalnia od poważnego potraktowania jego poglądów, gdyż, jak wykazał późniejszy rozwój Kościoła unickiego, rozpoznał on bezbłędnie tendencję rozwojową unii. Otóż nie wydaje się, żeby agresywność Sakowicza można było sprowadzić po prostu do zmiany w formie polemiki. Postawa ta wyraża raczej rezygnację z nadziei na zjednanie dla unii całego Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej, W miarę jak nadzieja na to stawała się coraz bardziej nikła, Kościół unicki był coraz więcej zainteresowany w znalezieniu dla siebie formuły tożsamości oraz w wyraźnym określeniu swego stosunku do Kościoła dyzunickiego. Sakowicz był pierwszym, który intuicyjnie, i zapewne niezbyt świadomie tę sytuację zrozumiał. Przypomnijmy, że w roku 1633 Władysław IV uznał legalność hierarchii dyzunickiej w swoim państwie. Było coraz bardziej jasne, że dyzunia pozostanie w tym kraju zjawiskiem trwałym i liczącym się, że proces unii napotkał na prawie nieprzekraczalne bariery i na nich się zatrzyma. Najbardziej aktywni głosiciele unii coraz mniej mogli być misjonarzami, coraz częściej trzeba było przystępować do polemiki. W tej sytuacji lista

zarzutów pod adresem prawosławia z natury rzeczy się powiększa⁶⁶). Ponadto w nowej sytuacji pasterze Kościoła unickiego coraz więcej uświadamiają sobie, że trzeba się zagospodarować na własnym terenie.

Wygłaszane niekiedy przeciwstawne sobie tezy, że Rzym latynizował Kościoły unickie, albo że to właśnie unicy byli najbardziej

66) Por. niezmiernie charakterystyczne problemy metropolity unickiego, Cypriana Żochowicza. Opierając się na orzeczeniu rzymskim na temat ważności święceń w Kościele schizmatyckim, Żochowicz logicznie dedukuje, że tym bardziej powinien być ważny chrzest udzielony w tym Kościele. Otóż właśnie co do tego Żochowicz ma wątpliwości: przecież dyzunicy nie chrzczą w imię Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i Syna, ale w imię jakiegoś innego Ducha"(por. *Epistolae Metropolitanum Kioviensium Catholicorum*, t.3, wyd. A. G. Welykyj, Romae 1958 s.72).

zainteresowani we wprowadzaniu zmian, trąca propagandową demagogią. Linia podziału na zwolenników i przeciwników zmian wydaje się przebiegać głębiej. Konieczność jakichś zmian jest potencjalnie zawarta w samej florenckiej idei unijnej, zakładającej przecież czystość doktrynalną Kościoła rzymskiego, ale z natury rzeczy objawiała się każdorazowo dopiero po zakończeniu procesu unijnego, w ramach rozpoznawania awojej nowej sytuacji duchowej przez zjednoczony ze Stolicą Apostolską Kościół. Z tych m.in. powodów zarówno zwolenników jak przeciwników zmian znajdziemy zarówno wśród łacinników jak unitów,

dodajmy zaś do tego, że różni ludzie z innych jeszcze powodów mogli chcieć albo nie chcieć tych zmian. Ta różnorodność postaw ujawni się częściowo w trakcie naszych rozważań, jako że dyscyplina dotycząca komunii niemowląt stanowiła jeden z pierwszych elementów, które w liturgii unickiej próbowano zmieniać.

Wiemy już, że zarówno we Florencji jak w Brześciu uznano prawowitość obu zwyczajów odnośnie komunii niemowląt. Jak więc to się stało, że w stosunkowo krótkim czasie uznano wyższość dyscypliny zachodniej i zaczęto rugować zwyczaj wschodni? Częściową odpowiedź na to pytanie znajdziemy w traktatach na temat komunii niemowląt, napisanych przez Piotra Arcudiusa i Klemensa Galano, dwóch najwyższej klasy teologów unickich XVII wieku. Obaj teologowie byli ściśle związani z ruchem unijnym na terenie Rzeczypospolitej. Grek Arcudius uczestniczył osobiście w synodzie brzeskim w roku 1596, zarmienizowany Włoch Galano w latach 1664-1666 przebywał we Lwowie z misją unijną wśród swoich przybranych rodaków.

Przyjrzyjmy się najpierw traktatowi Arcudiusa⁶⁷). Nauka o zbawczej konieczności komunikowania niemowląt nie jest jego zdaniem głoszona przez Kościół grecki, lecz przez greckich heretyków⁶⁸). Otóż herezja ta wywodzi się z dwóch błędnych założeń;

1) jakoby chrzest nie był odrębnym sakramentem, jakoby bierzmowanie i komunie miały stanowić jego część integralną;

2) jakoby chrzest jedynie odpuszczał grzechy, zaś życia Bożego udzielały dopiero bierzmowanie i komunie.

Tymczasem "przez chrzest człowiek prawdziwie i wewnętrznie staje się sprawiedliwym i świętym i synem Bożym, a więc dziedzicem

67) P. Arcudius, *De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parisiis 1626. Komunii niemowląt dotyczą rozdziały znajdujące się na stronach 278-319. Do naszego tematu odnosi się również rozdział pt. "De trium Sacramentorum, Baptismi, Confirmationis et Eucharistiae continuata administratione", dz. cyt., s.36-39, oraz rozdział następny: "De duobus Sacramentis, Chrismate et Eucharistia, non necessario percipiendis ab infantibus", s.39-45.

68) "Graeci non damnant Latinos non porrigentes communionem parvulis. Non sic haeretici, qui neccessario exigunt pro infantibus sacramentum Eucharistiae" (dz.cyt., s.279).

i uczestnikiem niebieskiego królestwa"⁶⁹). "Fałszywie nazywalibyśmy chrzest odrodzeniem, gdybyśmy przezeń nie otrzymywali życia. (...) Wówczas obrzezaniu trzeba by przyznać większą moc i skuteczność. Gdyby bowiem chrzest nie wystarczył niemowlętom do zbawienia, wówczas typ przewyższałby prawdę. (...) Dzieci zmarłe bez chrztu nie doznają żadnych cierpień, nie otrzymują jedynie zbawienia. Otóż co dawałby chrzest, jeśli, według sentencji Symeona z Tessalonik, nie otwiera królestwa chwały?"⁷⁰). Jeśli zaś Eucharystia nie jest konieczna do zbawienia *necessitate medii*⁷¹), i jeśli niemowlętom nie jest konieczna jako pomoc do odpierania pokus⁷²), jeśli ponadto spożywają duchowo Eucharystię *in voto Ecclesiae*⁷³) – wobec tego niebezpieczeństwo zniewagi podczas jej udzielania jest wystarczającym powodem, aby niemowlętom komunii nie udzielać. O niebezpieczeństwie zaś wyplucia przez dzieci Grecy nie mogą nie wiedzieć, bo przecież znają to z codziennej praktyki. Dlaczego więc mają czelność napastować łacinników za ich tak godną pochwałę ostrożność⁷⁴). Toteż postulat Arcudiusa jest jednoznaczny. Choć Kościół rzymski nie potępia greckiego zwyczaju, "Grecy lepiej by uczynili, gdyby się dostosowali do Kościoła rzymskiego, niż że trwają przy starym zwyczaju"⁷⁵).

Teologia Arcudiusa, chociaż najwyższej klasy, jest tu niewątpliwie teologią zachodnią. Nie przywiązywałbym wprawdzie wagi do jej scholastycznej terminologii (konieczność necessitate medii, sakrament in voto Ecclesiae itp.). Puryzm antyzachodni nowożytnej teologii wschodniej - raczej zresztą deklarowany niż faktyczny - jest zrozumiałą obroną własnej tożsamości wobec znacznie, wyżej stojącej teologii zachodniej, sam w sobie jest jednak postawą wątpliwą, jak w ogóle wszelkie zamknięcie

69) "Vere enim per illum (sacramentum Baptismi - przyp. js) et integre homo iustus et sanctus evadit, et filius Dei est, hinc et haeres et coelestis regni particeps" (dz. cyt., s.39).

70) "Falso enim diceretur Baptismus regeneratio, si per ipsum non vivamus. (...) Itaque maioris virtutis et efficaciae fuisset circumcisio, quam Baptismus, si solus infantibus non sufficeret ad salutem, et typus excederet veritatem. (...) Infantes si sine Baptismo e vita decesserint, nulla afficiuntur poena sensus, sed tantum poena damni. Quid ergo Baptismus illis confert, si per illum et sententia Simeonis, non assequuntur regnum gloriae?" (dz. cyt., s.40 n).

71) Dz. cyt., s.280-285.

72) Dz. cyt., s.296.

73) Dz. cyt., s.300-312.

74) "Nulla reverentia a pueris et infantibus divina non intelligentibus adversus Eucharistiam adhiberetur. Et propterea periculum esset vomitionis. Quod ipsi Graeci non ignorant. Quomodo enim ignorare queant, qui usu quotidiano istud experiuntur? Et audeant Latinis in tam laudanda cautione insultare?" (dz. cyt., s.318).

75) "Graeci si vellent se in hac re conformes Romanae Ecclesiae reddere, longe melius facerent, quam si persistant in antiqua consuetudine" (dz. cyt., s.279).

się na wpływy obce. W ujęciu Arcudiusa jednak sama koncepcja zbawczej roli Eucharystii jest niewątpliwie jednostronnie zachodnia. Wywodzi się ona z augustyńskiej koncepcji łaski, gdzie łaskę pojmuje się przede wszystkim jako pomoc w drodze do zbawienia. Eucharystia jest wprawdzie dla Arcudiusa sakramentem przynależności do Ciała Chrystusowego, ale na tej płaszczyźnie rzeczywiste przyjęcie komunii nie jest konieczne nawet dla dorosłych⁷⁶), natomiast jest ono niezbędne jako pomoc w walce z grzechem. Typowo zachodnia jest u Arcudiusa również ścisła logika wyvodu, co jak wiadomo w teologii nie zawsze jest zaletą. Pierwszym bodaj przykładem takiej postawy był żelazny wywód św. Cypriana o nieważności chrztu heretyków, któremu papież św. Stefan miał do przeciwstawienia jedynie ten argument, że pogląd Cypriana sprzeciwia się zastanej tradycji.

W tym samym duchu i używając podobnych argumentów przedstawia swe wywody Kemens Galano⁷⁷). Elementem nowym u teologa ormiańskiego jest jasne sprecyzowanie najistotniejszego bodaj zarzutu przeciw zwyczajowi zachodniemu, sformułowanego przy tym - co w tym układzie jest niewątpliwą zaletą - w duchu teologii zachodniej: Jeśli nawet komunია nie jest dla niemowląt konieczną, to przecież powiększa łaskę chrztu, dlaczego więc odmawia się jej niemowlętom?⁷⁸). W odpowiedzi na to pytanie Galano nie wychodzi poza tradycyjne argumenty teologii zachodniej, a mianowicie powołuje się na 1 Kor 11, 28 (niemowlęta zaś nie są zdolne do przyjęcia tego sakramentu z wiarą i pobożnością); wskazuje ponadto na periculum expuisionis. Również praktyczny wniosek traktatu jest ten sam co u Arcudiusa, mianowicie autor radzi Ormianom dostosować się do obyczaju rzymskiego, jako lepiej wyrażającego należyty Eucharystii szacunek⁷⁹).

Oba traktaty ożywia ta sama troska o wykazanie słuszności obyczaju zachodniego i ten sam brak zainteresowania racjami przemawiającymi za zachowaniem obyczaju

tradycyjnego. W obu traktatach argumentuje się w oparciu o teologię zachodnią, zaś argumenty stawia się ponad zastaną tradycję. Jednym słowem, teologia unicka, odcinając się od polemicznej, antyzachodniej tradycji wywodzącej się od Symeona z Tessalonik, nie wypracowała jednak własnego, bardziej zgodnego z duchem wschodniego chrześcijaństwa, stanowiska na temat komunii niemowląt, i przyjęła

76) Dz. cyt., s.289-292.

77) C. Galano, *De communionem puerorum ante perfectum usum rationis*. W: Tenze, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, t.2, Romae 1661 s.589-603.

78) "Dicent: Eucharistia divino saltem iure prohibita pueris non est; et, si daretur, augetur illis gratiam baptismalem: ergo non est ratio, cur eis denegari debeat ab Ecclesia Occidentali" (dz. cyt., s.595).

79) Dz. cyt., s.596.

w całości rozwiązania teologii zachodniej. Do teologii rychło dostosowała się praktyka.

W Kościele ruskim komunie niemowląt zniósł synod zamojski w roku 1720. Klauzula upoważniająca księży do niewprowadzania zmiany, gdyby groziło to zgorzeniem, świadczy o tym, że znoszono zwyczaj będący wówczas w powszechnym użyciu, a w każdym razie nie zamierający. W tekście o zwyczaju dotychczasowym mówi się z szacunkiem, zmianę zaś uzasadnia się względem na należyłą cześć dla Najświętszego Sakramentu oraz religijną nieszkodliwością pozbawienia niemowląt komunii. Synod postanowił ponadto – w tym również naśladując obyczaj zachodni – katechizację dzieci, które po osiągnięciu odpowiedniego wieku mają przyjąć komunie świętą⁸⁰).

Synod zamojski stanowi niewątpliwie przełomową datę w historii Kościoła greckokatolickiego na terenie Rzeczypospolitej. W zależności od punktu widzenia mówi się o nim, że był on podsumowaniem ponad stu lat katolicyzmu, albo też ponad stu lat latynizacji tego Kościoła. Najważniejszym przedmiotem reformy była rewizja ksiąg liturgicznych, w wyniku której liturgia unicka została ostatecznie zharmonizowana z ówczesną teologią katolicką. Pytaniem, czy to była po prostu latynizacja wschodniego obrządku, jeszcze się zajmujemy. Tymczasem zarysujemy proces zanikania komunii niemowląt w innych Kościołach unickich.

Przedstawiliśmy już interwencję Leona X z roku 1521, w której papież m.in. broni prawomocności komunii niemowląt⁸¹). W 43 lata później, w roku 1564, papież Pius IV wymienił komunie niemowląt wśród "różnych heretyckich i bezbożnych opinii oraz nedorzecznych szaleństw", jakich dopuszczają się unicy włoscy, tzw. Italo-Grecy⁸²). Jest to

80) "Etsi apud Orientales perpetuo servata fuerit, et nunc etiam servetur consuetudo admittendi Infantes, et pueros rationis expertes ad Sacram Eucharistiam, quae semper fuit tanquam cibus et potus spiritualis, quo in Christo renati vitam hanc spiritualement alere, confortare et conservare possunt: Cum tamen certum sit parvulos usu rationis carentes nulla necessitate obligari ad Sacramentalem Eucharistiae communionem, siquidem in illa aetate amittere non potuerunt gratiam acquisitam per lavacrum Baptismi; Sancta Synodus statuit ob reverentiam tanto Sacramento debitam, ut ii posthanc ad Sacram Communionem, si ea privari sine scandalo possint, non ante admittantur, quam ipsos diligenter examinatos, et instructos, eius aetatis, et discretionis esse compertum fuerit, et diiudicare possint Corpus Christi" (Synodus provincialis Ruthenorum in civitate Zamosciae anno 1720, Romae 1724 edita, reimpressa Vilnae 1777 s.71 n; por. s. 66 n).

81) Konstytucja apostolska "Accepimus nuper", MUH 13, 93-95.

82) "Impunitate sibi proposita, in diversas haereticas nefariasque opiniones et absurda deliramenta passim prolabuntur, asserentes, inter alias earum blasphemias, nullum esse defunctorum purgatorium; Romanum Pontificem in eos iurisdictionem vel auctoritatem habere negantes; indulgentias ab illo concessas damnantes; ecclesiasticas sententias et censuras ab eo latas spernantes; sanctissimae Dei genitricis Virginis Mariae, beatorum apostolorum et aliorum Dei sanctorum festivitates ab Ecclesiae Romanae sanctisque Patribus ordinatas, non observantes; sanctissimum Eucharistiae Sacramentum suis infantibus in baptismo exhibentes; inhumata defunctorum cadavera, superstitione quadam impia et plusquam barbarica, e sepulcris eruentes, igneque comburentes..." (Bullarium, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum, t.7, Augustae Taurinorum 1862 s.271 n.

pierwsza po Soborze Florenckim papieska wypowiedź przeciw komunii niemowląt. Niezwykle ostry ton wypowiedzi Piusa IV spowodowany jest tendencjami schizmatyckimi, jakie odezwały się wówczas – zapewne nie bez wpływu protestantyzmu – wśród włoskich Greków, co skłoniło papieża do ograniczenia ich dotychczasowej egzempcji. Umieszczenie komunii niemowląt na liście greckich błędów zdumiewa tym więcej, że dokładnie dwa lata wcześniej, za rządów tego papieża, Sobór Trydencki wyraźnie potwierdził ortodoksyjność tego starożytnego zwyczaju. Zauważmy jednak, że dekret Piusa IV nie zawiera żadnego prawnego zakazu, który byłby skierowany przeciw komunii niemowląt. Napisana w porywie gniewu lista błędów zdradza raczej osobistą niechęć autora do włoskich Greków.

Komunię niemowląt w włoskim Kościele unickim zniósł dopiero w roku 1742 papież Benedykt XIV, konstytucją "Etsi pastoralis": "Chociaż udzielanie sakramentu Eucharystii – pod jedną czy też pod dwiema postaciami – niemowlętom podczas chrztu i dzieciom w czasie mszy w niczym nie sprzeciwia się prawowierności i dobrym obyczajom (jeśli tylko Grecy wierzą i mocno utrzymują, że komunie ta nie jest konieczna do zbawienia i że chrztu można ważnie i godziwie udzielać bez komunii), to jednak ze względu na szacunek i cześć dla Sakramentu lepiej jest im tego odmówić. Dlatego zakazujemy i nie dozwalamy, aby Grecy oraz Albańczycy obrządku greckiego udzielali sakramentu Eucharystii niemowlętom podczas chrztu i dzieciom nie używającym rozumu w czasie mszy"83).

Jest to, jak się wydaje, jedyny wypadek tego rodzaju interwencji papieskiej po Soborze Florenckim. Papieże niekiedy wprawdzie sugerowali Kościołom wschodnim przyjęcie zwyczaju rzymskiego84),

83) "Cum administratio Sacramenti Eucharistiae, quod sub una, vel sub utraque specie Infantibus in Baptismo, et Pueris in Missa solent Graeci exhibere; nihil contra Orthodoxam fidem, bonosque mores contineat (dummodo lidem Graeci credant, firmiterque teneant, communionem huiusmodi non esse necessariam ad salutem, et Baptismum sine communionem valide, ac licite posse ministrari); quia tamen ad decentiam, et reverentiam Sacramenti magis expedit, si illud eisdem denegetur; propterea ne Graeci et Albanenses Graeci Ritus Eucharistiae Sacramentum sub una, vel sub utraque specie Infantibus rationis usu carentibus in Baptismo, nec Pueris in Missa ministrant, interdicimus ac prohibemus" (Benedictus XIV, Bullarium ab anno 1746 (!) usque ad totum annum 1748, Romae 1761 s.76.

84) Por. list Grzegorza XIII z roku 1577 do patriarchy maronitów: "Ad haec innotescere debet Fraternitati tuae parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem. Siquidem per baptismi lavaorum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei Gratiam in illa aetate emittere nequeunt. Dum autem tanto in sacramento manducatur caro filii hominis, omni reverentia ac humilitate idem

sacramentum prosequendum est, quod pueri per aetatem praestare minime possunt" (Bullarium Maronitarum, wyd. T. Anaissi, Romae 1911 s.72)

powstrzymywali się jednak zwykle od bezpośrednich nakazów. Przy czym należy dodać, że Benedykt XIV był wybitnym i życzliwym znawcą obrządków wschodnich i niejednokrotnie nakazywał łacińskim ordynariuszom i księżom szacunek dla wschodnich odmienności liturgicznych⁸⁵). Tajemnica wydanego przez niego zakazu wydaje się jednak prosta. Mianowicie Rzym stosował odmienne reguły w stosunku do Kościołów unickich na Wschodzie, odmienne zaś w stosunku do unitów, którzy byli rozproszeni wśród łacinników. W tym drugim wypadku Rzym zainteresowany był, jak się wydaje, w powolnym wchłonięciu unitów przez Kościół łaciński, niekiedy nie waha się nawet stosować w tym celu pewnych form dyskryminacji⁸⁶). Dlatego też wobec unitów na Zachodzie Rzym był szczególnie zainteresowany refoimą tych obrzędów, które w jakiś sposób rzutowały na dogmatykę. Właśnie w sprawie komunii niemowląt, Benedykt XIV zastosował zupełnie inną zasadę dla unitów żyjących na Wschodzie: w wydanej w roku 1755 encyklice na temat obrządków wschodnich "Allatae sunt" papież daje wyraz swojemu przekonaniu, że słusznie byłoby zaniechać komunii niemowląt, nie wydaje jednak na ten temat żadnego nakazu⁸⁷).

Jakkolwiek życzenie papieskie różni się od nakazu, jest jednak niewątpliwie pewną formą nacisku. Fakt, że w encyklice "Allatae sunt" papież życzy sobie zaprzestania komunii niemowląt, rzuca ciekawe światło na problem latynizacji, jako że encyklika ta jest wymierzona właśnie przeciw latynizowaniu obrządków wschodnich przez misjonarzy łacińskich. "Niech nie żałują starania – pisze papież w encyklice – aby wykorzenić błędy przeciwne katolickiej wierze, ale w żadnym wypadku nie można tak postępować, aby ucierpieć przez to w czymkolwiek czcigodny obrządek wschodni"⁸⁸). Jeśli więc w tym samym dokumencie papież życzy sobie zniesienia komunii niemowląt, wynika stąd, że zdaniem Benedykta XIV zmiana ta nie narusza obrządku wschodniego, nie jest przejawem

85) Również zresztą w cytowanej tu konstytucji (por. Benedictus XIV, dz. cyt., s.81).

86) Por. chociażby reguły dotyczące małżeństw mieszanych, ustalone przez papieża w tejże konstytucji: strona łacińska, również żona, nie może przyjąć obrządku współmałżonka, natomiast strona grecka może przejść na obrządek łaciński, przy czym wdowa nie ma już prawa powrócić do swego rodzinnego obrządku (dz. cyt., s.80). Benedykt XIV sformułował nawet wyraźnie, że "non una eademque fuit agendi ratio cum Graecis apud Orientales Ecclesias residentibus, et illis, qui commorantur in Italia et Insulis eidem adiacentibus" (dz. cyt., s.229).

87) Benedictus XIV, Opera omnia, t.8, Prati 1843 s.321 n.

88) "... omnem curam collatam fuisse, ut errores Catholicae Fidel adversi evellerentur; numquam vero id actum esse, ut venerabili Orientali Ritui detrimentum ullum inferretur" (dz. cyt., s.323).

latynizacji, stanowi jedynie konsekwencję katolickiej czci dla Najświętszego Sakramentu.

Tak oto stanęliśmy przed niezmiernie trudnym i drażliwym problemem, którego przebiega granica między latynizacją a katolicyzacją obrządków wschodnich. W historii Kościołów unickich zbyt często pod szyldem oczyszczenia z błędów doktrynalnych dokonywano najoczywistszej latynizacji. Z drugiej strony, katolicycy przeciwnicy latynizacji – zobaczymy to bliżej w następnym podrozdziale – na ogół nie stawiają sobie tego problemu; postulując delatynizację, przemilczają dyskretnie takie zmiany w swoim obrządku, które zbyt wyraźnie wchodzą w dogmatykę.

Za przykład, jak zawikłany to problem, niech posłuży liturgia maronicka. Synod maronicki na Górze Liban w roku 1596 postanowił oczyścić tę liturgię z pozostałości monofizyckich i monoteleckich, zharmonizować ją z katolicką eschatologią, a także zaniechać komunii niemowląt⁸⁹). W uchwałach synodalnych znalazło się wyjaśnienie nauki o grzechu pierworodnym, a także bezwzględny zakaz zaparcia się wiary (wśród chrześcijan znajdujących się pod jarzmem tureckim popularnością cieszyła się doktryna, że Chrystusa można się zaprzeć ustami, byleby wyznawać Go w sercu). Prawie półtora wieku później, synod na Górze Liban w roku 1756, przypominając zakaz udzielania niemowlętom komunii, informuje ponadto, że nawet biskupi nie powinni niemowląt bierzmować, gdyż również bierzmowanie niemowląt jest w Kościele maronickim zniesione⁹⁰).

Niektóre z tych zmian również dzisiaj uznalibyśmy za słuszne z punktu widzenia katolickiej prawowierności (np. kanony skierowane przeciwko monofizytyzmowi i monoteletyzmowi), inne są narzucaniem obyczaju łacińskiego (np. zarezerwowanie bierzmowania biskupom), jeszcze inne, choć wyrażają dogmat katolicki, ujmują go jednak w formie łacińskiej (np. doktryna o czyścicu). Toteż trudno odpowiedzieć na pytanie, czy zaniechanie komunii niemowląt stanowi przejaw latynizacji. Trudność wynika z powiązania tego problemu z dogmatem. Zachodnie pochodzenie tej zmiany nie może być dla naszego pytania czymś rozstrzygającym – zasada ksenofobii nie wydaje się bowiem możliwa do obrony na gruncie teologii (analogicznie trudno byłoby dopatrywać się przejawu orientalizacji liturgii zachodniej w fakcie przyjęcia przez Kościół

89) "Quoniam parvulis sine indecentia maxima, venerabilissimique sacramenti iniuria vix potest sacra Corporis Christi communio dari, caveant in posterum sacerdotes universi, ne quemquam ante rationis usum ad eum admittant" (can. 7) – Mansi 35, 1024.

90) "Post baptismum autem, si episcopus adfuerit, sacro chrismate perungatur ac demum sanctissimo eucharistiae sacramento reficiatur, quemadmodum in rituali praescribitur; cuius verba de adultis, non de infantibus intelligenda esse praecipimus, hoc potissimum tempore, quum infantium chrismatio et communio in nostra ecclesia penitus est abrogata" (p. 2 cap. 2) – Mansi 38, 47.

łaciński święta Wniebowzięcia Matki Bożej albo wprowadzenia do Mszy świętej symbolu wiary).

Rozstrzygnięcie pytania o latynizację będzie zależało raczej od odpowiedzi na następujące pytania pomocnicze: Czy szczególna cześć Najświętszego Sakramentu jest zgodna z duchem chrześcijaństwa wschodniego? Czy łacińskie formy czci dla tego Sakramentu, nawet jeśli nieznanie Kościołom wschodnim, mieszczą się w granicach wschodniej ortodoksji? Czy możliwość wyplucia Eucharystii przez dziecko stanowi dla chrześcijan wschodnich jakikolwiek problem religijny?

Zwróćmy uwagę na charakterystyczną zbieżność niektórych dat, która może rodzić podejrzenie, że Stolica Apostolska, prowadziła wobec Kościołów wschodnich podwójną politykę. Oto w tym samym roku 1596, w którym Stolica Apostolska zobowiązywała się w pełni uszanować prośbę synodu brzeskiego, żeby "pozostawić bez żadnej zmiany i w całkowitej nienaruszalności wszystkie obrzędy i starodawne ceremonie prawowiernych Kościołów greckich, tak jak znajdują się one w dokumentach odziedziczonych po naszych dawnych Ojcach"⁹¹) – synod Kościoła maronickiego, najstarszego Kościoła unickiego⁹²), wprowadza znaczne zmiany liturgiczne. Ten sam papież Benedykt XIV, który zakazuje włoskim unitom komunikowania niemowląt, a w encyklice "Allatae sunt" wszystkim unitom

radzi zaprzestania tego obrzędu – daje dokładnie przeciwstawne instrukcje misjonarzom koptyjskim.

O tym ostatnim fakcie jeszcze nie wspominaliśmy. Chodzi o odpowiedź Kongregacji Świętego Oficjum z 14 czerwca 1741 na list misjonarza Remigio da Trento. Misjonarz ów opisuje szczegółowo i wyraziście, na jakie zniewagi narażony jest Najświętszy Sakrament, kiedy udziela się go niemowlętom⁹³). Niewątpliwie nie jest on osobiście przekonany do tego obrzędu i spodziewa się zapewne, że Stolica Apostolska upoważni misjonarzy w Egipcie do jego zaprzestania. Tymczasem odpowiedź Kongregacji jest zupełnie inna. Jakkolwiek czymś właściwszym jest nie udzielać komunii niemowlętom, to jednak obrzęd Koptów jest zwyczajem starożytnym i nie sprzeciwia się wierze, toteż nie należy forsować zwyczaju przeciwnego – chociaż lepszego – żeby nie zrażać ich dla idei unii.

91) "... supplicantes humiliter eidem Pastori Sedes Apostolicae ut (...) omnes ritus, caeremonias antiquas orthodoxarum Ecclesiarum graecarum absque ulla immutatione (secundum usum Patrum nostrorum antiquorum documenta) nobis penitus intaetas relinquat" (MUH 1,169).

92) Unię zawarto prawdopodobnie w roku 1181 (por. opis Wilhelma z Tyru – PL 201, 855 n).

93) "Rappresenta il P. Remigio esser uso e pratica dei copti in Egitto di dare la Comunione del Sangue al bambini nati difresco di otto giorni in circa, il che da causa al seguente inconveniente, poiche essendo questi bambini esposti alle facilita del vomito, non di rado succede che, cadendo il vomito sopra le vesti dei padrini..." (Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, t.1, Romae 1907 s.110).

Należy raczej zachować szacunek dla wszystkich obrzędów, "które nie rodzą niebezpieczeństwa dla duszy i nie sprzeciwiają się godności Kościoła". Odnośnie komunii niemowląt, wystarczy zachować odpowiednią ostrożność, aby zapewnić Sakramentowi należny szacunek⁹⁴).

Czy Stolica Apostolska prowadziła podwójną grę? Jeżeli przypomnieć, że we wszystkich ugodach unijnych Rzym domagał się wyraźnego wyrzeczenia się poglądów, które uważał za heretyckie, zarzut taki wydaje się zbyt ciężki. Natomiast stwierdzić należy znaczną tolerancję Rzymu dla tych obrzędów, które uważał za niewłaściwe (jak np. niektóre przynajmniej z siedmiu błędów eucharystycznych, wyliczonych przez ks. Skargę), czy mniej właściwe (jak np. komunie niemowląt). W tych sprawach Rzym wybierał w zasadzie strategię cierpliwości i nienarzucania niczego na siłę. Zmiany przeprowadzono dopiero wówczas, kiedy wśród samych unitów dojrzało ich zrozumienie i potrzeba, przy czym nie należy oczywiście zapominać o tym, że Stolica Apostolska popierała, lub nawet przyśpieszała ten proces⁹⁵). Jak już widzieliśmy, jedynie w wypadku

94) "Sopra la rappresentanza di tale inconveniente, deve esser ben noto al O. Remigio ricorrente che tale cerimonia di comunicare i bambini dopo il Battesimo, e nella stessa funzione del Battesimo, e antichissima nella chiesa greca, ed e registrata nel Rituale chiamato Euchologium di cui ancora si serve la Chiesa dei copti, come membro della Chiesa greca, tanto che deve dirsi rito, e non semplice uso di quella Chiesa. E notissimo che la S. Sede in varie occorrenze si e dichiarata di permettere, ed approvare tutti i riti e consuetudini della Chiesa graca 'quae animae periculum non parerent, nec honestati Ecclesiae derogarent'. (...) Da tutte cio puo comprendere il P. Remigio da Trento non essere intenzione della S. Sede di toglierli, o molestare i greci nel loro riti, ma solo istruirli, quando occorre, perche siano

asercitati colla dovuta deconza e riverenza, e con quelle cautele che sono proprie per pervenire qualunque inconveniente o disordine; e cio massime in Egitto dove la maggior parte decopti sono scismatici, e che malamente intenderebbero ogni innovazione che si facesse contro il loro rito antico; onde solo dovra il P. Remigio opportunamente esortare i copti cattolici perche usino le dovute cautele nella Comunione del Sangue al bambini, e nella lavanda dei panni per la dovuta riverenza al Sacramento" (dz. cyt., s.111).

Jednak daleko mniej tolerancyjny będzie Benedykt XIV w sprawie rozpowszechnionego u Koptów zwyczaju udzielania dzieciom święceń kapłańskich. W instrukcji z maja 1745 dla Wikariusza generalnego Egiptu odpowie, zgodnie z kanoniczną tradycją Kościoła zachodniego, że święcenia takie są wprawdzie ważne, ale niegodziwe (Benedictus XIV, Bullarium ab anno 1746 usque ad totum annum 1748 s.229 n).

95) Jaki natomiast wpływ na ten proces miała skrajnie niekiedy niezyczliwa krytyka wschodnich odmienności przez łacinników? Parę przykładów takiej krytyki już podaliśmy. Można do tego dodać ostry przyływ niezyczliwości i niezrozumienia, jaki spotkał unitów na Rusi Zakarpackiej w połowie XVIII wieku. Na przykład w liście z 1771 roku do Klemensa XIII unicy zakarpaccy skarżą się, że łacinnicy piętują w ich liturgii takie zwyczaje, które są czystą i ścisłą tradycją ich obrządku, a więc opuszczanie Filioque w symbolu wiary, namaszczanie chorych przez kilku kapłanów, komunikowanie niemowląt, nieobchodzenie świąt łacińskich ani sobotnich postów (MUH 13, 87 n). Te same zarzuty znajdziemy w napastliwym liście łacińskiego ordynariusza z Eger do Stolicy Apostolskiej z r. 1767 (dz. cyt., s.100-116), a także w aktach wizytacji przeprowadzonej w roku 1748 przez niezyczliwego unitom łacińskiego sufragana z tegoż miasta (dz. cyt., s.206-214).

Italo-Greków miała miejsce bezpośrednia interwencja papieska, we wszystkich innych wypadkach zmianę uchwały synody unickich Kościołów⁹⁶). Abstrahując nawet od meritum – bo można się sprzeczać, czy granice między katolicyzacją i łacynizacją nie przesunięto zbyt na korzyść tej ostatniej – a osądzając samą tylko metodę, nie da się zaprzeczyć, że istnieje oś takiego jak pedagogia dzielenia się prawdą. Warto też pamiętać, że zarzut "jezuityzmu" w postępowaniu Stolicy Apostolskiej z unitami wypracował wielkoruski nacjonalizm czasów mikołajewskich w celu usprawiedliwienia najoczywistszej zbrodni, jakiej dokonał na Kościele unickim.

Zarzut, że w samej istocie rzymskiej idei unijnej leży zamiar pozbawienia Kościołów unickich ich wschodniej tożsamości, spróbujmy jeszcze rozpatrzyć na przykładzie wspomnianego już synodu zamojskiego. Synod ten jest szczególnie krytykowany przez przeciwników unii⁹⁷), a w jakimś stopniu również przez unickich przeciwników łacynizacji⁹⁸). Oprzemy się przy tym nie tyle na uchwałach synodu (ponieważ podają jedynie ogólne wytyczne, rzadko wchodząc w sprawy szczegółowe), nawet nie na rozporządzeniach wykonawczych do podjętej przez synod reformy liturgicznej⁹⁹) (ponieważ zrezygnowano tam z uzasadniania poszczególnych decyzji), ale na szczegółowym opracowaniu archimandryty Polikarpa Filipowicza, który jako cenzor przygotowywał wspomniane rozporządzenia wykonawcze¹⁰⁰).

Przeprowadzone wówczas reformy liturgiczne można podzielić na cztery grupy. Na pierwszym miejscu wymieńmy grupę reform związanych z dogmatem, mają one na celu większe przystosowanie liturgii do nowej sytuacji dogmatycznej, jaka zaistniała po unii. Wprowadzono więc konsekwentnie (dopiero teraz) wspomnienie papieża w liturgii, a w

96) Do wspomnianych już synodów unickich, które zniosły komunię niemowląt, dodajmy jeszcze dwa synody melchickie z roku 1790 i 1806 (Mansi 46, 633 i 732).

97) Por. J. Siemaszko, *Zapiski*, t.1. Sankt-Peterburg 1883 s.332. G. Chruscewicz, *Istorija Zamojskago Sobora*, Wilna 1880; S.Pawłowicz, *Opys istorji uniatskaho Provintsijalnaho sobora (1720 goda)*, Grodno 1904.

98) Na przykład Herakliusz Lisowski, unicki arcybiskup Połocka. Por. M.M.Solowij. *De refomatione liturgica Heraclii Lisovskyj Archiepiscopi Polocensis, Romae* 1950 s.120-125. Zob. M.Stasiak. *Wpływy łacińskie w statutach prowincjalnego synodu zamojskiego (1720)*, *Roczniki Teologiczno-kanoniczne* 22 (1975) nr 5 s.95-106.

99) Wydano je w ramach akcji antyunionijnej, opatrzony napastliwym omówieniem: *Ob isprawlenii bogosłużeńnych knig. Okružnoje pismo uniatskago mitropolita Afanasija Szeptyckiego k duchowieństwu ot 1738 goda*, *Poczajew2* 1905 (zarządzenie dotyczące komunii niemowląt znajduje się na s.30).

100) *MUH* 5, 371-415.

symbolu wiary umieszczono Filioque; zretuszowano teksty, które mogłyby sugerować, że aż do sądu ostatecznego los ostateczny zmarłych nie jest jeszcze rozstrzygnięty. Usunięto wzmianki o tylko siedmiu soborach powszechnych, a także wzmianki mogące wskazywać na łączność z Kościołem dyzunickim, np. powołania się na zwyczaje lub synody kijowskie. Na tej samej zasadzie zniesiono wspomnienia św. Grzegorza Palamy i Marka Efeckiego. Wreszcie podjęto szereg reform, których myślą przewodnią było – w zamyśle ich twórców – okazanie szczególnego szacunku dla Eucharystii: zakazano przynosić do kościoła wino już zmieszane z wodą, zniesiono obrzęd dolewania do kielicha ciepłej wody (teplota) oraz komunię niemowląt¹⁰¹), zwiększono skrupulatność o okruszyny eucharystyczne. Na koniec, w obronie dziewictwa św. Józefa usunięto twierdzenie, jakoby był dzieciatym wdowcem, a także zmodyfikowano werset, jakoby prorok Eliasz został uświęcony jeszcze przed swoim poczęciem.

Na drugim miejscu wymiejmy reformy o celu duszpasterskim. Długie, prawie półgodzinne modlitwy podczas udzielania sakramentu pokuty, które praktycznie uniemożliwiały częstsze i bardziej powszechne korzystanie z tego sakramentu, zastąpiono liturgią krótką, zlatynizowaną jednak do tego stopnia, że znalazła się w niej nawet absolucja od cenzur kościelnych. Z powodów niewątpliwie duszpasterskich zniesiono ponadto zakaz udzielania chrztu w okresie Wielkiego Postu, a także złagodzone kanon, odmawiający pogrzebu kościelnego zmarłym w wyniku pojedynku, nawet jeśli przed śmiercią wyrazili skruchę.

Trzecia grupa to reformy skierowane przeciwko tekstom antyłacińskim, lub mogącym być interpretowane jako antyłacińskie. W ten sposób z pentekostarza wykreślono taką oto uwagę: "Zauważ, że chleb nazywa Chrystus swoim ciałem, a nie praśniki. Niech więc zawstydzą się ci, którzy na ofiarę przynoszą praśniki"¹⁰²). Usunięto uwagę, że chrzest przez jedno tylko zanurzenie jest heretycki i że w takim wypadku należy chrzcić powtórnie, wymazano wzmianki o rzekomej herezji papieża Honoriusza itp.

Wreszcie podjęto szereg szczegółowych skreśleń lub retuszów, mających na celu dostosowanie ksiąg liturgicznych do aktualnej rzeczywistości liturgicznej lub przystosowanie ich do nowej mentalności. Usunięto więc 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 małżonków; wymazano niepotrzebną już rubrykę, zakazującą wodę

święcić dwukrotnie, w wigilię i w święto Epifanii. Interwencji doczekał się tekst, w którym wyraża się przypuszczenie, że sąd Boży nastąpi w miesiącu marcu.

101) MUH 5, 378 n.

102) Dz. cyt., s.399.

Obraz Matki Bolesnej, ucharakteryzowanej na wschodnią płaczkę, wyciszono, przenosząc zewnętrzne objawy bólu na płaszczyznę ducha. Formułę: "Zbaw mnie przez samą wiarę i nadzieję", która mogłaby być wykorzystywana przez protestantów, zastąpiono modlitwą inną¹⁰³⁾ itp.

Przytoczyliśmy tę przydługą listę reform synodu zamojskiego, gdyż synod ten 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 roku 1839 i 1874. Otóż wpływy zachodnie zarówno na uchwały tego synodu, jak w ogóle na rozwój Kościoła unickiego, wydają się czymś niewątpliwym. Natomiast można wątpić, czy zmiany te z racji swojego źródła odbierają temu Kościołowi jego wschodnią tożsamość, lub ją zaciemniają. Może niektóre z nich, nieliczne zresztą. Tezę swą uzasadniam następująco: Nie wydaje się, żeby do istoty duchowości wschodniej należała całkowita nieprzenikalność na wpływy z zewnątrz. Nie wydaje się również, żeby duchowość wschodnia z natury swojej odrzucała rozwój lub potrzebę reformy, albo żeby musiała być antyzachodnia czy obojętna na zmieniające się potrzeby duszpasterskie.

Polemika na temat tzw. latynizacji Kościoła wschodniego wydaje się analogiczna do dyskusji między słowianofilami a zapadnikami (okcydentalistami) na temat stosunku Rosji do Zachodu. I podobnie jak nie można powiedzieć, że Kirejewski albo Aksakow byli lepszymi Rosjanami niż Bieliński czy Hercen, albo odwrotnie, tak samo ryzykownym byłoby twierdzić, że Kościół unicki jest mniej wschodni niż Kościół prawosławny. Zwłaszcza że również Kościołowi prawosławnemu nie są obce latynizujące tendencje, żeby wspomnieć choćby znaczenie tomizmu w Akademii Kijowskiej, albo protestanckie tradycje szkolnej teologii rosyjskiej w XIX wieku¹⁰⁴⁾. Jeśli zaś idzie o synod zamojski, niewątpliwie znalazły w nim wyraz okcydentalistyczne tendencje Kościoła unickiego, ale też nie można zaprzeczyć, że był to synod Kościoła żywego, którego pasterze uczciwie troszczyli się o duchowe dobro powierzonej sobie owczarni, a zarazem byli serdecznie przywiązani do swojego obrządku.

Czy zniesienie komunii niemowląt przez synod zamojski było przejawem latynizacji liturgii ruskiej? Trudno odpowiedzieć na to pytanie, bo w ogóle trudno przeprowadzić wyraźną granicę między latynizacją a katolicyzacją obrządku wschodniego. Teoretycznie latynizacją, która jest z istoty niepożądana, bo psuje obrządek wschodni, nazywamy takie wpływy łacińskie, które nie mają żadnego uzasadnienia dogmatycznego

103) MUH 5, 412 i 414.

104) Por. też uważane przez licznych teologów prawosławnych XX wieku za typowo wschodnie rozróżnienie dogmatów wiary i teologumenów. O jawnie protestantyzującym charakterze tego rozróżnienia pisze P.J.Bratsiotis, *La signification du dogme dans la theologie orthodoxe*. W: *L'Eglise et les Eglises*, t.2, Chevetogne 1955 s.197-206.

ani duszpasterskiego. Praktycznie jednak granicę między obu zjawiskami przeprowadzić jest bardzo trudno, zwłaszcza w wypadkach – przykładem choćby właśnie komunii niemowląt – kiedy zarówno za przeprowadzeniem jak za zaniechaniem zmiany przemawiają

racje dogmatyczne i duszpasterskie. Różne rozwiązania tego problemu odzwierciedlają na terenie Kościoła unickiego klasyczne dla chrześcijańskiego Wschodu napięcie między tendencjami do zamknięcia się lub – przeciwnie – otwarcia na wpływy z zewnątrz. Otóż nie widać powodów, żeby którejkolwiek z tych tendencji przypisywać monopol na autentyczną duchowość wschodnią.

Uporządkujmy teraz naszkicowany wyżej obraz zanikania komunii niemowląt w Kościołach unickich;

1. Stosunek Stolicy Apostolskiej do komunii niemowląt w liturgiach unickich jest zróżnicowany, ale konsekwentny. W początkowej fazie unii Stolica Apostolska nie wysuwa żadnych zastrzeżeń w stosunku do tego obrzędu, niekiedy zaś nawet – np. w stosunku do liturgii koptyjskiej w roku 1741 – czynnie go broni. Z chwilą stabilizacji unii, same synody Kościołów unickich – na ogół nie bez inspiracji Stolicy Apostolskiej – obrzęd ten znoszą.

2. Powyższy model jest konsekwencją przeświadczenia, utrwalonego w katolickiej myśli unijnej od czasów Soboru Florenckiego, że Kościół rzymski przechowuje prawowierność w stopniu czystym, w Kościołach zaś wschodnich – obok błędów dogmatycznych, nielicznych jednak - znalazło się szereg doktryn i obrzędów, zaledwie mieszczących się w granicach prawowierności. Nie są one herezjami, a więc unia jest możliwa bez rezygnowania z nich, zarazem jednak ich alternatywy zachodnie uważa się za bardziej prawowierne. Właśnie komuniam niemowląt uznana została za jeden z tych obrzędów, które co najwyżej mieszczą się w granicach prawowierności.

3. Jest rzeczą szczególnie godną podkreślenia, że zaangażowanie Stolicy Apostolskiej przeciwko komunii niemowląt zbiega się niekiedy w czasie – przykładem interwencji Benedykta XIV – z akcją tejże Stolicy Apostolskiej w obronie liturgii unickich przed latynizacją. Najwyraźniej więc nie uważano wówczas komunii niemowląt za zwyczaj typowo wschodni, ale po prostu za dogmatycznie mniej uzasadniony.

4. Przynajmniej w większości wypadków episkopaty i teologie Kościołów unickich podejmowały decyzje zniesienia komunii niemowląt dobrowolnie. Zwykle bowiem podejmowano takie decyzje dopiero w momencie, kiedy w danym Kościele unickim uznano eucharystiologię zachodnią za swoją własną.

5. Na przykładzie komunii niemowląt ujawniła nam się trudność przeprowadzenia ścisłej granicy między katolicyzacją a latynizacją liturgii wschodniej. Odnośnie zwyczajów eucharystycznych przeprowadzenie tej granicy 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 alternatywę pierwszą, dopiero w XX wieku pojawiły się opinie opowiadające się za rozwiązaniem drugim.

6. Na przykładzie zaniku komunii niemowląt w Kościołach unickich można ponadto obserwować zjawisko uzyskiwania przez te Kościoły własnej odrębności w stosunku do równoległych Kościołów dyzunickich. Zbliżenie się w dogmatyce i w liturgii do Kościoła rzymskiego pogłębiało tożsamość Kościołów unickich, z reguły zaś oznaczało ponadto zanik nadziei na pozyskanie dla unii wiernych równoległego Kościoła dyzunickiego.

7. Zniesienie komunii niemowląt zwykle łączy się z ustanowieniem katechezy przygotowującej dzieci starsze do przyjęcia pierwszej komunii.

8. Jedyną ingerencją Stolicy Apostolskiej, która dokonała się wbrew woli Kościoła unickiego, jest decyzja Piusa IV z roku 1564- w stosunku do unitów włoskich. Była ona spowodowana wzrastającymi wpływami protestantyzmu wśród Italo-Greków, przede

wszystkim zaś rzymską tendencją do wchłonięcia tego mniejszościowego obrządku przez otaczający obrządek łaciński.

4.4. Problem komunii niemowląt w zarzutach o latynizację unii

Morderstwa, jakich w roku 1705 dopuścił się car Piotr na Bazylianach w Połocku¹⁰⁵), zapowiadały nowy okres w historii ruskiego Kościoła unickiego. W związku z osłabieniem, a następnie upadkiem Rzeczypospolitej, carat rozpoczął wobec unii zdecydowaną politykę przemocy, zupełnie lekceważąc potrzebę jakiegokolwiek przekonywania czy polemiki teologicznej. Jak wiadomo, gwałtów – wzajemnych zresztą – nie brakowało w okresie rozszerzania się unii. Porównywać je jednak z gwałtami, jakich wobec unitów dopuścił się carat, to tak jakby zwykłego grzesznika zestawiać ze zbrodniarzem. Miarą różnicy niech będzie choćby fakt, że w związku z unią brzeską rozwinęła się niezmiernie bogata teologia, zarówno propagująca unię jak ją zwalczająca. W okresie caratu teologię polemiczną zastąpiły imperatorskie ukazy oraz urzędnicze pisma prawosławnych biskupów i cesarskich gubernatorów. Nie podjęto nawet prób przekonywania księży, którym kazano z unii przejść na prawosławie. Ponadto, w czasach Rzeczypospolitej decyzje o unii podejmowali sami zainteresowani. Na tej zasadzie diecezja przemyska przyjęła unię dopiero w roku 1692, lwowska w 1700, a łucka w 1702, gdyż dotychczasowi

105) Por. Historia o Pozabianiu Bazylianów w Połockiej Cerkwi przez Cara Moskiewskiego, Paryż 1863 (przedruk: MUH 5, 14-28).

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. Tymczasem carat sobie przywłaszczył prawo decydowania o wierze poddanych. Jego polityka konsekwentnie dążyła do całkowitej likwidacji unii i w krótkim czasie - mimo przerwy w prześladowaniach, jaka miała miejsce za Pawła I i Aleksandra I – dopięła swego, za cenę niezliczonych krzywd i złamanych sumień.

Wobec zupełnego braku literatury polemicznej w tym okresie, materiał dotyczący bezpośrednio naszego tematu jest oczywiście ubogi. Zadaniem naszym będzie raczej opisanie mechanizmu tego milczenia, a także odtworzenie drogi, na której przeprowadzono nową reformę liturgiczną, dokonaną pod hasłem powrotu do czystej liturgii wschodniej. Opis zaczniemy od czasów mikołajewskich, gdyż w prześladowaniach za Katarzyny II, mimo całej ich ostrości, nie ingerowano jednak w liturgię odprawianą przez Kościół unicki¹⁰⁶).

Oficjalnym początkiem likwidacji unii był – inspirowany wysłanym uprzednio do Mikołaja I memoriałem młodego unickiego księdza, Józefa Siemaszki – ukaz carski z 22 kwietnia 1828, powołujący do istnienia Kolegium Kościelne Kościoła Grecko-Unickiego¹⁰⁷). W ukazie car nakłada na kolegium m.in. obowiązek zatroszczenia się, aby liturgia w Kościele unickim była czysto wschodnia, nie zanieczyszczona obcymi wpływami, co było zagwarantowane w bulli unijnej z roku 1595 (108). Ukaz był jednoznacznie

106) Obszerny zestaw dokumentów na ten temat, zob, MUH t.7. Por. również interwencje władz polskich, z roku 1773 i 1774, w obronie unitów (Vetera monumenta Poloniae et

Lithuaniae, wyd. A.Theiner, t.4, Romae 1864 s.512-515 i 561 n). Wojskowej akcji Katarzyny towarzyszyła propaganda, rozwinięta przez Georgija Konisskiego, prawosławnego arcybiskupa Mohylewa, na temat rzekomych prześladowań, jakich Kościół prawosławny doznawał wówczas ze strony unitów (G. Konisskij, Słowa i riecz, Mogilew 1892). Historię całej akcji opracował, w duchu carskim, M.Kojałowicz, Istorija wozsojedinienija zapadnorusskich uniatow starych wremien, Sankt-Peterburg 1873.

107) MUH 8, 146-150.

108) Ukaz carski stanowił obrazę artykułu 8 traktatu rozbiorowego, podyktowanego Polsce w roku 17953 przez Katarzynę II, a ratyfikowanego przez nieszczęsny sejm grodzieński: "Katolicy rzymscy utriusque ritus, którzy podług drugiego artykułu traktatu niniejszego przechodzą pod panowanie Najjaśniejszej Imperatorowej Jmci Wszech Rosji, będą używać nie tylko w całym Imperium Rosyjskim zupełnego i wolnego odprawowania religii swojej, stosownie do systema tolerancji do Krajów Rosyjskich wprowadzonego, ale owszem będą utrzymani w prowincjach, przez rzeczony artykuł II ustąpionych, w stanie ścisłym posesji dziedzicznych aktualnych. Najjaśniejsza Imperatorowa Jmć Wszech Rosji przyrzeka zatym sposobem nieodzownym za siebie, za swoich Dziedziców i Następców utrzymywać wiecznemi czasy rzeczonych katolików rzymskich w posiadaniu spokojnym prerogatyw, własności, kościołów, odprawowania ich religii i karności, tudzież wszelkich praw do wyznania ich przywiązanych, przyrzekając za siebie i za swoich Następców, że nigdy nie zechce używać praw monarchicznych na uszkodzenie religii katolickiej rzymskiej utriusque ritus w krajach pod Panowanie Jej, mocą traktatu niniejszego odeszłych" (Konstytucje Sejmu Grodzieńskiego z 1793 roku, wyd. Z. Kaczmarczyk, Volumina Legum t.10, Poznań 1952 s.21 n).

skierowany przeciwko synodowi zamojskiemu¹⁰⁹), bardziej dalekowzroczni od razu zobaczyli w nim etap na drodze do likwidacji unii¹¹⁰), nikt jednak nie przypuszczał, że plan jest już z góry starannie obmyślany. W szybkim czasie mnożą się ukazy carskie i rozporządzenia unickiego kolegium, które wprowadzają do szkół i seminariów język rosyjski, kasują klasztory Bazylianów, nakazują wyrzucenie z cerkwi organów, dzwonek, komży; przychodzą kolejne zakazy, ograniczające kontakty z duchowieństwem łacińskim itp.¹¹¹). Jednocześnie zaczynają się represje w stosunku do księży przeciwnych wprowadzanym zmianom. Wyrzucenie z parafii, chłosta, więzienie, pokuta w prawosławnym klasztorze, zsyłka są w tej akcji podstawowymi argumentami "teologicznymi".

Kluczowe znaczenie miał dekret kolegium z 7 lutego 1834, nakazujący cerkwiom unickim przyjąć księgi liturgiczne drukowane w synodalnej drukarni w Moskwie¹¹²). Sam Siemaszko, w memoriale do rządu z 3 października 1837, tak oto przedstawia istotę tej akcji: "Do wyznania unickiego należy prawie wyłącznie prosty lud, a dla niego zewnętrzne różnice są bodaj że najważniejszą przeszkodą zwrócenia się ku prawosławiu. Dlatego trzeba było wprowadzić do cerkwi unickich wystrój i obrzędy liturgiczne właściwe dla Cerkwi Grecko-Rosyjskiej. Te zamierzenia trzeba było przeprowadzić najpierw, przede wszystkim dlatego, że przy całej ich praktycznej doniosłości nie naruszały one dogmatycznych podstaw wiary i nie dawały ani unickiemu duchowieństwu ani Rzymianom żadnego istotnego powodu do protestu albo uzasadnionych skarg. (...) Rozdawanie służebników z drukarni moskiewskiej traktuję jako środek dogmatyczny. (...) Wiadomo mi, że liczni księża, jedni w swojej prostocie, inni świadomie, trzymają się literalnie moskiewskiego służebnika i opuszczają już, zwłaszcza w ekteniach, wspomnienie papieża"¹¹³). "Dzieło unickie" – jak przewrotnie nazywa całą tę akcję jej promotor – jest wyraźnie podporządkowane wielkoruskiemu

109) W Rzymie zrozumiano to od razu. Świadczy o tym pisany w listopadzie 1828 raport arcybiskupa Caprano z Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, na temat możliwych konsekwencji ukazu carskiego (MUH 8, 133-146). Wśród zagrożonych obrzędów Caprano wymienia również nową dyscyplinę odnośnie komunii niemowląt (s.139).

110) Por. wypowiedź przebywającego w tym czasie w Petersburgu, A.Campodonico (MUH 8, 131-133).

111) Najistotniejsze dokumenty na ten temat zebrał sam J.Siemaszko, Zapiski, Sankt-Peterburg 1883 t.1-3.

112) Dz. cyt., t.1 s.662-664.

113) Dz. cyt., t.2 s.14 i 19.

nacjonalizmowi, jego celem jest "przekształcić niezauważalnie unitów z pół-Polaków katolików w prawosławnych Rosjan"114). Że Siemaszko miał pełną świadomość tego, iż manipuluje żywymi ludźmi, świadczy owo słówko "niezauważalnie" – "nieczuwstwitelno" – pojawiające się często na kartach jego "Zapisków115).

Z punktu widzenia naszego tematu interesujący jest przede wszystkim brak jakiegokolwiek starania reformatorów, żeby przekonywać o słuszności wprowadzanych zmian. Zmiany wprowadza się ryczałtowo, pod hasłem delatynizacji i depolonizacji. Co więcej, nie sporządzono nawet listy latynizmów, z których, należy unicką liturgię oczyścić116): miało to nastąpić automatycznie, przez samo używanie moskiewskich służebników. Poza naciskiem, aby duchowieństwo rzeczywiście według tych ksiąg odprawiało, główną uwagę zwrócono na wprowadzenie do cerkwi carskich wrót, wyrzucenie organów, dzwonek, Grobu Bożego urządzonego na sposób polski czy obrazów św. Franciszka117).

Zakończenie "dzieła unickiego" nastąpiło 12 lutego 1839. W tym samym dniu została skierowana prośba do cara następującej treści: "Będąc przekonani, że używany obecnie pozaliturgiczny strój duchowieństwa grecko-unickiego,

114) Memoriał z czerwca 1835 (dz. cyt., t.1 s.691).

115) Stąd żal Siemaszki, że car, znosząc unię na terenie Cesarstwa, nie zniósł jej równocześnie w Królestwie Polskim. Teraz bowiem trudniej będzie zlikwidować Kościół unicki w Królestwie: "Jak doprowadzić do zjednoczenia z prawosławiem unitów Królestwa Polskiego? Będzie prawie niemożliwe zastosować sposoby, których użyliśmy w Rosji. Tutaj ani unicy ani rzymianie nie znali celu wprowadzanych zmian, nie byli do nich uprzedzeni, a dzieło posuwało się n i e z a u w a ż a l n i e, aż do pomyślnego rozwiązania. W Polsce przeciwnie, będą teraz czujnie sprzeciwiać się każdej zmianie pośredniej" (dz. cyt., t.2 s.60).

116) Jedyną taką listę znalazłem w prywatnym i niedokończonym dziełku Siemaszki z roku 1827, Soczinienie o Prawosławii Wostocznyja Cerkwi (dz. cyt., t.1 s.308-339). Wspomina tam autor również o zaniechaniu komunii niemowląt (s.332). Jedyнным jednak jego argumentem przeciwko wpływom łacińskim jest to, że są to wpływy łacińskie.

117) Problemy te są np. jedynym przedmiotem wizytacji w parafiach, przeprowadzonej przez Siemaszkę w roku 1837 (dz. cyt., t.2 s.39-55). Drobiazgowo czuły na sposób odprawiania liturgii przez księży, Siemaszko ani razu nie wspomina o komunikowaniu albo niekomunikowaniu niemowląt. Wynika to zapewne stąd, że w ogóle do komunii przystępowano wówczas rzadko. Podobnie tłumaczę brak wzmianki na ten temat w książce K. Znosko, Łatinizacja prawosławnego bogosłużenia w Uniatskiej Cerkwi, Warszawa 1932. Zwłaszcza, że w innej książce, pisanej w tym samym duchu, czasie i środowisku, pisze się wyraźnie: "Dzieciom, które Jezus Chrystus tak kochał i dawał je – niewinne i niezepsute – za

przykład nawet dorosłym, Kościół Rzymski odebrał zupełnie ciało i krew Chrystusową. Toteż jeśli umierają przed osiągnięciem określonego wieku, to schodzą z tego świata nie uczestnicząc ani razu w świętych tajemnicach, a przecież jest to dla nas uczestnictwo na życie wieczne. W dawnym Kościele Chrześcijańskim udzielano komunii również niemowlętom, czyniono tak również w Kościele Rzymskim (aż do X, a nawet XII wieku), dopóki nie zaczął on wymyślać swoich nowych porządków" (I. Małyszewskij. Prawda ob unii k prawosławnym christianam, Warszawa 1928 s.24).

golenie brody, przepisy postne i niektóre zwyczaje modlitewne, nie naruszające dogmatów świętej wschodnio-katolickiej wiary, z powodu długich przyzwyczajęń nie mogą być od razu zmienione bez dużych niedogodności, między innymi dlatego, że nagle zmiany w zewnętrznym wyglądzie duchownych mogłyby ich pozbawić pożytecznego wpływu na owczarnię, ośmielamy się najpokorniej prosić, żeby z wymienionych przyczyn można było okazywać przyłączonemu duchowieństwu i ludowi tolerancję odnośnie takich miejscowych zwyczajów"118). Prośba została oczywiście załatwiona pozytywnie, dekretami Najświętszego Synodu z 25 i 30 marca 1839 119).

Podobnie, ale z charakterystycznymi modyfikacjami, przeprowadzono likwidację unii na terenie Królestwa Polskiego, w ramach akcji rusyfikatorskiej po powstaniu styczniowym120). Teraz akcji nie dało się już przeprowadzić "nieczuwestwitelno", jej promotorzy – biskup-intruz Markieł Popiel i kilkudziesięciu kapłanów-apostatów z Galicji – w zasadzie od początku występowali jako prawosławni. Ponadto podjęto policyjną akcję wzywania księży pojedynczo w celu przymuszenia ich do przyjęcia prawosławia. Było również więcej przekonywania w tej operacji, choć przede wszystkim rozwijano argument, że prawosławie jest rdzenną religią tych ziem. Co więcej, w obliczu zasadniczego fiaska całej akcji, zaczęto głosić poglądy, iż do tego, aby liturgia była czysto prawosławna, nie jest konieczna pełna zgodność z moskiewskimi służebnikami121).

Unicka dyscyplina odnośnie komunii niemowląt – jako zbyt jawnie łacińska – nie mogła być jednak tolerowana. Na próżno jednak szukalibyśmy teologii, towarzyszącej przeprowadzaniu zmiany. Literatury polemicznej nie było wówczas prawie wcale, gdyż nie było przeciwnika, z którym trzeba by polemizować, tan bowiem terrorem został zmuszony do milczenia. Znajdziemy co najwyżej świadectwa, że w cerkwiach Chełmszczyzny wprowadzano wówczas komunię niemowląt. I tak na przykład w sprawozdaniu z archijerejskiej wizytacji odbytej w roku 1880 po byłych unickich cerkwiach tej ziemi, umieszczono następującą informację: "W niektórych cerkwiach, zgodnie ze starym prawosławnym zwyczajem, który był wyrzucony z cerkwi unickich, w czasie biskupiej liturgii do komunii świętej przynoszono małe dzieci, i to w znacznej liczbie – do

118) J.Siemaszko, Zapiski, t.1 s.123.

119) Alocution Gregors XVI mit einer durch Dokumente belegten Darstellung der harten Bedrangnisse der Katholischen Religion in Russland und Polen, wyd, G.Morell, Einsiedeln 1842 s.74 i 77.

120) Por. J.Pruszkowski, Martyrologium czyli Męczeństwo Unii Ś-tej na Podlasiu, t.1-2, Lublin2 1921-1922.

121) Niedoumjennyje woprosy cerkownoj praktiki w sowierszenii boguśluženija, Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik 1886 s.61 n.

40, a nawet 60"122). Tekst powyższy świadczy o wprowadzaniu tego obrzędu przez nowych gospodarzy, i z tego punktu widzenia jest sprawą drugorzędną, czy informacja

dotyczy faktu, czy jedynie pragnienia faktu. Podobną wymowę ma umieszczenie odrębnego pytania na ten temat w katechizmowym opracowaniu sakramentu pokuty i Eucharystii¹²³).

Pozostaje nam jeszcze omówić tendencje antylacińskie w samym Kościele unickim. Na przykładzie komunii niemowląt zarysuje nam się problem granic dogmatycznych dla takich tendencji w ramach katolicyzmu. Tak się złożyło, że dla narodów ruskich stosunek do unii był jednym z istotnych parametrów ich sytuacji narodowej. Tendencje jawnie lub krypto-prawosławne z reguły łączyły się z nacjonalizmem wielkoruskim. Z tego punktu widzenia akcja Siemaszki zahamowała istotnie rozwój świadomości narodowej Białorusinów. Posiadanie zaś własnego Kościoła przez galicyjskich Ukraińców znacznie przyspieszyło kształtowanie się odrębnej świadomości narodowej. Otóż tendencje antylacińskie w Kościołach unickich nie muszą się wyrażać ciężeniem ku prawosławiu czy Wielkiej Rosji. To carat przemocą zwekslował je na rzecz prawosławnego i wielkoruskiego prozelityzmu i nie dał dojść do głosu żadnym innym kierunkom. Normalnie jednak Kościoły unickie nie są wolne od charakterystycznego dla chrześcijańskiego Wschodu ścierania się tendencji w kierunku zamknięcia lub otwarcia na wpływy z zewnątrz, przy czym oba kierunki ze sobą współistnieją i pracują dla dobra Kościoła unickiego. Również tendencje antylacińskich w Kościele unickim nigdy nie brakowało i miały one swoich wybitnych przedstawicieli także wśród hierarchii – żeby wymienić Jakuba Suszę, biskupa chełmskiego (1652-1685) czy arcybiskupa Połocka, Herakliusza Lisowskiego (1784-1809).

Zwłaszcza Lisowskiemu warto poświęcić chwilę uwagi, gdyż podjął on pracę nad delatynizacją liturgii unickiej, krytykując pod tym kątem synod zamojski¹²⁴). Zamysł swój uzasadniał celem praktycznym, względem na rozszerzanie się unii. Zbyt duża odrębność liturgii unickiej od - jak ją nazywa – schizmatyckiej, zraża dyzunitów do unii, stąd postulat zredukowania różnic do minimum. Ideę tę zaczerpnął Lisowski od Georgija Turkiewicza, bazylianina, zdecydowanego przeciwnika synodu zamojskiego, który na tym tle musiał nawet opuścić swój zakon. Interesująca jest lista latynizmów, jaką Lisowski sporządził w liście do warszawskiego nuncjusza, F.Saluzzo, z 28 grudnia 1786¹²⁵). Autor informuje tam nuncjusza, że w liturgii posługuje się księgami dyzunickimi, które teraz są już jakoby poprawione i w pełni zharmonizowane z wiarą katolicką.

122) Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik 1880 s.325.

123) Katichiziczeskoje uczenieje prawosławnojej Cerkwi o tainstwach Pokajaniija i sw. Priczaszczeniija, Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik 1884 s.303.

124) Por. M.M.Solowij, De reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj, Romae 1950.

125) List ten opublikował M.M.Solowij, dz. cyt., s.120-125.

Tekst sugeruje raczej, że autor ma na myśli reformę Nikona, ale nie jest też wykluczone, że chodzi tu o poprawki wprowadzone przez samego Lisowskiego. Autor listu ma nadzieję, że jego postępowanie jest zgodne z życzeniami Stolicy Apostolskiej, która zwłaszcza od czasów Benedykta XIV troszczy się bardzo, aby nie zniekształcać wschodniej liturgii nieprzemyślanymi reformami.

Obszerna jest ta przedstawiona nuncjuszowi lista latynizmów, które – zdaniem arcybiskupa – należałoby usunąć, toteż tym bardziej uderza brak na niej tych zmian, których ideą przewodnią była troska o szczególnie szacunek należny Najświętszemu Sakramentowi. Lisowski milczy również na temat zaniechania komunii niemowląt. Otwartość i śmiałość, z jaką połocki arcybiskup opisuje przeprowadzoną przez siebie reformę, każe przypuszczać, że powodem tego milczenia nie jest obawa narażenia się Stolicy Apostolskiej, ale raczej własna świadomość katolicka, zdająca sobie sprawę z wymiarów dogmatycznych nie wymienionych

na liście zmian. Zresztą nawet gdyby milczenie to było spowodowane względami taktycznymi, byłoby ono co najmniej świadectwem, że autor zdaje sobie sprawę, iż w oczach Stolicy Apostolskiej zmiany te mają powiązanie z dogmatem.

W wieku XIX jedynie w Galicji ruski Kościół unicki mógł się rozwijać normalnie, jednak sytuacja unii w carskiej Rosji przyczyniła się do znacznego zahamowania w nim tendencji antyłacińskich. Pojawiały się one jedynie marginesowo, i to jako siły odśrodkowe, mianowicie w postaci nurtów proprawosławnych i wielkoruskich¹²⁶). Sądzę, że sytuację ówczesną miarodajnie odzwierciedla napisany dla księży komentarz lwowskiego metropolity Jachimowicza do encykliki Piusa IX "Amantissimus", poświęconej liturgiom wschodnim. Mianowicie metropolita w ogóle pomija milczeniem papieskie ostrzeżenie przed samowolnymi reformami w liturgii i przed korzystaniem z nie aprobowanych przez Stolicę Apostolską ksiąg liturgicznych¹²⁷). Zapewne nie sądzi, żeby w jakikolwiek sposób odnosiło się ono do jego Kościoła. Że zaś w owym czasie w sprawie komunii dzieci powszechnie trzymano się rozstrzygnięć synodu zamojskiego, świadczą choćby reakcje unitów galicyjskich na ożywienie eucharystyczne za czasów Piusa X. Wskazują one, że zwyczaj łaciński był tam zakorzeniony i niepodważany¹²⁸).

126) 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).

127) H. Jachimowicz, dz. cyt., 12-17.

128) I. Czarnodola, *Ważnist persaoj spowidi i perssoho św. pryczastyja ta sposib prigotowanija 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 marchii* 24 (1912) s. 142-144. Druga pozycja jest listem pasterskim z okazji dekretu „*Quam singulari*”. Jest godne zauważenia, że biskup Czechowicz komentuje ze szczególnym sentymentem *passus* dekretu, wyrażający się życzliwie o zwyczaju komunikowania niemowląt w liturgiach wschodnich (AAS 2 1920 s. 578), zarazem jednak w wypowiedzi Czechowicza nie ma nawet śladu postulatu przywrócenia tego zwyczaju w liturgii galicyjskiej.

Wewnętrzne napięcie między tendencjami filołacińskimi i antyłacińskimi odżyło w Kościele unickim dopiero po I wojnie światowej. Z racji tematu interesuje nas przede wszystkim, jak przejawiało się ono w problematyce liturgicznej. Tendencje antyłacińskie reprezentowało przede wszystkim środowisko lwowskie, a patronował im – choć z pewnym dystansem – sam metropolita Szeptycki¹²⁹). Głównym organem tego nurtu był miesięcznik "Nywy", kierowany przez wiele lat przez H. Kostelnyka, znanego zwłaszcza z niesławnej działalności w roku 1945. Ideową biblię "Nywy" i całego nurtu stanowiła słynna praca Korolewskiego (prawdziwe nazwisko: Charron) o uniatyzmie¹³⁰). W gruncie rzeczy dopiero od jej ukazania się bizantyzm – jak ten ruch sam siebie określał¹³¹) - ujawnił się jako zjawisko liczące się i posiadające wyraźnie zarysowaną ideologię. Celem, jaki postawił sobie bizantyzm, było dążyć do przywrócenia obrządkowi wschodniemu jego pierwotnej czystości, hybrydyzm unii jest bowiem – twierdzono – najpoważniejszą przeszkodą do jej rozkrzewiania się. Kostelnyk posunął się nawet do wątpliwych twierdzeń, iż "Rosja nienawidziła unii głównie dlatego, że widziała w niej narzędzie latynizacji i polonizacji narodu 'rosyjskiego'. Gdyby nasz Kościół nie był wówczas zlatynizowany i spolonizowany, Rosja nie miałaby 9/10 przyczyn, żeby unię prześladować"¹³²). Odnosnie zwyczajów eucharystycznych, Kostelnyk fundamentalnie kwestionował potrzebę przyjmowania przez obrządek wschodni konsekwencji liturgicznych, płynących z nauki o konkomitancji¹³³).

Oczywiście, w tej perspektywie adoracja eucharystyczna oraz opory wobec komunii niemowląt są czystym latynizmem, wynikającym z zachodniej teologii i nie mającym żadnego związku z katolickim dogmatem.

Nurt okcydentalistyczny, liczebnie słabszy, znalazł swego gorącego przywódcę w biskupie stanisławowskim, H.Chomyszynie.

129) Por. A.Szeptyckij, Pastyrskij lyst pro obrjadowi sprawy, Lwiv 1931. Autor głosi tu potrzebę umiarkowanej delatynizacji liturgii unickiej, podkreśla jednak z naciskiem, że reforma może być przeprowadzona tylko na drodze kanonicznej.

130) C.Korolevskij, L'uniatisme, Prieure d'Amay 1927, coli. Irenikon nr 5-6.

131) Por. H.Kostelnyk, Unija w ewolucji, Nywa 23 (1928) s.1-5.

132) H.Kostelnyk, Na zakinczanija, Nywa 24 (1929) s.376.

133) Por. H.Kostelnyk, Stojanja i kljaczannja w cerkwi, Nywa 24 (1929) s.201-209. W sposób pogłębiony Kostelnyk przestudiował ten problem w swojej drukowanej w odcinkach, w kolejnych zeszytach "Nywy" z roku 1928, pracy o epiklezie.

Liturgiczny puryzm bizantynistów stanowi, zdaniem Chomyszyna, śmiertelne zagrożenie dla żywotności religijnej Kościoła unickiego¹³⁴). Doktrynerska wrogość bizantynistów wobec twórczych wpływów religijnych z Kościoła zachodniego jest przejawem ducha schizmatyckiego: "Nie chcę twierdzić, że zwolennicy bizantynizmu świadomie dążą do schizmy. Twierdzą jednak, że duch bizantynizmu, jak tego dowodzi doświadczenie i historia, ma tendencję do schizmy i kończy się schizmą"¹³⁵). Chomyszyn rozumie potrzebę specjalnego obrządku dla nawracających się z prawosławia, sądzi jednak, że pragnienie większego dostosowania liturgii do duchowości katolickiej zrodzi się w nich organicznie, w miarę głębszego wkorzenia się w Kościół katolicki¹³⁶).

Wspomnieć jeszcze trzeba o rozwijającym się w przedwojennej Polsce ruchu neounijnym, który postawił sobie za cel przywrócenie unii w byłym zaborze rosyjskim¹³⁷). Mimo odprawiania służby Bożej w obrządku, jaki jest przyjęty w rosyjskim Kościele prawosławnym, trudno dopatrywać się w tym ruchu przejawu tendencji bizantynistycznych. Ruch skupiał bowiem raczej działaczy i apostołów, niż teoretyków i teologów. Z naszego punktu widzenia, ważny jest fakt, że katolicy księża odprawiający w obrządku bizantyńsko-słowiańskim udzielali komunii niemowlętom, zgodnie z zasadami tego obrządku¹³⁸).

Na zakończenie odnotujmy propozycję przywrócenia w liturgiach wschodnich komunii niemowląt, jaką na Soborze Watykańskim II – w trakcie dyskusji nad dekretem

134) "Duch bizantynizmu (...) postawiwszy za cel duchowej pracy nie życie w wierze nadprzyrodzonej i łasce, ale formalizm obrzędowy, doprowadził do tego, że w całym życiu kościelnoreligijnym pod pustą formą zewnętrzną tworzy się pustynia i zgnilizna. Powtórzyło się to, co powiedział Chrystus o faryzeuszach: bizantynizm stał się grobem pobielonym z zewnątrz, a wewnątrz wypełnionym martwymi kośćmi i zgnilizną" (H.Chomyszyn, Pastyrskij lyst pro wyzantijstwo, Stanisławów 1931 s.8). Toteż Chomyszyn broni gorąco adoracji eucharystycznej, nabożeństwa do Najświętszego Serca, Apostolstwa Modlitwy itp. (dz. cyt., s.19).

135) Dz. cyt., s.27.

136) Dz. cyt., s.28 n.

137) Por. E.Wyczawski, Ruch neounijny w Polsce w latach 1923-19399, Studia Theologica Varsaviensia 8 (1970) nr 1 s.409-420.

138) Wyraźnie przewidują komunię niemowląt księgi liturgiczne tego obrządku, wydane w Rzymie: Służebnik, Rim 1943 s.283-286; Trebnik, t.1, Rim 1945 s.268-276. W wydanych w roku 1961 rubrykach do tych ksiąg umieszczono następujące wyjaśnienie: "Niemowlęta komiunikuje się jedynie Świętą Krwią. Dlatego nie można im udzielać komunii podczas liturgii Uprzednio Poświęconych Darów. Komunikując je, mówi się: 'niemowlę', zamiast: 'sługa Boży', i: 'na życie wieczne', zamiast: 'na odpuszczenie grzechów'" (Treboispolnienije, t.2, Rim 1961 s.36 n).

O udzielaniu komunii niemowlętom w obrządku bizantyńsko-słowiańskim wspomina Z.Kałeniuk, Galicyjska forma obrządku grecko-słowiańskiego. Co przemawia za przyjęciem jej dla nawracających się obecnie prawosławnych? W: Pamiętnik I-ej Konferencji Kapłańskiej w sprawie unii kościelnej w Pińsku, Pińsk 1931, red. K.Kułak, s.105. Przyczyna dezinformującego tytułu tego artykułu została obszernie wyjaśniona przez wydawcę w nocie wstępnej.

"O Kościołach Wschodnich Katolickich" – złożył melchicki patriarcha Antiochii, Maksym IV Saigh. Ten głośny obrońca wschodnich tradycji w Kościołach unickich, w piśmie złożonym latem 1963, proponował, aby przywracając kapłanom unickim prawo udzielania niemowlętom bierzmowania (co przewidywał schemat dekretu, i co w końcu znalazło się również w samym dekrecie, nr 14), doprowadzić tę reformę do końca, tzn. przywrócić udzielanie niemowlętom również trzeciego sakramentu inicjacji, komunii. Maksym IV Saigh twierdził, że tego domaga się logika proponowanej przez schemat dekretu reformy¹³⁹). Propozycja ta jednak – zapewne z jakichś względów proceduralnych - została pominięta całkowitym milczeniem, nie doczekała się nawet odpowiedzi negatywnej¹⁴⁰).

Spróbujmy teraz w paru zdaniach streścić obraz omawianego tu problemu, jaki zarysował się nam w tym ostatnim fragmencie niniejszego rozdziału:

1. W omawianym tu okresie (począwszy od drugiej połowy XVIII wieku aż po czasy współczesne) stwierdziliśmy przede wszystkim milczenie na temat naszego problemu. W czasach niszczenia unii i likwidowania jej liturgicznych odrębności, na temat komunii niemowląt milczano, bo w ogóle nie powstała wówczas żadna polemiczna teologia, którą zastąpiono policyjnym terrorem, a reformę liturgiczną przeprowadzano metodami czysto urzędniczymi,

2. Na temat komunii niemowląt milczeli na ogół również katolicycy przeciwnicy latynizacji unii. Swoją krytykę skierowali oni przede wszystkim na te wpływy duchowości i liturgii zachodniej, które nie miały powiązań z dogmatem. Toteż nie wypowiedziano się na temat zapożyczeń z Zachodu, związanych z duchowością eucharystyczną. Milczenie

139) "Nous proposons de faire proceder ce paragraphe d'un premier alinea ainsi concu: 'Antiqua traditio orientalis sanctissimam ministrandi eucharistiam infantibus simul cum baptisate et confirmatione, ubi viget sancte observetur. Ubi vero iam desinit, laudabiliter restitui potest'. En effet, si les Orientaux sont restes fideles a l'usage de conferer, en meme temps que le bapteme, le sacrement de confirmation, il est logique de conferer aussi la troisieme des 'trois sacrements de l'initiation chretienne', a savoir la sainte eucharistie. Tous ceux qui sont baptises dans le Christ, sont en meme temps confirmes en lui et resoivent son Corps et son Sang precieux. Il n'y a pas de raison de donner la confirmation aux enfants et de leur refuser la sainte eucharistie. Cest un usage universel et tres beau de l'Eglise d'Orient qu'il convient de conserver ou de rsstaurer" (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, Romae 1975 vol. 3 p.5 s.826).

140) Głucho o niej w nowym schemacie tego dekretu, jaki przedstawiono Ojcom 19 listopada 1964, a do którego załączono – punkt po punkcie – zgłoszone przez Ojców poprawki, tzw. modi, oraz wyjaśnienia komisji, jeśli dana poprawka nie została przyjęta (Schema Decreti De Ecclesiis Orientalibus Catholicis, W: dz, cyt., vol. 3 p. 8 s. 556-620),

to wiązało się, przynajmniej częściowo, z przekonaniem o dogmatycznej słuszności tych zapożyczeń.

3. Dopiero w wieku XX pojawia się wśród teologów unickich teza, że konsekwencje liturgiczne wynikająca z nauki o konkomitancji nie są wiążące dla katolicyzmu, stanowią jedynie specyfikę duchowości zachodniej. Teza ta spotkała się jednak z ostrym sprzeciwem nurtu okcydentalistycznego. Ponadto miała ona wówczas charakter raczej tylko teoretyczny i nie próbowano na ogół wyciągać z niej wszystkich konsekwencji liturgicznych.

4. Komunikowanie niemowląt pojawiło się w liturgii neounickiej, ale stało się tak wyłącznie ze względów praktycznych: była to bowiem z założenia liturgia zgodna z tą, jaką odprawia prawosławny Kościół rosyjski.

5. Głos patriarchy Maksyma IV Saigha na Soborze Watykańskim II, domagający się przywrócenia komunii niemowląt w liturgiach unickich, wydaje się świadectwem, że jest to ciągle problem otwarty.

5. NIEDOKOŃCZONA REFORMA PIUSA X DOTYCZĄCA KOMUNII DZIECI

Wewnętrzne napięcia, zawarte w zwyczajach i doktrynie Kościoła zachodniego na temat komunii dzieci, ujawniły się zwłaszcza w wieku XX. Stało się to na fali odnowy eucharystycznej, oficjalnie ogłoszonej przez św. Piusa X, dekretami "Sacra Tridentina Synodus" z 20 grudnia 1905 o częstej komunii oraz „Quam singulari” z 8 sierpnia 1910 o komunii dzieci. Odnowa ta trwa w Kościele po dziś dzień. Nowego impulsu dostarczył jej Sobór Watykański II, który w charakterystyczne dla piusowej reformy idee i tendencje wprowadził dość istotne korekty i pogłębienia.

Otóż jest rzeczą zdumiewającą, że jakkolwiek wytyczne Piusa X odnośnie do komunii dzieci nigdy nie zostały wprowadzone w życie do końca, fakt ten nie doczekał się dotychczas teologicznej interpretacji. Rzecz to tym bardziej zadziwiająca, że komunie dzieci jest od wielu dziesiątków lat przedmiotem bogatej, legitymującej się niezmiernie obfitą literaturą, refleksji duszpasterskiej i katechetycznej. Nie można również powiedzieć, żeby fakt połowicznej tylko recepcji dekretu „Quam singulari” był niezauważony. Przypominają go zwłaszcza krzewiciele tzw. wczesnej komunii. Dotychczas brak jednak poważniejszych prób wyjaśnienia tego faktu.

Częściowe tylko wykonanie zarządzeń Piusa X o komunii dzieci jest tym więcej warte wyjaśnienia, że nie chodzi tu o raz dokonane zatrzymanie się w wypełnianiu papieskich zarządzeń, lecz o ciągle trwający proces. Po dziś dzień wysuwa się – zwłaszcza ze strony duszpasterzy i rodziców – ważne powody, dla których należy komunie dzieci opóźnić albo przyspieszać. W ostatnich latach dyskusje tego typu objęły ponadto problem dopuszczania dzieci do sakramentu bierzmowania, a lokalne rozstrzygnięcia tego problemu idą w Kościele polskim w kierunku wręcz niepokojącym. Wszystko wskazuje na to, że mamy tu do czynienia nie tyle z siłą bezwładu, która w pewnym momencie zatrzymała proces recepcji dekretu Piusa

X, ale z przeciwstawnymi sobie racjami, które ciągle są uważane za ważne i które stwarzają charakterystyczne napięcia w podejściu do naszego problemu.

W rozdziale niniejszym opiszemy historię wprowadzenia w życie zarządzeń Piusa X w Kościele polskim. Chociaż chodzi tu o historię, w której sami jesteśmy bezpośrednio zakorzenieni – miała bowiem miejsce na naszych ziemiach i w naszym wieku – na ogół nie zdajemy sobie sprawy z jej bogactwa i złożoności). Ujawniły się w niej wszystkie charakterystyczne dla chrześcijaństwa zachodniego problemy duszpasterskie i teologiczne związane z komunią dzieci. Materiał faktograficzny, jakiego dostarcza ta historia, jest na tyle bogaty, że nie widać powodu, aby uzupełniać go praktycznie niedostępnym materiałem, pochodzącym z innych Kościołów lokalnych. Natomiast charakter całej rozprawy zobowiązuje nas do tego, żeby w trakcie przedstawiania tej historii szczególną uwagę zwracać na jej aspekty doktrynalne.

5.1. Komunia dzieci bezpośrednio przed dekretem „*Quam singulari*”

Św. Pius X, w obu swoich dekretach eucharystycznych, zwracał uwagę na szkodliwy wpływ, jaki wywarł jansenizm zarówno na rozbudzenie obaw przed częstą komunią świętą, jak na opóźnienie pierwszej komunii dzieci. Otóż trzeba powiedzieć, że w Kościele polskim wpływy jansenizmu były niewielkie, w każdym razie bez porównania mniejsze niż we Francji czy w krajach niemieckich. Jeśli do komunii świętej przystępowano rzadko, wynikało to nie tyle z popularności idei jansenistycznych, co z przyczyn ogólnych (zanik gorliwości religijnej, brak zakorzenionego obyczaju częstej komunii itp.), analogicznych do tych, dla których częsta komunია była rzadkością również w średniowieczu czy w Kościele prawosławnym. Również pierwszej komunii w Polsce na ogół zbyt nie odkładano. Sławny spór biskupa Strasburga ze swoją kapitułą, która sprzeciwiła się obniżeniu wieku pierwszokomunijnego z czternastego do dwunastego roku życia, byłby w Kościele polskim nie do pomyślenia.

Istnieją świadectwa, które wskazują, że dzieci polskie zaczynają komunikować stosunkowo wcześnie. Niektóre synody – np. plocki z roku 1733 czy poznański z roku 1738 – przypominają kategorycznie, że obowiązek wielkanocny rozpoczyna się z chwilą ukończenia siódmego roku życia²). Niezmiernie interesujące jest świadectwo, jakie na ten temat

1) Nie doczekała się ona dotychczas opracowania. Znam – niestety tylko z tytułu – jedynie jedną pracę, w której ewentualnie historia ta mogła być szczegółowo przedstawiona. Chodzi o pracę licencjacką J. Szczepańskiego, Pierwsza komunია święta dzieci w Polsce. Studium historyczne, napisaną w roku 1971 na Wydziale Teologicznym w Krakowie. Niestety, w archiwum Wydziału odmówiono mi kategorycznie wglądu do tej rozprawy.

2) "Praecipimus parochis, ut omnes parochiae suae subiectos, incipiendo ab his qui septimum aetatis annum expleverunt, per aliquom ecclesiae ministrum fideliter describi et ordine villarum disposito, ex qualibet villa distincto die ad ecclesiam convenire et confessionem ac communionem quotannis absolvere faciant..." (Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones Synodorum, zebr. K.Żórawski, t.3, Posnaniae 1883 s.213),

złożył Adam Mickiewicz, w tekście, który miał się pierwotnie znajdować w IV części "Dziadów" (po wierszu 325):

Pamiętasz ... kiedy miałeś dziewięć, dziesięć latek,
I po raz pierwszy, w uniesieniu ducha
Nabożnie kląkłeś u krated?
Kolana zgięła ci skrucha.
Usteczka do stulonych przycisnąłeś dłoni.
Łzę pokuty oko roni...
A wtem się na ołtarzu rozdarły obsłonki,
Błysnął kielich, dzwonią dzwonki,
I kapłan na twych ustach złożył Pańskie Ciało! ...

Zwróćmy uwagę, że zarówno wiek dziecka (9-10 lat), jak bezpośrednia łączność pierwszej spowiedzi z pierwszą komunią są tu dokładnie takie same, jak dzisiaj, po ogłoszeniu dekretu „Quam singulari”.

Jak się wydaje, do przesunięcia wieku pierwszej komunii znacznie przyczyniło się rozpowszechnienie przyjętego z Zachodu zwyczaju komunii uroczystej dla dzieci przystępujących do Stołu Pańskiego po raz pierwszy. Zwyczaj ten, którego promotorem był św. Wincenty a Paulo, rozszerzał się w Polsce powoli³). W niektórych parafiach wprowadzono go dopiero po ogłoszeniu dekretu „Quam singulari”⁴), wszakże w połowie XIX wieku był to już zwyczaj, który się coraz bardziej rozpowszechniał. Otóż niezależnie od licznych pożytków, związanych z wprowadzeniem specjalnej uroczystości pierwszokomunijnej, zwyczaj ten przyniósł z sobą przynajmniej trzy skutki negatywne:

1) wraz z przyjęciem zachodniego zwyczaju podniesiono na wzór Zachodu wiek dzieci przystępujących do pierwszej komunii,

2) dokonano bardziej wyraźnego rozdziału pierwszej spowiedzi od pierwszej komunii, stosując nieraz aż całoroczną przerwę między tymi dwoma wtajemniczeniami,

3) pierwsza komunია dzieci przestała być na ogół komunią wielkanocną; ze względów praktycznych uroczystość pierwszej komunii urządzano przeważnie w okresie powielkanocnym.

3) Na przykład pierwsza w diecezji poznańskiej uroczystość pierwszokomunijna miała miejsce dopiero w roku 1842 (J.Grygotowicz, Praktyka pierwszej komunii św. w Polsce i nowe problemy pastoralne, Ateneum kapłańskie 88 1977 s.258).

4) Sam parokrotnie słyszałem od starych ludzi, że w okresie ich dzieciństwa nie było jeszcze w ich parafiach wspólnej pierwszej komunii.

Jeśli idzie o dwie pierwsze zmiany, był to niewątpliwie wpływ - pośredni jednak - jansenizmu⁵).

Jak wiadomo, odnowa eucharystyczna, której tak energicznie patronował św. Pius X (1901-1914), zaczęła się w Kościele parę dziesiątków lat wcześniej. Przedmiotem refleksji teologicznej i duszpasterskiej oraz wołań o reformę była wówczas również komunია dzieci. Prąd ten dotarł także do Polski. Tłumaczono wówczas najgłośniejsze broszury poświęcone temu tematowi, występowano przeciw odsuwaniu dzieci od sakramentów w pracach rodzimych.

Już w roku 1863 została wydana w Warszawie głośna w tamtym czasie, opublikowana pod patronatem samego papieża, książeczka L.G.Segura o częstej komunii. W rozdziale poświęconym komunii dzieci, znajdziemy tam motywację zupełnie nową, analogiczną do tej, jakiej używał później Pius X. Mianowicie podkreśla się tu nie tyle konieczność

rozumiejącego przeżycia przyjmowanego sakramentu, co raczej konieczność sakramentu dla dziecka, aby mogło skutecznie opierać się pokusom do złego: "Dziatki, tak dobrze jak dorośli mogą i powinny komunikować. Zbawiciel nie żąda od nich więcej nad to co dać potrafią. Zna On lepiej od nas tę ich płochosć co nas trwoży, lecz wie także i daleko lepiej od nas, że niewinność jest najdroższym skarbem, że czart radby wydrzeć ją jak najwcześniej i że sama tylko komunia św. potrafi od zasadzek jego obronić"6). Rzecz jasna, z tej perspektywy szczególnie jasno widać szkodliwość niedopuszczania dzieci do sakramentów. Spojrzenie takie było jednak na tyle nowe, że Segur wolał jeszcze konkretnych postulatów na ten temat nie wysuwać.

Wysunął je w innej książeczce, również popularyzowanej w Polsce, poświęconej przystępowaniu dzieci do sakramentu pokuty. Sprzeciwiając się jansenistycznym tradycjom odsuwania dzieci od sakramentów, Segur wykorzystuje tu jansenistyczny zwyczaj rozdzielania pierwszej

5) Dla zorientowania się w charakterze zachodzących wówczas zmian, wystarczy dla przykładu spojrzeć na ustawę arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego z roku 1868:

"1. Dopuszczając dzieci do pierwszej spowiedzi, należy zważać nie na ich wiek, ale na rozwój umysłowy.

2. Ponieważ z doświadczenia wiadomo, że dzieci mniej więcej jedenastoletnie są u nas pod względem umysłowym rozwinięte dostatecznie, nie należy odkładać pierwszej spowiedzi poza ukończony jedenasty rok życia, wyjąwszy jedynie wypadek jawnego niedorozwoju.

4. Do pierwszej komunii, ponieważ wymagana jest do niej większa dojrzałość umysłu niż do spowiedzi, nie należy dopuszczać dzieci przed upływem jednego roku od pierwszej spowiedzi".

(Zbiór ustaw archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, wyd. T. Trzeciński, Poznań 1906 s.237).

Zwróćmy uwagę, jak wielki nacisk kładzie się tutaj na rozumienie sensu przyjmowanych sakramentów. W trzech powyższych zdaniach aż czterokrotnie mówi się o potrzebie odpowiedniego rozwoju umysłowego, żeby móc przyjąć sakrament.

6) L.G.Segur, *Uczta święta. O częstej komunii*. Warszawa 1863 s.37.

spowiedzi od pierwszej komunii. Fakt, że nie ośmielił się postulować po prostu przyśpieszenia pierwszej komunii, dowodzi, jak głęboko sprzeciwiałoby się to ustalonym wówczas przeświadczeniom. Wszakże główny jego argument za przyśpieszeniem przynajmniej pierwszej spowiedzi – że dziecko po prostu popełnia grzechy7) – będzie często powtarzany w okresie reformy Piusa X.

Ale jak jedna jaskółka nie czyni wiosny, tak pojedyncze głosy zapowiadały raczej nadchodzącą zmianę mentalności i zwyczajów, niż ją powodowały. W Polsce Segur znalazł nielicznych tylko – i to powściągliwych – naśladowców, co jest zresztą zgodne z naszym tradycyjnym stosunkiem do zmian przychodzących z Zachodu. Ks. Władysław Chotkowski, niewątpliwie zależny od Segura, choć bardziej od niego umiarkowany, będzie głosił dwa postulaty odnowy sakramentalnej w duszpasterstwie dzieci:

1) przyśpieszyć pierwszą spowiedź8),

2) od najmłodszych lat budzić pragnienie komunii.

Dopiero Pius X wprowadzi istotne korekty do tej formuły, niemniej właśnie te dwa postulaty przygotowywały reformę Piusa X.

Zatrzymajmy się krótko nad tą przedpiusową formułą, którą propagował m.in. Chotkowski. Rozdzielono w niej dwie równocześnie ważne prawdy o Eucharystii:

7) "Rozgrzeszenie dziecko otrzymać może, skoro już przychodzi do rozumu, i zło od dobrego rozróżnić umie, bywa to mniej więcej około siódmego roku a czasem jeszcze wcześniej. Jak tylko jest w stanie popełnić grzech ciężki, już tym samym jest w stanie żałować serdecznie, spowiadać się jak każdy inny grzesznik, i otrzymać dobrodziejstwo rozgrzeszenia. Biedny grzesznik sześć lub siedmioletni, przez to samo, iż ciężkiej dopuścił się winy, iż żałuje i szczerze się spowiada, takie ma prawo do rozgrzeszenia, jak gdyby miał lat dwadzieścia lub trzydzieści.

Niektóre dzieci, wskutek małego oświecenia w nauce religii, wyobrażają sobie, iż rozgrzeszenie nie pierwej jak w wigilię pierwszej komunii św. otrzymać można. Jest to błąd wielki, najzupełniej przeciwny nauce Kościoła i bardzo zbawieniu szkodliwy" (L.G.Segur, Rady dla dzieci. O spowiedzi, Kraków 1869 s.21 n).

8) "O spowiedzi trzeba dzieciom mówić, skoro tylko są zdolne rozumieć, co ona znaczy. Skoro tylko spostrzeżesz pierwszy jaki błąd, zaraz skarć surowo i staraj się w dziecku żal rozbudzić. Przekonasz się wtedy, że dziecko, widząc co jest spowiedź, samo będzie pragnęło znaleźć pociechę w oskarżeniu się spowiednikowi" (W.Chotkowski, O wychowaniu dzieci, Poznań 1881 s.176). Chotkowski sygnalizuje duże zaniedbania pod tym względem w rodzinach ubogich, w których niekiedy 16 i 17 letni chłopcy nie byli jeszcze u spowiedzi, oraz świadome odwlekanie spowiedzi w rodzinach zamożnych.

To drugie zjawisko określa jako dopiero rozszerzające się ("U zamożniejszych natomiast rodziców bierze coraz bardziej górę zasada, wprost przeciwna nauce Kościoła, że dziecko dopiero z 14 rokiem do sakramentów świętych może przystępować" – dz. cyt., s.175). Na świadome opóźnianie życia sakramentalnego w rodzinach inteligenckich skargi będą się powtarzały jeszcze długo. Abp Bilczewski w roku 1906 skarży się wręcz, że "rodzice w miastach napierają się nieraz, aby ich dzieciom odłożyć komunię świętą na później" (J.Bilczewski, Listy pasterskie i mowy okolicznościowe, t.1, Mikołów – Warszawa, b.r. w. s.383).

1) że należy ją przyjmować godnie i bez grzechu,

2) że jest ona pomocą do walki z grzechem.

W omawianej tu formule druga z powyższych prawd nie wiąże się z Eucharystią, ale wyłącznie z sakramentem pokuty. Chotkowski napisze, że "wczesna spowiedź święta jest najlepszą przed grzechami i nałogami ochroną i zaporą"⁹). Ale zarazem nie umie jeszcze spojrzeć z podobnej perspektywy na sakrament Eucharystii i powtórzy za jansenistami: "Inna

rzecz jest z komunią świętą i dziecko powinno ją przyjmować dopiero wtedy, gdy już będzie mogło lepiej pojąć jej znaczenie i będzie lepiej od błędów odzwyczajone"¹⁰).

Niemniej zauważmy, że w powyższym ujęciu komunii św. nie jest po prostu nagrodą za cnotliwe życie, jak później upraszczająco zarzucali rzecznicy reformy Piusa X. Jest raczej zadatkem życia wiecznego, jego najszcześniejszym przedsmakiem. A więc nie tyle nagrodą za to, co ma się już za sobą, raczej zapowiedzią tego, co ma się przed sobą. Przede wszystkim z tego punktu widzenia Chotkowski każe w dzieciach budzić pragnienie komunii i to go istotnie różni od jansenistów. Napisze nawet wprost, że chodzi nie tyle o opóźnianie komunii, ile o to, żeby obudzić w dziecku jej pragnienie i tęsknotę za nią: "Na komunię świętą powinno dziecko dłużej wyczekiwać, ale to nie znaczy, że powinno już mieć pewną liczbę lat, bo to zupełnie od umysłowego rozwinięcia dziecka zależy, ale że je trzeba od pierwszej

młodości do komunii św. przysposabiać, wzbudzać pragnienie tego największego szczęścia, jakie tu na ziemi może spotkać człowieka, zapowiedzi szczęścia wiekuistego w niebie"11).

Niewątpliwie oba postulaty reformistów z drugiej połowy XIX wieku pracowały na rzecz reformy Piusa X i ją przygotowywały. Wprawdzie w okresie reformy piusowej – kiedy na pierwszy plan wysunięto prawdę, że Eucharystia jest źródłem i obroną życia Bożego w człowieku – niekiedy w sposób upraszczający krytykowano teologię poprzedników odnowy. Niemniej istotne elementy tej teologii – że Eucharystia jest przedsmakiem życia wiecznego i że należy ją przyjmować godnie i bez grzechu - nie tylko pozostały wówczas nienaruszone, ale nadal były głęboko pamiętane.

W duchu reformatorów przedpiusowych sformułował swoje zarządzenia na temat komunii dzieci pierwszy polski synod w Polsce porobiorowej, mianowicie synod przemyski z roku 1902. Uchwały synodu tchną gorliwością pasterską, która chciałaby jak najgłębiej wdrożyć młodzież w życie sakramentalne. Nacisk na dobre przygotowanie do pierwszej spowiedzi i komunii ustawodawca uzasadnia tym, że zwykle ma to podstawowe

9) W. Chotkowski, dz. cyt., s.176.

10) Tamże.

11) Tamże.

znaczenie dla następnych spowiedzi i komunii12). W uchwałach pojawia się – rzecz rzadka w tamtym czasie – sugestia odprawiania rocznicy pierwszej komunii13), znajdziemy też – typowe dla tamtej epoki – rozdzielenie pierwszej spowiedzi i pierwszej komunii14).

Na jeden szczegół w uchwałach synodu przemyskiego zwrócimy specjalną uwagę. Mianowicie synod wyznacza dolną i górną granicę wieku, w którym dzieci powinny przyjąć pierwszą komunię, i obie decyzje uzasadnia teologicznie. Do komunii należy dopuszczać dzieci "nie wcześniej niż w dziesiątym roku życia"15) i "czasu tego nie należy przeciągać poza dwunasty rok życia"16). Synod zakazuje dopuszczać zbyt wcześnie, gdyż "dzieci mają być dobrze przygotowane i rozumiejące ważność rzeczy oraz godność Sakramentów"17), ale zakazuje również opóźniać pierwszą komunię do tego okresu, "kiedy już wady się rozwinią"18). Ten drugi argument stanowi novum w porównaniu z ujęciem Segura czy Chotkowskiego, jest już on typowy dla okresu reformy Piusa X.

Główną uwagę w interpretacji obu omawianych statutów zwrócimy jednak na to, że ten wąski obszar wieku, jaki wyznaczono na przyjęcie pierwszej komunii, zdradza tak charakterystyczne dla łacińskiej teologii Eucharystii napięcie: z jednej strony Eucharystię należy przyjmować godnie i po dobrym przygotowaniu, z drugiej strony jest ona niezmiernie nam potrzebna, gdyż jesteśmy grzesznikami i grzech ciągle nam grozi. Toteż wąski obszar wieku pierwszokomunijnego zostanie zachowany również wówczas, kiedy znacznie zostanie obniżona granica dolna, bo aż do 7 lat; opisany wyżej mechanizm sprawi wówczas, że zmniejszona zostanie zarazem górna granica wieku przystąpienia do pierwszej komunii19).

Można by jeszcze wspomnieć sławny list pasterski arcybiskupa Lwowa, Józefa Bilczewskiego, z Wielkiego Czwartku 1906, w którym – było

12) Acta et statuta synodi dioeceseanae Premisliensis quam A.D. 1902 habuit J.S.Pelczar, Premisliae 1903 stat. 96. Zaznaczmy jednak, że zachęta na ten temat znajduje się już w ceremoniale Nowowiejskiego z roku 1894 (A. Nowowiejski, Agenda pasterska to jest zebranie tego wszystkiego co ma czynić dobry kapłan. Warszawa 1894 s.186).

13) Stat. 99.

14) Stat. 97-98.

15) Stat. 97.

16) Stat. 158.

17) Stat. 97.

18) Stat. 158.

19) Odbyty w roku 1908 następny synod przemyski nie wprowadzi w zakresie interesującej nas problematyki interesujących zmian. Jedynym uzupełnieniem jest sugestia dla duszpasterzy, aby w dniu pierwszej komunii również rodzice i krewni przystąpili wraz z dziećmi do Stołu Pańskiego (Akta i statuta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego odbytego 25, 26 i 27 sierpnia 1908 w Przemyślu, Przemyśl 1908 – tit. 2 cap. 11).

to na cztery lata przed ukazaniem się dekretu „Quam singulari” – próbuje się nieco obniżyć wiek dzieci przystępujących do pierwszej komunii. Arcybiskup Bilczewski przestrzega mianowicie przed przesuwaniem pierwszej komunii powyżej dziesiątego roku życia i w gorących słowach napomina rodziców, aby się temu zarządzeniu podporządkowali²⁰⁾. Tego typu wystąpienia dowodzą, że myśl eucharystyczna drugiej połowy XIX wieku logicznie prowadziła do tych przemian, które zostały zarządzone w dekrecie „Quam singulari”.

Wyliczmy jeszcze raz główne tezy powyższego fragmentu:

1. W zakresie komunii dzieci, Kościół polski nie uległ zbyt jansenistycznym wypaczeniom. Nie odczuwał też potrzeby głębszego uczestniczenia w antyjansenistycznej reakcji, która zaczęła ogarniać Kościół w drugiej połowie XIX wieku.

2. Wprowadzenie na wzór Zachodu uroczystej pierwszej komunii przyniosło u nas m.in. również skutki negatywne: podniesiono wiek dzieci przystępujących po raz pierwszy do komunii, rozdzielono pierwszą spowiedź od pierwszej komunii, a samą pierwszą komunię przeniesiono z okresu wielkanocnego na powielkanocny.

3. Ówczesna myśl na temat pierwszej komunii podkreślała szczególnie mocno potrzebę dobrego do niej przygotowania (komunię należy przyjąć godnie, tzn. ze zrozumieniem i bez grzechu), natomiast mało dostrzegała prawdę, że Eucharystia broni w nas życia Bożego oraz wspiera w walce z grzechem. Stąd tendencja do zawyżania raczej niż obniżania, wieku pierwszej komunii,

4. Proces przywracania tradycyjnego w Kościele zachodnim napięcia między obu powyższymi prawdami dokonywał się wówczas okrężnie: Z jednej strony domagano się obniżenia wieku spowiedzi, która miała stanowić podstawową pomoc sakramentalną udzieloną dziecku w jego walce z grzechem. Z drugiej strony głoszono potrzebę rozbudzania w dziecku, od jego najwcześniejszych lat, tęsknoty za Eucharystią.

5. Budzenie pragnienia Eucharystii opierano na eschatologicznym wymiarze tego sakramentu. Mianowicie sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem jest najgłębszym przedsmakiem nieba na ziemi. Tutaj ma źródło – spłycony na ogół przez współczesnych jego krytyków – stereotyp dnia pierwszej komunii jako "najszczęśliwszego dnia w życiu",

6. Widowym znakiem napięcia między potrzebą dobrego przygotowania do przyjęcia komunii a potrzebą komunii w naszej walce z grzechem jest ściśle wyznaczony wiek, w którym należy przyjąć pierwszą komunię. Przed Piusem X inaczej rozumiano obie te potrzeby, w związku z czym ustalony wiek pierwszokomunijny był inny niż w wieku XX, niemniej model, wedle którego ten wiek został ustalony, obowiązuje aż do chwili obecnej.

20) J. Bilczewski, Listy pasterskie i mowy okolicznościowe, Mikołów -Warszawa, b.r. w. s.383.

5.2. Dekret Piusa X „*Quam singulari*”

W okresie od Soboru Trydenckiego aż do Piusa X, Stolica Apostolska nie wydała ani jednego istotnego dokumentu na temat komunii dzieci w obrządku łacińskim, interweniowała jedynie w paru poszczególnych wypadkach przeciwko wyjątkowo skrajnym tendencjom, do odwlekania wieku pierwszej komunii²¹).

Sam Pius X jeszcze przed dekretem „*Quam singulari*” wydał parę mało znaczących, choć charakterystycznych dla nadchodzących przemian, dokumentów na temat komunii dzieci. I tak 12 stycznia 1905 nakazuje parafiom Rzymu odprawiać corocznie uroczystą pierwszą komunię²²), skąd można wnosić, że nie był to jeszcze w Rzymie obyczaj przyjęty powszechnie²³). 12 lipca 1905 Kongregacja Odpustów i Relikwi udzieliła szczególnych odpustów dzieciom oraz ich rodzicom na okoliczność pierwszej komunii²⁴). Według zamysłu Kongregacji nadanie odpustów miało służyć budowaniu u dzieci tego typu przeżycia pierwszokomunijnego, które dzisiejsza literatura katechetyczna – nazbyt chyba pochopnie – gwałtownie zwalcza. Mianowicie chodziło o to, żeby dzień pierwszej komunii został przez dzieci zapamiętany jako szczególnie ważny i piękny²⁵).

Wreszcie Kongregacja Soboru, w wyjaśnieniu (z 15 września 1906) do dekretu "Sacra Tridentina Synodus" o częstej komunii, napiętnowała zwyczaj odsuwania dzieci, które już były u pierwszej komunii, od częstego przyjmowania tego sakramentu²⁶). Jednym z argumentów, dla których

21) Dekret „*Quam singulari*” przypomina trzy takie interwencje: uchylene (15 marca 1851) ustawy synodu prowincjalnego w Rouen, zakazującej dopuszczania do komunii dzieci poniżej lat dwunastu; list kard. Antonellego do biskupów francuskich z 12 marca 1866 oraz wspomniane już rozstrzygnięcie sporu między biskupem Strasburga i jego kapitułą, datowane 25 marca 1905 (AAS 2 1910 s.581 n).

22) *Litterae Pii Pp X de institutione religiosa a parochis Urbis impertienda pro prima Communione puerorum in paroecia*, ASS 37 (1904-1905) s.425-432. n

23) O żalosnej sytuacji religijnej w ówczesnym Rzymie świadczy chociażby gorzki argument papieża, dlaczego należy zachęcać młodzież do uczestnictwa w sakramentach: "ne nimio dolore evoniat, ut illis prima Communio et ultima sit" (art. cyt., s.431).

24) *Decretum quo indulgentiae largiuntur adolescentibus primae Communionis et eorum consanguineis aliisque fidelibus adstantibus*, ASS 38 (1905-1906) s.122 n.

25) "... ut eiusdem primae Communionis caeremonia solemnior evadat, eiuaque memoria in adolescentium animis satius altiuque perseveret" (tamże).

26) ASS 39 (1906) s.499-511.

takie dzieci dopuszczano po raz drugi do komunii dopiero po upływie roku było "periculum irreverentiae"²⁷). Zdumiewająca jest ewolucja, którą ten argument przeszedł w ciągu wieków. Jak pamiętamy, pierwotnie argumentem tym uzasadniano odsunięcie niemowląt od komunii. Wersja tego argumentu, z którym rozprawia się teraz Kongregacja Soboru, jest czysto jansenistyczna. Nie chodzi tu już o możliwość materialnego znieważenia Eucharystii, ale o to, że dziecko nie jest jakoby dostatecznie sprawne do godnego przyjmowania sakramentów. Zgodnie z tą optyką, nie tylko udziela się dziecku pierwszej komunii w stosunkowo późnym wieku, ale czyni się to z wyraźnym ciężkim sercem, skoro na następną komunię pozwala się dziecku dopiero po upływie roku. Kongregacja Soboru

napiętnowała taką postawę: jeśli bowiem dziecko jest w stanie łaski i ma prawą intencję, nie widać powodu, aby odmawiać mu częstej komunii, skoro na podstawie tylko tych dwóch warunków dopuszcza się dorosłych do częstej komunii²⁸).

W omawianym dokumencie pojawiają się dwa ważne argumenty teologiczne na rzecz wczesnej komunii, z których jeden stanie się podstawową zasadą dekretu „Quam singulari”. Mianowicie, po pierwsze, uzasadnienia wymaga nie tyle dopuszczenie ochrzczonych dzieci do komunii, co ich niedopuszczenie, gdyż – dokument cytuje Bellarmina – "dzieci przez chrzest nabywają prawa do przyjmowania Eucharystii"²⁹). Po wtóre – i ten argument bardzo zostanie wyeksponowany w dekrete „Quam singulari” – "dziecięcego umysłu nie odmieniła jeszcze złość, a dziecięcej duszy nie zwiódły pozory, (...toteż) trzeba nasycić dzieci Chrystusem i utwierdzić je w ten sposób w niewinności i pobożności, aby przedtem nie opanowały je namiętności"³⁰).

8 sierpnia 1910 został wydany dekret „Quam singulari”. W kościele jest on pamiętany jako ten dokument, którym obniżono wiek pierwszej komunii do siedmiu lat³¹). Wystarczy jednak znać nieco obyczaje obowiązujące w Kościele, żeby wiedzieć, że zmian w tak ważnej dziedzinie, jaką jest dyscyplina sakramentalna, nie wprowadza się nigdy poprzez zarządzenia czysto administracyjne. Zmiany tego rodzaju są zawsze uzasadniane, umieszczone w kontekście jakiejś teologii.

27) Art. cyt., s.502.

28) Art. cyt., s.511. '

29) Art. cyt., s.503.

30) "Iamvero hae dispositiones (status gratiae et recta intentio) potissimum in pueris nuper ad primam Communionem admissis inveniuntur, quorum intellectum nondum mutavit malitia, et quorum anima non est a fictione decepta. (...) optandum sit ut ipsi, antequam passionibus praeveniantur, imbuantur Christo, atque ita corroborentur in innocentia et in pietate" (art. cyt., s.511).

31) S. Congregatio de Sacramentis. Decretum de aetate admittendorum ad primam Communionem Eucharisticam („Quam singulari”), AAS 2 (1910) s.577-583.

Teologia dekretu „Quam singulari” bazuje na tradycyjnym – przedstawionym wyżej – napięciu pomiędzy potrzebą godnego przygotowania do komunii a potrzebą komunii jako ochrony dziecka przed grzechem. Główny ciężar zainteresowania spoczął jednak na momencie drugim, co pozwoliło sformułować postulat względnie jak najwcześniejszego dopuszczenia dzieci do komunii. Dekret wskazuje na duszpasterskie absurdy, zawarte w zwyczajach dotychczasowych. Po pierwsze, odmawiać spowiedzi albo rozgrzeszenia dzieciom, które już są zdolne do grzechu, to tyle samo co kazać dzieciom trwać w grzechu³²). Po wtóre, Eucharystia jest pokarmem duchowym, który umacnia człowieka i uzdalnia do dokonywania właściwych wyborów moralnych. Nie można więc dzieci pozbawiać tego pokarmu, skoro muszą już dokonywać swoje wybory i częstokroć są narażone na wybory niewłaściwe. Tymczasem zdarza się nazbyt często, że "młodzież pozbawiona tej przemożnej pomocy, otoczona tylu zasadzkami, traci łaskę i wpada w nałogi, zanim zakosztuje świętych tajemnic"³³). Niewłaściwość tej sytuacji staje się szczególnie dramatyczna w stosunku do dzieci umierających³⁴).

Konsekwentnie Pius X obniża wymogi stawiane dzieciom dopuszczonym do komunii. "Nie należy wymagać od dzieciątek nadzwyczajnego przygotowania", zwłaszcza że w Kościele starożytnym małe dzieci otrzymywały do spożycia komunię, jaka pozostawała po odprawieniu świętych tajemnic³⁵). Wystarczy, jeśli dziecko "stosownie do swojej pojętności

pozna tajemnice wiary konieczne koniecznością środka oraz rozróżnia chleb eucharystyczny od zwykłego i cielesnego"36). Zasadę tę powtórzy Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 854 § 3), redukując nawet ten wymóg w stosunku do

32) "Nec minus est reprobandus mos pluribus vigens in locis, quo sacramentalis Confessio inhibetur pueris nondum ad eucharisticam mensam admissis, aut iisdem absolutio non impertitur. Quo fit ut ipsi peccatorum fortasse gravium laqueis irretiti magno cum periculo diu iaceant" (art. cyt., s.579).

33) "Fiebat enim ut puerilis aetatis innocentia a Christi complexu divulsa, nullo interioris vitae succo aleretur; ex quo illud etiam conseqebatur, ut praevalido destituta praesidio iuventus, tot insidiis circumventa, amisso candore, ante in vitia rueret, quam sancta mysteria delibasset" (tamże).

34) "Quod vero maximum est, quibusdam in locis pueri nondum ad primam Communionem admissi, ne instante quidem mortis discrimine, Sacro muniri Viatico permittuntur, atque ita, defuncti et more infantium illati, Ecclesiae suffragiis non iuvantur" (tamże).

35) "Nec sane iusta causa esse videtur quamobrem, quum antiquitus sacrarum specierum residua parvulis etiam lactentibus distribuarentur, extraordinaria nunc praeparatio a puerulis exigatur" (art. cyt., s.580).

36) "Cognitio religionis quae in puero requiritur, ut ipse ad primam Communionem convenienter se praeparet, ea est, qua ipse fidei mysteria necessaria necessitate medii pro suo captu percipiat, atque eucharisticum panem a communi et corporali distinguat ut ea devotione quam ipsius fert aetas ad SS. Eucharistiam accedat" (art. cyt., s.582).

dziecka umierającego, które "wystarczy jeśli umie rozróżnić Ciało Chrystusa od zwykłego pokarmu i ze złości je adorować" (§ 2).

Rozwiązanie Piusa X zrodziło jednak trudność praktyczną. Mianowicie pierwsza komunია była dotychczas integralnie połączona z nauczaniem katechizmu, znajomość całego katechizmu była bowiem warunkiem dopuszczenia do pierwszej komunii. W świadomości wiernych, przyjęcie po raz pierwszy tego sakramentu było widomym znakiem ukończenia katechizacji. Zasada dopuszczenia dzieci do pierwszej komunii przed zakończeniem podstawowego kursu katechetycznego stworzyła więc groźbę, że niektóre dzieci również w nowej sytuacji zakończą swoją naukę religii w dniu przyjęcia pierwszej komunii. Pius X ustosunkowuje się do tego zagrożenia tylko powierzchownie³⁷⁾, ale właśnie tutaj leży jedna z podstawowych przeszkód, utrudniająca aż po dzień dzisiejszy pełne wykonanie jego zarządzeń.

Nie było wyjściem z tej trudności, ale raczej jeszcze ją pogłębiło, rozdzielenie pierwszej komunii na tzw. prywatną, udzielaną według wytycznych dekretu „*Quam singulari*”, oraz uroczystą, na zakończenie katechizacji. Instytucja podwójnej pierwszej komunii ze względów czysto psychologicznych nie miała szans na szersze przyjęcie się, ciężenie zaś tradycji przesądzało wybór między dwiema pierwszymi komuniami na korzyść komunii uroczystej³⁸⁾. W ten sposób furka do obejścia dekretu „*Quam singulari*” została otworzona. W konfrontacji racji ściśle teologicznych (że już małemu dziecku potrzebna jest komunია jako ochrona przed złem) i racji praktycznych (troska o tradycyjne struktury katechetyczne) przewagę miały uzyskać te ostatnie.

W dekrecie kilkakrotnie przypomina się o dawnym zwyczaju komunikowania niemowląt. Po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Stolicy Apostolskiej mówi się o tym zwyczaju ciepło, bez wykazywania wyższości aktualnej dyscypliny Kościoła łacińskiego.

Pius X powtórzy oczywiście zasadę Soboru Trydenckiego, że nie ma obowiązku komunikowania

37) W dekrecie „Quam singulari” poświęcił temu problemowi zaledwie jedno zdanie: "Puer tamen postea debet integrum catechismum pro modo suae intelligentiae gradatim addiscere" (tamże).

38) Jedynym krajem, w którym przeprowadzono w pełni zarządzenia dekretu „Quam singulari”, a zarazem zastosowano się do sugestii rozbicia dotychczasowej pierwszej komunii na dwie odrębne uroczystości, była Holandia. Dokonano tego z typowo holenderskim pośpiechem i radykalizmem. Mianowicie „mniej więcej w przeciągu pół roku wszystkie dzieci w wieku 7-11 lat grupami przygotowano do pierwszej komunii św., do której mogły przystąpić najpóźniej w czasie wielkanocnym 1911 r.” (K.Sudbrack, Szkoła a wczesna komunie św. dzieci. Praktyczne rozwiązanie zagadnienia w Holandii, Warszawa 1934 s.6). Uroczystą komunię przesunięto tam na zakończenie nauki szkolnej, z tym że pozbawiono ją akcentów pierwszokomunijnych, główny zaś nacisk położono na motyw, że „skończył się wiek dziecinny, a rozpoczyna się życie poważne” (dz. cyt., s.62). Uroczysta komunie stała się więc w Holandii raczej odpowiednikiem protestanckiej konfirmacji.

niemowląt, gdyż nie są one zdolne do grzechu, a więc nie grozi im utrata łaski³⁹), niemniej o dawnym obyczaju liturgicznym wspomina chętnie. Najwyraźniej jest to dla niego argument psychologiczny, który ma przełamać wewnętrzne opory wobec komunikowania małych dzieci: jeśli dawniej udzielano komunii niemowlętom, tym bardziej nie jest czymś nadzwyczajnym komunikowanie siedmiolatków.

Zauważmy jeszcze, że dekret Piusa X reprezentuje typowo zachodnią teologię Eucharystii i teologię łaski. Łaska jest tu widziana przede wszystkim jako pomoc Boża, utrwalająca nas w dobrym i chroniąca przed złem; Eucharystia zaś jest przede wszystkim źródłem Bożej pomocy, niebieskim posiłkiem w naszej życiowej pielgrzymce.

W krótkości problematykę dekretu „Quam singulari” dałoby się streścić w trzech następujących punktach:

1. Podstawowym motywem obniżenia wieku pierwszej komunii oraz zalecania dzieciom częstej komunii jest chęć wzmocnienia dziecka w jego walce ze złem. Atak zła należy uprzędzić: w duszy dziecka winien zamieszkać Chrystus, zanim zdoła się w niej zakorzenić zło.

2. Konsekwentnie Pius X obniża wymogi stawiane dzieciom dopuszczanym do komunii. W każdym razie nie jest warunkiem dopuszczenia do sakramentów znajomość całego katechizmu, wystarczą pierwsze oznaki samoświadomości religijnej i świadomego życia wiary.

3. Rozwiązanie powyższe naruszyło w sposób istotny tradycyjne struktury katechetyczne i tutaj właśnie będzie w przyszłości leżał główny punkt oporu przeciw pełnemu wprowadzeniu zarządzeń Piusa X w życie.

5.3. Bezpośrednia reakcja Kościoła polskiego na dekret

Piusa X

Pierwsza reakcja Kościoła polskiego na dekret „Quam singulari” była wyjątkowo jednomyślna: obok uzasadnień słuszności papieskiego dekretu oraz wykazywania duchowych pożytków, jakie z niego wynikają, ze wszystkich stron słychać obawę, aby nowa

dyscyplina w zakresie pierwszej komunii nie zburzyła ustalonych instytucji katechetycznych. Wyraz tym obawom dają zarówno biskupi w swoich rozporządzeniach wykonawczych do dekretu, jak religijni publicyści. Reakcja była podobna we wszystkich trzech zaborach. Anonimowy publicysta "Ateneum kapłańskiego" pisał w roku 1910: "Kapłani wiedzą, że dopóty rodzice będą posyłali dzieci na katechizację, dopóki te nie zostaną dopuszczone do komunii. Po pierwszej komunii rodzice uważają edukację religijną dzieci za skończoną i nie myślą ich posyłać na dalsze kształcenie się pod kierownictwem proboszcza. Proboszcz jest tedy postawiony między młotem a kowadłem.

39) AAS 2 (1910) s.581.

Odwlekać komunię świętą źle, bo dziecko, pozbawione pokarmu duchowego, może wpadać w ciężkie grzechy – to prawda; ale z drugiej strony przyspieszanie komunii św. jest także złem ze względu na to, że pociąga za sobą religijne nieuctwo, które również grozi ciężkimi i licznymi występkami⁴⁰). Toteż, zdaniem autora, wprowadzenie dekretu Stolicy Apostolskiej "spotka się, nie tajmy tego przed sobą, z niemałymi trudnościami (...) jak zapewnić młodemu pokoleniu należyte wykształcenie religijne, które z niedbalstwa rodziców zazwyczaj kończy się z chwilą przyjęcia po raz pierwszy komunii świętej"⁴¹).

Trudności nie rozwiązywał sugerowany przez Stolicę Apostolską i nakazany przez większość biskupów polskich system dwóch pierwszych komunii: prywatnej, udzielanej na progu świadomego życia religijnego, oraz uroczystej, która miała być udzielana na zakończenie nauki katechizmu. W "Kronice Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej" z roku 1912 tak pisano na ten temat: "Nakaz obchodzenia pierwszej komunii dwukrotnie, raz w sposób mniej, a drugi raz więcej uroczysty, a w okresie oddzielającym oba te akty prowadzić katechizację, również nastrocza trudności prawie niepokonalne. Główną z nich jest: czy dzieci, odbywszy pierwszą spowiedź i komunię świętą będą chciały i mogły uczęszczać na dalszą naukę? Czy powszechna ignorancja rodziców, ich ubóstwo, potrzeba korzystania z pracy dziecięcej w gospodarstwie domowym itp. nie sprowadzą do zera owego drugiego, a właściwie głównego kursu nauczania? (...) Zgodnie z dawniejszymi zwyczajami, dopuszczenie dziecka do pierwszej komunii świętej było uważane za dowód dostatecznej jego znajomości katechizmu i za dowód zwolnienia od obowiązku uczęszczania na nauki katechizmu w maju i czerwcu. Wobec tego słuszną rodzi się obawa, że przyjęcie do pierwszej komunii św. dziecka, które zaledwie posiada znajomość małego katechizmu, dać może pretekst rodzicom, zwłaszcza takim, którym nie chodzi o to, aby ich dzieci nauczyły się zasad wiary świętej, lecz tylko aby przystąpiły do spowiedzi i komunii św., do nieposyłania dzieci na wyższe kursy katechizmowe"⁴²).

Cytowani autorzy proponują rozbudowanie w związku z tym systemu ogłoszeń, wprowadzenie listy uczniów i wydawanie świadectw ukończenia kursu katechizmowego, tworzenie bractw katechizmowych itp.

Natomiast autorzy kościelni bez żalu, a nawet z pewną jakby satysfakcją odnotowują, że konsekwencją dekretu papieskiego będzie pozbawienie pierwszej komunii jej dotychczasowej funkcji inicjowania w społeczeństwo dorosłych. Dotychczas przyczyną zwlekania z pierwszą komunią była "pewna chęć pasowania ich (przystępujących – przyp. js)

40) Reforma w przyjmowaniu dziatwy do Sakramentów św., Ateneum kapłańskie 4 (1910) s.347.

41) Art. cyt., s.348.

42) Pierwsza komunie dzieci. Kronika Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej 6 (1912) s.249 n.

na ludzi dojrzałych"43). "Odtąd pierwsza komunія święta (...) nie będzie już publicznym ogłoszeniem dziecka za dojrzałe i wyswobodzone spod obowiązku nauczycielskiego kapłana"44). Niektórzy duszpasterze snuli nawet marzenia, że jeśli pierwsza komunія przestanie być świętem świeckiej inicjacji, wpłynie to na pogłębienie jej znaczenia religijnego45). Niemniej, jak o tym świadczy obyczaj współczesny, rodzice nie dopuścili do tego, aby dzień pierwszej komunii zatracił charakter święta inicjacji w społeczność dorosłych46).

Jak widzimy, wytyczne św. Piusa X – teologicznie najsluszniejsze, a duszpastersko niezmiernie pożyteczne – uderzyły w dwie głęboko zakorzenione tradycje związane z pierwszą komunią. Mianowicie była ona tradycyjnie związana z nauką katechizmu oraz stanowiła uroczyste zakończenie dzieciństwa i początek wieku młodzieńczego. Tradycje te okazały się zbyt żywotne, aby dekret papieski mógł je przewyciężyć. Nigdy w Kościele polskim nie zaczęto komunikować powszechnie siedmioletnich dzieci, mimo że włożono wiele dobrej woli, aby zarządzenia Piusa X rzeczywiście wprowadzić w życie. Osiągnięto wprawdzie w ten sposób znaczny wzrost zainteresowania się komunią dzieci przez duszpasterzy i rodziców, niemniej wiek pierwszej komunii udało się obniżyć tylko niewiele.

Że dekret „*Quam singulari*” naprawdę starano się wprowadzić w życie, świadczą o tym zarządzenia wykonawcze biskupów polskich, jakie zostały wydane bezpośrednio po jego ukazaniu się. Najbardziej dosłownie próbował przeprowadzić myśl Piusa X biskup kujawsko-kaliski, Stanisław Zdzitowiecki, który w liście pasterskim poucza wiernych, że już siedmioletnie dzieci mają obowiązek przystępowania do sakramentów: "Obowiązek odbywania spowiedzi i przyjmowania komunii św. rozpoczyna się u dzieci od wieku rozeznania, to jest od siódmego roku życia, niekiedy zaś wcześniej lub później, co zależy od rozwoju umysłu. Pouczenie dziecka o takim obowiązku należy do rodziców lub opiekunów,

43) Reforma w przyjmowaniu dziatwy do Sakramentów św., *Ateneum kapłańskie* 4 (1910) s.347.

44) W.Hozakowski, *Wiek dzieci przy pierwszej komunii św.*, *Miesięcznik kościelny* 4 (1910) s.478.

45) "Dziś skoro niegodne dziecko przyjdzie do komunii świętej w zwyczajnej sukience, a nawet, jak tego wiele mamy przykładów zwłaszcza na wsi, boso; to jednak biedak niejeden wspomni sobie, że Chrystus nie patrzy na bogatą szatę i ładne obuwie, lecz nade wszystko na serce. Dziecko przy pierwszej komunii nieraz miało za wiele wrażeń – bo spowiedź, komunія św. i ta nieszczęsna, a tak potrzebna przecież biała sukienka. I nie wiedziało biedactwo, na co więcej zwrócić uwagę; komunія św., a tu znowu troska o świecę lub wianeczek żeby z głowy nie spadł, albo sukienkę, żeby przynajmniej zgniecioną nie była" (M.Chytrzyński, *O komunii dzieci*. *Kronika Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej* 5 1911 s.318).

46) Tutaj również należy szukać przyczyny nieskuteczności wezwań duszpasterskich, aby w dzień pierwszej komunii nie wyprawiać uczt i nie używać napojów alkoholowych.

nauczycieli i proboszcza, a w szkołach do nauczycieli religii"47). O obowiązku komunii wielkanocnej dziecka, które "zaczyna rozróżniać między dobrem a złem, między chlebem eucharystycznym i chlebem zwyczajnym", mówią również wytyczne dla diecezji płockiej48).

W obu diecezjach uroczystą komunię dzieci wyznaczono dopiero na dziesiąty rok życia. Miała ona być uwieńczeniem dwuletniego kursu katechizmu. W międzyczasie dzieci "powinny często, jeżeli można codziennie, z właściwą wiekowi pobożnością, przystępować do komunii świętej"49). W porównaniu więc do okresu przed dekretem nie naruszono tu w niczym dawnego systemu dwuletniej nauki religii zakończonej pierwszą komunią,

umożliwiono jedynie dzieciom – a nawet je do tego zobowiązano – przystępowanie do sakramentów od siódmego roku życia.

Nieco odrębnie – z większą szansą na praktyczną realizację – zamierzono przeprowadzenie reformy w diecezji sandomierskiej. Mianowicie biskup Ryx, w liście pasterskim z 8 grudnia 1911, zarządził, aby tzw. pierwsza komunія prywatna była komunią generalną, do której dzieci przystępują na zakończenie pierwszego roku nauki. W następnym roku dzieci te będą już zobowiązane do komunii wielkanocnej, którą również przyjmą wspólnie, natomiast komunię uroczystą przyjmą dopiero na zakończenie drugiego roku katechizacji⁵⁰). Dzięki takiemu rozwiązaniu wiek pierwszej komunii został rzeczywiście zmniejszony o jeden rok, natomiast uległa komplikacji sama uroczystość pierwszej komunii; w miejsce jednej dotychczas uroczystości pojawiły się aż trzy, przy czym arbitralnie zdecydowano, że komunię na zakończenie katechizacji odprawiać się będzie bardziej uroczysto niż rzeczywiście pierwszą komunię. Jak widzimy, również rozwiązanie sandomierskie jest nastawione na obronę dotychczasowej tradycji katechetycznej, a nawet z naciskiem przypomina się tu rodzicom, że "będą w sumieniu obowiązani przysyłać w dalszym ciągu swe dziatki aż do zakończenia całokształtu nauki, to jest do uroczystej komunii świętej"⁵¹).

Z większą powściągliwością – pod wpływem rozwiązań austriackich - zareagowano na dekret „*Quam singulari*” o diecezjach galicyjskich, ale tutaj również główny nacisk położono na to, żeby reforma Piusa X nie zaszkodziła katechizacji. W diecezjach tych wydano w roku 1911 jedno brzmiącą instrukcję⁵²), która wprowadza dwie istotne innowacje.

47) Kronika Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej 5 (1911) s.42.

48) Miesięcznik Pasterski Płocki 7 (1912) s.245 n.

49) Kronika Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej 5 (1911) s.42.

50) M.J.Ryx, List pasterski do kapłanów o komunii dzieci. Kronika Dyecezyi Sandomierskiej 4 (1911) s.345-358.

51) Art. Cyt., s.354.

52) *Notificationes e Curia Principia Episcopi Cracoviensis* 1911 s.74 n.; Kurenda (Lwów) 1911 nr 1 (Przedruk: J.Bilczewski, *Listy pasterskie - odezwy – kazania i mowy okolicznościowe*, t.2. Lwów 1922 s.120-123); Kronika Diecezji Przemyskiej 11 (1912) s.141-149; Currenda (Tarnów) 1911 s.51-53. Już wcześniej, w tym samym duchu zareagował na dekret Piusa X abp Bilczewski, w swoim liście pasterskim na Boże Narodzenie 1910 (dz. cyt., s.95-105).

Po pierwsze, przyspieszono o rok naukę katechizmu, dzięki czemu również termin pierwszej komunii przesunął się automatycznie z dziesiątego na dziewiąty rok życia. Po wtóre, komunię wcześniejszą, tzw. prywatną, traktuje się tu jednoznacznie jako elitarną, dotyczącą jedynie tych dzieci, "które pobierają troskliwą naukę i wychowanie religijne w domu rodzicielskim lub w dobrych szkołach i pensjonatach klasztornych"⁵³). Normę dziewiątego roku życia jako normalnego wieku pierwszokomunijnego biskupi galicyjscy uzasadniają tym, że "w naszym klimacie dziatwa przeciętnie rozwija się umysłowo później, niż w południowych krajach gorących"⁵⁴).

Jak wiadomo, właśnie model galicyjski miał z czasem uzyskać w naszym kraju największą popularność. Jednak od razu zauważono, że rozwiązanie to tylko częściowo realizuje postanowienia dekretu „*Quam singulari*”. S. Żukowski pisał wówczas "Postanowienie biskupów austriackich, ażeby w naszych stosunkach dzieci już w dziewiątym roku życia do sakramentów pokuty i Eucharystii przystępowały, będzie najpewniej stanem

przejściowym, gdyż znajomość religii do tych sakramentów świętych wymagana jest tego rodzaju, że ją już dziecko na pierwszym stopniu nauki posiadać może, a więc w siódmym roku, w którym dziecko także w naszych stosunkach zwyczajnie już na pewno doszło do lat rozeznania"55). Rozwiązanie przejściowe okazało się jednak trwałym. Później będą je próbowali przekraczać jedynie nieliczni entuzjaści wczesnej komunii, czemu poświęcimy jeszcze osobną uwagę.

Jednak w świadomości autorów omawianej instrukcji nawet tak umiarkowane reformy wprowadzały zmiany na tyle znaczna, że przewidywano opór ze strony duszpasterzy i wiernych. Uprzedzając możliwe zarzuty, biskupi galicyjscy podają dwa wysokie próby argumenty teologiczne, sformułowane – jak na ogół każda dobra teologia – w bardzo prostym i przystępnym języku. Na zarzut, że dziecko za mało rozumie z tajemnicy Eucharystii i jest "zanadto roztrzępane", podano odpowiedzi "Przeszkodą do komunii jest grzech, a nie to, że dziecko jest dzieckiem"56). Na zarzut zaś, że komunია przyjęta zbyt wcześnie "nie wywrze dostatecznego wrażenia", zwrócono uwagę, że tutaj nie idzie o wrażanie, ale o realne skutki, jakie sprawia sakrament, a ponadto przeżycie pierwszokomunijne

53) Kronika Dyecezyi Przemyskiej 11 (1911) s.146.

54) Tamże

55) S.Żukowski, komunია dzieci w świetle „Quam singularis” , Lwów 1911 s.41.

56) Kronika Dyecezyi Przemyskiej 11 (1911) s..148.

będzie przecież pogłębiane przez komunie w ciągu całego życia57). Jak widzimy, mimo swojej powściągliwości w realizowaniu reformy Piusa X, biskupi galicyjscy stanęli tu jednoznacznie na gruncie sakramentalnego obiektywizmu przeciw psychologizmowi. Jest to dodatkowe świadectwo, że połowiczność w przeprowadzaniu reformy nie była wynikiem oporów dogmatycznych, bo chodziło tu głównie o zachowanie dotychczasowych struktur katechetycznych, którym dosłowne wykonanie zarządzeń Piusa X mogłoby w jakimś stopniu zaszkodzić 58).

Natomiast wyjątkowo konserwatywna była reakcja na dekret „Quam singulari” w zaborze pruskim. Wikariusz kapitulny archidiecezyi gnieźnieńskiej i poznańskiej, E.Likowski, w rozporządzeniu wykonawczym z 5 grudnia 1910 potwierdził w całej rozciągłości partykularne prawo z roku 1868, wedle którego do pierwszej spowiedzi dopuszcza się dzieci jedenastoletnie, zaś do pierwszej komunii – dzieci dwunastoletnie. Decyzję uzasadniał tym, że "w naszym kraju wiek rozeznania przed dziesiątym rokiem życia zaledwie się zaczyna"59). Innowacje zaś, jakie dopuszcza rozporządzenie biskupa Likowskiego, są niezmiernie ostrożne. A więc "w wypadkach szczególnych, kiedy proboszcz jest przekonany, że dziecko młodsze osiągnęło już wiek rozeznania i zostało przez rodziców pobożnie wychowane oraz posiada wystarczającą, określoną przez wspomniany dekret, znajomość nauki chrześcijańskiej, może być dopuszczone przez proboszcza do pierwszej spowiedzi nie tylko przed jedenastym, ale i przed dziesiątym rokiem życia"60). Zauważmy, że jest tu mowa o przyspieszeniu pierwszej spowiedzi, a nie pierwszej komunii – szczególnie istotny, jako że w rozporządzeniu potwierdzono zasadę rocznego odstępu między tymi dwiema uroczystościami.

Drugą innowacją omawianego dokumentu jest dopuszczenie pierwszej komunii bezpośrednio po pierwszej spowiedzi, jeśli jednak "proboszcz może przewidzieć, że dzieci dopuszczone do pierwszej komunii zaraz po pierwszej spowiedzi będą następnie przez cały rok chodziły na przygotowanie do świętej komunii

57) Tamże

58) Reformy Piusa X potraktowano nawet jako okazję do wzmocnienia pracy katechetycznej. W omawianej tu instrukcji znajdziemy takie oto pouczenie: "Nie wypływa stąd (z faktu, że dzieci kończą przygotowanie do pierwszej komunii już w dziewiątym roku życia – przyp. js), że te dzieci mają kończyć naukę katechizmu z pierwszą spowiedzią i komunią św.; owszem należy z okazji pierwszej spowiedzi i komunii św. zobowiązać je ściśle do dalszego uczęszczania na naukę religii, a nawet odebrać tak od dzieci, jak od rodziców formalne przyrzeczenie" (art. cyt., s.146). Przypomnijmy, że w kościołach Galicji istniał wówczas zwyczaj coniedzielnego katechizowania dzieci i młodzieży do osiemnastego roku życia (por. Acta et statuta synodi dioeceseanae Premisliensis, Premisliae 1903 stat. 70).

59) Zbiór Ustaw Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, wyd. S. Bross, t.1, Poznań 1934 kol. 383 n.

60) Tamże.

oraz jeśli rozpozna, że rozróżniają chleb eucharystyczny od chleba materialnego i są pobożnie nastawione"61). Niezależnie od tego, że w przytoczonych fragmentach widać osobiste przełamywanie się autora do idei dekretu „Quam singulari”, zauważmy, że również tutaj – podobnie jak w diecezjach zaboru rosyjskiego i austriackiego – dano wyraz trosce, aby wprowadzane zmiany nie zaszkodziły katechizacji.

Interesującą propozycję pełniejszej realizacji dekretu „Quam singulari” przy jednoczesnym poszanowaniu ograniczających rozporządzeń diecezjalnych sformułował, w poznańskim "Miesięczniku kościelnym", W.Hozakowski62). Hozakowski cytuje zdumiewające rozporządzenie wykonawcze biskupa Strasburga – nie jest wykluczone, że m.in. na tym dokumencie opierał się biskup Likowski – wyznaczające dwunasty rok życia jako normalny wiek pierwszej komunii i zezwalające na dopuszczenie do komunii szczególnie pobożnych jedenastolatków, ale nie młodszych. Publicysta "Miesięcznika Kościelnego" stoi na stanowisku, że "władza diecezjalna ma i nadal prawo wyznaczać wiek dzieci do pierwszej uroczystej komunii św. i wiek ten może być oznaczony rokiem dwunastym, a nawet piętnastym życia"63). Natomiast zdaniem Hozakowskiego, większą uwagę należy zwrócić na wprowadzoną przez Piusa X pierwszą komunię prywatną, do której dopuszcza nie proboszcz, ale rodzice i spowiednik64. Zaznaczmy jednak, że w rozporządzeniu biskupa Likowskiego o tej możliwości nie wspomniano ani słowem.

O pierwszej komunii prywatnej biskup ten mówi dopiero w swoim - bardziej już otwartym na nowe idee – liście pasterskim z roku 1912. Wprawdzie w liście tym znajdziemy nawet serdeczne zachęty do komunii prywatnej65), wszakże chodzi tu jedynie o te dzieci, które zgodnie z tradycyjnym planem katechetycznym przystępują do pierwszej spowiedzi, a więc o dzieci już jedenastoletnie. Również teraz, podobnie jak w rozporządzeniu z 5 grudnia 1910, biskup przypomina, aby nie ucierpiała na tym katechizacja66).

Zbierzmy jeszcze najważniejsze elementy nakreślonego wyżej obrazu:

1. Pierwsza komunie była tradycyjnie związana z nauką katechizmu i stanowiła jej uroczyste zakończenie, toteż podstawową trudność

61) Tamże.

62) W.Hozakowski, Wiek dzieci przy pierwszej komunii św., Miesięcznik kościelny 4 (1910) s.468-478.

63) Art. cyt., s.478.

64) "Dziecko, do spowiedzi dojrzałe, to jest gdy już śmiertelnie grzeszyć zdoła, ma prawo wedle uznania rodziców i spowiednika, względnie duszpasterza, przystąpić także do Stołu Pańskiego" (tamże).

65) Zbiór ustaw Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, t.1, Poznań 1934 kol. 290.

66) Tamże.

w przeprowadzeniu dekretu „Quam singulari” sprawiała troska, aby nie ucierpiało na tym nauczanie religii.

2. Sugerowane przez Stolicę Apostolską rozwiązanie, polegające na zastąpieniu dotychczasowej pierwszej komunii przez komunię prywatną, czyli rzeczywistą pierwszą komunię oraz komunię uroczystą, wieńczącą nauczanie katechetyczne, nastęrczało liczne trudności praktyczne. W brzmieniu dosłownym rozwiązanie to przyjęły tylko niektóre diecezje zaboru rosyjskiego, np. włocławska i plocka (czy jednak było ono rzeczywiście realizowane?). W diecezjach galicyjskich zachowano dawny model jednej tylko pierwszej komunii, przyspieszając ją tylko – razem z katechizacją – o jeden rok, natomiast wcześniejszą komunię, tzw. prywatną, potraktowano tu jako coś nadzwyczajnego i elitarnego. W zaborze pruskim dekret Piusa X nie spowodował nawet zniesienia dotychczasowego rozdziału pierwszej spowiedzi i pierwszej komunii, podjęto jedynie wstępne kroki w tym kierunku.

3. We wszystkich polskich diecezjach zachowano dotychczasową strukturę nauczania katechetycznego, którą przy okazji wprowadzania zarządzeń Piusa X próbowano dodatkowo ożywiać. Otóż idea wczesnej komunii nie mieściła się wewnątrz tej struktury, zdołano jedynie przyspieszyć nieco tradycyjną komunię uroczystą. Tu leży zapewne główna przyczyna, dla czego wczesna komunie dzieci u nas prawie się nie przyjęła. Względy praktyczne stanęły w tym wypadku przed racjami teologicznymi.

4. Dogmatyka, zawarta zarówno w publikacjach jak aktach prawnych jest całkowicie zgodna z teologią dekretu „Quam singulari”. Sygnalizowane trudności ze zgodą na wcześniejszą komunię dzieci są raczej natury psychologicznej niż dogmatycznej.

5. Na praktyczną realizację reformy Piusa X miał ponadto wpływ wzgląd społeczny. Mianowicie pierwsza komunie spełniała dotychczas funkcje inicjacji w świat dorosłych, była uroczystą granicą dzielącą dzieciństwo i wiek młodzieńczy. Zapewne również tutaj należy szukać powodu, że propagowana przez Stolicę Apostolską praktyka wczesnej komunii u nas się nie przyjęła.

5.4. Komunie dzieci w uchwałach synodów polskich okresu międzywojennego

W Polsce międzywojennej odbyto prawie dwadzieścia synodów. Szczególne znaczenie ma trzynaście synodów, odprawionych w latach 1922-1931 oraz synod plenarny w roku 1936. Prawie wszystkie zabierały głos na interesujący nas temat.

Powstaje od razu problem, w jaki sposób interpretować uchwały tych synodów. Jak wiadomo, ustawy prawne są dość wieloznacznym źródłem historycznym: mogą wyrażać stan faktyczny, tworzyć go albo tylko postulować. Tylko niekiedy z samego tekstu wynika, jaki jest jego stosunek do stanu faktycznego. Ponadto teksty prawne są z natury krótkie, ich zadaniem jest ramowe – bez zbytniego wdawania się w szczegóły i uzasadnienia – przedstawienie woli prawodawcy. Toteż jako źródła wiedzy o faktach i ideach domagają się

zwykle sięgnięcia również do źródeł innych, które uzupełniają braki i wyjaśniają dwuznaczności zawarte w tekście ustaw.

Otóż w naszym wypadku powyższe trudności zmniejszają się dzięki tej okoliczności, że chodzi tu o epokę, której jesteśmy bezpośrednimi dziedzicami i której atmosferę sami w sobie nosimy, a przynajmniej w jakimś stopniu znamy przez sam fakt istnienia i działania w tym oto miejscu i czasie. Przeciętny teolog może nie znać rozwiązań prawnych obowiązujących pół wieku temu, niemniej trudno sobie wyobrazić, żeby nie miał żadnego pojęcia o mentalności i obyczajach panujących w Kościele owego czasu. Właśnie dlatego główną uwagę chcemy tu poświęcić rozwiązaniom prawnym, a w ich interpretacji będziemy niekiedy korzystać z intuicji, do jakiej uprawnia nas względna bliskość tamtych czasów. Nie znaczy to oczywiście, że nie będziemy korzystać również ze źródeł innych; chodzi jedynie o to, że oprzemy się głównie na źródłach prawnych. Zamysł ten wydaje się o tyle bardziej interesujący, że poznaliśmy już sytuację prawną naszego problemu, jaka zaistniała w Kościele polskim bezpośrednio po ukazaniu się dekretu „Quam singulari”.

Na początku lat trzydziestych, badacz niemiecki H.Heiser przeprowadził ogólnokościelną ankietę na temat realizacji dekretu „Quam singulari”. Nadesłano mu m.in. odpowiedzi z dwunastu diecezji polskich (na ogólną liczbę 24). Z nadesłanego materiału wynika, że w Polsce dzieci przystępowały wówczas do pierwszej komunii w drugim lub trzecim roku nauki szkolnej (czyli w wieku 9-10 lat), jedynie w archidiecezji lwowskiej dzieci przyjmowały komunię nieco wcześniej⁶⁷). Obraz ten odpowiada prawdopodobnie mniej więcej faktycznemu stanowi rzeczy.

Otóż ówczesne synody polskie żądają na ogół bardziej dosłownego wypełniania zarządzeń Piusa X, niż dekrety biskupie wydane bezpośrednio po ukazaniu się „Quam singulari”. Bezwzględnie najdalej poszedł tu synod łucki z roku 1927, który określa, że "w zwyczajnych warunkach nie można opóźniać dzieciom pierwszej komunii ponad siódmy rok życia"⁶⁸). Że zarządzenie to chciano rzeczywiście wprowadzić w życie, świadczy statut 372 tego synodu: "Należy wedle możliwości prowadzić specjalne nauki katechetyczne, mające na celu przygotowanie dzieci pięcio, sześć, siedmioletnich do pierwszej komunii". Byłoby rzeczą

67) H.Heiser, *Die Kinderkommunion im Geiste der Kirche*, t.3, Wiesbaden 1932 s.136-142.

68) Statuta synodi dioeceseanae Luceoriensis A.D. 1927, Luceoriae b.r. w., stat. 237.

interesującą zbadać, w jakim stopniu zarządzenie to zostało rzeczywiście wykonane. Trzeba jeszcze zauważyć, że synod ten nie zna rozróżnienia między komunią wczesną a uroczystą, wspomina tylko o obowiązku katechizacji niedzielnej dla dzieci, które były już u pierwszej komunii⁶⁹).

O ile w zarządzeniach wykonawczych, wydawanych bezpośrednio po dekrecie, „Quam singulari”, dominowała tendencja przesuwania wieku pierwszokomunijnego powyżej siódmego roku życia, teraz przeważa tendencja zbliżania się do tej, ustalonej przez Piusa X, granicy wieku. Przeważnie jednak siódmy rok życia jako wiek pierwszokomunijny jest przewidziany jedynie dla przypadków nadzwyczajnych⁷⁰). Niektóre synody mówią tylko ogólnie o tym, że należy skrupulatnie wypełniać zarządzenia dekretu „Quam singulari”⁷¹), albo że należy dopuszczać dzieci do pierwszej komunii "quam primum", "jak najszybciej"⁷²). Zachowajmy jednak ostrożność w interpretowaniu tego rodzaju sformułowań. Przeważnie kryje się za nimi jedynie ogólna instrukcja, że nie należy pierwszej komunii zbyt opóźniać. Ten sam synod lubelski, który nakazuje przygotować dzieci do przyjęcia komunii

"jak najszybciej", przestrzega jedynie przed tym, aby nie odkładać pierwszej komunii do dziesiątego roku życia albo i później⁷³).

Ostrożnie należy również interpretować synodalne twierdzenia, że dziecko już od siódmego roku życia jest obowiązane do corocznej spowiedzi i wielkanocnej komunii. Jest to jedynie materialne powtórzenie zasady prawa kanonicznego⁷⁴), praktycznie zaś obowiązek przystępowania do sakramentów dotyczył jedynie dzieci, które już były u pierwszej komunii. I tak na przykład synod kielecki z roku 1927 mówi bezwarunkowo, że obowiązek sakramentalny zaczyna się już około siódmego roku życia: "Czas, w którym rozpoczyna się u dziecka używanie rozumu, jest mniej więcej siódmy rok życia, zależnie od rozwoju fizycznego i umysłowego. Od tej pory zaczyna obowiązywać dziecko przykazanie spowiadania się raz na rok i przyjmowania komunii wielkanocnej"⁷⁵). Ale bezpośrednio po tych słowach, w tym samym statucie 145, przestrzega się przed opóźnieniem spowiedzi

69) Stat. 574.

70) Tak na przykład synod lwowski z roku 1930, stat. 77, 8 (Lwowski synod archidiecezjalny R.P. 1930, b.m. i r.w., s.86); synod wileński z roku 1932, stat. 385 (Synodus archidioeciesana Vilnensis, Vilno 1932 s.119).

71) Tak np. synod piński z roku 1929, stat. 225 (Prima synodus diodcesana Pinskensis, Pinski 1934 s.161).

72) Tak np. synod lubelski z roku 1928, stat. 111 (Synodus dioeciesana Lublinensis prima, Lublini 1928).

73) Tamże.

74) CIC can. 859 § 1.

75) Synodus dioeciesana Kielcensis 1927, Kielciis b.r. w., s.129.

do dziewiątego, a komunii do dziesiątego roku życia⁷⁶).

Powyższe szczegóły wydają się świadczyć o ugruntowanym już wówczas przekonaniu, że ówczesna dyscyplina pierwszokomunijna w pełni realizuje zasady dekretu „Quam singulari”. Do utrwalenia tego – niesłusznego przecież – przeświadczenia dodatkowo przyczyniał się fakt, że ciągle jeszcze trzeba się było przeciwstawiać atawistycznym tendencjom do opóźniania pierwszej komunii poza dziewiąty i dziesiąty rok życia.

Jeden z synodów, podlaski z roku 1923, czyni to wręcz w tonie prorockim: "Niechaj kapłani, odłożywszy na bok wszelkie tłumaczenia, wymówki, powoływania się na warunki u nas panujące, pamiętają, że proboszczowie są obowiązani pod grzechem ciężkim nie tylko zachęcać, lecz i wszelkich sposobów pasterskich używać, aby dzieci w wieku wskazanym w dekrecie „Quam singulari”, z rozwinięciem umysłowym, omówionym w tym dekrecie przystępowały do spowiedzi i komunii świętej. Najstraszniejszy sąd Boży będzie na tych, którzy dzieci powstrzymywali od komunii i dopuszczali, aby dzieci pierwiej w nałogi grzeszne popadły, zanim zdołały zakosztować Chleba Aniołów"⁷⁷). Można przypuszczać, że zaczerpnięta z dekretu Piusa X teologia eucharystyczna zawarta w powyższym statucie – komunია święta jako ochrona życia Bożego w człowieku i obrona przed grzechem – była już wówczas powszechnie głoszona z ambon.

Dwa tylko synody – plocki z roku 1927 i chełmiński z roku 1928 - znają wprowadzony przez Piusa X rozdział pierwszej komunii na prywatną i uroczystą. W obu przypadkach chodzi niewątpliwie o zwyczaje praktykowane w odnośnych diecezjach, zarazem jednak są to zwyczaje istotnie od siebie różne. Zaczniemy od zwyczaju plockiego. W statucie 112 synodu plockiego mówi się: "Zobowiązujemy sumienia proboszczów i prefektów szkolnych, aby dzieci, mające siedem lat wieku, jeżeli nie są zupełnie tępego umysłu,

przygotowali przez odpowiednie nauczanie do pierwszej komunii. Jednocześnie proboszczowie pilnego starania dokładać winni, aby dzieci, do pierwszej komunii dopuszczone, nie przestały uczęszczać na katechizm, lecz aby dalsze wykształcenie religijne otrzymywały, dopóki solennej komunii nie odbędą"78). Redakcja urzędowego pisma diecezjalnego opatrzyła ten statut komentarzem, że "wszystko to jest znane w diecezji płockiej i praktykowane, tylko się tu przypomina jako prawo ogólne"79). Diecezja płocka należała więc – obok diecezji łuckiej – do tych

76) Podobnie wspomniany już synod wileński (Synodus archidioeciesana Vilmensis, Vilno 1932 stat. 385 oraz apendyks do statutu 386).

77) Synod diecezjalny podlaski, Siedlce 1923 stat. 168.

78) Miesięcznik Pastorski Płocki 24 (1929) s.197.

79) Tamże. Trudno powiedzieć, kiedy zwyczaj podwójnej komunii dzieci uległ na terenie diecezji płockiej deterioryzacji. W każdym razie zarządzenie z roku 1967 stwierdza dalsze jego istnienie, wszakże wiek pierwszej komunii uległ przesunięciu o całe dwa lata:

"1. Należy zachować długoletni zwyczaj diecezjalny organizowania dwóch Komunii św. – Pierwszej i Uroczystej, tj. Generalnej.

2. Do Pierwszej Komunii św. należy dopuszczać dzieci z klas drugich (9-latki), do Generalnej zaś – dzieci z klas czwartych szkoły podstawowej (11-latki)". Prawodawstwo Kościoła w Polsce, wyd. T.Pieronek, t.2, z.3, Warszawa 1974 s.61).

nielicznych w Polsce, w których rzeczywiście chciano reformę Piusa X przeprowadzić do końca. Niemała w tym zapewne zasługa "Ceremoniału parafialnego" Antoniego Nowowiejskiego, w którym począwszy od piątego wydania z roku 1916 przepisuje się pierwszą komunię dla dzieci siedmioletnich i komunię uroczystą na zakończenie nauki katechizmu. Wytyczne biskupa płockiego z roku 1912 – skoro się znalazły w księdze nabożeństw – miały w ten sposób większe szanse na faktyczne wprowadzenie w życie.

Zwyczaje najbardziej odległe od ducha dekretu „Quam singulari” panowały w diecezjach dawnego zaboru niemieckiego. Archidiecezja gnieźnieńska i poznańska nie odbyły w tym czasie swoich synodów, natomiast w wydanym w roku 1934 zbiorze praw obowiązujących w tej prowincji kościelnej podano jako obowiązujące znane nam już – niezmiernie ostrożne - rozporządzenia z roku 1910 i 1912 81). W podobnym duchu sformułował swoje zarządzenia na ten temat synod chełmiński z roku 1928 (82). Przygotowanie katechetyczne zaczynało się tu w wieku dziewięciu lat i obejmowało dwa semestry. Koniec pierwszego semestru był uwieńczony pierwszą spowiedzią i prywatną komunią. Przez następne pół roku dzieci powinny przystępować co miesiąc do obu sakramentów, po czym następował drugi semestr nauki, zakończony komunią uroczystą. Jak widzimy, tzw. komuniam prywatną nie jest tu bynajmniej komunią wczesną, przyjmowały ją dopiero dzieci dziewięcio- dziesięcioletnie. Wprowadzono ją w ramy zasadniczo niezmiennego dawnego systemu przygotowywania najpierw do pierwszej spowiedzi, a dopiero następnie do pierwszej komunii.

Ale właśnie w diecezji należącej do dawnego zaboru niemieckiego zaczął się szczególnie żywy ruch na rzecz wczesnej komunii: zbyt wielka była tu bowiem różnica między wytycznymi ogólnokościelnymi a zwyczajem lokalnym. Chodzi mianowicie o diecezję katowicką83) (która zresztą w okresie międzywojennym

80) A.Nowowiejski, Ceremoniał parafialny, Płock 5 1916 s.49.

81) Zbiór ustaw Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, t.1, Poznań 1934 kol. 583 n i 290-294.

82) Statuta synodi dioeceseanae Culmensis, Pelplini 1929 stat. 172.

83) Diecezja katowicka została w roku 1925 wydzielona z archidiecezji wrocławskiej. Na terenie tej archidiecezji ustalil się zwyczaj dopuszczania do komunii w dziesiątym lub co najwyżej dziewiątym roku życia. Ruch na rzecz wczesnej komunii rozpoczął się w archidiecezji wrocławskiej już po utworzeniu diecezji katowickiej (por. A.Ochmanowicz, Wczesna komunija św. i jej znaczenie w życiu religijnym dzieci i ich rodzin. Rozprawa doktorska na Sekcji Pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL, 1974 maszynopis s.19). Prawdopodobnie początek ruchu na rzecz wczesnej komunii był w diecezji katowickiej odbiciem analogicznych prądów w Kościele niemieckim.

nie odbyła swojego synodu). Pierwszy dokument na ten temat wydał w roku 1934 biskup Adamski 84). Zalecając księżom broszurę O.Sudbracka o wczesnej komunii, bp Adamski rozporządza: "Sprawę przeprowadzania wczesnej komunii św. dzieci w naszej diecezji zechcą WW. XX. Dziekani uczynić przedmiotem referatów i dyskusyj konferencyj dekanalnych duchowieństwa w celu przyspieszenia wprowadzenia tej wielce doniosłej praktyki". Ordynariusz śląski jest świadom, że zarządzenia Piusa X w rzeczywistości nie zostały jeszcze w jego diecezji wprowadzone w życie: "Przew. Duchowieństwo zechce sprawie wczesnej komunii św. dzieci jak najwięcej poświęcić uwagi, zyczliwie nią się zająć i tym samym spełnić wolę Ojca św."85). Z czasem diecezja katowicka – jakby na potwierdzenie słów Ewangelii, że ostatni będą pierwszymi – zacznie przodować pod tym względem86).

W międzywojennym ustawodawstwie synodalnym znajdziemy jeszcze wyraźne ślady dawnego dwustopniowego systemu katechetycznego, kiedy przygotowywano najpierw do pierwszej spowiedzi, a dopiero mniej więcej po roku do pierwszej komunii. Widzieliśmy to już w pierwszokomunijnej ustawie synodu chełmskiego. Również synod kielecki dopuszcza rok różnicy między pierwszym przyjęciem obu sakramentów87). Synod wileński określa, korzystając ze schematów jeszcze przedpiusowych, zakres wiadomości wymaganych przy kolejnym przystępowaniu do pierwszej spowiedzi i komunii88) i zaleca, że "lepiej po pewnym czasie, po jednej lub drugiej spowiedzi, urządzić krótkie ćwiczenia duchowne, zastosowane do wieku i pojęcia dziatwy, potem wyspowiadać, sięgając w rachunku sumienia do całego życia, i dopiero wtedy dopuścić je do komunii św."89). Wszakże w skali ogólnopolskiej są to zwyczaje już zanikające, sam zaś fakt ich szczątkowego trwania

84) Wiadomości diecezjalne (Katowice) 9 (1934) nr 190 s.325.

85) Tamże.

86) Pod koniec lat trzydziestych zaledwie w paru parafiach diecezji katowickiej wprowadzono wczesną komuniją (A.Ochmanowicz, dz. cyt., s. 22 n). Fakt ten jest ciekawym świadectwem na temat granic władzy w Kościele. Okazuje się, że nawet wyraźne rozporządzenia papieskie, wzmocnione wyraźną wolą ordynariusza, mogą nie doczekać się wykonania, jeśli zabraknie zrozumienia dla sensu tych zmian. Dodajmy, że w dwa lata po rozporządzeniu ordynariusza kuria katowicka przypomniała ponownie potrzebę wprowadzenia wczesnej komunii. Mianowicie w roku 1936 katowickie "Wiadomości diecezjalne" opublikowały tłumaczony z niemieckiego materiał, w którym wręcz mówi się o "smutnym 25-letnim jubileuszu niestosowania się do dekretu o wczesnej komunii" (Trudności i błogosławieństwo wczesnej komunii. Wiadomości diecezjalne 11 1936 s.401-404).

87) Synodus dioeceseana Kielcensis, Kielciis b.r. w., stat. 145 c.

88) Synodus archidioeceseana Vilmensis, Vilno 1932, apendyks do statutu 386, 3 (s.237 n).

89) Dz. cyt., apendyks do statutu 386, 7 (s.239).

świadczy o typowym dla Polaków konserwatyzmie, który polega nie tyle na sprzeciwianiu się nowemu, co na niechęci do sprzeciwiania się staremu i dąży przede wszystkim do pogodzenia nowego ze starym⁹⁰).

Czy rozdzielanie pierwszej spowiedzi od pierwszej komunii świadczy o nastawieniu jansenistycznym? Tak interpretował tę praktykę Pius X w dekreście „Quam singulari”. Przytoczone wyżej zalecenia synodu wileńskiego łatwo oczywiście opatrzyć etykietą jansenizmu, dostrzec w nich typowo jansenistyczny przejaw obawy przed komunią. Wydaje się jednak, że słuszniej będzie widzieć w tych zaleceniach po prostu świadectwo troski, aby jak najlepiej przygotować dzieci do przyjęcia pierwszej komunii. Jak pamiętamy, w ówczesnej polskiej myśli pastoralnej dawano wyraz przekonaniu, że sposób przyjęcia pierwszej komunii św. rzutuje na całe późniejsze życie eucharystyczne (przekonanie to pojawia się m.in. w uchwale nr 132 synodu sandomierskiego⁹¹). Synod chełmiński z roku 1959, który dopuszcza wczesną komunię nawet pięcioletnich dzieci – a więc stoi poza wszelkim podejrzeniem o jansenizm – również zaleca pierwszą spowiedź na 4-6 tygodni przed pierwszą komunią⁹²). Nie widać więc powodu, dlaczego troska o dobre przygotowanie do przyjęcia sakramentów i o ukształtowanie w dzieciach trwałych pożądanych postaw miałyby się sprzeciwiać obiektywizmowi sakramentalnemu albo miałyby naruszać zasadę pierwszeństwa daru Bożego wobec naszej zasługi.

Omówić jeszcze trzeba nowe miejsce pierwszej komunii w ramach nauczania katechetycznego. Jak pamiętamy, bezpośrednio po dekreście „Quam singulari” obawiano się poważnie, aby przyspieszenie pierwszej komunii nie zaszkodziło katechizacji. Nie widać już tych obaw w okresie międzywojennym, choć możliwość porzucenia lekcji religii po przyjęciu pierwszej komunii św. jest nadal przedmiotem troski, co znalazło również wyraz w uchwałach synodalnych tego okresu⁹³).

90) Inny przykład takiego konserwatyizmu: Jeszcze niektóre synody międzywojenne (tarnowski, stat. 150; lwowski, apendyks do statutu 77) nakazują pierwszą komunię urządzać "w czasie wyznaczonym na wypełnienie obowiązku Komunii świętej wielkanocnej". Stary zwyczaj przystępowania do pierwszych sakramentów w okresie wielkanocnym zaczął zanikać w wyniku wprowadzenia uroczystości pierwszokomunijnej, którą ze względów praktycznych trudno było przeprowadzić w okresie Wielkiego Postu czy zaraz po Wielkanocy.

91) Prima synodus dioecisana Sandomirensis, Sandomiriae 1923 s.92.

92) Statuty synodu diecezjalnego chełmińskiego, Orędownik diecezji chełmińskiej 10 (1959) stat. 182 s.372 n.

93) Por. synod podlaski z r.1923, stat. 168; synod kielecki z r. 1927, stat. 152; synod łucki z r. 1927, stat. 574; synod płocki z r.1927, stat. 112. Szczególnie oryginalnie troska ta przejawiała się w statucie 494 synodu pińskiego z r. 1929; "Wybór dzieci, które mają uczyć się na nauki katechetyczne, należy nie do rodziców, lecz do proboszcza" (Prima synodus dioecisana Pinskensis, Pinsci 1934 s. 161).

Natomiast pojawia się teraz nowa troska: żeby – mimo iż dzieci przyjmują teraz sakramenty prawie na początku katechizacji – dobrze je do tej uroczystości przygotować. Mówi o tym synod sandomierski z r. 1923 (stat. 148), wileński z r. 1932. Weźmy uchwałę tego ostatniego synodu, gdyż na jej przykładzie można zobaczyć pewną charakterystyczną cechę zachodniej duchowości eucharystycznej: "Duszpasterze mają obowiązek czuwać nad

tym, aby dzieci nie przystępowały do komunii przed dojściem do używania rozumu lub niedostatecznie przygotowane i w tym celu powinni przeprowadzać ścisły egzamin, z największą wszakże cierpliwością, łagodnością i miłością, by surowym postępowaniem nie odstręczać ich od tych źródeł łaski. Z drugiej strony ciż duszpasterze mają się starać, aby te dzieci, które już doszły do używania rozumu i są dostatecznie przygotowane, co prędzej przyjęły komunię świętą⁹⁴).

Powyższy tekst jest szczególnie wyrazistym świadectwem praktycznych pożytków, zawartych w obowiązującej w Kościele łacińskim zasadzie, iż do komunii dopuszcza się dopiero po dojściu do wieku rozeznania. Chrzest otrzymany w niemowlęctwie i wynikające z niego religijne wychowanie sprawia, że fakt bycia chrześcijaninem jest pierwszy niż nasza świadomość tego faktu. Sprzyja to ugruntowaniu się przeświadczenia, że wiara – podobnie jak samo istnienie – jest darem Bożym, który otrzymujemy niezależnie od naszej zasługi. Natomiast świadome przygotowywanie się do pierwszej komunii i intensywne przeżywanie tej tajemnicy w ciągu kilku miesięcy świadomego już dzieciństwa jest niepowtarzalną lekcją – otrzymaną tak wcześnie – że dar Boży domaga się aktywnego przyjęcia, pracy i posłuszeństwa. Tutaj zapewne leży przyczyna tego, że w Kościele łacińskim tak głęboko jest zakorzeniona świadomość, że do komunii trzeba być dobrze przygotowanym. Jansenizm – który kładł tak wielki nacisk na przygotowanie do komunii, że praktycznie zapominał o tym, iż jest ona darem Bożym – był wypaczeniem tej duchowości eucharystycznej, ale nie był bynajmniej jej logiczną konsekwencją. Natomiast właśnie wewnętrzna logika duchowości zachodniej domagała się zwrócenia szczególnej duszpasterskiej uwagi na to, aby na skutek znacznego obniżenia wieku pierwszokomunijnego nie ucierpiała dotychczasowa tradycja starannego przygotowania do pierwszej komunii. Duszpasterską troskę w tym kierunku wzmocniło dodatkowo popularne wówczas przekonanie – słuszne zapewne – że przeżycie pierwszej komunii rzutuje istotnie na przyszłe życie religijne⁹⁵).

94) Synodus archidioecesis Vilnensis, Vilno 1932, apendyks do statutu 386, 6 (s.238 n).

95) Por. statut 132, 1 synodu sandomierskiego z roku 1923: "Dubitari nequit, quin ad totius vitae christianae rationem multum conferat modus, quo quis prima vice ad mensam eucharisticam accedat. Quare peculiari studio incumbendum eat in id, ut pueri ad primam communionem admittendi quam solertissime praeparentur et disponantur" (Prima synodus dioecesis Sandomirensis, Sandomiriae 1923 s.92).

Uwieńczeniem przedwojennego prawodawstwa pierwszokomunijnego są postanowienia polskiego synodu plenarnego z roku 1956. Ograniczają one się do lakonicznej, trzyparagrafowej uchwały nr 90. Dla naszego tematu istotne są dwa pierwsze paragrafy:

"1. Dzieci należy dopuszczać do pierwszej komunii, gdy odpowiednio do swego rozwoju umysłowego poznały podstawowe prawdy wiary, czyli zasadniczo około siódmego roku życia.

2. Biskupi ustalą dla swych diecezji sposób odbywania pierwszej komunii św. prywatnej i uroczystej⁹⁶).

Zarządzenia powyższe dokładnie odpowiadają duchowi dekretu „Quam singulari”, natomiast dość daleko odbiegają od stanu rzeczy, jaki istniał wówczas w Kościele polskim, a który wyżej przedstawiśmy. Czy można wobec tego wyciągać stąd wniosek, że synod plenarny postanowił wreszcie doprowadzić do końca reformę Piusa X? Byłby to wniosek zbyt pośpieszny. W uchwale nr 90 brak jakiegokolwiek wzmianki o tym, żeby synod chciał zmienić istniejący stan rzeczy, a jak już mówiliśmy, w świadomości ogólnej nie zdawano sobie nawet sprawy z tego, że reforma Piusa X została u nas przeprowadzona jedynie

połowicznie. Nie jest wykluczone, że prawodawca, wymieniając siódmy rok życia jako wiek pierwszokomunijny, stwierdził jedynie w ten sposób – niezgodnie wprawdzie z rzeczywistością, ale zgodnie z własną świadomością – istniejący stan rzeczy. W każdym razie nic nam nie wiadomo o tym, żeby na skutek uchwały synodu plenarnego usiłowano w dyscyplinie pierwszokomunijnej cokolwiek zmienić. Milczą na ten temat późniejsze synody⁹⁷), a publikacje z tego okresu niezmiennie sygnalizują, że do pierwszej komunii dopuszczano wówczas przeważnie dopiero dziewięciolatków⁹⁸).

Omawiając okres międzywojenny w Kościele polskim, na marginesie warto jeszcze przypomnieć, że w tamtym właśnie czasie wprowadzono komunię niemowląt w Starokatolickim Kościele Mariawitów. Była to już druga z kolei dokonana w tym Kościele reforma dyscypliny eucharystycznej, przeprowadzona w imię powrotu do zwyczajów Kościoła starożytnego.

96) Uchwały I Polskiego Synodu Plenarnego, Poznań 2 1938 s.49 n.

97) Por. Statuta XLI synodi Plocensis anno 1938 celebratae, Plociae 1938 (w statucie 130 zalecono jedynie, "ut pueri et puellae, cum ad annos discretionis; pervenissent, bene praeparati, confessionem frequenter peragant"); Synod Archidiecezjalny Krakowski, Kraków 1939 (ten synod w ogóle nie zajmuje się problemami duszpasterstwa dzieci).

98) Por. K.Werbel, Wiek do pierwszej spowiedzi i komunii św. w świetle psychologii. Miesięcznik kościelny 52 (1937) s.19-26; J.Litwin, Rozporządzenia ordynariuszów polskich w sprawie pierwszej komunii świętej dzieci. Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy 27 (1938) s.249-256. Nawet A.Gmurowski, który uzasadniał tezę, że prawo dziecka do Eucharystii, od pierwszego momentu zdolności do działań moralnych, nie jest mniejsze niż człowieka dorosłego – powstrzymuje się od postulatu większego dostosowania praktyki do teorii (A. Gmurowski, Teologiczne uzasadnienie wczesnej komunii św., Ateneum Kapłańskie 45 1939 s.378-381).

Mianowicie listem pasterskim Biskupa Jana Marii Michała Kowalskiego z 18 maja 1922 została wprowadzona komunie pod dwiema postaciami, natomiast analogicznym dokumentem z 29 maja 1930 zadekretowano udzielanie niemowlętom bierzmowania oraz komunii⁹⁹). Argumentacja tej reformy jest typowo zachodnia (opiera się na rozumieniu łaski jako przede wszystkim pomocy Bożej), a nawet żywcem przejęta z dekretu „Quam singulari”: "w pierwotnym Kościele Chrystusowym udzielano komunii św. dzieciom zaraz po chrzcie świętym, nie czekając aż dorosną i grzeszyć będą, jak to później weszło w zwyczaj, niemniej zgubny, niż inne praktyki przeciwne nauce i obyczajom Apostoła"100).

Zbierzmy teraz zasadnicze elementy naszkicowanego wyżej obrazu:

1. W diecezjach polskich okresu międzywojennego istniała dość zróżnicowana praktyka w zakresie dopuszczania dzieci do komunii. W zasadzie wiekiem pierwszokomunijnym był dziewiąty rok życia. Istniały jednak diecezje (łucka, płocka, w mniejszym stopniu – lwowska), w których starano się bardziej dosłownie stosować zarządzenia Piusa X. Z drugiej strony, diecezje należące do dawnego zaboru niemieckiego bardziej jeszcze odbiegały od wymogów dekretu „Quam singulari”, niż przeciętne diecezje innych regionów Polski. Tam zresztą, mianowicie w diecezji katowickiej – ale przed wojną proces ten zaledwie się zaczął – podjęto szczególną pracę nad upowszechnieniem wczesnej komunii.

2. Mimo znacznej rozbieżności z zarządzeniami Piusa X, ugruntowało się w tamtych latach przekonanie, jakoby zarządzenia te zostały u nas w pełni przeprowadzone, źródłem

tego przekonania było duszpasterskie ożywienie, jakie przyniósł za sobą dekret „Quam singulari”, a także pewne obniżenie wieku pierwszej komunii, które mimo wszystko u nas nastąpiło, a które nie zawsze było przyjmowane bez oporów ze strony duszpasterzy i rodziców.

3. Na ogół nie przyjęło się u nas sugerowane przez Piusa X rozróżnienie pierwszej komunii na prywatną (wczesną) i uroczystą (na zakończenie podstawowego kursu katechizmu). Dosłownie model ten przyjęła diecezja płocka. W większości diecezji polskich wczesną komunię traktowano jako nadzwyczajną i elitarną. Niekiedy – np. w diecezji chełmińskiej – komunia tzw. prywatna nie była wcale wczesną komunią.

99) „My przeto, wracając do obyczajów pierwotnego Kościoła, rozporządzamy niniejszym i prosimy, aby począwszy od Uroczystości Zesłania Ducha Świętego tego roku była udzielana dzieciom zaraz po ich ochrzczeniu komunія św. w postaci Krwi Przenajdroższej Zbawiciela (łyżeczką). Starszym zaś dzieciom, mającym dwa lata, należy udzielać komunii św. w sposób zwykły, to jest dając im Ciało Pańskie umoczone we Krwi Przenajdroższej” (list pasterski arcybiskupa mariawitów o komunii św. dzieci, o zniesieniu nałogu palenia tytoniu, picia wódki i o nauczaniu czytania, Królestwo Boże na ziemi 1930 nr 23 s.177).

100) Tamże.

Szczególnie interesujące jest rozwiązanie łuckie, gdzie wprowadzano powszechną wczesną komunię, nie przewidując już jednak innej uroczystości pierwszokomunijnej. Mimo ogólnej powściągliwości wobec rozbitcia pierwszej komunii na dwie odrębne uroczystości, synod plenarny opowiedział się za tym modelem, nie wydaje się jednak, żeby wynikły stąd jakieś znaczniejsze konsekwencje praktyczne.

4. W okresie międzywojennym korzystano niekiedy z tradycyjnych, jeczczepredpiusowych, schematów katechetycznego przygotowania najpierw do pierwszej spowiedzi i dopiero następnie do pierwszej komunii. Wynikało z tego czasem znaczne, niekiedy aż jednoroczne, odwleczenie pierwszej komunii w stosunku do pierwszej spowiedzi. Nie wydaje się jednak, żeby słusznym było dopatrywać się w tym przejawu jakiegoś jansenizmu.

5. W stosunku do pierwszego okresu reformy Piusa X, ciężar troski katechetycznej przeniósł się teraz ze sprawy dalszego ucześnieczania na naukę religii na problem dobrego przygotowania – mimo młodszego wieku przystępujących – do pierwszego przyjęcia sakramentów. Łączy się to z przekonaniem o ogromnym wpływie przeżycia pierwszokomunijnego na całe późniejsze życie religijne.

6. Przede wszystkim jednak nacisk na dobre przygotowanie do pierwszej komunii jest konsekwencją bardzo pamiętanej w Kościele łacińskim prawdy, że dar Boży – bezwzględnie niezależny od naszych zasług - domaga się od nas aktywnego przyjęcia. Stąd troska duszpasterzy, aby obniżenie wieku pierwszej komunii nie wpłynęło negatywnie na przygotowanie dzieci do przyjęcia tego sakramentu.

7. Odnotowaliśmy ponadto restytucję komunii niemowląt w Kościele mariawickim. Teologiczne uzasadnienie tej tradycji zostało sformułowane w klasycznych kategoriach duchowości zachodniej, a nawet zdradza bezpośredni wpływ dekretu „Quam singulari”.

5.5. Komunia dzieci w Kościele polskim po roku 1945

Wskazaliśmy już istotne bariery – zwłaszcza duszpasterskie, ale mające również swoje powiązania z dogmatami – które nie pozwoliły na pełne przeprowadzenie reformy Piusa X. Jak wiadomo, większość dzieci polskich po dziś dzień przyjmuje pierwszą komunię w wieku dziewięciu a niekiedy nawet dziesięciu lat, a więc dwa, nawet trzy lata później, niż to określał dekret "Quam singulari"101). Wykazaliśmy, że nie jest

101) Wydana 11 kwietnia 1971 przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa "Ogólna Instrukcja Katechetyczna" przypomina raz jeszcze, "ażeby poza podane (przez dekret "Quam singulari" - przyp. js) granice - zresztą bynajmniej nie sztywne – nie rozciągać czasu obowiązywalności przykazania pokuty i komunii św." (AAS 64 -1972 s.173 tłum. polskie Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 43 1973 s.109).

to bynajmniej wynikiem opieszałości duszpasterskiej naszego duchowieństwa ani braku szacunku dla papieskiego autorytetu, lecz jest to sytuacja spowodowana istnieniem trudnych do rozwiązania, bo przeciwstawnych sobie względów dogmatycznych i duszpasterskich. Ponieważ napięcia stąd wynikające są ciągle aktualne więc również na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat miały miejsce liczne dyskusje na temat komunii dzieci, podjęto wiele konkretnych duszpasterskich inicjatyw, co razem wzięwszy wniosło sporo elementów nowych do historii naszego problemu.

Stosunkowo najmniej interesowano się problemem komunii dzieci w okresie bezpośrednio powojennym. Główną swoją energię skierował wówczas Kościół na leczenie ran zadanych przez wojnę oraz na sprostanie nowym trudnościom, jakie powstały w związku z ówczesnymi wydarzeniami społeczno-politycznymi, tak że zabrakło już czasu i energii na szczególne poszukiwania duszpasterskie. Odnośnie duszpasterstwa dzieci, słychać jedynie o tzw. krucjacie eucharystycznej, ale w zasadzie nie obejmowała ona dzieci poniżej, dziesiątego roku życia102), ponadto ruch ten podzielił los wielu innych instytucji kościelnych, które zostały u nas zlikwidowane pod koniec lat czterdziestych. Natomiast jeśli nawet próbowano tu i ówdzie prowadzić do sakramentów dzieci przedszkolne103), nie znalazło to echa w ówczesnym prawodawstwie ani publicystyce. Ks. Prymas Wyszyński jeszcze w roku 1952 musi pisać list pasterski o "wczesnej pierwszej komunii świętej", żeby usprawiedliwić przeniesienie pierwszej komunii z klasy trzeciej do drugiej104). W tej sytuacji, rzecz jasna, wczesna komunія w sensie dekretu „Quam singulari” w ogóle przekraczała wyobraźnię wielu ówczesnych duszpasterzy. Ówczesny autorytet w dziedzinie katechetyki, ks. prof. Dajczak, przedstawia wczesną komunię jako instytucję elitarną i kontrowersyjną, gdyż osłabia u dzieci późniejsze przeżycie wspólnej komunii uroczystej105).

Istotne znaczenie dla ruchu wczesnokomunijnego miał referat ks. Edmunda Nowickiego, wygłoszony na kursie duszpasterskim w Lublinie w roku 1950 i następnie opublikowany w "Homo Dei"106). W ówczesnym skąnym

102) W. Kania, Najmilszy odcinek pracy duszpasterskiej – Krucjata Eucharystyczna, *Currenda* (Tarnów) 96 (1947) s.425-430 i 494-499; J. Smandzich, Krucjata Eucharystyczna na tle duszpasterstwa dzieci w parafii. Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej 3 (1947) s.172-185.

103) Według informacji ks. Ochmanowicza, w roku 1945 odbyła się wczesna komunія w parafii Brzeziny Śląskie, w roku 1951 miała ona miejsce w 82 parafiach diecezji katowickiej (A. Ochmanowicz. Wczesna komunія święta i jej znaczenie w życiu religijnym dzieci i ich rodzin, KUL 1974 maszynopis s.23 n).

104) S.Wyszyński, List pasterski w sprawie wczesnej komunii. W: Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974, Paris 1975 s.229-232.

105) J.Dajczak, Katechetyka, Warszawa 1956 s.393.

106) E.Nowicki, Przygotowanie dzieci do I Komunii św., Homo Dei 20 (1951) s.312-336.

piśmiennictwie teologicznym wystąpienie to nie mogło zostać przeoczone, zaś jego rangę wzmocniała zarówno wartość teologiczna artykułu, jak osoba jego autora. Otóż ks. Nowicki przypomniał z naciskiem, że dekret „Quam singulari” ciągle nie został u nas wprowadzony w życie. Żeby uzasadnić konieczność rewizji aktualnej praktyki duszpasterskiej, Nowicki przytacza klasyczne argumenty na rzecz wczesnej komunii: że nie należy odsuwać dzieci od sakramentu, który chroni przed grzechem (argument teologiczny), że zainteresowania religijne rozbudzone w dziecku w związku z wczesną komunią częstokroć kształtują je na całe życie (argument psychologiczny).

Praktycznie najważniejszym elementem wystąpienia ks. Nowickiego była myśl oddania głównej inicjatywy w sprawie wczesnej komunii w ręce rodziców. Nawiązując do niestosowanego u nas przepisu can 854 § 4, autor artykułu pisze: "W każdym razie rodzice nie potrzebują zasięgać rady ani zezwolenia proboszcza, by dziecko swe dopuścili do I Komunii św. Proboszcz nie ma też prawa ustanawiać przepisu ogólnego o uprzednim egzaminie takich dzieci. Do proboszcza należy raczej tylko generalna inspekcja jakoby fori externi. Ma on wiedzieć o każdym dziecku czy w właściwym czasie przystąpiło do Stołu Pańskiego, lub czy zaniedbuje przystąpić do komunii św."(107). Wczesna komunie według tych propozycji jest komunią rzeczywiście prywatną, a to w tym sensie, że nie przewiduje się tu uroczystości parafialnej dla określonego rocznika dzieci: dziecko ma przystąpić po raz pierwszy do komunii nie tyle ze swoimi rówieśnikami, co razem z rodzicami i bliskimi. W pewnym sensie jest to więc nawiązanie do modelu, jaki był przyjęty w okresie, gdy nie znano jeszcze uroczystości pierwszokomunijnej. Różnica polega tu na tym, że

1) wyraźnie poucza się rodziców o obowiązku przygotowania dziecka do pierwszej komunii,

2) przewiduje się specjalne nauki dla rodziców, jak ten obowiązek mają wypełniać.

Artykuł ks. Nowickiego reprezentuje ten kierunek w ruchu wczesnokomunijnym, który ma poważne szanse na urzeczywistnienie swojego programu. Jak widzieliśmy, wszystkie względy dogmatyczne i pedagogiczne - choć tak oczywiste i ważne - okazały się niewystarczające, żeby wprowadzić w życie zasadę wczesnej komunii, gdyż zasada ta narusza utrwalone instytucje katechetyczne. Otóż w propozycji, której wyrazicielem – bo chyba nie autorem – jest ks. Nowicki, istotnym elementem reformy ma być budowanie nowych instytucji duszpasterskich, szczególnie potrzebnych w warunkach życia współczesnego. Wczesna komunie – niezależnie od względów dogmatycznych, i pedagogicznych – może stać się okazją do ożywienia ducha religijnego w rodzinach oraz do nawiązania specyficznych kontaktów duszpasterskich z rodzicami.

107) Art.cyt. s.327.

Wydaje się, że swoje sukcesy w ostatnim ćwierćwieczu ruch wczesnokomunijny zawdzięcza właśnie temu, że swoją argumentacją dogmatyczną i psychologiczną potrafił powiązać z interesującymi propozycjami duszpasterskimi.

Jak dotychczas, ukazała się jeszcze tylko jedna pozycja, poświęcona naszemu tematowi, równie ważna jak artykuł ks. Nowickiego. Przedtem jednak trzeba opisać okoliczności jej powstania. Mianowicie entuzjaści komunii przedszkolaków publikowali od

czasu do czasu komunikaty lub jakieś refleksje na ten temat 108). Otóż jeden z takich artykułów został zaopatrzony notką odredakcyjną, w której właściwie zakwestionowano sam sens wczesnej komunii, przy czym użyto argumentacji zupełnie chybionej zarówno z punktu widzenia teologii, jak psychologii. Notka była na tyle krótka, że można ją przytoczyć w całości: "Uznając w pełni wpływ Eucharystii na dusze dziecięce, musimy się zastrzec, że wczesna komunie św. stanowi wyjątek dla dzieci o wybitnych zdolnościach umysłowych, a nadto wychowanych w rodzinie głęboko religijnej. Natomiast zwykłe dziecko, wychowane w przeciętnych warunkach, przed 10 rokiem życia jest zdolne tylko do przyjęcia komunii św., ale nie do jej przeżycia, a o to przede wszystkim chodzić powinno. Dlatego odsetek dzieci wczesnokomunijnych zawsze będzie bardzo mały."109)

Jak widzimy, trudno o więcej nieporozumień w tak krótkim tekście. Z punktu widzenia teologii, jest to typowo psychologizujące nieliczenie się z zasadą obiektywizmu sakramentalnego. Z punktu widzenia psychologii, jest to po prostu nieporozumienie: dziecko bowiem jest nie tylko zdolne do przeżyć, ale częstokroć jego przeżycia są szczególnie intensywne, a w każdym razie są to przeżycia w okresie kształtowania się osobowości; ponadto zdolności umysłowe nie są bynajmniej jedyną ani nawet nie najważniejszą miarą rozwoju osobowego. Natomiast z duszpasterskiego punktu widzenia, postawiony tu warunek pochodzenia z rodziny głęboko religijnej, oznacza całkowitą rezygnację z prób wykorzystania wczesnej komunii dla religijnego kształtowania rodzin.

Krótki komentarz redakcji "Homo Dei" wyrażał zapewne ówczesne obiegowe zastrzeżenia wobec wczesnej komunii, inaczej bowiem trudno wytłumaczyć gwałtowność reakcji ze strony entuzjastów tej praktyki. Głównym inspiratorem tej reakcji był biskup śląski Bednorz, który zmobilizował proboszczów szczególnie oddanych sprawie wczesnej komunii do zabrania głosu w obronie tej praktyki. W sposób szczególnie znaczący

108) Np. Proboszcz diecezji katowickiej, Dziecko za stare do pierwszej spowiedzi i komunii św., Homo Dei 20 (1951) s.367 n; S. Zawacki, Wczesna komunie św., Homo Dei 27 (1958) s.597-601; Tenże, Dzieci przedszkolne, Homo Dei 27 (1958) s.723 n.

109) Jest to komentarz redakcji do artykułu: K.Lubos, Zagadnienie wczesnej pierwszej komunii św., Homo Dei 27 (1958) s.92 n.

polemizował wówczas z redakcją "Homo Dei" ks. Wilhelm Pluta, w artykule, zamieszczonym na łamach "Ateneum kapłańskiego"110).

Pominiemy tu całą stronę dogmatyczną oraz psychologiczno-pedagogiczną artykułu ks. Pluty, gdyż jak w każdej polemice, w której antagonistą ustawił się na pozycji z góry przegranej i nie do obronienia, przytoczono tu przede wszystkim argumenty klasyczne i powszechnie uznawane111). Główną uwagę zwrócimy na tendencje pastoralne zawarte w tym wystąpieniu. Stanowią one dalszy krok w stosunku do propozycji ks. Nowickiego w zakresie zapewnienia praktyce wczesnej komunii odpowiednich struktur instytucjonalnych.

Redakcja "Homo Dei" oceniła sprawę wczesnej komunii jako mało ważną, dlatego że dotyczy ona jedynie niewielu dzieci. W odpowiedzi na takie wartościowanie, ks. Pluta

1) broni wartości duszpasterstwa elitarnego,

2) przeciwstawia sobie statyczny i dynamiczny model takiego duszpasterstwa, wskazując, że wczesna komunie może stać się okazją nie tyle do ujawnienia się, co do tworzenia elit parafialnych.

Wskazując na sens duszpasterstwa elitarnego, nie lekceważy się tu bynajmniej duszpasterstwa nastawionego na masy, "Trzeba jednak rozumieć – pisze autor artykułu – że obecna sytuacja społeczna, duszpasterska, warunki środowiska, w których nasi wierni się

obracają, będą wymagały od nas coraz natarczywiej, aby się nastawić również na duszpasterstwo indywidualne, na potrzeby nadprzyrodzone i duchowe jednostki lub małej grupy wiernych. I ważność działania i owocność jego będzie musiała być oceniona nie zasadą ilości, ale jakości naszych wiernych, a wczesna komunie św. będzie jednym z skutecznych środków duszpasterstwa indywidualnego"112).

Elita w duszpasterstwie wczesnokomunijnym ma być jednak raczej punktem dojścia niż punktem wyjścia. Chodzi o głębsze związanie poszczególnych rodzin z Bogiem, a także z parafią, a nie tylko o to, żeby bazować jedynie na rodzinach skądinąd szczególnie religijnych, "Rodzice bowiem muszą o wiele wcześniej utrzymywać kontakt z duszpasterzem, aniżeli rodzice dzieci, które przystępują do I komunii w latach późniejszych, kiedy dzieci są bardziej już rozwinięte, samodzielniejsze i nie wymagają tak aktywnej współpracy rodziców i pomocy, której wymaga dziecko 6-letnie.

110) W.Pluta, W eucharystycznej szkole miłości, Ateneum kapłańskie 59 (1959) s.231-244,

111) Zdumienie tylko ogarnia, że katolickich księży trzeba było przekonywać, iż jakoś przeżycia nie jest najistotniejszym, warunkiem skuteczności sakramentu, albo że zdolność do przeżyć prawdziwie ludzkich nie zaczyna się bynajmniej dopiero w dziesiątym roku życia. Sądzę, że brak zrozumienia dla duszpasterstwa dzieci zdradza zwykle jakieś niewłaściwości również w duszpasterstwie dorosłych. Temat ten wart byłby odrębnego potraktowania.

112) Art.cyt., s.232.

(...) A ponieważ przy nauczaniu rodziców, których dzieci przygotowują się do wczesnej komunii św., wskazuje się na konieczność wdrażania dzieci do częstej komunii przez ojca, matkę, starsze rodzeństwo, ponieważ wskazuje się na konieczność stwarzania atmosfery religijno-moralnej w domu, szczególnie wspólnego pacierza rodzinnego, obchodzenia w nastroju religijnym świąt i domowych, rodzinnych wydarzeń, przystępowanie całej rodziny w pewne dni do komunii św., ponieważ wreszcie w nauczaniu tych rodziców mocno zaleca się w dzień I wczesnej komunii św. dokonać intronizacji Serca P. Jezusa w rodzinie – wszystko to razem ułatwia wprowadzenie Boga do małżeństw i rodzin. Także dziecko spełnia misję swoją apostołską w rodzinie. (...) Tędy chyba jest droga do tworzenia elity katolickiej w parafii, elity, która musi promieniować na całą parafię i to promieniować swoją postawą"113).

Dopiero to przekształcenie zasady Piusa X, aby już małe dzieci prowadzić do Stołu Pańskiego, w bardziej pogłębioną zasadę duszpasterstwa wczesnokomunijnego przyniosło liczące się rezultaty.

W naszej publicystyce religijnej ta nowa świadomość ujawniła się wyraźnie na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. I tak ks. Gosieniecki sformułuje wyraźnie tezę, że główną przyczyną rezerwy księży do wczesnej komunii jest brak duszpastersko wymiernych efektów tej praktyki i powtórzy postulat, aby "praca nad wewnętrznym urobieniem dziecka przyczyniała się do religijnego urobienia całej rodziny"114).Ks. Szwagrzyk przypomni stan prawny zagadnienia, a zwłaszcza że "obowiązek przygotowania dziecka do komunii św. należy przede wszystkim do rodziców lub do tych, którzy ich zastępują"115). Inni autorzy będą wskazywali na praktycznie nieusuwalną trudność, uniemożliwiającą powszechność wczesnej komunii: "Nam nie braknie dzieci, które w skali masowej pragnęłyby przyjmować Jezusa. Nam braknie rodziców, którzy by chcieli miesiąc po miesiącu przychodzić z nimi do komunii św. aż do chwili 'uroczystego' przyjęcia. Weźmy

pod uwagę zakres etycznych wykroczeń małżeńskich, z których się nie ma ochoty rezygnować, a wszystko będzie jasne"116).

W roku 1962 sprawa wczesnej komunii doczekała się obszernego opracowania Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski117). Ponieważ opracowanie to wpłynęło w jakimś stopniu na późniejsze ustawodawstwo

113) Art. cyt., s.237-239.

114) F.Gosieniecki, Duszpasterstwo dzieci przyjętych do wczesnej komunii świętej, Roczniki teologiczno-kanoniczne 8 (1961) z.2 s.65.

115) T.Szwagrzyk, Komunia św. dzieci. Homo Dei 28 (1959) s.283.

116) S.Zawacki, Wczesna komunია św., Homo Dei 27 (1958) s.600.

117) Sakramenty święte w duszpasterstwie. Praca zbiorowa Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, Poznań 1963 s.88-99.

diecezjalne, przedtem warto omówić wcześniejsze prawa diecezjalne na temat komunii dzieci.

Pierwsze polskie synody powojenne o wczesnej komunii nawet nie wspominają. Brak wzmianki na ten temat w pierwszokomunijnej ustawie synodu tarnowskiego z roku 1948(118), przemyskiego z roku 1955(119), łódzkiego z roku 1958(120). Jedyne synod częstochowski z roku 1954 wydał ogólnikowe zalecenie: "Przed pierwszą uroczystą komunią św. zaleca się prywatną komunię św. dzieci"121). Ponieważ jednak pierwszokomunijna ustawa tego synodu powtarza niemal dosłownie znany nam już statut 90 § 1 synodu plenarnego z roku 1936, można przypuszczać, że zawiera też podobny sens. Określenia synodu plenarnego odczytaliśmy nie tyle jako nakaz, co jako stwierdzenie – niezgodne z rzeczywistością, ale odzwierciedlające świadomość prawodawcy – stanu faktycznego. Na słuszność analogicznego interpretowania ustawy pierwszokomunijnej synodu częstochowskiego wskazuje dodatkowo zupełne milczenie o wczesnej komunii w diecezjalnej "Instrukcji w sprawie rozpoczęcia przygotowań do I komunii św. dzieci" z roku 1961"122).

Po raz pierwszy w polskim powojennym prawie diecezjalnym problem wczesnej komunii pojawia się w uchwałach synodu kieleckiego z roku 1958. Odtąd ustawy i rozporządzenia na ten temat będą wydawane stosunkowo licznie. Odsadne uchwały synodu kieleckiego są ciekawym świadectwem przełamywania się starego z nowym w rozwiązywaniu problemu wczesnej komunii. Przytoczmy interesujący nas tekst w całości, zwłaszcza że jest on stosunkowo trudno dostępny: "Należy dopuścić do wcześniejszej komunii św. przed uroczystą komunią św. dziecko liczące ok. 6-7 lat życia, jeżeli duszpasterz po rozmowie z nim przekona się, że jest ono umysłowo dobrze rozwinięte i że tak przez swych rodziców czy inne osoby zostało do tego przygotowane, iż posiada wymaganą przez kan.854 KPK znajomość wiary, przy czym należy zachęcać, by wraz z dzieckiem przystąpili do spowiedzi i komunii św. również jego rodzice. Wczesna komunია św. nie zwalnia dziecka od przygotowania katechetycznego do uroczystej komunii św."123), "Duszpasterze będą zachęcać wiernych, a szczególnie matki, aby w myśl dekretu św. Piusa X „Quam singulari” przygotowały dzieci do jak najwcześniejszego przyjęcia komunii św. prywatnej"124).

118) Trzeci synod diecezji tarnowskiej, stat. 139 (Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej 1957 nr 6-7 s.377.

119) Synod diecezji przemyskiej, Przemyśl 1957 s.118.

120) Stat. 183 (Wiadomości diecezjalne łódzkie 34 1960 nr 2-4 s.75.

121) Pierwszy synod diecezji częstochowskiej, maszynopis, stat. 203 §4.

122) Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, wyd. T.Pieronek, t.2 z. 1, Warszawa 1974 s.85 n.

123) Drugi diecezjalny synod kielecki 1958, maszynopis, stat. 122 § 5,

124) Dz.cyt., stat. 168 § 4.

Zgodnie z nowymi tendencjami, ujawnionymi chociażby w artykułach E.Nowickiego i W.Pluty, mówi się tutaj o niezastąpionej roli rodziców w przygotowaniu dziecka do pierwszego przyjęcia sakramentów oraz o potrzebie aktywizowania rodziców do podjęcia tej roli. Natomiast przejawem dawnych, przestarzałych ujęć jest podkreślenie, że dopuszczając dziecko do wczesnej komunii, należy zważać, czy jest ono "umysłowo dobrze rozwinięte"; uderza ponadto milczenie na temat pielęgnacji życia eucharystycznego w okresie między komunią wczesną a komunią uroczystą.

Obu powyższych cech dawnego podejścia do wczesnej komunii nie znajdziemy w uchwałach synodu chełmińskiego z roku 1959 (125). W bardzo gorącej zachęcie, żeby już siedmioletnie, a niekiedy nawet pięcioletnie dzieci prowadzić do komunii, nie rozróżnia się dzieci zdolniejszych i mniej zdolnych. Podkreśla się natomiast, że "rodzicie i duszpasterze muszą jednak sami pilnie czuwać i pracować nad pogłębianiem życia eucharystycznego tych dzieci(126). Jakkolwiek wczesną komunię dzieci nazywa się "komunią prywatną", synod zarządza, że parafie powinny ją urządzać corocznie, a więc wspólnie dla danego rocznika dzieci(127). Rzecz jasna, odstępianie od zasady prywatności na rzecz wspólnej wczesnej komunii jest równoznaczne z przekroczeniem wąskiej, praktycznie nie liczącej się elitarności tej praktyki i rozszerzeniem jej na większą ilość dzieci.

Odnotujemy jeszcze dwa pisma pasterskie, napisane przez obu autorów wspomnianych wyżej, którzy w międzyczasie zostali ordynariuszami diecezji. Biskup gdański E.Nowicki wydał 1 lipca 1959 obszerną "Instrukcję w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej pierwszej komunii św."(128). W dokumencie tym poświęcono wiele uwagi katechizacji

przedszkolaków(129), mówi się o konieczności wychowywania ich "w atmosferze eucharystycznej" i potrzebie rozbudzania w nich tęsknoty za "Chrystusem Eucharystycznym". Niemniej o wczesnej komunii bp Nowicki wspomina jedynie jako o celu na przyszłość: "Ufam, że instrukcja ta, miłującymi sercami kapłańskimi starannie wykonywana, utoruje także drogę do przyszłej praktyki 'wczesnej komunii św.', tak bardzo pociągającej i obiecującej"(130). Ostrożność tego dokumentu wydaje się najlepszym świadectwem, jak bardzo ogólna atmosfera w Kościele polskim nie sprzyjała wówczas - w pięćdziesiąt lat po dekrecie „Quam singulari” – realizacji wskazań Piusa X.

125) Statuty synodu diecezjalnego chełmińskiego, stat. 179 i 182 (Orędownik diecezji chełmińskiej 10 1959 nr 9-10 s.370 i 372 n).

126) Stat. 182 §1, 3.

127) Stat. 182 §1, 2.

128) Miesięcznik diecezjalny gdański 3 (1959) s.354-368.

129) Art. cyt., s.356-359.

130) Art. cyt., s.356.

Zdecydował się natomiast wprowadzić wczesną komunię na terenie swojej diecezji biskup gorzowski, Wilhelm Pluta. Uczynił to listem pasterskim z 12 grudnia 1962(131). List, w przeświadczeniu jego autora, powtarza w jakiś sposób sytuację, spowodowaną dekretem „Quam singulari”: bp Pluta sądzi, że jego zarządzenie jest równie niespodziewane, równie dla wielu niezrozumiałe i równie potrzebne, jak w swoim czasie zarządzenia Piusa X. A przecież

list ten nakazuje jedynie realizować zarządzenia Piusa X, o których od lat powszechnie się sądzi, że są realizowane¹³²).

Na tle innych ustaw pierwszokomunijnych z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zupełnie anachronicznie brzmi statut 271 synodu gnieźnieńskiego z roku 1962: "Zdolniejsze dzieci, którym dom rodzinny zapewnia dalsze ich wykształcenie i wychowanie religijne, należy przygotować do wczesnej komunii św."¹³³). Zapewne, samo przypomnienie, że istnieje taki problem duszpasterski jak wczesna komunie było czymś lepszym niż zupełnie milczenie na ten temat. Niemniej całkowite pominięcie sprawy katechizacji przedszkolaków, zamiar ograniczenia wczesnej komunii do dzieci pochodzących z rodzin religijnie gorliwych (zamiast w oparciu o tę praktykę pobudzać rodziny do gorliwości), uzależnienie wczesnej komunii od zdolności dziecka – wszystko to jest

kontynuowaniem starych przeoczeń i nieporozumień, w tamtym czasie już przewyższonych¹³⁴).

131) Gorzowskie wiadomości kościelne 7 (1963) s.38-44.

132) Odnotujmy jeszcze dyskretne poparcie władz diecezji sandomierskiej dla oddolnego ruchu na rzecz wczesnej komunii św. Mianowicie w roku 1962 w okólniku diecezjalnym umieszczono orientacyjny program przygotowania przedszkolaków do komunii (Wczesne przygotowanie do komunii św., Kronika diecezji sandomierskiej 55 1962 s.233-238 i

267-272). Anonimowy autor programu nie omieszczał podkreślić znaczenia specjalnej duchowej opieki rodziców nad takimi dziećmi, zaś swoją publikację tłumaczy po prostu istniejącym zapotrzebowaniem: "Wiemy, że w wielu parafiach wczesna komunie św. jest praktykowana, pewna grupa dzieci w wieku przedszkolnym przystępuje do komunii św., stwierdzono błogosławione skutki tej praktyki" (art. cyt., s.234).

133) Statut synodu archidiecezji gnieźnieńskiej 1962, maszynopis, stat. 271.

134) W podobnym duchu sformułowano statut 151 synodu włocławskiego z roku 1967:

"Praktyka wczesnej komunii św. może obejmować tylko te dzieci w wieku przedszkolnym, które,

a. są dostatecznie rozwinięte umysłowo,

b. zdołają zrozumieć pouczenia o żywej obecności Pana Jezusa w Eucharystii,

c. mają głęboko religijnych rodziców",

(Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, wyd. T.Pieronek, Warszawa 1974, t.2 z.4, s.225).

Ale powtórzmy jeszcze raz, że samo przypomnienie o wczesnej komunii jest czymś lepszym niż zupełnie przemilczanie tego problemu. Ponadto wypada zaznaczyć, że w "Instrukcji w sprawie pierwszej komunii św." z 6 sierpnia 1965 ordynariusz włocławski A.Pawłowski bardzo gorąco wzywa duszpasterzy do katechizowania przedszkolaków (Kronika diecezji włocławskiej 48 1965 s.231).

W tymże roku 1962 Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski opracowała – w ramach obszernej instrukcji obejmującej całość pastoralnej problematyki dotyczącej sakramentów – szczegółową instrukcję na temat wczesnej komunii¹³⁵). W instrukcji "gorąco zaleca się prowadzić dzieci między 6-7 rokiem życia do wczesnej komunii św."¹³⁶), a to dla dwóch istotnych powodów: "aby je uchronić przed złem, a równocześnie przyczynić się do rozwoju nadprzyrodzonego życia w łasce"¹³⁷), a ponadto, "wczesna komunie św. obok wielu korzyści, które niesie dla samego dziecka, jest ważnym ośrodkiem tworzenia rodzin katolickich, bez których nie będzie dobrze prowadzonego duszpasterstwa w parafii"¹³⁸). Instrukcja podaje szczegółowe wskazania, w jaki sposób duszpasterz ma zatroszczyć się o

współpracę rodziców i wpływać w ten sposób na pogłębienie atmosfery religijnej w całej rodzinie.

W omawianym dokumencie umieszczono jedno zastrzeżenie dość kontrowersyjne: "Z natury rzeczy wynika jednak, że wczesna komunія św. nie będzie obejmować ogółu dzieci parafii"139). Wprawdzie, jak niejednokrotnie widzieliśmy w omawianych dokumentach, zasada elitarności wczesnej komunii jest przyjmowana nawet przez niektórych entuzjastów tej praktyki. W. Pluta odradzał na przykład dopuszczania przedszkolaków, których rodziców nie dało się nakłonić do bliższej współpracy w religijnym kształtowaniu dziecka. Wszakże w omawianej instrukcji jako jedyny argument za elitarnością wczesnej komunii wysuwa się wątpliwość, czy każde dziecko sześć- i siedmioletnie jest dostatecznie rozwinięte umysłowo, a nawet "czy zaczęło już myśleć"140).

Jak pamiętamy, wprowadzenie wczesnej komunii natychmiast rodzi trudne do rozstrzygnięcia pytanie, czy tradycyjną uroczystość pierwszokomunijną urządzać dla wszystkich dzieci, czy też jedynie dla tych, które jeszcze nie przystępowały do komunii. Instrukcja Komisji Duszpasterskiej zaleca, aby już wczesna komunія została odprawiona uroczystie, zamiast zaś tradycyjnej pierwszej komunii w wieku 9-10 lat, należy

135) Sakramenty święte w duszpasterstwie. Praca zbiorowa członków Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, Poznań 1963 s.88-99.

136) Dz. cyt., s.89.

137) Tamże.

138) Dz. cyt., s.90.

139) Dz. cyt., s.89.

140) "Nie dopuszcza się do wczesnej komunii św. dzieci, które jeszcze nie są całkowicie rozwinięte umysłowo. Jedne dzieci rozwijają się szybciej, inne wolniej. Nie można więc dzieci automatycznie dopuszczać do wczesnej komunii św, tylko dlatego, że doszły do 6 lub 7 roku życia. Trzeba zbadać i ustalić, czy dziecko zaczęło już myśleć" (dz. cyt., s.88 n).

urządzać przez kilka lat rocznicę pierwszej komunii141). Warto tu przypomnieć, że rozbitcie uroczystości pierwszokomunijnej na prywatną i uroczystą – tak niezmiernie niezręczne – zostało wprowadzone w trosce o dalsze ucześnieanie dzieci, które już były u pierwszej komunii, na naukę katechizmu. W międzyczasie nauka religii znacznie się wydłużyła i nawet fakt przystąpienia do komunii uroczystej nie oznacza dziś zakończenia religijnej edukacji. Zauważmy zaś, że zarządzenie Komisji Duszpasterskiej, aby nie urządzać dwukrotnie uroczystości pierwszokomunijnej – przy założeniu elitarności wczesnej komunii –rozbiłaby grupy dziecięce głębiej niż kiedykolwiek przedtem142).

Byłoby rzeczą interesującą zbadać, w jakim stopniu zalecenie powyższe próbowano wprowadzić w życie, w jakim zaś pozostało martwą literą. W każdym razie dwa synody, które szczególnie zalecają praktykę wczesnej komunii – poznański z roku 1968 oraz gdański z roku 1973 - wyraźnie żądają, aby do uroczystej komunii przystąpiły wszystkie dzieci, również te, które przystępowały do sakramentów już wcześniej143). W zasadzie jednak duch ustaw pierwszokomunijnych obu synodów odzwierciedla zalecenia omawianej instrukcji Komisji Duszpasterskiej. Wczesna komunія jest tu pomyślana jako centrum całego, w ścisłej współpracy z rodziną, religijnego wychowania dziecka, a zarazem jako ważna okazja dla duszpasterstwa rodzin.

To ścisłe wiązanie komunii małych dzieci z duszpasterstwem rodzin jest najbardziej charakterystyczną cechą współczesnych prób pełnej realizacji dekretu „Quam singulari”144).

141) Dz. cyt., s.95.

142) Wbrew omawianej tu instrukcji, wikariusz generalny diecezji płockiej wydał

1 marca 1967 zarządzenie, w którym nakazuje zachowanie dwóch uroczystości komunijnych, zgodnie z ustaloną tradycją tej diecezji. Tradycja ta zresztą jest ciekawym przykładem, do jakiego stopnia instytucja wczesnej komunii może zupełnie stracić swoją tożsamość, co z kolei jest dowodem, jak głębokie oddolne opory może budzić w Kościele. Pamiętajmy, że przed wojną diecezja płocka należała do tych nielicznych w Polsce, w których rzeczywiście wprowadzono komunię siedmioletnich dzieci. Zarządzenie z roku 1967 dowodzi, że w międzyczasie wczesna komunია na terenie diecezji zaginęła, a "komunia prywatna", o której mówi zarządzenie, zaczęła oznaczać coś zupełnie innego (Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, wyd. T.Pieronek, t.2 z.3, Warszawa 1974 s.61).

143) "Dzieci przyjęte do wczesnej komunii św. są zobowiązane w swoim czasie uczyć się na właściwą naukę przygotowawczą do sakramentów świętych i wraz z wszystkimi dziećmi przystąpić do uroczystej komunii św." (Statuty archidiecezjalnego synodu poznańskiego, Poznań 1972 stat. 412 s.113. Por. Statuty II synodu gdańskiego, Gdańsk-Oliwa 1976 stat. 153 s.48).

144) Uderzająco jednolita jest problematyka prac dyplomowych, poświęconych wczesnej komunii, jakie powstały w ostatnich latach. Wszystkie cytowane tu prace – z wyjątkiem rozprawy F.Dubaniewicza, która została napisana w Seminarium OO.Jezuitów, powstały w Seminarium Śląskim w Krakowie: A.Nitsche – R.Ledwoń, Postawy i opinie rodziców wobec praktyki wczesnej komunii św. w parafii NN,-1964; F.Dubaniewicz, Postawy i opinie wobec wczesnej komunii św. rodziców, których dzieci w uroczystości tej uczestniczyły, 1965; A. Burkot – A.Ganik, Postawy i opinie rodziców wobec praktyki wczesnej komunii swych dzieci w parafii NN, 1967; J.Grała, Postawy i opinie rodziców odnośnie wczesnej komunii świętej swych dzieci w parafii NN diecezji katowickiej, 1967; P.Molenda – R.Mrowiec, Rodzice o wczesnej komunii św. swych dzieci. Badania socjologiczne nad postawami i opiniami w jednej z parafii miejskich diecezji katowickiej, 1968; J.Robok, Wczesna komunია św. w oczach rodziców. Badania socjologiczne nad postawami i opiniami w pewnej parafii wiejskiej diecezji katowickiej 1968; K.Gruszka – J.Horzela, Ankietyne badania postawy i opinii rodziców wobec praktyki wczesnej komunii św., 1969; A.Wolny - K.Wolny, Katechetki a praktyka komunii św. dzieci w wieku przedszkolnym. Na podstawie ankiety przeprowadzonej w diecezji katowickiej, 1970; K.Kopeć, Opinie niektórych proboszczów o praktyce przedszkolnej komunii św., 1971; Z.Powada, Badania ankietowe postaw rodziców w sprawie przedszkolnej komunii św., 1971.

Związek sakramentu z życiem religijnym dziecka i jego rodziny podkreśla się tak mocno, że brak szczególnego zaangażowania rodziców w przygotowanie do wczesnej komunii jest powodem, aby nie dopuścić dziecka do sakramentu"145). Można się nawet obawiać, czy niekiedy nie dochodzi do wypaczonego traktowania samego sakramentu; czy praktycznie nie jest on traktowany głównie jako okazja do nawiązania głębszego duszpasterskiego kontaktu z rodzinami dziecka.

W latach sześćdziesiątych – przypomnijmy, że były to słynne "lata soborowe" – następują dość głębokie przemiany w spojrzeniu na problematykę komunii dzieci. Częściowy wyraz znajdują one w omawianej instrukcji Komisji Episkopatu Polski, mianowicie w części poświęconej tradycyjnej pierwszej komunii146). Wypunktujmy pokrótce istotę tych przemian.

A więc po pierwsze, stosownie do dokonującej się wówczas odnowy teologii Mszy świętej, uroczystość pierwszokomunijną widzi się teraz przede wszystkim jako pierwsze pełne uczestnictwo we Mszy świętej¹⁴⁷).

145) Odnotujmy interesujące spostrzeżenie biskupa Bednorza, że "w naszych wielkich miastach wczesna komunія św, małych przedszkolaków mniejsze ma powodzenie niż na wsi i w małych ośrodkach miejskich i przemysłowych", mimo że właśnie w wielkich miastach – wobec szybkiego zanikania tam społecznych tradycji religijnych – zmobilizowanie rodziców do głębszej opieki religijnej nad dzieckiem jest czymś bardziej potrzebnym (H.Bednorz, Z problematyki wczesnej komunii świętej, Gość niedzielny 41 1972 s.243). Mimo to synod diecezji katowickiej, odbyty w latach 1972-1975, podtrzymuje zasadę, że do wczesnej komunii można dopuścić tylko te dzieci, których rodzice "troszczyć się będą o ich życie eucharystyczne i religijno-moralne wychowanie" (stat. V.1. 2. 12 – Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I synodu diecezji katowickiej, Katowice – Rzym 1976 s.59).

146) Sakramenty święte w duszpasterstwie, s. 100-107.

147) Tak np. cytowany przed chwilą stat. V. 1. 2. 12 synodu katowickiego, Por. E.Materski, Uwagi metodyczne w sprawie przygotowania dzieci do I spowiedzi i komunii Św., Katecheta 4 (1960) s.41; B.Jabłońska, Słownictwo wokół pierwszej komunii. 'Pierwsza komunія' czy 'wprowadzenie do udziału we Mszy świętej?', Katecheta 81 (1971) s.13-17. Nowa tendencja ujawnia się niekiedy nawet w tytułach katechizmów i artykułów o problematyce pierwszokomunijnej: por. np. Mały katechizm. Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św., Katowice 1972; Z.Mineta, Przysiężenie trzeźwości z okazji pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św., Katecheta 19 (1975) s.125-128.

Po wtóre, przygotowanie do pierwszej komunii traktuje się teraz mniej jako nauczanie katechizmu, więcej jako głębsze wprowadzenie dziecka w wiarę i modlitwę¹⁴⁸). W związku z tym egzamin przed pierwszą komunią zmienia się raczej w rozmowę duchową, niekiedy w obecności rodziców¹⁴⁹). Tendencje te – podobnie jak całe religijne pogłębienie, jakie przyniósł z sobą sobór – są czymś koniecznym w czasach masowego odchodzenia od wiary. O ile do niedawna jeszcze sam fakt życia w społeczności ludzkiej zapewniał na ogół dzieciom religijną atmosferę, to dzisiaj trzeba specjalnie pracować nad wytworzeniem takiej atmosfery¹⁵⁰). Z tych samych przyczyn w Kościele współczesnym coraz więcej się rozumie potrzebę duszpasterstwa już dzieci przedszkolnych¹⁵¹).

Po trzecie, w ciągu ostatnich kilkunastu lat miała miejsce, zwłaszcza w Kościele na Zachodzie, dość ożywiona dyskusja, znajdująca echo również w eksperymentach praktycznych, na temat możliwości pierwszej komunii bez pierwszej spowiedzi¹⁵²). Dyskusja ta była oczywiście odbiciem współczesnego kryzysu sakramentu pokuty, została zaś przerwana stanowczą interwencją Stolicy Apostolskiej w roku 1973 ¹⁵³), powtórzoną w roku 1977 ¹⁵⁴). Do Polski – wobec późnego przeciętnego wieku pierwszej komunii –

148) Pierwszą komuniją należy rozumieć – pisze jeden z autorów – "nie jako uwieńczenie, ukoronowanie czegoś, lecz jako otwarcie, inaugurację. Nie jest ona cudowną chwilą 'Boskiego Pocałunku', lecz 'instalacją' i trwałym zamieszkaniem Pana Jezusa w małym sercu. Stąd, należy unikać egzaltacji o 'najpiękniejszym dniu całego życia', który by pozostał niepowtarzalnym wspomnieniem, gdy jest on dniem wspólnego startu w nowe życie" (Z.Lipiński, Przygotowanie do I komunii św., Katecheta 7 (1963) s.26; por. B.Jabłońska, Pierwsza komunія – o co w niej chodzi?. Katecheta 14 1970 s.202-207).

149) Por. J.Słomińska, Egzamin czy komunია święta. *Katecheta* 13 (1969) s. 22-26.

150) Por. bardzo charakterystyczna dla nowych tendencji wydana w roku 1969 dla diecezji lubelskiej "Instrukcja duszpasterska o spowiedzi i komunii św." (Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, wyd. T.Pieronek, t.2 z.2, s.207-213).

151) Por. A.Gościmski, Duszpasterstwo nad dziećmi w wieku przedszkolnym. *Gorzowskie wiadomości kościelne* 1 (1957) s.713-721; L.Jeżowski, Na marginesie duszpasterstwa dzieci przedszkolnych. *Homo Dei* 36 (1967) s.39-44. Przypomnijmy jednak, że prace na temat duszpasterstwa przedszkolaków pojawiały się już przed wojną, por. np. S. Zielińska, O wychowaniu religijnym dzieci w wieku przedszkolnym, Poznań 1931.

152) O próbach w Kościele holenderskim informował w roku 1966 *Katecheta*: Pierwsza spowidź po pierwszej komunii świętej?, *Katecheta* 10 (1966) s.33 n.

153) AAS 65 (1973) s.410.

154) AAS 69 (1977) s.427.

wątpliwości co do potrzeby spowiedzi przed pierwszą komunią na ogół nie dotarli, a nawet w parafiach, w których praktykowano wczesną komunię, nowatorskich eksperymentów na ogół nie podejmowano¹⁵⁵).

W podsumowaniu zestawmy główne elementy obrazu wczesnej komunii w Kościele polskim po roku 1945:

1. W okresie tym obserwujemy trzy różne postawy wobec dopuszczania do sakramentów dzieci mniej więcej siedmioletnich, jak to przewidywał dekret Piusa X „*Quam singulari*”:

a) zupełny brak zainteresowania dla sprawy wczesnej komunii, istniejący po dziś dzień w niektórych diecezjach polskich, b) dopuszczenie wczesnej komunii jako praktyki bardzo elitarnej, dla dzieci szczególnie uzdolnionych i pochodzących z rodzin wybitnie religijnych, jak to ujął synod gnieźnieński z roku 1962 albo włocławski z roku 1967, c) wezwanie do wczesnej komunii w zasadzie wszystkich dzieci, wszakże pod warunkiem zgody rodziców na ścisłą współpracę z parafią w religijnym kształtowaniu dziecka. Częściowo w tym kierunku idą uchwały synodu kieleckiego z roku 1958, całkowicie ten kierunek reprezentuje synod pelpliński z roku 1959, list pasterski ordynariusza gorzowskiego z roku 1962, instrukcja Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski z roku 1962, synod poznański z roku 1968 i gdański z roku 1973, a nade wszystko prawie powszechna praktyka w diecezji katowickiej.

2. To ostatnie rozwiązanie jest szczególnym osiągnięciem okresu powojennego. Jego największa wartość polega na tym, że prosta zasada wczesnej komunii zmienia się tu w zasadę duszpasterstwa wczesnokomunijnego. Wczesne dopuszczenie dziecka do komunii jest tu związane z głębszą i długotrwałą troską o jego formację religijną. Dodatkową korzyścią tego rozwiązania jest religijna aktywizacja rodziców, a co za tym idzie pogłębienie religijne całych rodzin.

3. W publicystyce i prawodawstwie ostatniego ćwierćwiecza obserwujemy przełamywanie się dawnej koncepcji wczesnej komunii dla dzieci wyjątkowo uzdolnionych i posiadających wyjątkowo religijnych rodziców z nową koncepcją duszpasterstwa wczesnokomunijnego. Ponieważ wszystkie względy – teologiczne, pedagogiczne, duszpasterskie – przemawiają za tą drugą koncepcją, polemika ma charakter skrajnie jednostronny: koncepcja dawna nie jest publicznie uzasadniona ani bronią, jedynie od czasu do czasu ktoś – niestety również

155) Ordynariusz śląski, w zarządzeniu z 27 grudnia 1973 pisze, że "w diecezji katowickiej – dzięki Bogu – tych eksperymentów nie było i nie będzie" (*Wiadomości*

diecezjalne, Katowice, 42 1974 s.16); Również w naszej publicystyce katechetycznej brak śladów wyraźnego poparcia dla tych eksperymentów, natomiast – jeszcze przed interwencją Stolicy Apostolskiej – pojawiały się głosy broniące zasady, że również wczesna komunია powinna być poprzedzona spowiedzią (por. K.Wawrzynek, Uwagi o skutkach wczesnej komunii św., Katecheta 16 1972 s.72-74).

synody diecezjalne – daje jej publiczny wyraz. Dziś jedyną alternatywą duszpasterstwa wczesnokomunijnego wydaje się jedynie zupełny brak zainteresowania dla sprawy wczesnej komunii.

4. Z doktrynalnego punktu widzenia, znaczny sukces duszpasterstwa wczesnokomunijnego – wobec poprzedniej praktycznie żadnej skuteczności głębokich i bezdyskusyjnych racji teologicznych, pedagogicznych i psychologicznych na rzecz wczesnej komunii – jest niezwykle wymownym świadectwem, że sama tylko prawda, również prawda wiary, pozostaje bezsilna, dopóki nie znajdzie się praktycznych sposobów wkorzenia jej w konkretną ludzką rzeczywistość.

5. Zasada duszpasterstwa wczesnokomunijnego, którego istotnym elementem jest ożywienie religijne rodziny z okazji wczesnej komunii dziecka, skłania do postawienia dwóch znaków zapytania: a) Czy rozwiązanie takie nie stwarza zbyt wielkiej pokusy narzędnego traktowania sakramentów w stosunku do zewnętrznych efektów duszpasterskich, b) Czy słuszną rzeczą jest wyłączenie od wczesnej komunii tych dzieci ochrzczonych, które mają rodziców religijnie dość obojętnych?

6. Z diecezji, które mają najwięcej doświadczeń w zakresie duszpasterstwa wczesnokomunijnego, dochodzą głosy, że stosunkowo najmniej rezultatów przynosi ono tam, gdzie jest najbardziej potrzebne, tzn. w wielkich miastach. Okazuje się, że przy określonym stopniu laicyzacji środowiska praca nad religijnym ożywieniem rodzin jest szczególnie trudna. W związku z tym rodzi się pytanie: Czy te diecezje polskie, w których brak głębszego zainteresowania dla wczesnej komunii dzieci, nie zaprzepaszczą okazji duszpasterskiej, która być może minie, a wynikię stąd zaniedbania mogą okazać się później prawie nie do odrobienia?

5.6. Ostatnie innowacje Kościoła polskiego w sprawie wieku bierzmowania

Głębokie powiązanie praktyki sakramentalnej z postulatami duszpasterstwa, które było główną przyczyną zarówno oporu wobec reform Piusa X, jak współczesnych tendencji w kierunku wczesnej komunii, zobaczmy jeszcze dodatkowo na przykładzie ostatnich innowacji, dotyczących wieku bierzmowania.

Instrukcja duszpasterska na temat sakramentu bierzmowania, przyjęta przez 146 Konferencję Episkopatu Polski, 16 stycznia 1975, określa, że "sakramentu bierzmowania należy udzielać młodzieży w wieku 14-15 lat, czyli z klasy VII i VIII obecnej szkoły podstawowej"156).

156) *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 1975 nr 3-4 s.30.

Pierwszy raz w tysiącletniej historii Kościoła polskiego władza kościelna nakazuje zwlekać tak długo z udzieleniem sakramentu bierzmowania. Stało się to pół wieku po

reformie Piusa X, obniżającej wydatnie wiek pierwszej komunii – po reformie, której Kościół polski wprowadzić nigdy nie wprowadził do końca, ale której też nigdy nie kwestionował. Więcej, podwyższenie wieku bierzmowania zbiega się w czasie z wzmoczoną akcją na rzecz wczesnej komunii.

Jakie powody zdecydowały o tak daleko idącej innowacji? Tłumaczenie, jakie podano w samej instrukcji, odzwierciedla zapewne świadomość prawodawcy, wszakże rzeczywiste powody przesunięcia wieku bierzmowania wydają się bardziej złożone. Mianowicie instrukcja wyjaśnia, że "w tym wieku młodzież (...) może bardziej świadomie podjąć zadanie związane z przyjęciem sakramentu bierzmowania, lepiej zrozumieć znaczenie darów Ducha Świętego dla kształtowania swojej osobowości oraz skuteczniej podjąć obowiązek składania świadectwa wiary"157). W świetle dogmatu katolickiego argumentacja taka może być słuszna jedynie per accidens, z racji szczególnych okoliczności, podobnie jak w nadzwyczajnych okolicznościach słusznie można odmówić ochrzcenia niemowlęcia. W zasadzie jednak, w świetle jednoznacznej nauki katolickiej o pierwszeństwie łaski Bożej w stosunku do ludzkiej świadomości, argumentację podaną w instrukcji z 16 stycznia 1975 – gdyby nie przemawiały za nią dodatkowe okoliczności – należałoby uznać za niewystarczającą, a nawet trudną do pogodzenia z odwieczną nauką katolicką.

Ponieważ odnośnie zarządzeń Episkopatu obowiązuje domniemanie ich słuszności – a jak wiadomo, wspomniana tu instrukcja nie została dotychczas zakwestionowana przez Stolicę Apostolską – spróbujemy wskazać owe nadzwyczajne powody, które zdają się usprawiedliwiać tak niezwykle w Kościele katolickim opóźnianie sakramentu bierzmowania.

Obowiązujące w wieku XX prawo powszechne Kościoła, zawarte w kanonie 788 Kodeksu Prawa Kanonicznego, określa zwykły wiek bierzmowania na siódmy rok życia, dopuszcza zarazem udzielanie tego sakramentu wcześniej, zwłaszcza jeśli dziecko znalazło się w niebezpieczeństwie śmierci. Bezpośrednim źródłem tego kanonu był list Leona XIII z 22 czerwca 1897 do biskupa Marsylii, w którym wyjaśniono, że nie należy czekać z udzieleniem tego sakramentu do czasu pierwszej komunii św.

Otóż partykularne prawo polskie, choć na ogół było przeciwne bierzmowaniu dzieci przed pierwszą komunią, początkowo nalegało na to, aby dzieci po pierwszej komunii bierzmować jak najszybciej. I tak synod podlaski z roku 1923 określa w statucie 151, że "do sakramentu bierzmowania, o ile to możliwe, powinny przystępować dzieci zaraz po pierwszej komunii"158). Synod sandomierski, odbyty w tymże roku 1923,

157) Tamże.

158) Synodus dioecesisana Podlachiensis, Siedlce 1923 s. 163.

nakazuje proboszczom, w statucie 117, przygotować do bierzmowania dzieci, "które doszły do używania rozumu", bierzmowanie jednak powinno być poprzedzone sakramentalną spowiedzią159). W statucie 135a synodu kieleckiego z roku 1927 "jako ogólną regułę postanawia się, aby do przyjęcia tego sakramentu były dopuszczane dzieci, które przyjęły już pierwszą komunię świętą"160). Podobnie synod wileński z roku 1931 głosi w statucie 352, że "zwyczajnie nie należy przystępować do sakramentu bierzmowania przed siódmym rokiem życia, ani też przyjęcia tego sakramentu nie należy zwlekać powyżej dwunastego roku. Szczególnie radzi się, aby dzieci były bierzmowane w tym samym roku, w którym zostały dopuszczone do uroczystej pierwszej komunii"161). Słowem, jeszcze w XX wieku w Kościele polskim żywotna była zasada nierozróżniania wieku pierwszej komunii i wieku bierzmowania. Jeśli sporo dzieci przyjmowało bierzmowanie dopiero w jakiś czas po pierwszej komunii, spowodowane to było przede wszystkim względami praktycznymi, tym

mianowicie, że biskup zwykle przyjeżdżał do parafii jedynie raz na kilka lat. W związku z stosunkowo rzadką okazją do bierzmowania istniała tendencja raczej do obniżania niż podwyższania wieku bierzmowania. Toteż prawa partykularne – jak np. statut 195 synodu pińskiego z roku 1929 – nakazują, aby "poza wypadkami konieczności, mianowicie w niebezpieczeństwie śmierci, nie dopuszczać do bierzmowania dzieci przed pierwszą spowiedzią"162).

Jak należy tłumaczyć niechęć Kościoła polskiego do wprowadzania rzymskich zaleceń, aby bierzmowania udzielać jeszcze przed pierwszą spowiedzią i komunią? Kościół polski zawsze miał więcej zmysłu duszpasterskiego niż zamiłowania do teologii. Propagowana wówczas przez Rzym zasada, aby bierzmowanie było rzeczywiście drugim po chrzcie sakramentem, wynikała z uświadomienia sobie tradycyjnego miejsca tego sakramentu w inicjacji chrześcijańskiej. Otóż w Kościele polskim główny nacisk położono na inną zasadę: aby bierzmowanie – udzielane dzieciom wprawdzie, ale dzieciom używającym rozumu, a więc zdolnym do grzechu – było rzeczywiście sakramentem żywych. Stąd troska, aby dzieci przed bierzmowaniem przystąpiły przynajmniej do spowiedzi.

Wszakże również w Kościele polskim wydano dwa akty prawne, w których – w myśl zaleceń Rzymu – dopuszcza się bierzmowanie dzieci jeszcze przed pierwszą komunią. Jednak, rzecz godna uwagi, żaden z tych dokumentów nie pozwala – wyjąwszy jedynie niebezpieczeństwo śmierci - na bierzmowanie dziecka bez jego spowiedzi. Mianowicie synod przemyski z roku 1902 określa w statucie 142, że "nie jest rzeczą konieczną

159) Prima synodus dioecisana Sandomirensis, Sandomiriae 1923 s.88.

160) Synodus dioecisana Kielcensis, Kielce 1928 s.123.

161) Synodus archidioecisana Vilnensis, Vilno 1932 s.107.

162) Prima synodus dioecisana Pinskensis, Pinski 1934. s.63.

czekać (z bierzmowaniem – przyp. js) do czasu pierwszej komunii"163), przy czym trzeba przypomnieć, że w świetle uchwał tego synodu dzieci były dopuszczane do pierwszej komunii dopiero w rok po pierwszej spowiedzi.

Konieczność spowiedzi przed bierzmowaniem wyraźniej podkreśla biskup śląski Stanisław Adamski we "Wskazówkach odnoszących się do bierzmowania" z 1 marca 1932: "dzieci, które jeszcze nie przystąpiły do pierwszej komunii św., mają prawo, owszem, obowiązek (podkreślenie prawodawcy) przystąpienia do sakramentu bierzmowania. Z obowiązku zaś dziecka przystąpienia do bierzmowania wypływa dla duszpasterza obowiązek przygotowania i dopuszczenia do tego sakramentu. (...) Tam, gdzie dzieci, stosownie do życzenia Kościoła, zaraz po pierwszej spowiedzi przystępują do pierwszej komunii św., tam oczywiście nie zachodzi potrzeba czynienia różnicy między dziećmi, które już przystąpiły do komunii św. – a między dziećmi, które, choć już się spowiadają, jeszcze komunii świętej nie przyjęły"164).

W tymże roku 1932 Kongregacja Sakramentów, potwierdzając powszechny w krajach iberyjskich (Hiszpania, Ameryka Łacińska, Filipiny) zwyczaj bierzmowania dzieci już w wieku niemowlęcym, potwierdziła jeszcze raz zasadę, "że stosowana to zaiste i więcej istotnie oraz skutkom sakramentu bierzmowania odpowiadająca rzecz, aby dzieci pierwszy raz do Stołu Pańskiego nie przystępowały, jak tylko po przyjęciu sakramentu bierzmowania, który jest jakby uzupełnieniem sakramentu chrztu i w którym udziela się pełnia Ducha Świętego"165). Dokument zastrzega jednak, że zasada ta nie powinna być stosowana w sposób sztywny i w żadnym razie nie można z jej powodu odwlekać pierwszej komunii. Otóż nie słyhać, żeby powyższe przypomnienie rzymskich zaleceń co do kolejności

udzielania sakramentów wywarło w Polsce jakiegokolwiek wrażenie. Co najwyżej przypominali o tych zaleceniach – bez większego echa - niektórzy teologowie¹⁶⁶).

Praktycznie dzieci polskie przyjmowały sakrament bierzmowania przy okazji wizytacji biskupiej. Ponieważ wizytacje odbywały się stosunkowo rzadko, co parę lat, do bierzmowania przystępowały zwykle dzieci, które miały pierwszą komunię w ciągu ostatnich paru lat. Sytuacja ta sprzyjała powstaniu przeświadczenia, że bierzmowanie przyjmuje się mniej więcej w 2-4 lata po pierwszej komunii. Przeświadczenie takie

163) Acta et statuta synodi dioeceseanae Premisliensis, Premisliae 1903 s.113.

164) Wskazówki odnoszące się do bierzmowania, Wiadomości diecezjalne (Katowice), 7 (1932) s.196.

165) AAS 24 (1932) s.271; tłum. Polskie: Wiadomości diecezjalne (Katowice), 7 (1932) s.345 n.

166) Jeszcze w roku 1966 uczynił to Roomuald Kostecki, Bierzmowanie - sakrament niewykorzystany, Ateneum Kapłańskie 69 (1966) s.28.

znajdowało niekiedy wyraz w ustawach diecezjalnych, określających wiek bierzmowania dla dzieci miasta biskupiego, gdzie sakramentu tego udzielano częściej, na ogół corocznie¹⁶⁷). Za wyraźnym rozdzieleniem wieku bierzmowania od wieku pierwszej komunii przemawiał ponadto wzgląd katechetyczny, chodziło bowiem o to, by można było spokojnie i bez pośpiechu przygotować dzieci do przyjęcia tego ważnego sakramentu. W ten sposób zasada udzielania bierzmowania w wieku pierwszokomunijnym zaczęła przekształcać się samorzutnie w zasadę oddzielania obu tych sakramentów okresem dwu- trzyletnim. Wreszcie pojawia się tendencja do coraz większego wydłużania tego okresu.

Po wojnie tendencja ta zaczęła coraz częściej znajdować wyraz w aktach prawodawczych, mimo że Stolica Apostolska w dalszym ciągu nalega, aby bierzmować dzieci możliwie jak najszybciej po osiągnięciu wieku rozeznania¹⁶⁸). Nasilanie się tej tendencji niech zobrazują trzy kolejne akty ustawodawcze diecezji gdańskiej.

W instrukcji z 3 sierpnia 1959 ordynariusz diecezji ustala, że dzieci powinny przyjmować bierzmowanie w piątej klasie szkoły podstawowej¹⁶⁹), przy czym najzupełniej niesłusznie powołuje się na Stolicę Apostolską: "Świadcami jesteśmy, jak bardzo Stolica św. nalega na takie uświadomienie wiernych. Wszak z tego właśnie powodu konsekwentnie wypiera długowieczną praktykę bierzmowania niemowląt i dopuszcza możliwość przesunięcia bierzmowania nawet po pierwszej komunii św. dzieci. Wyraźnie też domaga się, by przystępujący do bierzmowania mieli 'umysł ukształtowany i utwierdzony w doktrynie katolickiej'¹⁷⁰). Otóż cytowany dokument Stolicy Apostolskiej miał na celu zaaprobowanie zwyczaju krajów iberyjskich bierzmowania dzieci jeszcze przed dojściem do używania rozumu. Dokument przypomina jedynie ogólny zwyczaj Kościoła, nakazujący bierzmowanie "odłożyć do siódmego mniej więcej roku życia (...) jak doświadczenie uczy,

167) Synod tarnowski z roku 1928 określa w statucie 146: "W zasadzie prowadzi się dzieci do bierzmowania w siedzibie diecezji w czwartym roku nauki, a w innych parafiach podczas wizytacji kanonicznej" (Pierwszy synod diecezji tarnowskiej, Tarnów 1928 s.93).

Sformułowanie to zostało powtórzone dosłownie w statucie 135 § 1 synodu tarnowskiego z roku 1948 (Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej 1957 nr 6-7 s.376).

168) Przypomnijmy dekret Kongregacji Sakramentów z 14 września 1946, u-poważniający proboszczów do bierzmowania wiernych znajdujących się w

niebezpieczeństwie śmierci. Twierdzi się tam m.in., że "czujni duszpasterze nie pomijają żadnej sposobności, by wszyscy ochrzczeni, na ile to możliwe, przyjęli ten sakrament, skoro tylko dojdą do wieku rozeznania, czyli osiągną mniej więcej siódmy rok życia" (AAS 38 1946 s.349). Papieska Komisja dla Autentycznego Interpretowania Kanonów Kodeksu, w swoim orzeczeniu z 26 marca 1952, orzekła nieważność zarządzenia ordynariusza miejsca, zakazującego udzielać bierzmowania dzieciom poniżej dziesięciu lat (AAS 44 1952 s.496).

169) Miesięcznik diecezjalny gdański 3 (1959) s.436.

170) Art.cyt., s.435.

przyczynia się to wielce do ukształtowania umysłów dziecięcych i utwierdzenia ich w doktrynie katolickiej"171). W żadnym więc razie na tekst ten – ani na żaden z dokumentów Stolicy Apostolskiej nie można się powoływać, żeby uzasadnić przesunięcie bierzmowania na parę lat po pierwszej komunii. Tekst ten uzasadnia jedynie, dlaczego w Kościele rzymskim w zasadzie nie biermuje się niemowląt, ale dopiero dzieci siedmioletnie.

28 sierpnia 1968 ordynariusz gdański wprowadził zmianę instrukcji z roku 1959: odtąd dzieci mają przystępować do bierzmowania w klasie szóstej172). Natomiast synod gdański z roku 1973 przesuwając wiek bierzmowania jeszcze o jeden rok: "Bezpośrednie przygotowanie do sakramentu bierzmowania trwa jeden rok i obejmuje uczniów klasy siódmej"173).

Przykład diecezji gdańskiej wybraliśmy świadomie, jest to bowiem jedna z diecezji przodujących, we wprowadzaniu wczesnej komunii. Okazuje się zatem, że przyśpieszenie wieku pierwszej komunii może iść w parze z opóźnianiem wieku bierzmowania. Analogiczne zjawisko obserwujemy na przykładzie synodu chełmińskiego z roku 1959, który dopuszcza komunikowanie nawet dzieci pięcioletnich (stat. 182 § 1) 174), natomiast sakrament bierzmowania pozwala przyjmować dopiero "w wieku od 12 lat" (stat. 182 § 3, 1)175).

Wszakże tendencja do przesuwania tego sakramentu pod koniec szkoły podstawowej – która to szkoła w międzyczasie wydłużyła się o jeden rok – jest charakterystyczna dla całego Kościoła polskiego w ostatnim ćwierćwieczu176). W końcu została przypieczętowana

171) AAS 24 (1932) s.271.

172) Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, wyd. T.Pieronek, t.2, s.1, Warszawa 1974 s.195.

173) Statuty II synodu gdańskiego, Gdańsk-Oliwa 1976 stat. 161 s.49.

174) Orędownik diecezji chełmińskiej 10 (1959) nr 9-10 s.372.

175) Art. cyt., s.374.

176) Ogólną zasadę – żywcem przejętą z ustaw kościelnych dawnej Galicji, gdzie jednak tzw. "szkoła powszechna" była zaledwie czteroletnia – formułuje synod częstochowski z roku 1954, w statucie 185: "Jako regułę ogólną postanawia się, aby do przyjęcia tego sakramentu dopuszczone były wszystkie dzieci przed ukończeniem szkoły podstawowej" (Pierwszy synod diecezji częstochowskiej, maszynopis). Instrukcja dla diecezji lubelskiej z roku 1961 określa wiek bierzmowania na klasę piątą (Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, t.2 z.2 s.191). Instrukcja ordynariusza włocławskiego z tegoż roku powiada, że "dla względów duszpasterskich można przesunąć czas przyjęcia tego sakramentu i kierować do niego dzieci z końcowych klas szkoły podstawowej" (dz. cyt., t.2 z.4 s.132), co zostało podtrzymane w statucie 137 synodu włocławskiego z roku 1967 ("do tego sakramentu dopuszcza się dzieci mniej więcej po piątym roku katechezy parafialnej" – tamże s.222). Zarządzenie dla diecezji płockiej z 1 marca 1967 przewiduje, że "do sakramentu bierzmowania należy dopuszczać dzieci dopiero z klas szóstych i wzwyż, tj. mniej więcej od trzynastego roku" (dz. cyt., t.2 z.3

s.60). Wiek bierzmowania podwyższa również synod poznański z roku 1968, stat. 571 (Statuty archidiecezjalnego synodu poznańskiego, Poznań 1972 s.163) oraz ordynariusz częstochowski w roku 1970 (Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, t.2 z.1 s.125). Synod warszawski z roku 1972, w statucie 38, zarządza już, że "ustala się w Archidiecezji termin udzielania bierzmowania na ostatnie dwie klasy (VII-VIII) szkoły podstawowej" (Trzeci synod archidiecezji warszawskiej. Warszawa 1975 s.38). Tendencję do coraz dalszego przesuwania wieku bierzmowania widać więc gołym okiem.

instrukcją z 16 stycznia 1975, wydaną przez 146 Konferencję Episkopatu Polski, która określa, że "sakramentu bierzmowania należy udzielać młodzieży w wieku 14-15 lat, czyli z klasy VII i VIII obecnej szkoły podstawowej"177).

Formalnie wzięwszy, instrukcja ta nie jest sprzeczna z ustaleniami nowych "Obrzędów bierzmowania", wydanych przez Stolicę Apostolską w roku 1971, gdzie we "Wstępie" upoważnia się Konferencję Biskupów do przesunięcia wieku bierzmowanych: "W Kościele łacińskim bierzmowanie dzieci odkłada się zwykle mniej więcej do siódmego roku życia. Z powodów duszpasterskich, a przede wszystkim, aby głębiej wpoić wiernym posłuszeństwo Chrystusowi i nauczyć ich zdecydowanego świadectwa. Konferencje Biskupów mogą ustalić wiek, jaki wyda im się odpowiedniejszy tak, aby sakrament był udzielany w dojrzałym wieku, po odpowiednim przygotowaniu"178). Nie sposób jednak nie zauważyć, że w Kościele polskim wiek ten został z nadatkiem podwojony w stosunku do zwykłego obyczaju Kościoła łacińskiego.

Dodajmy, że instrukcja Episkopatu Polski nie zawiera jakiegokolwiek przestrogi, aby żaden ochrzczony nie schodził z tego świata bez bierzmowania, ani informacji, że w niebezpieczeństwie śmierci należy bierzmować nawet niemowlęta. Mówi się jedynie ogólnie o tym, że "kapłan może również udzielać bierzmowania wiernym, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci, a nie ma możliwości dotarcia do biskupa"179). Tymczasem cytowany wstęp do nowych "Obrzędów bierzmowania", upoważniając Konferencję Biskupów do przesunięcia wieku bierzmowania, wyraźnie zastrzega: "Należy jednak przedsięwziąć środki ostrożności, aby w razie niebezpieczeństwa śmierci albo poważnych trudności innego rodzaju, dzieci otrzymywały bierzmowanie nawet przed dojściem do używania rozumu i nie zostały pozbawione łaski sakramentalnej"180). Jedyne polski dokument, przypominający kapłanom, żeby w niebezpieczeństwie śmierci bierzmować nawet niemowlęta, to cytowana już praca Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski181).

177) *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 1975 nr 3-4 s.31.

178) *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975 s.24.

179) *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 1975 nr 3-4 s.34.

180) *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975 s.24.

181) *Sakramenty święte w duszpasterstwie*, Poznań 1963 s.56 n.

Postawmy pytanie dla nas zasadnicze: Jakie są powody tej niemal powszechnej u nas niechęci do bierzmowania dzieci młodszych? Argumenty najczęściej powtarzane wręcz zdumiewają swoim jawnym psychologizmem. "Bierzmowanie jest sakramentem dojrzałości duchowej – pisze ordynariusz włocławski w instrukcji z 25 kwietnia 1961 – do samodzielnego wyznawania i praktykowania zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Jest to również sakrament apostołstwa i uaktywizowania wiernych w dziele szerzenia Królestwa Bożego na ziemi. Zrozumienie jego roli i doniosłości zwykle przerasta siły duchowe i

moralne młodszych dzieci"182). Przypomnijmy tu jedynie klasyczny argument za obniżeniem wieku pierwszej komunii: Czy człowiek kiedykolwiek jest w stanie zrozumieć rolę i doniosłość któregoś sakramentu?

Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski napisze znów w roku 1962, że celem bierzmowania jest to, co zwykle w Kościele uważało się za cel Bractwa Miłosierdzia albo Bractwa Nauki Chrześcijańskiej: „Zasadniczym celem i owocem sakramentu bierzmowania winno być budzenie w duszach wiernych świadomości apostołskiej oraz gotowości do dawania świadectwa Chrystusowi przez osobistą świętość, która najwyraźniej przejawia się w czynnej miłości wobec ludzi. Konkretnymi zadaniami bierzmowanego mogą być: troska o zaniedbane dzieci, chorych, biednych, wspólny pacierz rodziny itp."183). W tym kontekście powołanie się na łaskę Ducha Świętego może nawet dezinformować, gdyż łatwo ulec fałszywej sugestii, jakoby łaska ta była związana z możliwie najgłębszym przeżyciem samego przyjęcia bierzmowania, i zapomnieć, że w swojej istocie jest ona związana z wezwaniem trwającym przez całe życie chrześcijanina.

Psychologizm jest tak głęboko niezgodny z sakramentologią katolicką, że o tekstach pasterzy Kościoła, które według litery reprezentują ten typ myślenia o sakramentach, należy domniemywać, że są raczej jednostronne niż rzeczywiście psychologizyczne. W Kościele bowiem zawsze się wierzyło, że dar Boży jest pierwszy w stosunku do ludzkiego przeżycia i domaga się od człowieka jedynie takiej odpowiedzi, na jaką aktualnie człowieka stać. Wierzyło się również zawsze, że do końca życia nie zrozumiemy, w pełni wspaniałości darów Bożych, oraz że wezwanie Boże zawarte w sakramentach nie przemija, wobec czego należy je odczytywać coraz głębiej i stosownie do coraz to nowych życiowych okoliczności.

182) Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, t.2 z.4 s.131. Por. zarządzenie ordynariusza częstochowskiego z 12 marca 1970, gdzie wyjaśniono, iż wiek bierzmowania przesuwają się „dla pełniejszego duszpasterskiego wykorzystania sakramentu bierzmowania jako sakramentu dojrzałości życia chrześcijańskiego, odpowiedzialności za Kościół i apostołstwo" (dz. cyt., t.2 z.1 s.125).

183) Sakramenty święte w duszpasterstwie, Poznań 1963 s.55.

Co wobec tego wyraża cała ta tendencja do podwyższania wieku bierzmowania, jeśli odrzucimy interpretację psychologizyczną? Widzę co najmniej dwie realne i nie mające nic wspólnego z psychologizmem przyczyny tej tendencji. Po pierwsze, opisane wyżej zmiany wydają się zmierzać ku temu, żeby bierzmowanie uczynić ważnym przedmiotem odniesienia dla katechizacji podstawowej, tzn. jej punktem docelowym oraz uwieńczeniem. W Kościele zachodnim bowiem katechizacja dzieci i młodzieży od wieków była organicznie związana z posługą sakramentalną. Tradycyjnie, aż do reformy Piusa X, katechizacja polegała po prostu na przygotowaniu do pierwszej spowiedzi i komunii. Na skutek obniżenia wieku pierwszej komunii oraz przedłużenia wieku katechizacji, pierwsza komunika mogła pozostać jedynie punktem docelowym pierwszych lat katechizacji. Bierzmowanie pozostało praktycznie jedynym sakramentem, który można było włączyć w nowe struktury katechetyczne jako punkt docelowy184). W Kościele polskim rzeczywiście z tej możliwości skorzystano. Synod poznański z roku 1968, w statucie 571, przyznaje się nawet wprost, że ustalając stosunkowo wysoką granicę wieku dla przyjmujących bierzmowanie, kierował się tym właśnie, powodem: „Przyjęcie takiej granicy wieku ułatwi objęcie nauką religii starsze dzieci"185). Nie jest wykluczone – choć taka możliwość napędza niepokojem, że w związku z wprowadzeniem szkoły dziesięcioletniej, wiek bierzmowania zostanie przesunięty o dalszy rok lub nawet dwa lata.

Po wtóre, powodem ciągłego podwyższania wieku bierzmowania jest zapewne również brak kościelnego obrzędu wejścia w społeczność dorosłych. Dotychczas funkcję tę spełniała częściowo pierwsza komunія, częściowo sakrament małżeństwa. Po zmianach wprowadzonych przez Piusa X pierwsza komunія może być co najwyżej obrzędem przejścia z dzieciństwa w wiek młodzieńczy. Sakrament małżeństwa zachował wprawdzie na ogół swoją funkcję wprowadzenia w świat dorosłych, ale z natury rzeczy dotyczy to poszczególnych par, a nie całych roczników młodzieży równocześnie, ponadto decyzja na ślub kościelny wynika nie tylko z motywów religijnych. Tymczasem właśnie obecnie – w okresie postępującego zeświecczenia, kiedy pozostanie w Kościele nie dokonuje się automatycznie, ale wymaga świadomej decyzji – potrzeba obrzędu społecznej i dojrzałej akceptacji wiary przez młodzież, która właśnie osiąga dojrzałość, wydaje się szczególnie paląca. W Kościele katolickim nie było zaś tradycyjnego obrzędu, który spełniałby podobną rolę psychologiczną i socjologiczną, jak protestancka konfirmacja.

184) Słuszność tej interpretacji potwierdzają tendencje do traktowania katechizacji w zakresie szkoły średniej jako przygotowania do sakramentu małżeństwa. Jak wiadomo, w niektórych parafiach „matura z religii” zwalnia od obowiązku uczęszczania na kursy przedmałżeńskie.

185) Statuty archidiecejalnego synodu poznańskiego, Poznań 1972 s.163.

Zapewne, można było stworzyć specjalnie w tym celu jakąś nową instytucję. I rzeczywiście, pojawiały się na przykład propozycje, aby w tym celu wykorzystać wprowadzone w roku 1910 rozróżnienie między pierwszą komunią i komunią uroczystą. Proponowano na przykład, aby komunię uroczystą urządzać w tym wieku, który w owym czasie odpowiadał dokładnie wiekowi bierzmowania: „Względy natury psychologicznej przemawiają za tym, że powinno to nastąpić w 'średnim wieku szkolnym' (w 'wieku dorastania'), a nie w 'młodszym wieku szkolnym'. Praktycznie więc pod koniec klasy V lub VI”186).

Ostatecznie – wprowadzając znaczną innowację w całą dotychczasową tradycję Kościoła łacińskiego – zdecydowano się na to, aby obrzędem świadomego i dojrzałego wyboru wiary uczynić liturgię sakramentu bierzmowania. Decyzji takiej sprzyjał dodatkowo fakt, że tradycyjnie - co najmniej od czasów św. Tomasza z Akwinu – nauczano w Kościele łacińskim, iż bierzmowanie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej187). Wprawdzie św. Tomasz starannie podkreślał, że już małe dzieci mogą tę dojrzałość otrzymać niemniej w momencie, kiedy pilnie był potrzebny obrzęd wejścia we wspólnotę dojrzałych wierzących, zastrzeżenie to okazało się łatwe do zbagatelizowania.

Wydaje się, że opisane w niniejszym podrozdziale innowacje ujawniają dodatkowo, jak ściśle w Kościele katolickim liturgia jest powiązana z duszpasterstwem. Postulaty pastoralne mogą nawet prowadzić - czy zawsze słusznie i w sposób wystarczająco przemyślany? – do istotnych zmian w dyscyplinie liturgicznej. Jeśli zaś idzie o istotę ostatniej innowacji w zakresie wieku bierzmowania, przedstawia się ona w krótkim zarysie następująco:

1. W Kościele polskim bierzmowania udzielano dotychczas w zasadzie w wieku pierwszokomunijnym (7-12 lat). Paroletnie niekiedy odstęp między przyjęciem obu tych sakramentów były spowodowane wyłącznie tym, że biskupi wizytowali parafie jedynie co parę lat.

2. W związku z obniżeniem wieku pierwszej komunii, zaistniała potrzeba ochrony wypracowanych struktur katechetycznych poprzez zastąpienie dotychczasowej pierwszej

komunii, która nie mogła już pełnić dawnych funkcji punktu docelowego katechizacji, jakimś innym obrzędem. W Kościołach zachodnich funkcję tę przejęła tzw. komunია uroczysta, w Kościele polskim – bierzmowanie. Wszakże na skutek jednoznacznych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, wyznaczających

186) F.Gosieniecki, Duszpasterstwo dzieci przyjętych do wczesnej komunii świętej. Roczniki teologiczno-kanoniczne 8 (1961) z.2 s.91.

187) „In confirmatione homo accipit quasi quendam aetatem perfectum spiritualis vitae” (S. Thomas Aquinas, Summa theologiae 3 q.72 a.1).

188) Dz. cyt., 3 q. 72 a.8 ad 2.

wiek bierzmowania na siódmy rok życia, stało się to nie od razu, w zasadzie dopiero po II wojnie światowej.

3. Przesuwanie wieku bierzmowania dokonywało się stopniowo, aż 146 Konferencja Episkopatu Polski ustaliła w roku 1975 wiek bierzmowania na 14-15 rok życia. Na ewolucję tę – oprócz względów katechetycznych – wpłynął brak w liturgii katolickiej obrzędu przejścia z wieku młodzieńczego w społeczność dorosłych, obrzędu świadomej i dojrzałej akceptacji wiary, którą otrzymało się w dzieciństwie. W dzisiejszych czasach laicyzacji obrzęd taki jest szczególnie potrzebny, wobec czego jego funkcję przekazano sakramentowi bierzmowania .

4. Zmianom powyższym towarzyszy niestety wzrost teologicznie nieuzasadnionej argumentacji psychologizacyjnej.

5. W ślad za podwyższeniem wieku bierzmowania, w partykularnym prawie polskim minimalizuje się – nakazywaną właśnie przez dokumenty rzymskie – troskę o to, aby możliwie żaden ochrzczony – również niemowlę – nie zeszedł z tego świata, nie otrzymawszy sakramentu bierzmowania .

5.7. Uwagi końcowe

Opisany w niniejszym rozdziale opór przeciwko pełnej realizacji reformy św. Piusa X, a także proces podnoszenia się wieku bierzmowania, ujawnił nam, jak głęboko posługa sakramentalna jest w naszym Kościele wintegrowana w całość pracy duszpasterskiej. Jakkolwiek w Kościele katolickim niewzruszenie wierzy się, że sakramenty działają *ex opere operato*, praktyka duszpasterska dowodzi, jak wysoko ceni się tu zarazem *opus operantis*. Jest jedną z najcenniejszych cech zachodniej praktyki sakramentalnej żywa świadomość, że dar łaski – choć uprzedni do ludzkiej woli i obejmujący sobą również nasze czynne otwarcie się na łaskę – wymaga czynnego przygotowania i współpracy.

Zarazem w rozdziale niniejszym ujawniły się dwie wielkie potencjalności negatywne zachodniej praktyki sakramentalnej, jakimi są psychologizm oraz instrumentalizm. Psychologizm, to znaczy absolutyzowanie religijnej świadomości u przyjmującego sakrament, przeoczenie odwiecznej katolickiej prawdy, że łaska sakramentalna zawsze przerasta nasze możliwości jej przeżywania. Oraz instrumentalizm, to znaczy daleko idące uzależnienie rozdawnictwa sakramentów od funkcji pozasakramentalnej, jaką wyznacza się do spełnienia sakramentowi.

Rozważając teoretycznie, przywrócenie komunii niemowląt w naszym Kościele natrafiłoby w tej chwili na dwie nieprzezwyciężalne chyba przeszkody. Po pierwsze, jest w nas bardzo głęboko zakorzeniany nawyk do psychologizacyjnego oraz instrumentalistycznego traktowania sakramentów: pomimo kryształowo ortodoksyjnej teologii postawy takie są

niestety częste w naszej praktyce sakramentalnej. Po wtóre – i to byłaby zapewne przeszkoda jeszcze poważniejsza – przywrócenie komunii niemowląt, gdyby reformę tę przeprowadzić pochopnie i bez rozwagi, mogłoby spowodować niewyobrażalny wręcz wstrząs naszych najlepszych tradycji duszpasterskich. Nie licząc trudnych do przewidzenia, ale być może łatwiejszych do opanowania zaburzeń w strukturach katechetycznych, reforma taka, wprowadzona nagle i bez przygotowania, spowodowałaby prawdopodobnie ogromne i działające długofalowo szkody duchowe w naszym przeżywaniu sakramentów. Zapewne szczególnie ucierpiałaby – tak pielęgnowana w naszym duszpasterstwie – tradycja czynnej współpracy z łaską sakramentalną.

W świetle powyższego rodzą się dwa duże postulaty badawcze. Po pierwsze, należałoby dokładniej zbadać – mało na ogół przez nas uświadamiane – tendencje psychologizacyjne oraz instrumentalistyczne w zachodniej praktyce sakramentalnej. Po wtóre, należałoby pogłębić naszą znajomość praktyki sakramentalnej w tych Kościołach, historycznych i współczesnych, które praktykowały lub praktykują komunię niemowląt. W trakcie badań należałoby postawić m.in. następujące pytania: Jak praktycznie realizowany jest w tych Kościołach postulat czynnej współpracy z łaską sakramentalną? Jak przedstawia się tam przygotowanie dzieci do sakramentu pokuty i jaki to ma wpływ na późniejsze korzystanie z tego sakramentu? Czy i w jaki sposób włącza się tam katechezę w sakramentalną strukturę Kościoła? Czy istnieją w tamtych Kościołach jakieś szczególne, jednorazowe obrzędy, poprzez które młodzież potwierdza swoją osobistą decyzją tę wiarę, jaką otrzymała na chrzcie? Czy znane są tam jakieś religijne uroczystości, wyrażające przejście z wieku dziecięcego do młodzieńczego oraz z wieku młodzieńczego do życia dorosłego?

Nawet gdyby postulowane tu badania miały przynieść jakieś nowe argumenty przeciwko przywróceniu komunii niemowląt, trzeba koniecznie je przeprowadzić, gdyż reforma ta – choć dogmatycznie najślusniejsza – może być podjęta tylko po bardzo poważnym namyśle.

BIBLIOGRAFIA

Rozdział pierwszy

1. Źródła

- S. Augustinus – Contra duas Epistolas Pelagianorum, PL 44, 549-638.
- Contra Epistolam Parmeniani, PL 43, 33-108.
 - Contra Iulianum, PL 44, 641-874; tłum. polskie: Św. Augustyn, Przeciw Julianowi, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t.19 z.1-2.
 - Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus, PL 45, 1049 - 1608.
 - De gestis Pelagii ad Aurelium Episcopum, PL 44, 319-360.
 - De gratia Christi et de peccato originali, PL 44, 359-410.
 - De peccatorum meritis et remissione, PL 44, 109-200.
 - De praedestinatione sanctorum, PL 44, 959-992; tłum. polskie: Św. Augustyn, Łaska – wiara – przeznaczenie, tłum. W.Eborowicz, Poznań 1970, Pisma Ojców Kościoła t.27

- s.265-306.
- Epistolae, PL 33, 61-1162.
 - Sermones, PL 38-39.
- Bernoldus – De sacramentis morientium infantium, PL 148, 1271-1276.
- Carolus Magnus – Epistola ad Amalarium, PL 99, 889-890.
- S. Cyprianus – De dominica oratione, PL 4, 521-544; tłum. polskie:
 Św. Cyprian, Pisma, tłum. J.Czuj, Poznań 1937, Pisma Ojców Kościoła t. 19 s.224-251.
- De lapsis, PL 4, 465-494; tłum. polskie: Św. Cyprian, dz. cyt., s.194-223.
 - Correspondance. Texte etabli et traduit, wyd. A.Bayard, t.1-2, Paris 1962-1961; tłum. polskie: Sw. Cyprian, Listy, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Długossius J. (Długosz) – Vita beatae Kingae seu Cunegundis virginis.
 Acta Sanctorum, Julii t.5, Parisiis et Romae 1868 s.669-747.
- S. Fulgentius – Epistolae, PL 65, 305-498.
- S. Gelasius Pp.I – Epistolae, PL 59, 13-190.
- Guillelmus de Campellis, De sacramento altaris, PL 163, 1039-1040.
- Hincmarus – De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, PL 125, 857-930.
- S. Innocentius Pp I – Epistola ad Patres Concilii Milevitani, PL 33, 783-786.
- Lanfrancus - Epistolarum liber, PL 150, 515-552.
- Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe, wyd.
 M. Ferotin, Paris 1904.
- Leidradus – Liber de sacramento Baptismi ad Carolum Magnum, PL 99, 853-871.
- Magnus Senonensis – De mysterio Baptismatis iussu Caroli Magni, PL 102, 981-986.
- Monumenta conciliorum generalium saeculi XV, wyd. F. Palacky – E.Birk
 - R.Beer, t.2, Vindobonae 1858.
- Orosius P. – Liber apologeticus contra Pelagianos, PL 3, 1173-1212.
- Paschasius Radbertus – De corpore et sanguine Domini, PL 120, 1255-1350.
- Paululus Robertus – De caeremoniis et officiis ecclesiasticis, PL 177,
 381-456 (wśród dzieł Hugona ze św. Wiktora).
- Pelagius – Libellus fidei ad Innocentium ab ipso missus, PL 45, 1716-1718.
- Radulphus Ardens – In Epistolas et Evangelia dominicalia homilia, PL 155, 1665-2118.
- Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium 14 et 15 saec, wyd. U. Heyzmann,
 Cracoviae 1875.
- Theodulphus – De ordine Baptismi, PL 105, 223-240.
- S. Thomas Aquinas – Summa theologiae, wyd. P. Caramello, t.1-3, Taurini – Romae 1956.
- Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis, wyd. W.Kętrzyński, Monumenta Poloniae
 Historica t.4, Warszawa 1961 (przedruk wydania: Lwów 1884) s.662-731.

2.Literatura

- Andrieux L. – La premiere` communion, Histoire de discipline, Paris2 1911.
- Bauer F.X. – Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion, Theologie und Glaube
 25 (1933) a.563-590.
- Baumgartler J. – Die Erstkommunion der Kinder, Ein Ausschnitt aus der Geschichte der
 katholischen Kommuniionspraxis von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des
 Mittelalters, Munchen 1929«
- Browe P. – Die Kinderkommunion im Mittelalter, Scholastik 5 (1930) s.1-45.
- Cavallera F. – La communion des parvuli au Concile de Trente, Bulletin
 de litterature ecclesiastique 36 (1935) s.97-132.

- Dold A. – Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482--1721, Munster 1923.
- Ernst J. – Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die "Jahre der Unterscheidung" seit dem IV allgemeinen Konzil vom Lateran, Archiv für katholisches Kirchenrecht 107 (1927) s.433-497.
- Um die Zeit der pflichtmassigen ersten heiligen Kommunion, Archiv für katholisches Kirchenrecht 108 (1929) s.595-598; 110 (1930) s.183-192.
- Geiselman J.R. – Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926.
- Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften, Paderborn 1926.
- Gillmann F. – Die „anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus. Historisch-dogmatische Untersuchungen über das kommunionspflichtige Alter, Archiv für katholisches Kirchenrecht 108 (1928) s.556-617.
- Zur Frage der „anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus, Archiv für katholisches Kirchenrecht 110 (1930) s.183-192.
- Martene E. – De antiquis Ecclesiae ritibus, t.1, Antverpiae 1763(pierwodruk: 1699).
- Meyer J.F. – Commentarius historico-theologicus de eucharistia infantibus olim data, Ienae 1734 (pierwodruk: Lipsiae 1676).
- Raich J.M. – Ueber das Alter der Erstkommunikanten, Mainz 1875.
- Refole P. – La distinction "Royaume de Dieu" – "Vie éternelle" est-elle pelagienne?, Revue des Sciences Religieuses 37 (1963) s.247- 254.
- Sczaniecki P. – Służba Boża w dawnej Polsce, t.1-2, Poznań 1962-1966.
- Taille de la M. – Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio et sacramento, Parisiis 1924.
- Weismann Ch.E. – Praeopera eucharistiae infantium in ecclesiam reductio, Tubingae 1744.
- Zornius P. – Historia eucharistiae infantium, Berolini 1736.

Rozdział drugi

1. Źródła

- Cochlaeus J. – Historiae Hussitarum, Moguntiae 1549.
- Documenta Mag. Joannis Hus, wyd. F.Palacky, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Prag 1869).
- Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Bohmen, wyd. K.Hofler, Fontes rerum Austriacarum, dział I t.2, Graz 1969 (przedruk wydania: Wien 1856).
- Hilarius Litomericensis – Disputatio cum Rokyczana coram Georgio rege Bohemiae per quinque dies habita anno 1465, wyd. B.Strahl, Pragae 1775.
- Hus J. – De corpore Christi, wyd. W.Flajshans, Opera omnia, t.1 fasc. 2 (przedruk wydania: Praha 1903).
- De sanguine Christi, wyd. W.Flajshans, Opera omnia, t.1 fasc. 3 Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Praha 1905).
 - Sermones in capella Betlehem, wyd. V.Flajshans. W: Vestnik Kralovske Ceske Spolecnosti Nauk 1938, cz.3; 1939, cz.1; 1941, cz.1.
 - Super IV Sententiarum, wyd. V.Flajshans, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Praha 1905).
- Jacobus de Mysa – De communione parvulorum. W: B.Ryba, Betlemske texty,

- Praha 1951 s.141-163.
- Leo Pp X – Epistola ad card. Thomam legatum in Hungaria et Bohemia.
W: O. Raynaldus, Annales ecclesiastici t.20, Coloniae Agrippinae 1691 s.150-152.
- Mansi J.D. – Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t.30 i 33, Paris-Leipzig 1903.
- Petrus de Pulka – Confutatio Iacobi de Misa. W: D.Girgensohn,, Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches, Gottingen 1964 s.217-250.
- Piccolomini Aeneas Sylvius (Pius II) – De Bohemorum origine ac gestis historia, Coloniae 1524.
- Der Briefwechsel, wyd. R.Wolkan, t.1-4, Wien 1909-1920, Fontes rerum Austriacarum, t.66-69.
- Rokycana J. – Postilla, wyd. F.Simek, Praha 1929.
- Tractatus de septem sacramentis Ecclesiae. W: J.Cochlaeus, dz. cyt., s.442-500 (mylnie podano 550).
- Schannat J.F., Hartzheim J. – Concilia Germaniae, t.5 Aalen 1970 (przedruk wydania: Coloniae 1763).
- Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges, wyd. F.Palacky, t.1-2, Osnabruck 1966 (przedruk wydania: Prag 1873).

2. Literatura

- Bartos – Literarni cinnost M. Jana Rokycany, M. Jana Pribrama, M. Petra Payna, Praha 1928.
- Kaczmarek L. – Nauka Jana Wiklefa o tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, Studia Theologica Varsaviensia 7 (1969) nr 1 s.55-89.
- Maleczyńska L. – Ruch husycki w Czechach i w Polsce, Warszawa 1959.
- Vooght P. – Hussiana, Louvain 1960,
- Jacobellus de Stribro (+ 1429), premier theologien du hussitisme, Louvain 1972.
 - La confrontation des theses hussites et romaines au concile de Bale (janvier – avril 1433), Recherches de theologie ancienne et medievale 37 (1970) s.96-137. 254-291.

Rozdział trzeci

1. Źródła

- Barth K. – Die kirchliche Dogmatik, t.4 cz.4, Zurich 1967.
- Bellarminus R. – De baptismo et confirmatione. W: De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, t.3, Coloniae Agrippinae 1615 s.97-159.
- De sacramento Eucharistiae. W: dz. cyt., t.3 s.159-376.
- Blandrata G. – De regno Christi ... Accessit tractatus de Paedobaptismo et circumcissione, Albae Juliae 1569.
- Bock F.S. – Historia Antitrinitariorum, maxime socinianizmi ot socinianorum, Regiomonti 1774.
- Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, wyd. Th. Wotschke, Leipzig 1908.
- Calvinus J. – Institutio christianae religionis, wyd. G.Baum – E.Cunitz – E.Reuss, Branschweig 1863, Corpus Reformatorum t.29.
- Cassander G. – De baptismo infantium. Opera omnia, Parisiis 1616 s. 668-779 (pierwodruk: Coloniae 1563).

- Chrzęstowski A. – Obrona tajemnicy chrztu prawosławnego chrześcijaństwa, Wilno 1584.
- Czechowic M. – De paedobaptistarum errorum origine, b.m. w. 1575 (w rzeczywistości ok. 1582).
- Erasmus Roterdamus – Paraphrasis in Novum Testamentum, t.1, Basileae 1523.
- Fricius Modrevius, De baptismo infantium, Opera omnia, t.5. Warszawa 1960 s.283-301; tłum. polskie: A.Frycz Modrzewski, O chrzcie niemowląt, tłum. L.Joachimowicz, t.5, Warszawa 1959 s.259-274.
- Grzegorz Paweł – Krótkie dowody ktore dziecinny krzest od ludzi przeciwnych Bogu wymyślony zbiiaią, b.m. w. 1568,
- Gurski J. (prawdopodobnie M.Łaszcz) – Wyiawienie niewstydu ariańskiego. W: P.Skarga, Zawstydzienie nowych arianow, Kraków 1608 s.97-209.
- Hosius S. (Hozjusz) – Dialogus pius et doctus de communione sacrae Eucharistiae sub utraque specie. Opera omnia, t.1, Coloniae 1584 s.644-668.
- Jungius H. – Epistolae Ioannis Capri ... Anabaptistae et Samosateniani solida confutatio, Posnaniae 1593.
- Junius F. (Dujon) – Examen enunciacionum et argumentationum quas Gratianus Prosper adversus doctrinam salutarem de Deo, de baptismo et allis quibusdam capitibus, Lugduni Batavorum 1596.
- Korespondencja anabaptystów morawskich z arianami polskimi, wyd. L. Szczucki i J.Tazbir, Odrodzenie i Reformacja w Polsce 3 (1958) s.197-215.
- Krzyżanowski H. – Rozmowa o krzczeniu dzieci małych, Kraków 1567.
- Księga wizytacji zborów podgórskich, wyd. L.Szczucki i J.Tazbir, Archiwum historii filozofii i myśli społecznej 3 (1958) s.127-172.
- Lubieniecki S. – Historia Reformationis Polonicae, Freistadii (Amsterdam) 1685.
- Luter M. – Mały i duży katechizm, tłum. A.Wantula, Warszawa 1973.
- Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Wittembergensi, Werke t.12, Weimar 1907.
- Miscelanea arianica, wyd. J.Domański i L.Szczucki, Archiwum historii filozofii i myśli społecznej 6 (1960) s.199-287.
- Morscovius P. (Morzkowski) – Politia ecclesiastica quam vulgo agendam vocant, Francofurti et Lipsiae 1746.
- Moscorovius H. (Moskorzewski) – Catechesis Ecclesiarum quae in Regno Poloniae, Racoviae 1609.
- Moscorovius H., Crellius J., Schlichting J. – Catechesis Ecclesiarum, Irenopoli 1650.
- Moskorzewski H. – Odpowiedź na książkę X Gurskiego którą Wyiawieniem niewstydu ariańskiego nazwał, Raków 1617.
- Refutatio libri De baptismo Martini Smigleccii Jesuitae, Racoviae 1617.
 - Refutatio Appendicis, Racoviae 1613.
 - Zawstydzienia Xiędza Skargi abo Animadversie na książkę Xiędza Skargi Jezuity, Raków 1616.
 - Zniesienie wtorego Zawstydzienia, Raków 1610.
 - Zniesienie Zawstydzienia ktore X Piotr Skarga Jezuita wnieść niesłusznie na Zbor Pana Jezusa Nazaranskiego usiłował, Raków 1607.
- Musculus W. – Loci communes theologiae sacrae, Basileae 1599.
- Peirce J. – Essay in favour of the ancient practice of giving the Eucharist to children, London 1728.
- Piotr z Goniądza – O ponurzeniu chrystyjańskim, wyd. H.Górska, K.Górski, K.Wilczewska, Warszawa 1960 (pierwodruk: Węgrów 1570).

Porównanie wyznań: rzymsko-katolickiego, ewangelicko-augsburskiego i ewangelicko-reformowanego, Jednota 1974 nr 8-9.

Salinarius W. – Censura albo rozsądku na confessią ludzi tych którzy pospolitym nazwiskiem rzeczeni bywaią ariany, t.1-6, Oszmiana 1615.

Schlichting J. – De SS. Trinitate ... itemque de sacris Eucharistiae et baptismi ritibus, b. m. w. 1639.

Servetus M. – Christianismi restitutio, Lugduni 1553.

Skarga P. – Wtore zawstydzienie arianow, przeciw W.P.Jaroszowi Moskorzowskiemu, Kraków 1608.

- Zawstydzienie arianow y wzywanie ich do pokuty y wiary chrześ-ciańskiej, Kraków 1604.

Smalcus W. (Szmalc) – Examinatio centum errorum, Racoviae 1615.

-Responsio ab librum Martini Smigleccii, Racoviae 1613

-Rozbieranie słow Pana naszego Jezusa Chrystusa, Raków 1607.

Smiglecius M. (Śmiglecki) – De baptismo adversus Hieronymum Moscorovium Arianum, Cracoviae 1615.

- De erroribus novorum Arianorum, Cracoviae 1615.

- Nova monstra novi Arianismi seu absurdae haereses a novis Arianis in Poloniam importatae, Nissae 1612.

Socinus F. – De baptismo aquae disputatio. W: Bibliotheca Fratrum Polonorum, Irenopoli, post annum 1656 t.1 s.707-752.

Wilkowski K. – Przyczyny nawrocenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzęćców samosateńskich, Wilno 1583.

Zornius P. – Historia eucharistiae infantium, Berolini 1736.

2.Literatura

Chmaj L. – Faust Socyn (1539-1604), Warszawa 1963.

Dienst K. – Kinderkommunion, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t.3, Tubingen3) 1959 k. 1284-1285.

Estreicher K. – Pacyfizm w Polsce XVI stulecia, Ruch prawniczy ekonomiczny socjologiczny 11 (1951) s.1-24.

Górski Konrad – Grzegorz Paweł z Brzezin, Kraków 1929.

- Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku, Kraków 1949.

Hemmann C. – Zwingli's Stellung zur Tauffrage im literarischen Kampf mit den Anabaptisten, Schweizerische Theologische Zeitschrift 36 (1919) s.29-33. 79-85.

Kiesling J.R. – Das Lehrgebäude der Wiedertauffer nach den Grundsätzen des Martin Czechowitz, Reval-Leipzig 1776.

Kot S. – Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami, Warszawa 1932.

Lecler J. – Historia tolerancji w wieku Reformacji, t.1-2. Warszawa 1964.

Szczucki L. – Marcin Czechowic (1532-1613), Warszawa 1964.

Wigand J. – De anabaptismo grassante adhuc un multis Germaniae Poloniae Prussiae Belgicae et aliis quoque locis, Lepzig 1582.

Rozdział czwarty

1. Źródła

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II vol, 3 p.5 i 8, Romae 1975.
- Allatius L. – De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae 1648.
- Allocution Gregors XVI mit einer Dokumente belegten Darstellung der harten Bedrangnisse der katholischen Religion in Russland und Polen, wyd. G.Morell, Einsiedeln 1842.
- Antigraphe albo odpowiedź na Script uszczypliwy przeciwko ludziom starożytnej Religiey Greckiey od Apostatow Cerkwie Wschodniey wydany, Wilno 1608.
- Arcudius P. – De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione, Parisiis 1626.
- Benedictus Pp XIV – Bullarium ab anno 1746 usque ad totum annum 1748, Romae 1761.
- Blastaris M. – Syntagma alphabeticum, PG 144, 1015-1399.
- Bullarium Maronitarum, wyd. T.Anaissi, Romae 1911.
- Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum, t.7, Augustae Taurinorum 1862.
- Bulle, brewia y listy okólne papiesskie tudzież Kongregacyi Dekreta Obrządkowi Greckiemu Ziednoczonemu służące, Supraśl 1799.
- Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik 1880-1886.
- Chomyszyn H. – Pastyrskij łyst pro wyzantijstwo, Stanysławiw 1931.
- Clemens Pp VI – Epistola ad Consolatorem Catholicon Armenorum. W: O.Raynaldus, Annales ecclesiastici t.16, Coloniae Agrippinae 1691 s.311-318.
- Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, t.1, Romae 1907.
- Czarnodola I. – Ważnist perszoj spowidi i perszoho św. pryczatyja ta sposib prigotowanija ditej do sych św. Tajn, Nywa 3 (1906) s.285-290. 314-320.
- Czechowicz K. – Dekret św. Apost. Prestoła o perszom pryczastyju ditej, Wistnyk Peremyskoj Eparchii 24 (1912) s.142-144.
- Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium, wyd. G.Hofmann, t.1-3, Romae 1935.
- Epistolae Metropolitanorum Kioviensium Catholicorum, wyd. A.G.Welykyj, t.1-3, Romae 1956-1958.
- Galanus C. – Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, t.1-2, Romae 1651.
- Harasiewicz M. – Annales Ecclesiae Ruthenae, Leopoli 1862.
- Harmonia albo Concordantia wiary, sakramentów y ceremoniey Cerkwi ś, orientalnej z Kościołem św. rzymskim, b.m.w. 1608.
- Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, wyd. I.B.Pitra, t.1, Romae 1864.
- Jachimowicz H. – De ritibus observandis, Leopoli 1862.
- Konisskij G. – Słowa i riecz, Mogilew 1892.
- Konstytucje Sejmu Grodzieńskiego z 1793 roku, wyd. Z.Kaczmarczyk, Poznań 1952, Volumin Legum t.10.
- Łasicki J. – De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, Spira 1582.
- Mansi J.D. – Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t.25. 31 A-B. 35. 46, Paris-Leipzig 1901 nn.
- Monumenta Ucrainae Historica, wyd. A.Szeptyckyj, t.1-11, Romae 1964-1974; wyd. A.Baran, t.13, Romae 1973.
- Nywa, Lwiw, 23 (1928) i 24 (1929).
- Pamiętniki polemickieskoj literatury, t.2, Peterburg 1882, Russkaja istoriczeskaja biblioteka t.7.

Pamiętnik I-ej Konferencji Kapłańskiej w sprawie unii kościelnej, red. K.Kułak, Pińsk 1931.

Photius – Epistola ad Leonem Archiepiscopum Calabriae, PG 102, 773-776.

Pimin B. (Prawdopodobnie P. Mohyla) –Lithos abo kamień z procy prawdy cerkwie świętej prawosławney ruskiej na skruszenie fałeczno ciemney Perspektiwy albo raczey Paszkwilu od K.Sakowicza, Ławra Pieczerska Kiiowska 1644.

Pociej H. – Obrońca Wiary S, Katolickiej, Supraśl2) 1768.

Possevinus A. – Capita quibus Graeci et Rutheni a Latinis in rebus fidei dissenserunt, postquam ab Ecclesia catholica Graeci descivere, Posnaniae 1585«

Sakowicz K. – Epanorthosis abo Perspektiva y objaśnienie błędów, herezyey y zabobonów w Greckoruskiej cerkwi dyzunickiej, Kraków 1642.

Siemaszko J. – Zapiski, t,1-3, Sankt-Peterburg 1883.

Simeon Tessalonicensis – Dialogus in Christo adversus omnes haereses, PG 155, 33-176.

– De sacramentis, PG 155, 175-238.

Skarga P. – O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem y o greckim od tey iedności odstąpieniu, Wilno 1577.

Służebnik, Rim 1943.

Sobór Kiiowski schizmaticki przez oyca Piotra Mohilę złożony y odprawiony roku 1640, Warszawa 1641.

Socolovius S. (Sokołowski) – Censura orientalis Ecclesiae de pracecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus, Cracoviae 1581.

Synodus provincialis Ruthenorum in civitate Zamosciae anno 1720, Romae 1724 edita, reimpressa Vilnae 1777.

Święty a Powszechny Sobór we Florenciey odprawiony: abo z Grekami unia, Kraków 1609.

Syropoulos S, – Historia vera unionis non verae inter Graecos et Lati nos sive concilii Florentini exactissima narratio, wyd. R.Creyg thon, b. m. w. 1660.

Szeptyckyj Afanasij – Ob isprawlenii bogoslužebnych knjig, Poczajew2) 1905.

Szeptyckyj Andrej – Pastyrskij lyst pro obrjadowi sprawy, Lwiw 1931.

Trebnik, t.1, Rin 1945.

Treboispolnienije, t.2, Rim 1962.

Trembelas – Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique, t.1-3, Chevetogne 1968.

Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae, wyd. A.Theiner, t.4, Romae 1864.

Żochowski C. – Coloquium lubelskie między zgodną a niezgodną bracią narodu ruskiego, Lwów, po roku 1680.

2 .Literatura

Balgy A. – Historia doctrinae catholicae Inter Armenos, Viennae 1878.

Bruckner A. – Spory o unię w dawnej literaturze. Kwartalnik historyczny 10 (1896) nr 3 s.578-644.

Chotkowski W. – Dzieje zniweczenia św. unii na Białorusi i Litwie w świetle Pamiętników Siemaszki, Kraków 1898.

Chruszczewicz G. – Istorija Zamojskaho Sobora, Wilna 1880.

Cichowski H. – Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół wschodni. Studium z dziejów teologii w Polsce w XVI w., Lwów 1929.

Gordillo M. – Theologia Orientalium cum Latinorum comparata, t.1-2, Romae 1960.

Jugie M. – Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium, t.3, Parisiis 1930.

Kojałowicz M. – Istorija wozsojedinienija zapadnoruskich uniatow starych wremien, Sankt-Peterburg 1873.

Korolewskij C. – L'uniatisme, Prieure d'Amay 1927, coll. Irenikon nr 5-6.

Małyszewskij I, – Prawda ob unii k priawoslawnym Christianam, Warszawa 1928.

Pawłowicz S. – Opys istorji uniatskaho privintsijalnaha sobora 1720, Grodno 1904.

Petrowicz G. – Fratres Unitores nella Chiesa Armena (1330-1360), Euntes docete 22 (1969) s.309-347.

Pruszkowski J. – Martyrologium czyli męczeństwo unii ś.–tej na Podlasiu, t.1-2, Lublin2) 1921-1922.

Solowij M.M. – De reformatione liturgice Heraclii Lisovskyj, Romae 1950.

Stasiak M. – Wpływy łacińskie w statutach prowincjonalnego synodu zamojskiego, Roczniki Teologiczno-kanoniczne 22 (1975) nr 5 s.95-106.

Waczyński B. – Czy Antigraphe jest dziełem Maksyma (Melecjusza) Smotryckiego?, Roczniki Teologiczno-kanoniczne 1 (1949) s.183-210.

Wiszniewski M. – Historja literatury polskiej, t.8, Kraków 1851.

Wyczawski E. – Ruch neounijny w Polsce w latach 1935-1939, Studia Theologica Varsaviensia 8 (1970) nr 1 s.409-420.

Znosko K. – Łatinizacja prawosławnego bogosłużenija w unijatskiej cerkwi. Warszawa 1932.

Rozdział piąty

1. Dokumenty prawa kościelnego, listy pasterskie, instrukcje liturgiczne

Acta Apostolicae Sedis 2 (1910), 24 (1932), 38 (1936), 44 (1952), 64 (1972), 65 (1973), 66 (1977).

Acta et statuta synodi dioecesanae Premisliensis, Premisliae 1903.

Acta Sanctae Sedis 37 (1904-1905), 38 (1905-1906), 39 (1906).

Adamski S. – Wskazówki odnoszące się do bierzmowania. Wiadomości diecezjalne, Katowice 7 (1932) s.195-197.

Akta i statuta kongregacyi synodalnej czyli synodu diecezjalnego dwudziestego, Przemyśl 1908.

Bilczewski J. – Listy pasterskie i mowy okolicznościowe, t.1, Mikołów--Warszawa b. r. w.; t.2, Lwów 1922.

Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones Synodorum Provincialium et Dioecesanorum Regni eiusdem, zebr. K. Żórawski, wyd. Z.Chodyński i E.Librowski, t.1-3, Posnaniae 1883.

Drugi diecezjalny synod kielecki 1958, maszynopis.

Drugi synod diecezji łódzkiej 1958, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie 34 (1960) nr 2-4.

Instrukcja dla duchowieństwa odnosząca się do dekretów Stolicy św. o częstej komunii św. i o pierwszej komunii dzieci. Kronika Diecezji Przemyskiej 11 (1911) s.141-149.

Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania przyjęta przez 146 Konferencję Episkopatu dnia 16 I 1975, Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi 1975 nr 3-4, s.30-35.

Kowalski J.M.M. – List pasterski arcybiskupa mariawitów o komunii św. dzieci, o zniesieniu nałogu palenia tytoniu i o nauczaniu czytania. Królestwo Boże na ziemi 1930 nr 23.

Lwowski synod archidiecezjalny R.P. 1930, Lwów b. r. w.

Nowicki E. – Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej pierwszej komunii, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 3 (1959) s. 354-368.

Nowowiejski A. – Agenda pasterska to jest zebranie tego wszystkiego co ma czynić dobry kapłan, Warszawa 1894

-Ceremoniał parafjalny, Płock5) 1916.

Pierwszy synod diecezji częstochowskiej 1954, maszynopis.

Pierwszy synod diecezji tarnowskiej 1928, Tarnów 1928.

Pluta W. – List pasterski z 12 grudnia 1962; *Gorzowskie wiadomości kościelne* 7 (1963) s.38-44.

Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970, wyd. T.Pieronek, t.2 z.1-4, Warszawa 1974.

Prima synodus dioecisana Pinskensis ab episcopo S. Łoziński 1929 celebrata, ab episcopo C. Bukraba promulgata, Pinski 1934.

Prima synodus dioecisana Sandomirensis 1923, Sandomiriae 1923.

Ryx M.J. – List pasterski do kapłanów o komunii dzieci. *Kronika Diecezji Sandomierskiej* 4 (1911) s.345-358.

Sakramenty święte w duszpasterstwie. Praca zbiorowa Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, red. B.Kominek, Poznań 1963.

Statut synodu archidiecezji gnieźnieńskiej 1962, maszynopis.

Statuta XLI-mae synodi dioecisanae Plocensis 1930, Plociae 1938.

Statuta synodi dioecisanae Culmensis 1929, Pelplini 1929.

Statuta synodi dioecisanae Luceoriensis A.D. 1927, Luceoriae.b. r. w.

Statuty archidiecezjalnego synodu poznańskiego R. P. 1968, Poznań 1972.

Statuty II synodu gdańskiego 1973, Gdańsk-Oliwa 1976.

Statuty synodu diecezjalnego chełmińskiego odbytego 1959 roku. *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 10 (1959) nr 9-10.

Synod archidiecezjalny krakowski 1938, Kraków 1939.

Synod diecezjalny podlaski, 1923, Siedlce 1923.

Synod diecezji przemyskiej odprawiony 1955, Przemyśl 1957.

Synod płocki z roku 1927, *Miesięcznik Pasterski Płocki* – kolejne zeszyty 1928-1930 (wraz z komentarzem).

Synodus archidioecisana Varsaviensis A. D. 1922, Varsaviae 1922.

Synodus archidioecisana Vlnensis A. D. 1931, Vilno 1932.

Synodus dioecisana Cracoviensis, Cracoviae 1923

Synodus dioecisana Kielcensis 1927, Kielce b. r. w.

Synodus dioecisana Lublinensis prima 1928, Lublini 1928.

Trzeci synod diecezji tarnowskiej 1948, *Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej* 107 (1957) nr 6-7.

Uchwały I polskiego synodu plenarnego odbytego w Częstochowie 26-27 VIII 1936, *Poznań2)* 1938.

Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I synodu diecezji katowickiej (1972-1975), Katowice-Rzym 1976.

Wskazówki dla przyjmowania dzieci do pierwszej komunii świętej, *Miesięcznik Pasterski Płocki* 7 (1912) s.243-247.

Wyszyński S. – Do rodziców o wczesnej komunii. W: Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1970, Paris 1975 s.229-232.

Zbiór ustaw archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, wyd. T.Trzcіński, Poznań 1906.

Zbiór ustaw archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, wyd. S.Bross, t.1, Poznań 1934.

Zdzitowiecki S. – List pasterski w sprawie komunii dzieci, Kronika Dyecezyi Kujawsko-kaliskiej 5 (1911) s.41-44.

2. Pisma katechetyczne i inne.

Bagrowicz J. – Kierunki formacji w przygotowaniu do I komunii św., Ateneum kapłańskie 84 (1975) s.312-325.

Bednorz H. – Z problematyki wczesnej komunii św., Gość niedzielny 41(1972) s.243.

Bukowski E. – Obrzęd uroczystej I komunii świętej. Katecheta 6 (1962) s. 232-234.

Chotkowski T. – O wychowaniu dzieci, Poznań 1881.

Chytrzyński M. – O komunii dzieci, Kronika Dyecezyi Kujawsko-kaliskiej 5 (1911) s.315-323.

Dajczak J. – Katechetyka, Warszawa 1956.

Gmurowski A. – Teologiczne uzasadnienie wczesnej komunii św., Ateneum kapłańskie 43 (1939) s.373-381.

Gosieniecki P. – Duszpasterstwo dzieci przyjętych do wczesnej komunii św., Rcozniki teologiczno-kanoniczne 8 (1961) nr 2 s.63-93.

Grygotowicz J. – Praktyka I komunii św. w Polsce i nowe problemy pastoralne, Ateneum kapłańskie 88 (1977) s.257-266.

- Uroczystość I komunii świętej w Polsce jako problem pastoralny. W: Eucharystia w n duszpasterstwie (zbiór.), red. A.Szafrański, Lublin 1977 s.255-312.

Heiser H.A. – Die Kinderkommunion im Geiste der Kirche, t.1-5, Wiesbaden 1932.

Hozakowski W, – Wiek dzieci przy pierwszej komunii św., Miesięcznik kościelny 4 (1910) s. 468-478.

Jabłońska B. – Pierwsza komunია – o co w niej chodzi?, Katecheta 79 (1970) s.202-207.

- Słownictwo wokół „pierwszej komunii”. Katecheta 81 (1971) s. 13-17.

Jeżowski L. – Duszpasterstwo dzieci przedszkolnych, Homo Dei 36 (1967) s.39-44. 108-112.

Kania W. – Najmilszy odcinek pracy duszpasterskiej – Krucjata Eucharystyczna, Currenda, Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej 96 (1947) s.425-450, 494-499.

Lewandowski B. – Wymogi pastoralne nowego obrzędu bierzmowania, Ateneum kapłańskie 78 (1972) s.394-409.

Lipiński Z. – Przygotowanie do I komunii św., Katecheta 7 (1963) s. 24-261.

Litwin J. – Rozporządzenia ordynariuszów polskich w sprawie pierwszej komunii św. dzieci. Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy 27 (1938) s.249-256.

Lubos K. – Zagadnienie wczesnej komunii św., Homo Dei 27 (1958) s. 92-93.

Materski E. – Uwagi metodyczne w sprawie przygotowania dzieci do I spowiedzi i komunii św., Katecheta 4 (1960) s.32-43.

Nowicki E. – Przygotowanie dzieci do I komunii św., Homo Dei 2-3 (1951) s.312-336.

Ochmanowicz A. – Wczesna komunია św. i jej znaczenie w życiu religijnym dzieci i ich rodzin. Rozprawa doktorska na Sekcji Pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL 1974, maszynopis.

- Pawluk T. – Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego. *Prawo kanoniczne* 20 (1977) nr 1-2 s.177-195.
- Pierwsza komunია dzieci, *Kronika Diecezyi Kujawsko-kaliskiej* 6 (1912) s.249-255.
- Pluta W. – W eucharystycznej szkole miłości, *Ateneum kapłańskie* 59 (1959) s.231-244.
- Reforma w przyjmowaniu dziatwy do sakramentów św., *Ateneum kapłańskie* 4 (1910) s.346-349.
- Segur L.G. – Rady dla dzieci. O spowiedzi, Kraków 1869.
- Uczta święta. O częstej komunii. Warszawa 1863.
- Słomińska J. – Egzamin czy komunია święta. *Katecheta* 15 (1969) s.22-26.
- Sudbrack K. – Szkoła a wczesna komunია święta dzieci. Praktyczne rozwiązanie zagadnienia w Holandii, Warszawa 1934.
- Szwagrzyk T. – Komunია św. dzieci, *Homo Dei* 38 (1959) s.281-283.
- Trudności i błogosławieństwa wczesnej komunii św., *Wiadomości diecezjalne*, Katowice, 11 (1936) s.401-404.
- Wawrzynek K. – Uwagi o skutkach wczesnej komunii św., *Katecheta* 16 (1972) s.72-74. .
- Wczesne przygotowanie dziecka do komunii św., *Kronika Diecezji Sandomierskiej* 55 (1962) s.233-238, 267-272.
- Werbel K. – Wiek do pierwszej spowiedzi i komunii św. w świetle psychologii. *Miesięcznik kościelny* 52 (1937) s.19-26.
- Zaleski W. – Przygotowanie do I spowiedzi i komunii św, według nowego programu, *Katecheta* 3 (1959) s.218-227.
- Zawacki S. – Wczesna komunია św., *Homo Dei* 27 (1958) s.597-601.
- Żukowski S. – Komunია dzieci w świetle dekretu „Quam singulari”, Lwów 1911.

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	3
Wykaz skrótów.....	12
1. AUGUSTYŃSKA DOKTRYNA O ZBAWCZEJ KONIECZNOŚCI KOMUNII NIEMOWLĄT JAKO JEDNA Z PRZYCZYN PÓŹNIEJSZEGO ZANIKU TEGO OBRZĘDU.....	13
1.1. Teksty św, Cypriana na temat komunii niemowląt oraz konieczności Eucharystii do zbawienia	14
1.2. Nauka św. Augustyna o zbawczej konieczności komunii niemowląt	19
1.3. Problem zbawienia ochrzczonych, którzy zmarli bez komunii, w teologii poaugustyńskiej.....	36
1.4. Zmierzch augustyńskiej doktryny a zbawczej konieczności komunii niemowląt	44
2. SPÓR KATOLICKO-HUSYCKI O KOMUNIE NIEMOWLĄT.....	52
2.1. Znaczenie husyckiej problematyki komunii niemowląt dla zrozumienia istoty ruchu husyckiego	55
2.2. Nauka Jana Husa o Eucharystii	

2.3. Wprowadzenie komunii niemowląt jako przejaw radykalizacji husytyzmu	62
2.4. Rozprzestrzenienie się komunii niemowląt na cały ruch husycki	68
2.5. Spór o interpretację kompaktatów	78
3. PROBLEM KOMUNII NIEMOWLĄT W POLEMICE Z ANABAPTYSTAMI	87
3.1. Ogólne spojrzenie na anabaptyzm XVI wieku	87
3.2. Komunia niemowląt w teologii Kościołów protestanckich	92
3.3. Komunia niemowląt w teologii arian polskich	102
3.4. Komunia niemowląt w katolickiej krytyce anabaptyzmu	120
4. GRECKO-ŁACIŃSKI SPÓR O KOMUNIE NIEMOWLĄT.....	132
4.1. Punkt wyjściowy sporu.....,.....,.....	133
4.2. Problem komunii niemowląt w epoce Unii Brzeskiej	143
4.3. Zanikanie komunii niemowląt w Kościołach unickich	155
4.4. Problem komunii niemowląt w zarzutach o latynizację unii	167
5. NIEDOKOŃCZONA REFORMA PIUSA X DOTYCZĄCA KOMUNII DZIECI	178
5.1. Komunia dzieci bezpośrednio przed dekretem „Quam singulari”.....	179
5.2. Dekret Piusa X „Quam singulari”.....	186
5.3. Bezpośrednia reakcja Kościoła polskiego na dekret PiusX	190
5.4. Komunia dzieci w uchwałach synodów polskich okresu międzywojennego	197
5.5. Komunia dzieci w Kościele polskim po roku 1945	207
5.6. Ostatnie innowacje Kościoła polskiego w sprawie wieku bierzmowania	221
5.7. Uwagi końcowe	231
Bibliografia	233