

KS. EDMUND PRZEKOP

## STOLICA APOSTOLSKA A SYNODY KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

### WSTĘP

Zanim wejdziemy w sedno tematu, wydaje się rzeczą pożyteczną poczynić kilka uwag wstępnych, aby lepiej zrozumieć celowość niniejszego studium i dostrzec jego znaczenie w ramach analizy badawczej oraz refleksji ekumenicznej. Nasze rozważania dotyczyć bowiem będą ustalenia różnych związków, jakie istniały na przestrzeni dziejów pomiędzy Stolicą Apostolską a katolickimi Kościołami wschodnimi, poczynając od ich ukształtowania jako kościelnego organizmu odłączonego od Kościoła macierzystego, czyli prawosławia, odkąd papieżstwo potrydenckie zaczęło znacznie więcej interesować się chrześcijańskimi wspólnotami wschodnimi. Oczywista, liczne są związki, jakie istniały między Stolicą Świętą a Kościołami unijnymi. Ograniczamy się jednak do ściśle określonego typu tych związków, a mianowicie do wielu form zgromadzeń duchowieństwa i episkopatu, zwanych powszechnie synodami. Epoką nowożytną zajmować się będziemy także dlatego, że przed końcem XVI stulecia nie istniały jeszcze *stricto sensu* wschodnie Kościoły katolickie, różne i oddzielone od ciała ortodoksji chalcedońskiej bądź przedchalcedońskiej<sup>1</sup>, z wyjątkiem dość wyraźnego przypadku patriarchatu Maronitów<sup>2</sup>, który już przy końcu IX w. znalazł dla siebie miejsce w Libanie.

---

<sup>1</sup> Reorganizacja wspólnot katolickich wschodnich w II tysiącleciu i tworzenie odpowiednich dla nich patriarchatów, metropolii i arcybiskupstw wiąże się, na ogół rzecz biorąc, z mniej lub bardziej nierównym rytmem powrotów do jedności koś-

Pod koniec XVI w. mamy do czynienia z dużym ruchem synodalnym katolickiego Wschodu o wymiarach narodowych, patriarszych lub prowincjalnych bądź też eparchialnych. Ch. de Clercq wylicza wszystkie te synody i analizuje je w liczbie 158 wszelkich kategorii w pracy ukazującej dzieje wszystkich synodów, której t. 11 poświęcony jest specjalnie synodom wschodnich katolików<sup>3</sup>.

Trzeba też wskazać podstawową metodę naszych badań. Można bowiem rozpatrywać związki, o których tu mowa, pod różnymi aspektami, w grę jednak wchodzi dwa sposoby. Pierwszy z nich to metoda systematyczna lub syntetyczna, polegająca na badaniu prawodawstwa i dokumentów synodalnych w ich aspekcie formalnym bądź statycznym. W tym wypadku synody wschodnie różnych tradycji i kultur byłyby rozważane niejako hurtem, wszelkie zaś sytuacje historyczne nie miałyby w naszych badaniach miejsca; mogłyby co najwyżej występować w sposób jedynie pomocniczy. Taki sposób badania zadowala tylko teoretyków prawa i kanonistów, których interesują jasne kategorie i ścisła klasyfikacja. Sposób ten jednak nie potrafi wprowadzić na drogę pojmowania żywej rzeczywistości, ukazania instytucji podlegającej ewolucji w każdym momencie historycznym, synod zaś jest zjawiskiem występującym w czasie i przestrzeni. Z łatwością zauważamy, że tego rodzaju metoda nie jest w stanie zadowolić historyka instytucji kościelnych, że nie należy ona do porządku badań kanonicznych, jakie coraz częściej zdobywają sobie prawo obywatelstwa na płaszczyźnie uniwersyteckiej.

Druga metoda, za którą tu zdecydowanie się opowiadamy, polega przede wszystkim na łączeniu instytucji synodalnej z życiem, na śledze-

---

cielnej. Sobory powszechne w Lyonie (1274) i Florencji (1439) spowodowały jedynie przejściowe połączenie, i to na tle głównie politycznym (F. J. Vogel. Rom und die Ostkirchen. 2. Aufl. Aschaffenburg 1961 s. 18—30; S. C. Napiórkowski. Historia ruchu ekumenicznego. Lublin 1972 s. 5—30). Dopiero po Soborze Trydenckim (1545—1563), kiedy to nowy duch ożywił Kościół katolicki, dzięki trosce Stolicy Apostolskiej oraz gorliwej pracy misjonarzy łacińskich, wreszcie dyskretnemu i skutecznemu działaniu zachowanych na Wschodzie wiernych elementów katolickich — o czym mowa na dalszych stronach tych rozważań — zaczęto uzyskiwać o wiele trwalsze rezultaty (por. E. Eid. La figure juridique du patriarche. Romae 1962 s. 21—26; W. de Vries. Rom und die Patriarchate des Ostens. Freiburg-München 1963 s. 74—183; E. Przekop. Pozycja prawna patriarchy wschodniego Kościoła katolickiego. Lublin 1976 s. 33—39).

<sup>2</sup> Patriarchat maronicki należy do najstarszych nowożytnych patriarchatów wschodnich. Już w czasie wypraw krzyżowych patriarcha Maronitów utrzymywał dobre stosunki z krzyżowcami i Stolicą Apostolską, wziął udział w IV Soborze Laterańskim (1215), a w następnym roku został zatwierdzony przez pap. Innocentego III bullą „Quia divinae sapientiae” z 4 I 1216 r. (T. Anaissi. Bullarium Maronitarum. Romae 1911 s. 2—6; Ch. de Clercq. Les Eglises unies d’Orient. Paris 1934 s. 126; Przekop, jw. s. 35 n.).

<sup>3</sup> Histoire des conciles d’après les documents originaux. T. 11: Conciles des orientaux catholiques. P. 1: 1575—1849. Paris 1949; P. 2: 1850—1949. Paris 1952. Obie części t. 11 stanowią kontynuację historii synodów wcześniej opublikowanej przez Ch. J. Heflego i H. Leclercq w: Histoire des conciles d’après les documents originaux. T. 1—11. Paris 1907—1952.

niu krzywej jej rozwoju. Jest to metoda historyczna i analityczna, biorąca pod uwagę koniunkturę, chwilę lub moment historyczny<sup>4</sup>; cechuje ją również spojrzenie transcendentne, aby analiza nie ugrzęzła w tym, co szczegółowe i przypadkowe. W rzeczywistości istnieje — jak się przekonamy — nieustanny ruch dziejów w związkach synodalnych pomiędzy Stolicą Apostolską a katolickimi Kościołami Wschodu, które mogą stanowić znak lub symbol ogólnych relacji kościelnych<sup>5</sup>. Rozwój tej instytucji nie szedł bynajmniej po linii prostej bądź jednolitą drogą; znał on etapy, i to w każdej epoce inne. Wydaje się, że postępując za J. Hajjarem można wyróżnić 3 główne okresy w dziejach wschodnich synodów katolickich<sup>6</sup>. Pierwszy trwa od unii brzeskiej do pontyfikatu pap. Piusa IX, czyli od końca XVI w. do połowy XIX w. Jest to okres tworzenia się i utrwalania wschodnich Kościołów katolickich<sup>7</sup>. Drugi okres rozpoczyna się pontyfikatem Piusa IX i kończy postanowieniem podjętym przez Piusa XI, a dotyczącym opracowania i opublikowania kodeksu wschodniego prawa kanonicznego<sup>8</sup>. Trzeci — to okres nam współczesny, rozpoczyna się od 1929 r. i jest kierowany duchem 4 działów wschodniej kodyfikacji<sup>9</sup>. W przypadku każdego z tych okresów, szczególnie dwóch pierwszych etapów, skupimy naszą uwagę głównie nad zagadnieniami formalnymi związanymi z przygotowaniem tych synodów, ich przebiegiem, przewodni-

<sup>4</sup> Poznanie przez kanonistę historycznych uwarunkowań prowadzi także do lepszego zrozumienia instytucji prawnych dzisiejszych, które przecież bazują na realiach dawnych wieków i są przez nie determinowane, a w konsekwencji pozwala jeszcze zaproponować nowe i bardziej odpowiednie rozwiązania dla zmieniających się warunków życia. Por. E. Przekop. Problem legalności wyboru patriarchów wschodnich w I tysiącleciu Kościoła. Studium historyczno-prawne. Lublin 1973 s. XXXI n. (mpps).

<sup>5</sup> J. Hajjar. Patriarche et synode dans l'Eglise byzantine. „Proche Orient chretien” 4: 1954 s. 118 n.; tenże. Die Synoden in der Ostkirche. „Concilium” 1: 1965 z. 8 s. 651 (wersja niemiecka).

<sup>6</sup> Les synodes des Eglises orientales catholiques et l'évêque de Rome. „Kanon”. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 2: 1974 s. 55.

<sup>7</sup> De Vries, jw. s. 102—180.

<sup>8</sup> Tenże papież powołał w r. 1929 Komisję Kardynalską do studiów przygotowawczych nad kodyfikacją prawa wschodniego (Commissio Cardinalitia pro studiis praeparatoriis codificationis orientalis). W skład Komisji weszło 4 kardynałów z P. Gasparri jako przewodniczącym na czele. Zadaniem jej było: 1. przeprowadzić studia historyczno-kanoniczne nad prawami i zwyczajami poszczególnych Kościołów wschodnich; 2. przygotować projekty ustaw i przesłać je ordynariuszom wschodnim celem otrzymania od nich odpowiednich uwag; 3. wydać drukiem źródła prawne dotyczące Kościołów wschodnich.

<sup>9</sup> Do chwili obecnej doczekały się promulgacji niektóre tylko działy prawa kanonicznego dla Kościołów wschodnich, a mianowicie: prawo małżeńskie (1949), prawo procesowe (1950), prawo zakonne i prawo majątkowe (1952) oraz prawo o obrządkach i osobach w Kościele (1957). Ponieważ poszczególne działy kodyfikacji nie stanowią jeszcze całości kodeksu prawa dla katolickich Kościołów wschodnich, w r. 1972 została powołana do życia Papieska Komisja d/s Reformy Kodeksu Kanonicznego Prawa Wschodniego, która wznowiła prace kodyfikacyjne („Anuario pontificio” 1973 s. 1417; „Communicationes” 6: 1974 nr 1 s. 17; E. Przekop. Kanoniczne aspekty dekretu „Ecclesiarum Orientalium” a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego. „Prawo Kanoniczne” 20: 1977 nr 1—2 s. 296 n.).

zeniem im, redakcją kanonów, aprobatą uchwał i ich skutecznością instytucjonalną. W wielu tych ważnych zagadnieniach trzeba będzie przeanalizować treść decyzji synodalnych lub ich główne tylko postanowienia, gdy chodzi o ich źródła inspirujące i różne dziedziny prawne, takie jak: autorytet i funkcja patriarsza, instytucja episkopatu, sakramenty, księgi liturgiczne, kalendarz, święta, posty i abstynencja, a także życie klasztorne bądź zakonne. Są to niewątpliwie zagadnienia, które wymagałyby szczegółowego rozwinięcia, z uwagi jednak na niemożliwość uczynienia tego w jednym artykule, trzeba ograniczyć się do ich przeglądu per summa capita, aby ukazać zawarte w nich implikacje dla przyszłości dialogu i ekumenicznej współpracy. Trudność jest tym większa, że zachodziła potrzeba przestudiowania — na ile to możliwe — dziejów i kanonów 158 zebrań synodalnych różnego rodzaju, począwszy od synodów patriarszych i prowincjalnych aż do synodów eparchialnych, nie mówiąc już o posiedzeniach czy konferencjach episkopatów, synodach międzydiecezjalnych i zebraniach duchowieństwa, którymi jednak Biskup Rzymu się interesował. I chociaż papież i wysokie instancje Kurii Rzymskiej uważnie śledzili wszelką działalność synodalną Kościołów unijnych, to jednak niektóre tylko synody narodowe, patriarsze lub prowincjalne ustanowiły podstawowe pomniki ustawodawstwa i stały się niejako centralną osią życia kościelnego unitów; na tych właśnie synodach zostanie poniżej w sposób najbardziej uważny skoncentrowana nasza analiza.

#### DZIAŁALNOŚĆ SYNODALNA UNITÓW MIĘDZY XVI A XIX W.

Życie i rozwój podstawowych instytucji wschodnich Kościołów katolickich są ściśle sprzęgnięte z ich działalnością synodalną. Ale pozostają one także w ścisłym związku z licznymi czynnikami lub wypadkami politycznymi, kulturowymi, społecznymi i religijnymi otaczającego je środowiska, niejednokrotnie rzymskiego, a nawet ze stosunkami międzynarodowymi. Nie będziemy w naszych wywodach wyliczać tych różnorodnych czynników w życiu każdego z Kościołów; wystarczy bowiem sięgnąć do wyników cennych prac napisanych przez tej miary specjalistów co I. Dick<sup>10</sup>, J. Hajjar<sup>11</sup> i A. Simonet<sup>12</sup>. Tutaj zasygnalizujemy jedynie kilka z głównych cech charakterystycznych dla powstania i początkowego okresu istnienia nowych Kościołów wschodnich, zanim przejdziemy do analizy

<sup>10</sup> Qu'est-ce que l'Orient chretien? Tournai 1965.

<sup>11</sup> Les chrétiens uniates du Proche-Orient. Paris 1962.

<sup>12</sup> L'Orient chrétien au seuil l'Unité. Namur 1962. Por. L. Missir Reggio Mamaky de Lusignan. Rome et les Eglises d'Orient. Vues par un Latin d'Orient. Bruxelles 1976.

zagadnień formalnych, gdy chodzi o ich dzieje, i materialnych ze względu na ich treść.

Na przestrzeni ponad dwóch wieków, poczynając od granic Rosji aż po południowe Indie, przechodząc przez Europę środkową i wschodnią oraz Bliski Wschód afroazjatycki wschodnie wspólnoty unijne związane są z Kościołem łacińskim i łączą swój los z losem chrześcijaństwa łacińskiego. Przede wszystkim dzięki inicjatywie Grzegorza XIII (1572—1585) większość tych Kościołów odbyła pewną liczbę synodów celem wypracowania prawodawstwa, które jednocześnie wzięło pod uwagę ich własną i dawną tradycję. Tak np. ustalali stopniowe swe prawodawstwo Maronici, Malabarowie, Rusini, Ormianie w Polsce, Rumuni z Transylwanii czy Melchici z patriarchatu antiocheńskiego. Jednakże inne Kościoły unijne, takie jak: chaldejski, syryjski, ormiański cesarstwa otomańskiego, koptyjski, czekały do następnego okresu, aby pomyśleć o uporządkowaniu swego prawodawstwa lub o przystosowaniu go do nowych warunków życia. Wszystkie te Kościoły, odbywając mniej lub bardziej wydłużoną serię zebrań synodalnych, ułożyły przepisy lub wskazówki kanoniczne łączące w sposób nie zawsze szczęśliwy dwie różne tradycje: tradycję właściwą dawnym synodom wschodnim i lokalnym zwyczajom oraz tradycję Kościoła łacińskiego, w jego najnowszym rozwoju. Jeśli bowiem Kościoły wschodnie trzymały się mocno kanonów pierwszych soborów powszechnych lub partykularnych pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, to Kościół rzymski przeciwnie uważał się za jedynie uprawnionego do zwoływania nowych soborów ekumenicznych na tej zasadzie, że był i jest matką wszystkich Kościołów. Kościół więc łaciński przeprowadził najpierw własną reformę poprzez dekrety Soboru Trydenckiego, następnie wszystkie inne Kościoły z nim zjednoczone doprowadził stopniowo (nierzadko przez nakazy) do uznania swego zwierzchnictwa i przyjęcia głównych postanowień doktrynalnych oraz zarządzeń porządku administracyjnego i dyscyplinarnego. W tym dziele ujednolicania lub latynizacji — jak to powszechnie zwykło się mówić — Stolica Apostolska była wspierana przez nadzwyczaj korzystne okoliczności, mianowicie przez wpływ książąt lub władzy cywilnej, jak w wypadku Rusinów, Ormian na ziemiach Polski, Rumunów z Transylwanii, a nawet Malabarów; do tego przychodziła niejednokrotnie w sukurs działalność łacińskich misjonarzy, którzy mocą swego autorytetu (czasami zręcznością) potrafili doprowadzić lokalne hierarchie do przyjęcia — chcąc nie chcąc — kanonów, które z reguły były akceptowane poprzez same podpisy synodalne. Trzeba też wreszcie wskazać na działalność i obecność na synodzie legata papieskiego, który powodzenie swej misji uzależniał od największej jej zgodności z wolą swego mocodawcy<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 57.

# I. ZAGADNIENIA FORMALNE DOTYCZĄCE SYNODÓW

## 1. RUSINI

Rusini na ziemiach Polski zainicjowali ruch zjednoczeniowy już w r. 1595, co pociągnęło takich samych chrześcijan z Węgier i Podkarpacia. Był to jeden z rzadkich ruchów zjednoczeniowych, w którym hierarchia wschodnia postawiła serię warunków, gdy rozpoczęła pertraktację ze Stolicą Apostolską. Unia brzeska (1595—1596) została przeprowadzona z zamiarem uniknięcia zwierzchnictwa patriarchatu moskiewskiego, nie popadając jednocześnie w zależność od hierarchii łacińskiej i nie przechodząc na obrządek łaciński, ale usiłując cieszyć się wszystkimi przywilejami i honorami duchowieństwa łacińskiego. Obok drugorzędnej roli, jaką tu odegrali jezuita, trzeba podkreślić rolę nuncjatury, a przede wszystkim rolę króla Zygmunta III<sup>14</sup>.

Nie zatrzymując się na synodach eparchialnych zwoływanych dość często bądź we Lwowie, bądź w diecezjach podkarpackich Węgier, należy jednak zwrócić szczególną uwagę na 2 synody prowincjalne, jeden z 1626 r. w Kobryniu, drugi z 1720 r. w Zamościu. W pierwszym wypadku pap. Urban VIII polecił zwołanie synodu prowincjalnego i odbywanie go następnie co 4 lata. I chociaż temu synodowi przewodniczył metropolita W. Rutki, akta synodalne zostały przesłane do Rzymu celem uzyskania koniecznej aprobaty; przekazane zarówno Kongregacji Soboru Trydenckiego, jak i Kongregacji Rozkrzewiania Wiary uzyskały zatwierdzenie „in forma specifica” 5 XII 1629 r.<sup>15</sup> Wkrótce potem Urban VIII ogłosił breve rozciągające na Rusinów dekret Soboru Trydenckiego, zwany „Tametsi”, dotyczący formy zawierania małżeństwa<sup>16</sup>. Inny dekret Kongregacji Św. Oficjum pominął życzenia hierarchii wschodniej i postanawiał, że małżeństwo duchownych po przyjęciu święceń jest nieważne<sup>17</sup>.

Co się tyczy synodu prowincjalnego w Zamościu, to mógł on być zwołany przez metropolitę jedynie pod wyraźnym warunkiem, że będzie mu

<sup>14</sup> Por. E. Likowski. Unia Brzeska. Warszawa 1907; Vogel, jw. s. 28; de Vries, jw. s. 102 n.

<sup>15</sup> Na temat tego synodu por. interesującą pracę M. Stasiaka: Prowincjalny synod rusko-unicki w Kobryniu (1626). Lublin 1970 (mps).

<sup>16</sup> „Licet universorum” z 21 IV 1632 nr 2—3: „Qui aliter, quam praesente parochi, popo vel protopopo, vel alio sacerdote de ipsius parochi, popi vel protopopi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos ad sic contrahendum omnino inhabiles reddimus, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernimus, prouti in praesenti decreto irritos facimus et annullamus” (Fonti. Codificazione canonica orientale. Fasc. 11: Ius particulare Ruthenorum. Typis Polyglottis Vaticanis n. 412). Por. A. Coussa. Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali. Vol 3: De matrimonio. Romae 1950 s. 214 n.

<sup>17</sup> S. Zajkowski. Stosunki prawne w Kościele wschodnim za pontyfikatu Benedykta XIV. Lublin 1932 s. 113—115 (mps). Por. C. Pujol. De sacramentis rituum orientalium. Romae 1961 s. 211—216.

przewodniczył nuncjusz papieski w Polsce i że jego akta zostaną odesłane do Rzymu do aprobaty. Planowany od 1716 r. odbył się dopiero w r. 1720<sup>18</sup>. W międzyczasie starannie przygotowano w nuncjaturze kanony, jakie miały być zaproponowane uczestnikom synodu. W przeddzień jego zwołania pap. Klemens XI zwrócił się do biskupów unickich, by zachęcić ich do zreformowania dyscypliny, wyrugowania nadużyć i aby „pilnie stosowali się do wskazań przewodniczącego — nuncjusza”. Zaledwie był czas na przestudiowanie wcześniej przygotowanych kanonów, nie znalazło się czasu na dyskusję i synod został zamknięty — podobnie jak i otwarty — zgodnie z papieskim ceremoniałem. Akta synodu przesłane do Rzymu zostały naprzód przestudiowane przez Kongregację Soboru Trydenckiego, a następnie przekazane Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Uzyskano aprobatę, tym niemniej nie była to aprobata bez zastrzeżeń, ponieważ papież postanowił: „W niczym nie ustępować, gdy chodzi o konstytucje papieskie i dekryty soborów powszechnych dotyczące obrządków Greków; jedne i drugie posiadają bowiem moc obowiązującą”. Jest to forma dwuznaczna, pozwalająca zarówno zwolennikom latynizacji, jak i tym z przeciwnej strony znaleźć w niej podstawę do roszczeń. Tendencje latynizujące tegoż synodu były aż nazbyt widoczne tak w liturgii, jak i w dziedzinie dyscypliny; ducha doradców łacińskich z polskiej nuncjatury odczuwało się w sposób wyjątkowo wyraźny. A kiedy w 10 lat później zaistniała potrzeba zrewidowania ksiąg liturgicznych, w specjalnej komisji zasiadał delegat nuncjatury oraz przedstawiciel duchowieństwa obrządku łacińskiego z Polski<sup>19</sup>. Jednakże Stolica Apostolska uważała zawsze synod w Zamościu za kanoniczną księgę Kościoła rusińskiego i niejednokrotnie przypominała o obowiązku przestrzegania jego zarządzeń nawet Rusinom z Galicji.

## 2. MARONICI

U katolickich Maronitów synody rozpoczęły się również za pontyfikatu Grzegorza XIII. Pierwsze z nich odbyły się w latach 1579—1596 w Quannoubin<sup>20</sup>. Legaci papiescy narzucali na nich w sposób nieskrępowany zmiany w dziedzinie liturgicznej i sakramentalnej, postanowione wcześniej w kołach Kurii Rzymskiej i czerpiące natchnienie z dekretów Soboru Trydenckiego. Zresztą dzięki tym synodom i przy wydatnej po-

<sup>18</sup> Na temat okoliczności zwołania synodu por. de Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 159—162; Z. Komosiński. *Prowincjonalny synod rusko-unicki w Zamościu (1720)*. Lublin 1968 (mps). Tekst uchwał synodalnych podaje: J. B. Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. T. 1—53. Florentiae 1759 — t. 35 col. 1437—1538 (skrót: Mansi); *Acta et decreta conciliorum recentiorum*. *Collectio Lacensis*. T. 2. *Friburgii-Brigoviae* 1876 col. 1—74 (skrót: *Collectio Lacensis*).

<sup>19</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 58.

<sup>20</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 4—25.

mocy wychowanków kolegium maronickiego w Rzymie<sup>21</sup> praktyki łaty-  
nizujące rozszerzają się stopniowo, otrzymując kształt materialny w księ-  
gach liturgicznych drukowanych w Rzymie.

Mówiąc o Maronitach trzeba wszakże zauważyć, że pomiędzy 1644—  
1736 r. historia nie wspomina o żadnym ich synodzie czy innym zgroma-  
dzeniu biskupim. Kościół maronicki cieszył się bowiem w tym okresie  
w zasadzie wewnętrznym pokojem i przeżywał rozkwit instytucji dzięki  
wielu roztropnym patriarchom, gorliwym i stojącym na wysokości zadania  
w zależności od sytuacji polityczno-religijnej. El-Douaihi (1670—  
1704)<sup>22</sup> to patriarcha, którego wiedza i osobisty prestiż pozostały w hi-  
storii Maronitów po dziś dzień niezaprzeczone. Po nim sytuacja zmieniła  
się na niekorzyść; wskazując na upadek autorytetu hierarchicznego  
w tym Kościele, stworzyła konieczność interwencji ze strony Stolicy  
Świętej, wzywanej zresztą przez samych zainteresowanych.

Synod z Góry Liban, odbyty w r. 1736<sup>23</sup>, jest odpowiednikiem synodu  
w Zamościu (1720) i był niejednokrotnie uważany za prototyp później-  
szych katolickich synodów wschodnich. W związku z apelem całego epi-  
skopatu maronickiego i patriarchy Youssefa el-Khazena pap. Kle-  
mens XII wysłał swego legata — wybranego spośród uczonych maronic-  
kich Biblioteki Watykańskiej — J. S. Assemaniego celem przeprowadze-  
nia głębokiej reformy. Był on zaopatrzony przez papieża w szerokie  
uprawnienia, nie wyłączając nawet zwołania synodu, gdyby uznał to za  
stosowne i potrzebne. W istocie taki właśnie, a nie inny, był cel jego  
misji na Wschodzie, dokąd przybył w czerwcu 1736 r. z dokładnymi  
i konkretnymi dyrektywami Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i pro-  
jektem synodu całkowicie i w szczegółach zredagowanym. Różnego ro-  
dzaju perypetie, jakim uległ na miejscu, nie przeszkodziły mu ostatecz-  
nie w narzuceniu tekstu kanonów synodalnych. W tymże trudnym przed-  
sięwzięciu znalazł pomoc u misjonarzy łacińskich i w dawnych uczniach  
Kolegium rzymskiego. W takiej to sytuacji Assemani mógł powrócić do  
Rzymu zadowolony z dokonanego dzieła, chociaż zostało ono zrealizo-  
wane nie bez trudności. Papież Benedykt XIV zatwierdził odbyty synod  
w r. 1741<sup>24</sup> mimo odwołania się patriarchy do papieża ze sprzeciwem

---

<sup>21</sup> W r. 1584 założono w Rzymie, dzięki hojności pap. Grzegorza XIII, Papieskie  
Kolegium Maronickie; kontakty patriarchatu maronickiego ze Stolicą Apostolską  
stały się odtąd szczególnie częste i regularne (Eid, jw. s. 21). Na temat historii tego  
kolegium por. Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. Oriente Cattolico. Cenni  
storici e statistiche. Ed. 4. Città del Vaticano 1974 s. 763 n. (skrót: Oriente  
Cattolico).

<sup>22</sup> Hajjar. Les synodes des Eglises orientales s. 59.

<sup>23</sup> Krótką historię tego synodu podaje de Clercq (Histoire des conciles t. 11 p. 1),  
teksty uchwał synodalnych w: Collectio Lacensis II 75—478; Mansi 38, 7—334.

<sup>24</sup> Akta tego synodu zostały zatwierdzone przez breve „Singularis Romanorum  
Pontificum” z 1 IX 1741 r. (Bullarium Benedicti XIV. T. 1. Prati 1845 s. 100—104).



odnośnie do ważności uchwał takiego zgromadzenia. Aprobata natomiast papieska zawierała klauzulę zadowolenia, ponieważ została wydana — jak w przypadku synodu zamojskiego — „in forma specifica”<sup>25</sup>. Dzieje wydania tekstu łacińskiego oraz wartość jego arabskiego tłumaczenia stanowią odrębną i długą historię. Trwała ona ponad 100 lat obejmując często przerywane negocjacje pomiędzy patriarchatem maronickim a Stolicą Apostolską. Dopiero w r. 1883 Kongregacja Rozkrzewiania Wiary mogła oświadczyć, że jedynie wersja łacińska posiada moc prawną<sup>26</sup>.

Z kolei następne, dość liczne synody, jakie zbierały się po 1736 r. w społeczności Maronitów, były zwoływane w szczególnych okolicznościach łączących się z wewnętrznymi trudnościami o charakterze szczególnie endemicznym. Najczęściej przewodniczył im legat papieski, wybierany zazwyczaj spośród franciszkanów przebywających w Ziemi Świętej. Synody te z reguły szły po tej samej linii co synod z Góry Liban, którego przepisy dyscyplinarne były jedynie aktualizowane. Przedkładane do aprobaty Stolicy Apostolskiej dekrety tychże synodów o charakterze dyscyplinarnym nie wymagały nowej oceny<sup>27</sup>.

### 3. MALABAROWIE I ORMIANIE

W przypadku Malabarów z Indii i Ormian z Polski mógłby z powodzeniem wystarczyć jeden synod, by ustalić i narzucić na całe wieki prawodawstwo latynizujące.

#### a) Malabarowie

Kolonizacja portugalska południowych Indii dała okazję łacińskiemu arcybiskupowi z Goa oraz misjonarzom tegoż obrządku do podporządkowania ich trosce i zwierzchnictwu chrześcijaństwa syryjskiego, które powoływało się na św. Tomasza. Właśnie w r. 1583 metropolita Mar Abraham na synodzie zwołanym do Angamalé potwierdził wiarę katolicką nie tylko własną, ale i swoich wiernych<sup>28</sup>. Nie na wiele to się jednak zdało, gdyż zaproszony w r. 1585 na III prowincjalny synod łaciński w Goa był bacznie obserwowany przez jezuickiego doradcę, Katalończyka F. Rożę, któremu wydawało się, że Malabarowie zawsze pozostawali w herezji lub pod jej wpływem, zaś wyznanie wiary ich metropolity było tylko pozorne. Natomiast łacińscy uczestnicy synodu podjęli decyzję o zastąpieniu liturgicznych ksiąg syryjskich Malabarów przez księgi

<sup>25</sup> Oriente Cattolico s. 132.

<sup>26</sup> Hajjar. Les synodes des Eglises orientales s. 59.

<sup>27</sup> Na przykład patriarsze w Hariissa (1743) czy też w Quannoubin (1755). Por. de Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 274—280.

<sup>28</sup> Historię Kościoła malabarskiego w Indiach kreśli E. R. Hambye. Syro-Malabare. W: Dictionnaire de théologie catholique. T. 14. P. 2. Paris 1941 col. 3089—3162; P. Podipara. The South Indian Apostolate of St. Thomas. „Orientalia christiana periodica” 18: 1952 s. 229—245.

obrazdku łacińskiego, ale przetłumaczone na język syryjski<sup>29</sup>. W Stolicy Świętej wierzono raportom jezuity Rozy bez zastrzeżeń na tyle, by podporządkować całkowicie Kościół malabarski łacińskim reformatorom z Goa. To było powodem, że abp A. de Menezes zwołał wkrótce sławny synod w Diamper (1599)<sup>30</sup>, który narzucił Kościołowi tego kraju kanony doktrynalne i dyscyplinarne wcześniej zredagowane przy pomocy jezuity Rozy. W ciągu jednego tygodnia w czerwcu tegoż roku wspomniany synod ogłosił Kościołowi malabarskiemu jego statut. Klemens VIII z kolei zatwierdził synod eparchialny w Diamper i polecił Rozie, wyniesionemu do godności biskupiej, troskę o realizację postanowień synodu. Tym sposobem Kościół malabarski stracił za jednym pociągnięciem swoje starożytne prawodawstwo oraz prawo do lokalnej i własnej hierarchii.

#### b) Ormianie

Diecezjalny synod ormiański we Lwowie (1689) zebrał się również pod przewodnictwem nuncjusza apostolskiego z Polski i przy czynnym udziale łacińskich zakonników teatynów. Podobnie jak synod w Diamper nie wymagał on zatwierdzenia przez Rzym, został jednak upodobniony do synodu prowincjalnego i akta jego przesłano do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Konsultorzy rzymscy uważali jednak, iż byłoby czymś lepszym nie nadawać temu synodowi charakteru oficjalnego, co jednak nie przeszkadzało Ormianom z Polski, a nawet cesarstwa otomańskiego, trzymać się jego postanowień i odwoływać się do nich jeszcze w XIX stuleciu, mimo cech nadmiernej ich łatinizacji<sup>31</sup>.

#### 4. RUMUNI Z TRANSYLVANII

Liczne zgromadzenia synodalne Rumunów z Transylwanii stanowiły w istocie zebrania zwoływane jedynie przez biskupa, naprzód w Alba-Julia w latach 1697<sup>32</sup> i 1714<sup>33</sup>, następnie w Fagaras w latach 1725<sup>34</sup> i 1728<sup>35</sup>, wreszcie w Blaj poczynając od r. 1738<sup>36</sup>. Wymienione synody eparchialne zwoływane bądź w celu ustalenia warunków zjednoczenia ze Stolicą Apostolską, bądź w celu utrwalenia elekcji biskupów, bądź też w końcu dla określenia pewnych konkretnych przepisów administracji diecezjalnej nie miały nigdy decydującego znaczenia ustawodawczego

<sup>29</sup> J. Hausherr. De erroribus nestorianorum qui in hac India orientali versantur. „Orientalia christiana” 11: 1928 s. 1—36; de Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 33—36; Hajjar. Les synodes des Eglises orientales s. 60.

<sup>30</sup> Na temat tego synodu istnieje interesujące studium J. Thaliata: The Synod of Diamper. Romae 1958. Orientalia christiana analecta Nr 152. Por. de Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 36—67.

<sup>31</sup> De Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 102—117.

<sup>32</sup> Tamże s. 118 n.

<sup>33</sup> Tamże s. 131 n.

<sup>34</sup> Tamże s. 192 n.

<sup>35</sup> Tamże s. 194—197.

<sup>36</sup> Tamże s. 199 n.

i dyscyplinarnego. Wprawdzie były one zbierane pod rozstrzygającym wpływem przedstawicieli Towarzystwa Jezusowego, jednakże ich akta nie były odsyłane do Rzymu do oficjalnej aprobaty kanonicznej. Oficjalna rola, jaka przypadła w udziale jezuitom, cieszącym się poparciem cesarza Austrii (Leopolda I i Karola VI), stanowi jedną z charakterystycznych cech synodów rumuńskich. Zresztą ich obecność i działalność nie były chętnie widziane ani przyjmowane, przeciwnie, powodowały nie tylko napięcia, ale także konflikty <sup>37</sup>.

##### 5. MELCHICI Z PATRIARCHATU ANTIOCHENSKIEGO

Liczba synodów zwoływanych przez Melchitów między 1730—1850 r. jest względnie duża. Aż do 1790 r. chodziło przede wszystkim o utrwalenie unii zawartej ze Stolicą Apostolską <sup>38</sup> oraz pogodzenie różnorodnych sił monastycznych i przeciwstawnych frakcji, które pretendowały do kierowniczej roli w nowo organizującym się patriarchacie. Stolica Święta usiłowała utrzymać jedność dyktując jednocześnie warunki, które winny zapewnić unii powodzenie i rozwój. Pierwsze synody odbywane zwłaszcza w rezydencjach klasztornych bądź w Deir-el-Moukhalès (1730 <sup>39</sup>, 1736 <sup>40</sup>, 1751 <sup>41</sup>, 1756 <sup>42</sup>), bądź w Mar Chaia (1761 <sup>43</sup>), bądź w Zouk (1765 <sup>44</sup>) zaradzały ciągle odnawiającym się trudnościom związanym z połączeniem się sił monastycznych lub sukcesji patriarszej. Kierownicza rola Stolicy Apostolskiej była tu niezaprzeczalna, a często bardzo skuteczna. Była ona z reguły reprezentowana przez legatów wybieranych spośród misjonarzy łacińskich lub delegatów apostolskich. Na synodach widziano kolejno karmelickiego biskupa Babilonii, dominikanina z Mossulu czy lazarystę, wikariusza apostolskiego Syrii. Akta tych synodów nie były nigdy przedkładane oficjalnie Stolicy Świętej do aprobaty, jednakże poszczególni papieże, głównie Benedykt XIV, interesowali się żywo sprawami Melchitów. Sławna konstytucja apostolska „Demandatam caelitus” (24 XII 1743) <sup>45</sup> — zawierająca kilkanaście ważnych zasad odnoszących się

<sup>37</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 60 n.

<sup>38</sup> Idea patriarchatu antiocheńskiego Melchitów odżyła przy końcu XVII w., za pontyfikatu pap. Benedykta XIII przybrała konkretne kształty, a całkowicie zrealizował ją pap. Benedykt XIV. Z chwilą śmierci (1724) melchickiego patriarchy Antiochii Atanazego Dabbasa katolicy wybrali na jego następcę Cyryla Tanasa, którego Benedykt XIV uznał i ozdobił paliuszem. Jednak patriarcha Konstantynopola przeciwstawił mu swego kandydata i od tego czasu zarówno katolik, jak i dysydynt piastują tytuł melchickiego patriarchy Antiochii (Przekop. *Pozycja prawna patriarchy* s. 34; *Oriente Cattolico* s. 242 n.).

<sup>39</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 135 n.

<sup>40</sup> Tamże s. 136—139.

<sup>41</sup> Tamże s. 142—145.

<sup>42</sup> Tamże s. 145 n.

<sup>43</sup> Tamże s. 146—152.

<sup>44</sup> Tamże s. 154 n.

<sup>45</sup> Mansi 46, 331 n.

do zachowania obrządku, postu i abstynencji, jedności w liturgii, jurysdykcji patriarchy i biskupów obrządku wschodniego, kwestii tzw. latinizujących oraz dyscypliny zakonnej — stanowi najlepszy dowód wyrażonej troski papieżstwa nie tylko o samych Melchitów, ale także o wszystkie obrządki wschodnie. Jednakowoż interesując się wewnętrznymi trudnościami młodego Kościoła melchickiego i im zaradzając, Stolica Apostolska życzyła sobie, by Melchici ukształtowali swe prawodawstwo na wzór Rusinów i Maronitów. Życzenie w ten sposób sformułowane mogło być zrealizowane nie wcześniej, jak dopiero w r. 1790, wówczas gdy poważny kryzys na stolicy patriarchalnej wydawał się definitywnie rozwiązany. W istocie synod patriarchalny w Deir-el-Moukhalles z 1790 r.<sup>46</sup> podjął dzieło będące odpowiedzią na instrukcję Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1789) narzucającą pewną liczbę reform, jakie należało przeprowadzić, pozostawiając patriarche i biskupom zbieranie się bez przewodnictwa bądź obecności legata papieskiego, ale pod warunkiem, że akta synodalne będą przesyłane do Rzymu dla uzyskania sankcji kanonicznej. W rzeczywistości jednak akta synodu z 1790 r. nie zostały oficjalnie wysłane do papieskiego badania, zaś nowe starcia wśród episkopatu melchickiego — wywodzące się z wewnętrznych konfliktów zakonnych — sprawiły, że całe dzieło tego synodu okazało się bezużyteczne. Z kolei synod patriarchalny w Szarfeh (1806)<sup>47</sup> wydał kanony, które ogłoszono, zanim Stolica Apostolska zdążyła się z nimi zapoznać. W efekcie synod ten nie został uznany przez Rzym, a nawet potępiony w 30 lat po jego odbyciu (1835)<sup>48</sup>. W tym samym roku Maksimos Mazloum, gdy tylko został patriarchą, zwołał następny synod w celu podjęcia nowej próby stworzenia prawodawstwa organicznego, któremu przewodniczył osobiście bez udziału jakiegokolwiek przedstawiciela papieżstwa. Akta synodu wysłane do Rzymu zyskały zatwierdzenie w r. 1845 w sposób zwykły (in forma ordinaria), ale po długich negocjacjach<sup>49</sup>. Synod z Ain-Traz zgodnie z oceną samego patriarchy Mazlouma był jedynie prowizoryczny. Powoli przygotowywał więc redakcję innego synodu, który miał ukoronować jego patriarchalną dzieło i nadać Kościołowi melchickiemu całkowity i organiczny kształt prawodawstwa, dający się porównać — o ile nie przewyższający — z synodami w Zamościu i na Górze Liban. Synod jerozolimski (1849)<sup>50</sup>, gdyż o nim tu mowa, zebrany ponownie bez obecności przedstawiciela papies-

<sup>46</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 314—335.

<sup>47</sup> Tamże s. 337—360.

<sup>48</sup> List apostolski „Melchitarum catholicorum synodus” z 16 IX 1835 r. (*Collectio Lacensis* II 555—557; Mansi 46, 875—878).

<sup>49</sup> Synodus Ain-Trazensis Melchitarum a. 1835 habita (*Collectio Lacensis* II 579—592). Por. de Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 379—390; C. Korolevskij. *Le concile melkite de Ain-Traz*. „Echos d'Orient” 9:1906 s. 199—214.

<sup>50</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 390—414. Por. C. Korolevskij. *Le concile melkite de Jerusalem en 1849*. „Echos d'Orient” 10:1907 s. 19—31.

kiego, cel ten byłby osiągnął, gdyby nie stał się znowu przedmiotem licznych krytyk zarówno pochodzących ze strony episkopatu i zakonników melchickich, jak i płynących z drażliwości kół rzymskich. Wprawdzie krytyczne i bardzo drobiazgowo badania kanonów tegoż synodu nie przyniosły żadnego poważnego zarzutu, jednak nieprzychylnie okoliczności związane z osobą i administracją patriarchy doprowadziły do tego, że instancje rzymskie odłożyły te akta do archiwum; sądzono bowiem, iż lepiej będzie, jeśli inny synod zebrany pod nadzorem i kierownictwem przedstawiciela papieża przyniesie w końcu rezultat oczekiwany prawie od wieku.

Taki jest pobieżny bilans całego dzieła ważniejszych synodów katolickich Kościołów wschodnich, dzieła umieszczonego w jego kontekście formalnym i w ramach historycznych. Jak widzieliśmy, działalność synodalna była dość różnorodna, rozwijała się w środowiskach społeczno-politycznych i religijnych również dość zróżnicowanych. Stolica Apostolska wydaje się zawsze podejmować inicjatywę reform, troszcząc się o ukierunkowanie ich ducha i celu, nawet jeśli — jak w wyjątkowym przypadku Melchitów — nie była ona głównym motorem i inspiratorem dzieła synodalnego. W każdym stanie rzeczy synod nie mógł otrzymać sankcji kanonicznej inaczej jak tylko na podstawie papieskiego zatwierdzenia jego uchwał. Odnosi się to do każdego synodu patriarchalnego lub prowincjalnego zgodnie z konstytucją „Immensa” (1587)<sup>51</sup> pap. Sykstusa V, którą Stolica Apostolska rozciągała nawet na katolicki Wschód. Jedynym promotorem każdego prawowitego synodu przyznającym mu sankcję kanoniczną i aprobatę jest Biskup Rzymski, który ostatecznie jawi się jako opiekun i jedyna osoba odpowiedzialna za dzieło synodalne. Instytucja synodalna, tradycyjna na Wschodzie, stała się w ten sposób uprzywilejowanym narzędziem, które pozwoliło Rzymowi ustalać lub warunkować unie, utwierdzać i udoskonalać ją zgodnie z intencjami papieża. Czy intencje te zostały w pełni zrealizowane? Jaki jest przedmiot tych reform, treść doktrynalna i dyscyplinarna bardzo licznych postanowień synodalnych podejmowanych na przestrzeni wieków w różnych formach i różnych okolicznościach czasu i miejsca? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania w następnym rozdziale naszej analizy.

<sup>51</sup> *Fonti. Codificazione canonica orientale. Fasc. 8: Studi storici sulla Fonti del diritto canonico orientale. Typis Polyglottis Vaticanis 1932 n. 705. Por. de Vries, jw. s. 227, 278.*

## II. ZAGADNIENIA MATERIALNE DOTYCZĄCE PRZEDMIOTU I TREŚCI SYNODÓW

Mając na uwadze poczynione wyżej ogólne obserwacje, chcemy pokusić się o pewną syntezę głównych reform lub też nowego wkładu tychże synodów w stosunku do tradycji lub kanonów i wiekowych zwyczajów Kościołów, o których tutaj mowa.

Rola, jaką odegrali przedstawiciele Stolicy Apostolskiej w zwoływaniu, redagowaniu i wprowadzaniu w życie uchwał synodalnych, jest niezaprzeczalna. Głównym natomiast źródłem natchnienia dla reform sugerowanych lub narzuconych jest znowu Sobór Trydencki<sup>52</sup>, chociaż wpływy latynizujące w dziedzinach: liturgicznej, sakramentalnej i dyscyplinarnej wprowadzane były stopniowo. Poniżej będzie rzeczą pożyteczną przyjrzeć się tym wpływom w kilku określonych dziedzinach.

### 1. HIERARCHIA I DUCHOWIEŃSTWO

Jeżeli chodzi o hierarchię kościelną i duchowieństwo, nowe kanony synodalne mają duże znaczenie. Tam, gdzie ona istniała, Biskup Rzymski pozwolił na utrzymanie funkcji patriarszej usiłując jednak określić i ograniczyć jej władzę. Tak też się działo w przypadku Maronitów i Melchitów z patriarchatu antiocheńskiego. Synod libański (1736) wspomina o przywilejach patriarchy maronickiego względem jego biskupów i wiernych; mówi się tam, iż posiada on prawdziwą jurysdykcję — i to bezpośrednią — nad wszystkimi instytucjami i osobami „swego Kościoła”<sup>53</sup>; że podlega jedynie papieżowi<sup>54</sup>; wkrótce jednak Stolica Święta zredukowała uprawnienia patriarchy podnosząc władzę biskupów, określając granice diecezji oraz zmuszając tych hierarchów do przebywania w tych granicach, z dala od stolicy patriarszej<sup>55</sup>. Z kolei synody Melchitów w Szarfén (1806) i Jerozolimie (1849) wymieniają całą listę praw i przywilejów patriarszych. Jeśli synod Maronitów przewiduje po wyborze patriarchy wysłanie do Rzymu prokuratora zaopatrzonego w wyznaczenie wiary, list posłuszeństwa papieżowi oraz prośbę o zatwierdzenie wyboru i paliusz<sup>56</sup>, to synody Melchitów wprost stwierdzają, iż patriarcha bezpośrednio po swojej intronizacji cieszy się wszystkimi uprawnieniami;

<sup>52</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 63.

<sup>53</sup> O władzy patriarchy maronickiego w świetle synodu z 1736 r. por. Zajkowski, jw. s. 32—38; władza ta rozciąga się na wszystkich Maronitów mieszkających na Wschodzie. Obejmuje ona dziedzinę ustawodawczą, sądowniczą, władzę karania, nauczania oraz władzę kapłańską (*Collectio Lacensis* II 334—337).

<sup>54</sup> Tamże col. 345.

<sup>55</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 64.

<sup>56</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 260; Zajkowski, jw. s. 31 n.; E. Przekop. Wybór patriarchów w świetle aktualnie obowiązującego prawa dla katolickich Kościołów wschodnich. „*Studia Warmińskie*” 11:1974 s. 393—400.

ma przesłać do Rzymu jedynie list, podobnie jak inni biskupi, zawiadamiający papieża o swoim wyborze<sup>57</sup>. Należy się mu miejsce tuż po papieżu lub jego legatach, a także po greckim patriarsze Konstantynopola w przypadku, gdyby ten ostatni był katolikiem. Jednakże w pierwszej połowie XIX w., właśnie z okazji wyboru melchickiego patriarchy Maksimosa III Mazlouma (1833—1837), zaczęto głosić naukę, że wszelka władza jurysdykcyjna patriarchów winna uzyskać uprzednie zatwierdzenie papieża; potwierdzony w ten sposób patriarcha może sprawować akty swej władzy zwane większymi dopiero po otrzymaniu paliusza<sup>58</sup>.

Nie mając organizacji patriarszej, Rusini domagali się dla swego metropolity prawa potwierdzania wyboru biskupów. Papież Klemens VIII w r. 1596 przyznaje to prawo metropolicie rusińskiemu pod warunkiem jednak, że będzie ono wykonywane w imieniu samego papieża; oprócz tego zastrzega on Stolicy Apostolskiej prawo zatwierdzania metropolity<sup>59</sup>.

Jeśli chodzi o Rumunów, Ormian i Malabarów, zagadnienie to nie występowało<sup>60</sup>.

Zgodnie z maronickim prawodawstwem z r. 1580 i 1736 patriarcha winien gromadzić biskupów na synodzie, w sposób regularny, przynajmniej co 3 lata, aby obradować nad wspólnymi sprawami Kościoła<sup>61</sup>. Prawodawstwo zaś melchickie dodaje, że patriarcha powinien konsultować swych biskupów za każdym razem, gdy chodzi o ważną sprawę dotyczącą całego patriarchatu. Często przypomina się tu obowiązek rezydencji, obecności duchowieństwa na synodzie każdego roku; synod z 1761 r. postanawia, że do erekcji nowej eparchii wymaga się odpowiedniej liczby wiernych i duchownych<sup>62</sup>. Wprawdzie patriarcha nie może ingerować w wewnętrzne sprawy eparchii, jednakże w przypadku zaniedbań ma on prawo przeprowadzania inspekcji. Do niego też należy prawo pobierania dziesięcin z terytorium całego patriarchatu bez zwracania uwagi na autonomię diecezjalną biskupa<sup>63</sup>.

Co się tyczy duchowieństwa, szczególną uwagę skupiają na sobie dwa

---

<sup>57</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 353.

<sup>58</sup> Paliusz w świetle prawa wschodniego ma więc znaczenie nie tylko symboliczne, otrzymanie go bowiem decyduje o pełnym wykonywaniu władzy patriarszej. Dopiero wtedy, gdy patriarcha otrzyma go na konsystorzu, może zwoływać synody patriarsze oraz wybierać i konsekrować podległych biskupów. Przed wręczeniem paliusza prawo wyraźnie zabrania mu wykonywania tych czynności (Przekop. *Pozycja prawna patriarchy* s. 86 n.).

<sup>59</sup> Klemens VIII. Konstytucja „Decet Romanum Pontificem” z 23 II 1596 (*Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*. T. 1. Romae 1839 s. 25). Por. Zajkowski, jw. s. 44 n.

<sup>60</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 64.

<sup>61</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 14. Synod winien być zwoływany po oktawie Wielkiejnocy lub w innym dogodnym czasie (*Collectio Lacensis* II 319) według ustalonego porządku (tamże col. 451).

<sup>62</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 149—151.

<sup>63</sup> *Collectio Lacensis* II 304 n.; Zajkowski, jw. s. 36.

zagadnienia: problem celibatu i ponownego małżeństwa owdowiałych kapłanów. Nie wydaje się, by Stolica Święta starała się w tym okresie narzucić kościelny celibat kapłanom wschodnim z wyjątkiem Malabarów, co do których synod w Diampere oświadczył, że „kapłani żonaci nie są zobowiązani do separowania się od swoich żon, jednakże nie mogą oni na przyszłość wykonywać obowiązków płynących ze święceń i że synod skonsultuje się ze Stolicą Świętą odnośnie do ich przypadku”<sup>64</sup>. Przypadek kapłanów wdowców wydaje się bardziej delikatny. Na tym samym synodzie w Diampere stwierdzono, że kapłani wdowcy zawierający drugie małżeństwo narażają związek na nieważność, nawet jeśli to ponowne małżeństwo zostałoby zawarte za zgodą biskupa<sup>65</sup>. U Rusinów prawodawstwo w tej materii nie jest tak radykalne ani jednolite. W okresie poprzedzającym rządy metropolitalne św. Jozafata Kuncewicza jego katolicycy poprzednicy na podstawie tzw. ekonomii<sup>66</sup> pozwalali na ponowne związki małżeńskie owdowiałym kapłanom. Św. Jozafat przyjmuje postawę dość elastyczną. Kapłani, którzy zawarli drugi lub trzeci związek małżeński przed jego rządami kościelnymi, mogą w dalszym ciągu sprawować duszpasterstwo parafialne z wyjątkiem sprawowania liturgii (mszy św.) i słuchania spowiedzi, w których to przypadkach winni się odwołać do innych współbraci<sup>67</sup>. Ci zaś, którzy od tego momentu (1619) zawrą drugie małżeństwo, ściągną na siebie suspensę od wszelkiego sprawowania władzy święceń<sup>68</sup>. Jednakże Stolica Apostolska odrzuciła kanon synodalny św. Jozafata, oświadczając w r. 1631, jakby na przekór zdaniu hierarchy rusińskiego, że ponowne małżeństwo owdowiałych kapłanów nie może być uznane za ważne<sup>69</sup>. Jeśli chodzi o synody maronickie i melchickie, wydaje się, że nie zajmowały się one tym przypadkiem, pozostawiając nieunormowany bieg praktyce życia.

## 2. ZACHOWANIE OBRZĄDKÓW WSCHODNICH

Zachowanie obrządków wschodnich<sup>70</sup> było zawsze jednym z newralgicznych problemów i warunków dobrego współistnienia między chrześ-

<sup>64</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 53.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Zasada tzw. ekonomii wchodzi przede wszystkim w zakres problematyki kanonicznego prawa prawosławnego, ale wiąże się także z zagadnieniami kościelnymi szerszej natury do dogmatyki włącznie. Ekonomia w teologii prawosławnej przeciwstawiana jest tzw. akrybii, polegającej na ścisłym i rygorystycznym stosowaniu normy prawnej. Ekonomia zaś przeciwnie, dopuszcza uchylenie surowej normy w pojedynczych wypadkach bądź na określony czas, bądź ze względu na dobro wiernych. Uzasadnienie ekonomii Kościoła prawosławnego widzi w łagodnym i pełnym miłosierdzia postępowaniu Chrystusa. J. Kotsonis (*Problemes de l'economie ecclésiastique*. Gembloux 1971 s. 1—31) wyjaśnia pojęcie „ekonomia” i główne aspekty stosowania zasad, propozycje rozwiązań problemu oraz jego znaczenie praktyczne.

<sup>67</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 83 n.

<sup>68</sup> Tamże przyp. 1.

<sup>69</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 65.



cijańskim Wschodem a Stolicą Świętą. Wachlarz tych stosunków jest dość szeroki i stanowi zbiór dziedzin ze sobą połączonych zaczynając od kalendarza, świąt i postów, przechodząc poprzez księgi liturgiczne (rytuał, mszał) i praktykę sakramentalną, nie zapominając również o duchowości i teologii wschodniej. Nie sposób zajmować się tutaj tymi wszystkimi kwestiami wypływającymi z analizy kanonów synodalnych. Wydaje się jednak rzeczą konieczną w sposób pobieżny wyjaśnić na konkretnych i określonych przykładach rozwój tych instytucji.

a) Kalendarz, święta, post i wstrzemięźliwość

Papież Grzegorz XIII chciał rozciągnąć reformę kalendarza podjętą za jego pontyfikatu (1572—1585) na cały Kościół chrześcijański. Był to jeden ze znaków, poprzez które on i jego następcy starali się związać różne Kościoły wschodnie z Kościołem łacińskim. Z zagadnieniem kalendarza łączy się problem świąt, postów i abstynencji. Ze względu na Kościoły przedchalcedońskie<sup>71</sup>, takie jak Malabarowie, Armeńczycy czy Maronici, wymagania Stolicy Świętej i jej przedstawiciele były bardziej radykalne i z reguły egzekwowane. Poczynając od 1596 r. legat apostolski J. Dandini chciał narzucić patriarchatowi maronickiemu przyjęcie kalendarza gregoriańskiego<sup>72</sup>; w r. 1606 patriarcha Al-Razzi mógł go wprowadzić jedynie na Górze Liban, gdyż jego wierni z wyspy Cypr odmówili przyjęcia tego kalendarza, bez wątpienia ze względu na środowisko grecko-helleńskie<sup>73</sup>. W końcu narodowy synod libański z 1736 r. rozciąga go na cały Kościół maronicki<sup>74</sup>. Co się tyczy świąt, postów i abstynencji, Maronici zadowalają się początkowo uelastycznieniem surowych przepisów prawa i dawnych zwyczajów, szczególnie gdy chodzi o pokutne dni kwartalne. Obchód Bożego Ciała zaś został zaprowadzony zgodnie z wcześniejszą uchwałą synodu z r. 1644<sup>75</sup>.

Malabarowie na synodzie w Diamper (1599) dokonują dość radykalnej asymilacji latynizującej. Nie tylko godzą się na przyjęcie narzuconego im kalendarza gregoriańskiego, ale także wprowadzają święta kalen-

<sup>70</sup> W literaturze teologiczno-kanonicznej pojęcie „obrzadek” (ritus) nie jest terminem jednoznacznym; tutaj bierze się go w znaczeniu szerszym (prawnym), jakim normuje się całą dyscyplinę kościelną i zakonną wspólnot wschodnich, a nie tylko sprawy liturgiczne.

<sup>71</sup> Oprócz chrześcijan wschodnich związanych historycznie z Konstantynopolem istnieje jeszcze na Wschodzie inna grupa Kościołów zwanych przedchalcedońskimi, czasami niechalcedońskimi. Zerwały one jedność z resztą chrześcijaństwa w wyniku sporów chrystologicznych po Soborze Chalcedońskim (451), który ogłosił dogmat o dwóch naturach w Chrystusie.

<sup>72</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 21 n.; P. Dib. *Etude sur la liturgie maronite*. Paris 1919 s. 35 n., 46 n.; J. Hanssens. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* T. 2. Romae 1930 s. 497—499.

<sup>73</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 65 n.

<sup>74</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11, p. 1 s. 225 n.

<sup>75</sup> Tamże s. 31 przyp. 5.

darza łacińskiego zgodnie z zasadą jedności dyscypliny kościelnej i zgodnie z podjętym zobowiązaniem przestrzegania wszystkich dekretów reformy, jak również doktryny Soboru Trydenckiego. Dyscyplina postów i abstynencji jest tolerancyjna, ponieważ zostawia dużo swobody zwyczajom lokalnym, chociaż — zgodnie z praktyką Kościoła łacińskiego — wprowadza się dla nich wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych w soboty, zwyczaj dotychczas nie znany, pozostawiając jako fakultatywną abstynencję od mięsa w środy całego roku <sup>76</sup>.

U Ormian zamieszkujących w Polsce ma z kolei zastosowanie sławny dekret („*Decretum pro Armenis*” <sup>77</sup>) Soboru Florenckiego, który dopuszcza kompromis między dawną dyscypliną armeńską a niektórymi przepisami łacińskimi. Kalendarz juliański, mający charakter narodowy, zostaje zachowany, choć dla wielu świąt, jak i w przypadku postu i abstynencji, przyzwyczajają się stosować dyscyplinę łacińską okolicznego środowiska polskiego oraz zakonu teatynów <sup>78</sup>.

Wschodnie Kościoły chalcedońskie, a więc historycznie związane z Konstantynopolem, od którego chrześcijaństwo przyjęły, o wiele bardziej przywiązane do swej dyscypliny i tradycji sprawiły, iż Stolica Apostolska zmuszona była zastosować względem nich większą tolerancję.

Najpierw w wypadku Rusinów wysunięte przez nich 33 artykuły z 1595 r. ustalające warunki zjednoczenia i stawiające wymagania pap. Klemens VIII akceptuje ogólnym stwierdzeniem zachowania ich prawa do własnego obrządku. Wprawdzie przyjęli oni kalendarz gregoriański, nie zrezygnowali jednak z własnych świąt i daty ich obchodzenia. Przeciwnie, Rusini bronili się przed wprowadzeniem święta Bożego Ciała i zwyczaju procesji z Najśw. Sakramentem. Innym przykładem w tym względzie jest też zakaz przechodzenia na obrządek łaciński <sup>79</sup>. Jednakże pomiędzy tą pozycją kanoniczną niemalże teoretyczną a praktyką — wydaje się — istnieje dość duża rozbieżność, ponieważ stopniowo poprzez

<sup>76</sup> Tamże s. 49—52.

<sup>77</sup> Unijny dekret z Ormianami (Mansi 31, 1054 nn.), znany również jako bulla „*Exultate Deo*”, cieszy się w teologii wielką powagą. Szczególnie sakramentologia często odwołuje się do niego (H. Denzinger, C. Bannwart. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum. Friburgi-Brisgoviae* 1928 n. 695—702). Ormianie przyjmowali m. in. 1. symbol nicejsko-konstantynopolitański z Filioque; 2. definicję dogmatyczną Soboru Chalcedońskiego o dwu naturach w Chrystusie; 3. uznali wszystkie sobory ekumeniczne odprawione pod autorytetem papieża; 4. przyjęli naukę Kościoła łacińskiego o sakramentach. 22 XI 1439 dekret został odczytany i uroczystie przyjęty. Niektórzy teologowie sądzą nawet, że nauka w nim sformułowana ma rangę dogmatu (Napiórkowski, jw. s. 27).

<sup>78</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 111 n. Por. G. Petrowicz. *La Chiesa armena in Polonia*. Roma 1971 s. 153—159.

<sup>79</sup> Tekst 33 artykułów przedstawionych Stolicy Apostolskiej przez hierarchię rusińską zamieszcza de Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 72—74). Por. A. Amann. *Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pocij und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595—1596*. „*Orientalia christiana periodica*” 11:1945 s. 111—113.

kalendarz gregoriański i dzięki otaczającemu środowisku oraz zakonom Świętej Trójcy i bazylianów, które pozostawały pod silnym wpływem konstytucji zakonnej Towarzystwa Jezusowego, duch latynizacji zaczyna stopniowo tam przenikać i stanie się wkrótce cechą charakterystyczną praktyki i pobożności rusińskich unitów zarówno duchownych, jak i świeckich. Synod w Zamościu z 1720 r. wykaże to zresztą w sposób znamienny.

Jeśli chodzi o Rumunów z Transylwanii, zachowanie kalendarza juliańskiego stanowi od 1697 r. jeden z warunków unii ze Stolicą Świętą wraz z utrzymaniem obrządku i zwyczajów Kościoła wschodniego. Liczne późniejsze zgromadzenia synodalne powtórzą te wymagania. I tak, w r. 1700 synod w Alba-Julia postanawia, że wszystkie święta winny być obchodzone zgodnie z horologionem<sup>80</sup>. Na synodzie w Fagaras (1725) stwierdza się ponownie konieczność zachowania 4 dorocznych okresów postu<sup>81</sup>.

U Melchitów wreszcie dążenia pierwszych promotorów zjednoczenia wykazują chęć zatrzymania kalendarza juliańskiego; opowiadają się także za zmianą dyscypliny postnej na zasadzie dyspensy znanej i stosowanej u łacinników. Tym razem jednak Stolica Apostolska nakazała zachowanie postawy radykalizmu dyscyplinarnego, opóźniając nawet zatwierdzenie pierwszego patriarchy unijnego Cyryla VI Tanassa, dopóki nie złożył on obietnicy, iż niczego nie będzie zmieniał w tradycyjnej dyscyplinie postów bez zgody papieża<sup>82</sup>. Zagadnienia dyscyplinarne w tej materii stanowiąc będą jeszcze przedmiot długotrwałych dyskusji, które ze względu na wewnętrzne trudności w patriarchacie przeciągną się aż do końca XVIII w. Dopiero na synodzie w r. 1790 znaleziono zasadę kompromisu dla większości zagadnień dyscyplinarnych. Między innymi skrócono post poprzedzający Boże Narodzenie oraz święto Apostołów Piotra i Pawła; dyspensy dotyczące postu i wstrzemięźliwości zostały uogólnione; zgodzono się także na obchód Bożego Ciała i innych procesji pochodzenia łacińskiego, np. z obrazem Matki Bożej Różańcowej, jednak pod warunkiem wprowadzenia ich do cyklu liturgicznego i nadania im formy i znaków wschodnich lub za takowe uważanych<sup>83</sup>.

#### b) Księgi liturgiczne

Przechodząc do zagadnienia ksiąg liturgicznych i ich zawartości zauważamy, że w tym względzie Stolica Apostolska i jej mandatariusze

<sup>80</sup> De Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 124.

<sup>81</sup> Tamże s. 193.

<sup>82</sup> Por. C. Bacha. L'élection de Cyrille VI Thanas au patriarcat d'Antioche. „Echos d'Orient” 10:1907 s. 200—206; S. Vailhé. A propos de Cyrille VI Thanas. Tamże 11:1908 s. 40 n.; P. Bacel. Les innovations liturgiques chez les Grecs melchites au XVIII<sup>e</sup> s. Tamże 9:1906 s. 5—10.

<sup>83</sup> De Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 322 n.

zachowują się różnie, zależnie od tego, czy chodzi o Malabarów, Maronitów czy też inne Kościoły. Znane są naprzód dwa godne pożałowania przypadki spalenia na stosie syryjskich ksiąg liturgicznych, które misjonarze — w danym wypadku jezuici — uważali za heretyckie lub podejrzane. W r. 1579 legat J. Eliano w Quannoubin dokonuje takiego spalenia, zgodnie zresztą z dyrektywami Rzymu<sup>84</sup>. W kilka lat później na synodzie w Diamper (1599) abp A. de Menzes z Goa i jezuita P. Roza nakazują taki sam akt wobec ksiąg będących w użyciu u Malabarów<sup>85</sup>. Pozostałe księgi poddane były surowej rewizji zgodnie z łacińskimi wzorami bądź też były tłumaczone wprost z języka łacińskiego. I tak, od 1580 r. praktyka sakramentalna pokuty, namaszczenia chorych i święceń jest opisana u Maronitów w oparciu o rytuał łaciński; patriarcha maronicki natomiast był zachęcany, aby przy udzielaniu święceń posługiwał się pontyfikałem rzymskim, tłumaczonym już na język arabski i ofiarowanym mu przez legatów w r. 1579<sup>86</sup>. Na synodzie w r. 1596 ci sami legaci narzucili Maronitom mszał wydany w Rzymie o 4 lata wcześniej, nieco zromanizowany, którego 100 egzemplarzy przywiózł ze sobą wyżej wspomniany Dandini<sup>87</sup>. W kilkadziesiąt lat potem (1647) wydrukowano również w Rzymie rytuał maronicki (mocno zlatynizowany) chrztu i sakramentu chorych<sup>88</sup>. Podczas synodu odbytego na Górze Liban (1736) często cytowano rytuał oraz pontyfikał rzymski; zarządzono rewizję Pisma św. i martyrologium; polecono również przetłumaczenie na język arabski katechizmu Soboru Trydenckiego<sup>89</sup>. Liczne przepisy dotyczące praktyki sakramentalnej są także przekalkowaniem rytuałów rzymskich, co można by wykazać w sposób ścisły i znamieny. Zresztą drugie wydanie mszału maronickiego z 1592 r. zostało opublikowane w r. 1716; podawało ono formuły konsekuracyjne zbliżone do formuł z mszału łacińskiego. Oprócz tych synod nie zabraniał używania dawnych anafor syryjskich, bleby tylko bezbłędnie odtwarzały słowa konsekuracyjne Chrystusa. Wszystkie te zmiany inspirowane duchem latynizacji pochodziły zapewne z Rzymu bądź to bezpośrednio poprzez przyjęcie ich na poszczególnych synodach, bądź też za pośrednictwem wielu uczniów i wychowanków kolegium maronickiego.

Z kolei u Malabarów polityka latynizacji wobec ksiąg liturgicznych dokonała się na synodzie w Diamper (1599), chociaż zaczęła się wcześniej,

<sup>84</sup> Tamże s. 7 przyp. 2.

<sup>85</sup> Tamże s. 50 n.

<sup>86</sup> Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 67.

<sup>87</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 2 s. 20; Dib, jw. s. 35 n.; Hanssens, jw. s. 497 n.

<sup>88</sup> O zreformowaniu rytuału chrztu i namaszczenia chorych postanawiał wcześniej synod z r. 1598 w kan. 34: „Les rites du bapteme et de l'onction des malades doivent etre uniformes partout” (de Clercq, *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 27).

<sup>89</sup> „Le patriarche fera traduire en arabe, á leur intention, le catéchisme du concile de Trente” (tamże s. 224).

gdz już na III synodzie prowincjalnym w Goa (1585), kiedy to hierarchia łacińska podjęła decyzję o tłumaczeniu mszału i rytuału łacińskiego na język syryjski<sup>90</sup>, oczywiście na użytek malabarskiej wspólnoty chrześcijańskiej. Na synodzie w Diamper podjęto konkretne kroki. Znajdujemy w jego uchwałach długą listę zmian, które nakazano wprowadzić do mszału malabarskiego. Niektóre dawne anafory zostały zabronione, a ich rękopisy spalone. Powierzono legatowi Rozie przetłumaczenie na język syryjski mszy łacińskiej, którą kapłani będą mogli posługiwać się codziennie przy prywatnym odprawianiu; kapłanom zaś malabarskim znającym łacinę zezwolono na celebrowanie liturgii w tym języku. W końcu, aby skuteczniej wyrugować używanie ksiąg syryjskich, synod polecił przekazać je metropolicie łacińskiemu w Goa lub swemu mandatariuszowi Rozie; postanowiono także, że można je będzie rozpowszechniać na przyszłość jedynie za pozwoleniem biskupa eparchii<sup>91</sup>.

Zgoła inaczej natomiast przedstawia się ta sama sprawa względem Kościołów o tradycji bizantyjskiej. Stolica Apostolska zachowuje w stosunku do tych wspólnot postawę szacunku, a niekiedy nawet ochrania ich tradycyjną dyscyplinę. Synody Rusinów, Rumunów i Melchitów powtarzają raz po raz zakaz dokonywania jakichkolwiek zmian w obrzędku lub księgach liturgicznych. Kanony św. Jozafata zabraniają wszelkiej innowacji w obrzędku wschodnim i używania języka potocznego w miejsce liturgicznego języka słowiańskiego<sup>92</sup>. Na synodzie w Zamościu (1720) powierza się metropolicie starania o nowe wydanie rytuału, który winien zawierać tradycyjne ceremonie chrztu<sup>93</sup>. Jednakże mimo tych ogólnych zaleceń, synod nie omieszkał wprowadzić licznych zmian w rubrykach i obrzędach zgodnie z inspiracją latynizującą.

Gdy chodzi o synody rumuńskie, nie wydają się one troszczyć w specjalny sposób o tę dziedzinę religijnego życia poza tym, że często stwierdzają swe przywiązanie do własnego obrzędku. Jednakże synod w Alba-Julia (1700) wyraża życzenie, aby duchowieństwo używało języka rumuńskiego w posłudze liturgicznej w miejsce słowiańskiego lub greckiego; w wypadku trudności kapłani mają przynajmniej czytać ewangelię i wygłaszać homilię w języku narodowym<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Tamże s. 35.

<sup>91</sup> Tamże s. 45 n. Por. R. Connolly. *The Work of Menezes on the Malabar Liturgy*, „Journal of Theological Studies” 15:1914 s. 396—425, 569—589; J. Hanssens. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. T. 3. Romae 1932 s. 624—626.

<sup>92</sup> Związczą kan. 20: „Ils n'introduiront aucune innovation dans le rite. Ils n'emploieront pas la langue parlée au lieu du slavon liturgique” (de Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 83).

<sup>93</sup> Tamże s. 163.

<sup>94</sup> W kan. 14 tegoż synodu czytamy: „Dans la mesure du possible, les pretres emploieront la langue roumaine pour les services divins; ils liront tout au moins l'évangile et le sermon dans cette langue” (tamże s. 124).

Wreszcie Melchici odznaczają się również przywiązaniem do tekstów własnych ksiąg liturgicznych, chociaż powoli precyzuje się ogólna orientacja przepisów szczegółowych. I tak, w r. 1790 upoważniono kapłanów i diakonów nie znających języka greckiego do odmawiania głównych modlitw liturgicznych w języku arabskim<sup>95</sup>. Na synodzie w Szarféh (1806) poleca się w związku z obrzędem poświęcenia oleju chorych, aby „obrzędy przepisane przez euchologion były wszystkie zachowywane; zabrania się stosowania zwięzłych rytuałów ułożonych według wzorów łacińskich. W wypadku konieczności dopuszcza się skrócenie ceremonii, zawsze jednak z poszanowaniem obrządku”<sup>96</sup>. Synod w Ain-Traz (1835) zajmuje stanowisko w tej materii bardziej ogólne oświadczając, że nie godzi się wprowadzać żadnych zmian do obrządku; należy ściśle przestrzegać formuł i rubryk euchologium oraz mszału, których kopie winny być za każdym razem poświadczone jako autentyczne przez miejscowego hierarchę<sup>97</sup>.

### c) Sakramenty święte

Po dotychczasowych — ogólnych zresztą — wskazówkach wydaje się rzeczą korzystną szczegółowe przebadanie praktyki sakramentalnej. Byłoby ono jednak długie i obszerne, gdybyśmy chcieli rozpatrywać wszystkie szczegółowe kwestie. Z uwagi na przyjętą metodę musi więc nam wystarczyć kilka konkretnych przykładów na temat niektórych tylko sakramentów<sup>98</sup>.

Z licznych zagadnień dotyczących udzielania chrztu dwa wydają się mieć szczególne znaczenie, mianowicie sprawa formy chrztu i sposobu jego udzielania. Niemal we wszystkich Kościołach wschodnich istnieje praktyka udzielania chrztu poprzez potrójne zanurzenie, nawet u Melchitów; u Maronitów zaś, stosownie do panujących zwyczajów miejscowych, sakrament ten może być udzielany również przez polanie. Ostatni sposób ma zastosowanie przy chrzcie dorosłych, zwłaszcza kobiet, oraz wówczas, kiedy zachodzi obawa, iż chrzest przez zanurzenie może spowodować chorobę<sup>99</sup>. Forma chrztu nie we wszystkich obrządkach jest jednakowa, najczęściej deprekatorywna, która w tłumaczeniu na język łaciński brzmi następująco: „Baptizatur servus Dei NN in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen”<sup>100</sup>. Obok formy błagalnej jedynie Maronici i Malabarowie uży-

<sup>95</sup> „Les pretres et les diacres qui ne connaissent pas le grec reciteront les prieres principales de la messe en arabe” (tamże s. 320).

<sup>96</sup> Por. tit. VII 2 tegoż synodu (tamże s. 348).

<sup>97</sup> Tamże s. 384.

<sup>98</sup> Szerzej na temat sakramentów w katolickich Kościołach wschodnich zob. C. Pujol. *De sacramentis rituum orientalium*. Romae 1961 (ad usum privatam auditorum).

<sup>99</sup> *Collectio Lacensis* II 117; Zajkowski, jw. s. 125.

<sup>100</sup> J. Goar. *Euchologion sive rituale Graecorum*. Ed. 2. Venetiis 1730 s. 290—297.

wają formy łacińskiej<sup>101</sup>. Wszystkie natomiast Kościoły wschodnie zabraniają powtarzania odpowiedzi „Amen” po każdej inwokacji osoby Trójcy Świętej; wprawdzie forma chrztu wypowiedziana w ten sposób nie zagraża ważności sakramentu, jednak jako nie zgodząca się z formą ustanowioną przez Chrystusa winna być pominięta; godzą się natomiast na wypowiedzenie słowa „Amen” przy końcu wygłoszonej formuły, na tym bowiem miejscu „Amen” oznacza dopełnienie formy sakramentalnej<sup>102</sup>.

Sakrament bierzmowania nastęrcza więcej trudności, gdyż zgodnie z dawną i ogólną praktyką kościelną jest on udzielany na Wschodzie — od V w. — bezpośrednio po chrzcie, chociaż Stolica Apostolska życzyła sobie, aby przejęto doktrynę łacińską. Od zwyczaju tego odstąpili jedynie Maronici i w udzielaniu bierzmowania stosują się od 1736 r. do praktyki Kościoła zachodniego. Wyjątkowo tylko zachowują zwyczaj udzielania bierzmowania zaraz po chrzcie, gdy szafarzem chrztu jest biskup<sup>103</sup>.

W kwestii sakramentu małżeństwa znowu jest rzeczą powszechnie wiadomą, że dawne synody wschodnie nie знаły łacińskiego rozróżnienia na przeszkody wzbraniające i zrywające. Z czasem jednak synody nowożytnie ulegają wpływowi prawodawstwa Soboru Trydenckiego. Niektóre z nich przyjmują je od razu, jak np. synody w Diamper (1599)<sup>104</sup> czy też synod libański (1736)<sup>105</sup>, nie tylko w tym, co dotyczy samych przeszkód, ale także jeśli chodzi o formę prawną zawierania małżeństwa i obliczanie stopni pokrewieństwa. Dla unitów Rusinów Stolica Apostolska jako wynik synodu w Kobryniu (1626) i jego uzupełnienie opublikowała znany dekret trydencki „Tametsi” narzucający łacińską formę małżeńską<sup>106</sup>. Z kolei ormiański synod lwowski (1689) przyjmuje wszystkie

<sup>101</sup> Collectio Lacensis II 116 n.: de Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 43; Hajjar. Les synodes des Eglises orientales s. 69.

<sup>102</sup> Goar, jw. s. 298; Zajkowski, jw. s. 126—129.

<sup>103</sup> Collectio Lacensis II 121. Krzyżmo poświęcać może tylko patriarcha lub biskup (tamże XXX col. 120—124, 335, 446 n.; Zajkowski, jw. s. 135 n.

<sup>104</sup> De Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 54—56.

<sup>105</sup> Collectio Lacensis II 161—169, 177; Zajkowski, jw. s. 205—213.

<sup>106</sup> Dekret „Tametsi” zyskał u Rusinów moc obowiązującą z chwilą, gdy pap. Urban VIII polecił jego ogłoszenie (E. Herman. De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali. Romae 1964 s. 218). Synod zamojski (1720) również zaakceptował formę trydencką nakazując proboszczom jej stosowanie (Collectio Lacensis II 42). Rusini zaś w Galicji, Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Kanadzie, Ameryce Łacińskiej i Jugosławii trzymali się formy dekretu „Ne temere” (P. Palka. Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie katolickiego Kościoła wschodniego. W: Pastori et Magistro. Lublin 1966 s. 271). Inni znowu wschodni katolicy, jak np. Rumuni, Syryjczycy, Koptowie, część Ormian, Grecy, Bułgarzy, Melchici i Chaldejczycy, do 1949 r. przestrzegali tzw. formy wschodniej, tj. formy wprowadzonej przez miejscowe synody i długoletnie zwyczaje (Coussa, jw. s. 220—235). W tych ostatnich Kościołach nie była konieczna obecność proboszcza własnego, jak tego domagał się dekret „Tametsi”, ani też obecność proboszcza terytorium, na którym zawierano małżeństwo, czego żądał de-

dekrety Soboru Trydenckiego dotyczące zaręczyn i małżeństwa<sup>107</sup>. Melchici odwrotnie, pozostali wierni swemu dawnemu prawodawstwu w kwestii przeszkód małżeńskich, zwłaszcza odnośnie do pokrewieństwa i powinowactwa<sup>108</sup>.

### 3. ŻYCIE ZAKONNE

Pozostaje nam jeszcze podanie w zarysie kilku wskazówek na temat koncepcji i organizacji życia klasztornej. Stanowi ono bowiem w istocie jeden z filarów struktury kościelnej i zakonnej we wschodnim chrześcijaństwie. Tradycyjnie fundacje zakonne (klasztorne) wiązały się z patronatem i regułami wielkich fundatorów starożytności lub złotego wieku bizantyjskiego, takimi jak św. Antoni, św. Bazyli, św. Teodor Studyta i św. Atanazy. Fundacje te czyniły z klasztoru jedyne centrum wszelkiej działalności, przy tym bardzo zróżnicowanej. Wraz z zawieraniem unii zachodnie koncepcje życia zakonnego i wspólnotowego zaczynają przedostawać się do większości Kościołów wschodnich, przede wszystkim do Rusinów, Maronitów, Melchitów i Młabarów. U Rusinów o założeniu klasztoru Świętej Trójcy w Wilnie zdecydował wpływ jezuitów, natomiast bazyliańców — św. Jozafat. Melchici od początku przeciwstawiają się unii głównie na skutek problemów wewnętrznych w Kościele oraz trudności pogodzenia się dwóch konkurencyjnych fundacji monastycznych powołujących się na św. Bazylego, narzucających — o czym była wzmianka w pierwszej części tego artykułu — swój antagonistyczny wpływ nowej katolickiej gałęzi patriarchatu Antiochii. Próba zreformowania odnowy życia klasztornej u Maronitów występuje na przełomie XVII/XVIII w. za patriarchy El-Douaihi. Nowe reguły zakonne powołują się bądź na św. Antoniego, bądź na inne wzory czerpane z monasterów włoskich. Malabarowie przyjmują po prostu wzory łacińskie. W przypadku tych wszystkich fundacji klasztornej rzeczą zasadniczą jest stwierdzenie, że ostatecznie otrzymują one aprobatę Stolicy Świętej i że chętnie się tym często, by głosić pewną autonomię względem władzy hierarchicznej, choć synody niejednokrotnie potwierdzają — mianowicie u Maronitów i Melchitów — prawo biskupa diecezjalnego do kanonicznego wizytowania klasztorów swej eparchii, a przede wszystkim klasztorów żeńskich. Synod libański (1736) wyraźnie przyznaje biskupowi jurysdykcję nad wszystkimi klasztorami

---

kret „*Ne temere*”, lecz wystarczała obecność każdego kapłana, który by mógł udzielić błogosławieństwa nowożeńcom; powszechnie bowiem uważa się na Wschodzie, iż nieważne jest małżeństwo zawarte bez błogosławieństwa kapłana.

<sup>107</sup> „[...] dans l'Eglise arménienne, tous les décrets du concile de Trente concernant les fiancailles et le mariage sont acceptés et seront observés (de Clercq. Histoire des conciles t. 11 p. 1 s. 110).

<sup>108</sup> Hajjar. Les synodes des Eglises orientales s. 70.



i pustelniami jego eparchii<sup>109</sup>. Także synody melchickie zawierają liczne przepisy w tym względzie. Synod w Deir-el-Moukhalles (1790) stwierdza a propos wizytacji biskupiej dosłownie: „Biskup niech baczy, czy konstytucje są zachowywane i niech nakłada kary na przełożonych i zakonników, jeżeli nie respektują jego nakazów. Patriarcha zaś posiada władzę karania biskupów, gdyby zaniedbywali wizytowania klasztorów”<sup>110</sup>.

Karność, bez której nie ma życia zakonnego, podkreślona jest mocno przez synod prowincjalny Maronitów. Zakonnikom zalecano pracę fizyczną i umysłową; winni jednak oddawać się jej tak, by nie ucierpiało wewnętrzne życie zakonne<sup>111</sup>. Ordynariusze winni czuwać nad zachowaniem klauzury w klasztorach, przekroczenie której pociąga za sobą karę klątwy zastrzeżonej patriarsze<sup>112</sup>. Szczególną uwagę zwrócił synod z 1736 r. na krzywdę, jaką wyrządzają życiu zakonnemu klasztory tzw. podwójne. Zakładanie takich klasztorów było już zresztą zabronione przez Sobór Nicejski II<sup>113</sup>. Opierając się więc na kanonach tego Soboru i wznawiając postanowienia synodu maronickiego z 1596 r., zarządzono zniesienie istniejących dotąd klasztorów oraz surowo zakazano na przyszłość zakładania podobnych<sup>114</sup>. Pracy duszpasterskiej zakonnicy (lub mnisi) maronicy nie poświęcają się, pozostawiając ją dość licznemu duchowieństwu parafialnemu, z reguły żonatemu; z uwagi na to, że biskupami mogą zostać tutaj tylko duchowni żyjący w celibacie, sakrę przyjmują więc najczęściej wychowankowie maronickiego kolegium w Rzymie.

U Grekomelchitów zakony bazylikańskie rozpadają się początkowo na dwie od siebie niezależne kongregacje, na tzw. Kongregację Najświętszego Zbawiciela i Kongregację Św. Jana Chrzciciela. Na czele każdej z nich stał opat generalny, którego w Rzymie reprezentował prokurator<sup>115</sup>. Zakonnicy z Kongregacji Najświętszego Zbawiciela sprawują przeważnie (w przeciwieństwie do Maronitów) posługi duszpasterskie

<sup>109</sup> *Collectio Lacensis* II 356. Na temat ustroju zakonnego u Maronitów w świetle postanowień synodu z 1736 r. zob. Zajkowski, jw. s. 98—106.

<sup>110</sup> De Clercq. *Histoire des conciles* t. 11 p. 1 s. 325.

<sup>111</sup> Szczegółowiej na temat życia zakonnego u Maronitów por. Zajkowski, jw. s. 98—106; Hajjar. *Les synodes des Eglises orientales* s. 70 n.

<sup>112</sup> *Collectio Lacensis* II 366, 374.

<sup>113</sup> Chodzi o kan. 20 tegoż Soboru (J. Hardouin. *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum ab anno 34 ad 1714*. T. 1—12. Paris 1714—1715 — t. 4 s. 500.

<sup>114</sup> *Collectio Lacensis* II 367 n. Mimo surowej postawy Ojców synodalnych z 1736 r. postanowienie ich nie wszędzie zostało natychmiast wprowadzone w życie. Papież Pius VII zmuszony był przypomnieć Maronitom powyższą uchwałę synodalną blisko 100 lat potem, 25 V 1819 r. w breve „*Quod de constanti*” (tamże col. 575—577).

<sup>115</sup> Gdy chodzi o dalszą historię rusińskich bazylianów, zob. Zajkowski, jw. s. 84—92.

w parafiach. Niewiele natomiast parafii obsadzonych jest przez zakonników z Kongregacji Św. Jana; ci ostatni bowiem po odbyciu studiów w rzymskim hospicjum<sup>116</sup> oddają się pracy misyjnej, zwłaszcza w Syrii<sup>117</sup>. Także w tym obrzędku zakonnicy są najpoważniejszymi kandydatami, niekiedy jedynymi, na stolice biskupie.

U Rusinów również tylko reguła św. Bazylego znalazła przyjęcie w życiu zakonnym. Po unii brzeskiej jej propagatorzy widzieli najlepsze poparcie dla sprawy zjednoczenia w zakonie bazylikańskim. Na samym więc wstępie bp H. Pociąg wyjednał u pap. Klemensa VIII dla tego zakonu słynny klasztor Świętej Trójcy w Wilnie, aby mogli się w nim kształcić młodzi zakonnicy w duchu unii. Następca Pociąga metropolita Rucki także za swój wielki obowiązek uważał pracę nad odrodzeniem bazylianów; udało mu się m. in. zespolić wszystkie klasztory ruskie i litewskie w jedną kongregację pod nazwą: Kongregacja Przenajświętszej Trójcy Unitów, dla której uprosił u pap. Urbana VIII zatwierdzenie w r. 1624<sup>118</sup>. Historia rusińskich bazylianów jest długa, niekiedy dość burzliwa, wymagała też niejednokrotnie ingerencji Stolicy Apostolskiej. Dla podniesienia wewnętrznej dyscypliny klasztornej synod w Zamocisku (1720) zmuszony był wydać sporo przepisów zaostrzających klauzurę zakonną<sup>119</sup>, podnoszących poziom moralny i naukowy<sup>120</sup> itp. Niewątpliwie zakon bazylikański, ujmując rzecz ogólnie, zasłużył się dobrze Kościołowi rusińskiemu i sprawie unii.

Uwagi wyżej poczynione, chociaż niekompletne, wystarczająco wskazują na poważny i determinujący wpływ Stolicy Świętej oraz uchwał Soboru Trydenckiego na życie i rozwój instytucji katolickiego chrześcijaństwa na Wschodzie. Stolica Apostolska zawsze wierna doktrynalnym i administracyjnym koncepcjom zarządzania, z reguły będąca pewną końcowego sukcesu swych zabiegów i interwencji, wspierana wydatnie przez swych legatów i misjonarzy pracujących na Wschodzie — poza nielicznymi tylko wyjątkami — potrafiła doprowadzić wschodnich katolików do przeprowadzenia reform zgodnych z jej życzeniem oraz zgod-

---

<sup>116</sup> Statut tego hospicjum zatwierdził pap. Klemens XII 14 IX 1739 konstytucją „Sol iustitiae” (Iuris Pontificii de Propaganda Fide. T. 1—7. Romae 1888—1897 — t. 2 s. 505—508.

<sup>117</sup> Zajkowski, jw. s. 82.

<sup>118</sup> Bulla Benedykta XIV „Inter plures” z 2 V 1744 skierowana do Atanazego Szeptyckiego, arcybiskupa i metropolity ruskiego, a także do protoarchimandryty, archimandrytów, opatów i mnichów zakonu św. Bazylego obrzędku rusińskiego (Bullarium Benedicti XIV s. 377).

<sup>119</sup> Collectio Lacensis II 56—58.

<sup>120</sup> Synod postanawiał, aby wszystkie klasztory posiadające ponad 12 zakonników otworzyły u siebie dla zakonnego i parafialnego duchowieństwa studia teologiczne i ojczystego języka (tamże col. 61).

nie z duchem, czasami nawet literą, wielkiego Soboru Trydenckiego; zabiegano przy tym o jedność prawodawstwa i dyscypliny opartych na jedności władzy w Kościele z ośrodkiem w Rzymie. W tej epoce Kościół rzymski uważał się nie tylko za matkę i mistrzynię wszystkich Kościołów partykularnych, ale także i przede wszystkim — za model i prototyp zarówno w swej strukturze, jak i organizacji. Z chwilą gdy zasady te zostały utrwalone, nic nie stało na przeszkodzie, aby można było akceptować, a nawet popierać politykę przystosowania, można by też powiedzieć — tolerancji, wtedy właśnie i długo potem względem obrządków wschodnich. Taki wydaje się ogólny sąd, jaki można wypowiedzieć rozpatrując w najogólniejszym zarysie obfitość synodów, tekstów i kontekstów, które nie mają wspólnego punktu zbieżnego poza ich wspólnym związkiem z Biskupem Rzymskim i centralnymi organami łacińskiego katolicyzmu. Czy owa najstarsza epoka synodów unijnych — poprzedzająca ruchy nacjonalistyczne kontynentu oraz ekspansję kolonistyczną i misyjną Europy — jest różna w swych ogólnych cechach charakterystycznych i specyficznych od epoki następnej, która rozpoczyna się wraz z pontyfikatem pap. Piusa IX? Powie nam o tym nowy etap analizy tekstu i kontekstu późniejszych synodów wschodnich.

QUID QUANTUMQUE SEDES APOSTOLICA  
AD SYNODOS ECCLESiarUM CATHOLICARUM ORIENTALIUM  
PROMOVENDAS CONTULERIT?

Summarium

Historia synodorum catholicarum orientalium tribus aetatibus constat. Prima, quae ab Unione Brescensi (1596) incipit et ad pontificatum Pii IX, Pontificis Maximi, seu ad medium saec. XIX durat, constituere Ecclesias easque servare intendit. Secunda aetas, quae pontificatu Pii IX inchoatur et promulgatione codicis orientalis iuris canonici finitur, codificationem et promulgationem novi codicis respicit. Tertia, quae nostra est aetas, anno 1929 initium capit, spiritu quattuor sectionum codificationis orientalis, a Pio XII promulgatae, regitur.

Hac commentatione de prima aetate sermo est et de singulis tantum quibusdam tractatur, sc. de synodorum praesidibus, de canonum textu, de statutorum synodali-um approbatione et executione in singulis Ecclesiis, ut Maronitarum, Malabarorum, Ruthenorum, Armenorum in Polonia, Rumenorum, Melchitarum. Aliae enim Ecclesiae, ut Chaldeorum, Syriorum etc. in secunda aetate codificationem canonum eorumque promulgationem suscipient.

Nostra commentatio duabus partibus constat: prima qua quaestiones formales historiae synodorum enucleantur, secunda quae ad rem ipsam exponendam intendit.

In conclusionibus vitam et instituta Ecclesiarum Catholicarum a Sede Apostolica et Concilio Tridentino promota esse clare apparet.