

Paul JOHNSON

HistoriaChrześcijaństwa

PRzekłAD:

Leszek Engelking, Magdalena Iwińska, Andrzej Kaniewski

Piotr Paszkiewicz, Jerzy Prokopiuk

Wydawnictwo Atext Gdańsk 1993

Marigold

Mojej wiernej współpracownicy

mądrymu doradcy

i najlepszemu przyjacielowi

Prolog

Mija już prawie 2000 lat od chwili, kiedy narodziny Jezusa Chrystusa dały początek łańcuchowi wydarzeń, który doprowadził do powstania wiary chrześcijańskiej i jej rozprzestrzenienia się na całym świecie. W czasie tych dwóch tysiącleci chrześcijaństwo być może miało większy wpływ na kształtowanie się

losu człowieka niż jakakolwiek inna filozofia instytucjonalna, ale ponieważ widać już oznaki, że okres jego dominacji zbliża się ku końcowi, przeto nasuwa się potrzeba dokonania retrospekcji i bilansu jego dziejów. W książce tej podjąłem próbę dokonania przeglądu całej historii chrześcijaństwa i zawarcia go w jednym tomie. Łączyło się to z koniecznością dokonania wielu skrótów i selekcji, ale jednocześnie przyniosło nowe i pouczające perspektywy oraz pokazało, jak zróżnicowane motywy chrześcijaństwa powtarzają się i modułują poprzez stulecia. Książka ta sięga do opublikowanych rezultatów ogromnej ilości badań, których w ciągu ostatnich dwudziestu lat dokonano nad pewną liczbą godnych uwagi wydarzeń w historii chrześcijaństwa, i chce przedstawić znaczące fakty, tak jak widzą je i interpretują współcześni uczeni.

jest to więc dzieło historyczne. Czytelnik jednak może zapytać: czy można pisać o chrześcijaństwie zachowując przy tym potrzebny stopień bezstronności? W 1913 roku Ernst Troeltsch argumentował przekonująco, że sceptycznych i krytycznych metod badań historycznych nie da się pogodzić z wierzeniami chrześcijańskimi i zgodziłoby się z nim wielu historyków i większość socjologów religii. Zapewne, mamy tu do czynienia z wyraźnym konfliktem. Chrześcijaństwo jest ze swej istoty religią historyczną. Swe prawdy opiera na historycznych faktach, na które się powołuje. Jeśli fakty te się podważy, staje się niczym. Czyż więc chrześcijanin może badać prawdziwość tych faktów z tym samym obiektywizmem, z jakim badałby jakieś inne zjawisko? Czy można się spodziewać, że wykopie grób swej własnej wierze, jeśli, jak się zdaje, tym właśnie grożą jego badania? W przeszłości bardzo niewielu uczonych chrześcijańskich miało tyle odwagi czy też ufności, żeby w swych badaniach kierować się przede wszystkim nieskrępowanym dążeniem do prawdy. Niemal wszyscy z nich wyznaczali sobie pewne granice. Jakże jednak próżne okazały się ich wysiłki! Jakże śmieszną wydaje się w retrospekcji ofiara, jaką złożyli ze swej

uczciwości! Śmiejemy się z Johna Henryego Newmana, który, aby ochronić

Historia chrześcijaństwa

swych studentów, swą kopię Wieku rozumu trzymał zamkniętą w sejfie. I czujemy przykrość, kiedy czytamy, co biskup Stubbs, były profesor nowożytnej historii w Oksfordzie, z triumfem opowiedział na publicznym wykładzie o swym pierwszym spotkaniu z historykiem Johnem Richardem Greenem: "Znałem z opisu ten rodzaj człowieka, jakiego miałem spotkać. Rozpoznałem go, kiedy wsiadał do dylizansu jadącego do Wells, trzymając w ręku tom Renana. Wtedy powiedziałem sobie: "Jeśli tylko potrafię, uniemożliwię mu lekturę tej książki". Usiedliśmy naprzeciw siebie i natychmiast wdaliśmy się w rozmowę... Później odwiedził mnie w Navestock i ten tom Renana znalazł się w moim koszu na śmieci". Stubbs potępił Żywoć Jezusa Renana nie czytając go, a w całej anegdocie chodzi tylko o to, że przekonał Greena, aby zrobił to samo. W ten sposób jeden historyk skorumpował drugiego, a chrześcijaństwo zostało zhańbione przez obu. Albowiem chrześcijaństwo, utożsamiając prawdę z wiarą, musi uczyć :
- i, właściwie pojęte, rzeczywiście uczy - że jakiegokolwiek manipulowanie prawdą jest niemoralne. Chrześcijanin mający wiarę nie może bać się faktów; chrześcijański historyk, który wyznacza badaniom jakiegokolwiek granice, uznaje granice wiary. I oczywiście niszczy także istotę swej religii, którą jest postępujące objawianie prawdy. Toteż w moim rozumieniu chrześcijanin nawet w najmniejszym stopniu nie powinien być powstrzymywany od podążania za prawdą; w istocie jest on zobowiązany do jej szukania. W gruncie rzeczy powinien on

mieć większą wolność od niechrześcijanina, którego z góry ogranicza odrzucenie przezeń chrześcijaństwa. W każdym razie ja starałem się przedstawić fakty z dziejów chrześcijaństwa tak prawdziwie i bez osłonek, jak tylko potrafiłem. Resztę pozostawiam czytelnikowi.

Iver, Buckinghamshire 1975

Powstanie i ratunek

sekty Jezusa

(50 przed Chr. - 250 po Chr.)

Gdzieś w połowie I wieku naszej ery, najprawdopodobniej w roku 49, Paweł z Tarsu wyruszył z Antiochii na południe, do Jerozolimy, by tam spotkać się z ocalałymi zwolennikami Jezusa z Nazaretu, który został ukrzyżowany szesnaście lat wcześniej. Ta apostołska konferencja, czyli tak zwany Sobór Jerozolimski, jest pierwszym politycznym aktem w historii chrześcijaństwa i punktem wyjścia dla próby rekonstrukcji istoty nauk Jezusa oraz założeń religii i Kościoła, któremu dał początek.

Mamy dwie niemal współczesne relacje dotyczące tego soboru.

Jedną, pochodzącą z następnego dziesięciolecia, podyktował sam Paweł w swym liście do chrześcijańskich gmin w Galacji w Azji Mniejszej.

Druga jest późniejsza i ma szereg źródeł lub relacji naocznych świadków, zebranych w Łukaszkowych Dziejach Apostolskich. Jest to uprzejme, quasi-oficjalne sprawozdanie z dysputy w Kościele i jej zadowalającego rozstrzygnięcia. Najpierw zajmijmy się tą drugą wersją. Opowiada

ona o tym, że w Antiochii powstał "zatarg i spór", ponieważ "pewni ludzie" z Jerozolimy i Judei, całkowicie wbrew naukom Pawła, nauczali nawróconych na chrześcijaństwo, że nie mogą być zbawieni, jeśli nie poddadzą się żydowskiemu rytuałowi obrzezania. Wskutek tego Paweł, jego towarzysz Barnaba i inni uczestnicy misji do pogan w Antiochii udali się do Jerozolimy, aby naradzić się z "apostołami i starszymi".

Tu spotkali się z mieszanym przyjęciem. Przychylnie nastawiony był "zbór oraz apostołowie i starsi", ale "niektórzy ze stronnictwa faryzeuszów, którzy uwierzyli" twierdzili, że Paweł się myli i że wszyscy nawróceni nie tylko muszą zostać obrzezani, lecz także należy im nakazać, żeby przestrzegali żydowskiego Prawa Mojżeszowego. Doszło

12 Historia chrześcijaństwa

do "długiej debaty", po czym przemawiał Piotr, który poparł Pawła, sam Paweł i Barnaba; dyskusję podsumował młodszy brat Jezusa, Jakub*. Zaproponował on kompromis, który przyjęto "za zgodą całego Kościoła". # Postanowiono posłać z listem do Antiochii Pawła i jego towarzyszy, # a wraz z nimi miała wyruszyć delegacja z Jerozolimy. List ten miał charakter polubowny: nawróceni nie musieli poddawać się obrzezaniu, # lecz jedynie zachowywać pewne przepisy prawa żydowskiego dotyczące spożywania pokarmów i obyczajów seksualnych. Zawarta w Dziejach ## Apostolskich relacja Łukasza stwierdza, że to kompromisowe stanowisko osiągnięto "jednomyślnie" i że kiedy decyzję tę przekazano zborowi

w Antiochii, "wszyscy uradowali się" nią. Tak więc wysłannicy z Jerozolimy mogli wrócić do swego miasta rozwiązawszy problem, a Paweł ponownie podjął swą misję.

Jest to więc relacja dotycząca pierwszego soboru Kościoła, która przedstawia uzgodniony dokument i którą można by nazwać wersją ireniczną i ekumeniczną, mającą ukazać nową religię jako ciało mistyczne o własnym uporządkowanym i ujednoliconym życiu, zmierzającą do nieuchronnych i z góry wyznaczonych konkluzji. W istocie Dzieje Apostolskie stwierdzają wyraźnie, że postanowienie soboru było zarazem "postanowieniem Ducha Świętego". Nic dziwnego więc, że zostało przyjęte "jednogłośnie". Nic też dziwnego, że w Antiochii "wszyscy uradowali się zachęcającą treścią listu" z jerozolimy.

Jednakże wersja Pawła przynosi całkiem odmienny obraz. A jego relacja nie jest jedynie relacją świadka, lecz sprawozdaniem przedstawionym przez głównego uczestnika dysputy, być może jedyne, który pojął znaczenie diskutowanych problemów. Paweł nie chce łagodzić sporu. Przedstawia swą sprawę ludziom, w których życiu duchowym dominują problemy, przed jakimi stoją starsi, zgromadzeni w Jerozolimie. Jego cel nie jest ani ireniczny, ani ekumeniczny, a tym bardziej nie dyplomatyczny. Jest on człowiekiem, który żarliwie pragnie powiedzieć prawdę i wrazić ją niby piętno w umysły swych czytelników. W apokryficznych Dziejach Pawła, napisanych być może w sto lat po jego śmierci, zachowała się żywo tradycja tak przedstawiająca jego wygląd

* Jakub apostoł, który stał wówczas na czele Kościoła w Jerozolimie, nazywany jest "bratem Pańskim". Interpretacja tego określenia napotyka na niemałe trudności, ponieważ język hebrajski nie ma osobnych wyrazów na określenie

braci rodzonych i krewnych. Teksty biblijne Nowego Testamentu posługujące się terminem "brat" nawiązują w swej treści do Starego Testamentu, w którym określenie to wyraża nie tylko relacje między dziećmi tych samych rodziców, ale także między dalszymi krewnymi, a nawet ludźmi należącymi do tego samego pokolenia lub narodu. Jakub apostoł był kuzynem Jezusa (przyp. red.).

Pawstanie i ratunek sekty Jezusa 13

fizyczny: "(...) był to niski człowiek o dużej, wyrazistej głowie. Miał krzywe nogi, ale szlachetną postawę. Miał zrosnięte brwi i duży nos. Był to człowiek, który tchnął życzliwością". On sam stwierdza, że jego wygląd nie rzucał się w oczy. Przyznaje, że nie był oratorem ani, przynajmniej zewnętrznie, charyzmatycznym przywódcą. Ale autentyczne listy, które po nim pozostały, promieniują charyzmatem wewnętrznym: znajdujemy w nich nieusuwalne piętno potężnej osobowości, żarliwej, awanturniczej, nieustrudzonej, obdarzonej swadą; człowieka, który heroicznie walczy o prawdę, a potem głosi ją z nieopanowanym podnieceniem, nie bacząc na swą zdolność jej wypowiedzenia. Człowieka, z którym niełatwo przychodzi współpracować, niełatwo też pokonać go w sporze, zmusić do milczenia czy zawrzeć kompromis: niebezpiecznego, trudnego, niezapomnianego człowieka, rzeczywiście tchnącego życzliwością, ale stwarzającego potworne trudności i odmawiającego rozwiązania ich kosztem prawdy.

Co więcej, Paweł był całkowicie pewien, że znalazł prawdę. Nie

znajdziemy u niego ani słowa o tym, jakoby Duch Święty aprobował czy nawet popierał kompromisowe rozwiązanie przedstawione przez Łukasza. W Liście do Galatów, zanim przedstawi swą wersję soboru w Jerozolimie, odrzuca niejako jakąkolwiek ideę soborowego systemu kierowania sprawami Kościoła, jakiegokolwiek odwoływanie się do sądów śmiertelników zasiadających w radzie. "A oznajmiam wam, bracia - pisze - że ewangelia, którą ja zwiastowałem, nie jest pochodzenia ludzkiego; albowiem nie otrzymałem jej od człowieka ani mnie jej nie nauczono, lecz otrzymałem ją przez objawienie Jezusa Chrystusa". Toteż kiedy dochodzi do opisanie obrad soboru i ich skutków, robi to tak, jak czuje, w surowych, konkretnych i niedwuznacznych terminach. Rada, którą przedstawia, nie jest zgromadzeniem natchnionych charyzmatyków, działających pod niezawodnym przywództwem Ducha, lecz nader ludzką konferencją ludzi słabych i podatnych na ciosy, wśród których tylko on ma boski mandat. Jakże, w jego oczach, mogłoby być inaczej? Elementy żydowskie niweczyły jego misję w Antiochii, misję, którą realizował z wyraźnego polecenia Boga, "który mnie sobie obrał, zanim się urodziłem, i powołał przez łaskę swoją, żeby objawić mi Syna swego, abym go zwiastował między poganami". Aby zatem zwyciężyć Żydów Paweł udał się do Jerozolimy, "na skutek objawienia (Bożego)". Tam spotkał się z przywódcami chrześcijan, "którzy cieszyli się szczególnym poważaniem", jak o nich mówi, robiąc to "na osobności". Mężowie ci - brat Chrystusa Jakub, apostołowie Piotr i Jan - "uważani za filary", skłonni byli przyjąć ewangelię, jak jej nauczał Paweł, i uznać go za apostoła i nauczyciela nauk Chrystusowych. Podzielili między siebie

14 Historia chrześcijaństwa

terytorium misyjne, "abyśmy poszli do pogan, a oni do obrzezanych".

Prosil jedynie o to, żeby Paweł zapewnił finansową pomoc gmin greckich dla Kościoła w Jerozolimie, "czym się też gorliwie zająłem i co starałem się wykonać". Osiągnąwszy ten kompromis, pisze Paweł,

uważani za filary podali mnie i Barnabie prawicę na dowód wspólnot#".

W tym sprawozdaniu nie mówi się nic o tym, żeby Paweł poczynił jakieś ustępstwa w sprawach doktryny. Przeciwnie, skarży się on, że dotychczas domagano się zmuszania nawróconych do obrzezania ze względu na "fałszywych braci, którzy po kryjomu zostali wprowadzeni i potajemnie weszli, aby wyszpiegować naszą wolność, którą mamy w Chrystusie". Ale, jak powiada, "ani na chwilę nie ustąpiliśmy".

Zdecydowanie chce, "żeby prawda ewangelii u was się utrzymała".

Niestety, kontynuuje Paweł, jego pozorne zwycięstwo w Jerozolimie nie zakończyło sprawy. "Filar#", które obiecały przeciwstawić się żydowskim "fałszywym braciom" w zamian za wsparcie finansowe, nie zrobiły tego.

Kiedy później Piotr przybył do Antiochii, zrazu był gotów traktować chrześcijan pochodzenia pogańskiego jako równych sobie pod względem religijnym i rasowym i spożywać z nimi posiłki, kiedy jednak do miasta przybyli wysłannicy Jakuba, "usunął się i odłączył z obawy przed tymi, którzy byli obrzezani". Piotr wyraźnie "okazał się winnym". Paweł powiedział mu to "otwarcie". Niestety, inni "również postąpili obłudnie", nawet Barnaba "dał się wciągnąć w ich obłudę". Paweł pisze o tym

w sytuacji, w której walka, bynajmniej jeszcze nie wygrana, trwa dalej i przybiera na sile, a on sam robi wyraźne wrażenie, jakby obawiał się, że może ją przegrać.

Paweł pisze z całym zaangażowaniem, nalegając, ale jest też pełen niepokoju. Nie godzi się on z relacją przytoczoną w Dziejach Apostolskich nie tylko dlatego, że widzi fakty inaczej, lecz dlatego, że ma o wiele bardziej radykalne wyobrażenie o ich wadze. Dla Łukasza sobór w Jerozolimie to jedynie incydent w życiu Kościoła. Dla Pawła jest on częścią największej walki, jaką kiedykolwiek podjęto. Kryją się za tym dwie nie rozwiązane kwestie. Czy Jezus Chrystus założył nową religię, wreszcie prawdziwą? Czy, by rzecz wyrazić inaczej, był on Bogiem, czy człowiekiem? Jeśli Paweł się obroni, narodzi się chrześcijaństwo. Jeśli zostanie pokonany, nauki Jezusa staną się jedynie poglądami żydowskiej sekty skazanej na zniknięcie w głównym nurcie starożytnej religii.

Aby pokazać, dlaczego analiza dokonana przez Pawła była w istocie słuszna, a dysputa, w którą się zaangażował, stanowiła pierwszy zwrotny punkt w dziejach chrześcijaństwa, musimy najpierw zbadać związek judaizmu i świata w I wieku po Chrystusie. W czasach Chrystusa Republika Rzymska, która z każdym pokoleniem podwajała swe terytorium,

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 15

ogarnęła cały świat śródziemnomorski. Pod pewnymi względami była ona imperium liberalnym, noszącym piętno swych początków. Była to nowa,

w istocie jedyna w swoim rodzaju zbieżność w historii świata: imperium, które ludom swym narzuciło stabilność i wskutek tego umożliwiło wolność handlu i komunikacji na ogromnym obszarze, jednakże nie starało się w żaden sposób ograniczać idei ani hamować ich wymiany i rozpowszechniania. Prawo rzymskie potrafiło być brutalne i zawsze było bezlitosne, ale ciągle funkcjonowało na względnie ograniczonym obszarze ludzkich działań. Wiele dziedzin aktywności gospodarczej i kulturalnej znajdowało się poza jego zasięgiem. Co więcej, nawet tam, gdzie działało, nie było wścibskie. Prawo rzymskie skłonne było przyrykać oko na wiele rzeczy, jeśli nie pogwałciły go zewnętrzne przejawy nieładu: donośne skargi, zakłócenia spokoju, rozruchy. Wtedy ostrzegało, a jeśli jego ostrzeżenia ignorowano, wkraczało z całym okrucieństwem, aż przywrócono spokój; potem znowu przyrykało oko na wiele rzeczy. Pod rządami rzymskimi rozsądny i przezorny człowiek, bez względu na to, jak libertyńskie miał poglądy, mógł przetrwać i rozwijać się, a nawet głosić swe poglądy; był to jeden z nader istotnych powodów, dlaczego Rzym był w stanie powiększać swe terytorium i trwać.

W szczególności Rzym był tolerancyjny wobec dwóch wielkich filozoficznych i religijnych kultur, z którymi stykał się w środkowej i wschodniej części świata śródziemnomorskiego: wobec hellenizmu i judaizmu. Własna, republikańska religia Rzymu była starożytna, ale prymitywna i nudna. Była to religia państwowa, troszcząca się o cnoty obywatelskie i zewnętrzne obrzędy. Zarządzali nią płatni funkcjonariusze rządowi, a jej cele i styl nie dały się odróżnić od celów i stylu państwa. Nie poruszała serca ani nie narzucała ciężarów ludzkiej łatwowierności. Ciceron i inni intelektualiści bronili jej, powołując się tylko na to,

że przyczyniała się do zachowania dobrych obyczajów publicznych. Oczywiście, będąc religią państwową, ulegała modyfikacjom wraz ze zmianami form rządzenia. Z chwilą upadku republiki nowy cesarz stał się z urzędu pontifex maximus. Imperializm był ideą wschodnią; z nim łączyło się pojęcie quasi-boskich mocy, którymi obdarzony był władca. Toteż po śmierci Cezara senat rzymski zazwyczaj głosował za deifikacją cesarza przy założeniu, że odnosił on sukcesy i był podziwiany; świadkowie przysięgali, że widzieli duszę zmarłego wznoszącą się do nieba ze stosu pogrzebowego. Ale system łączący boskość z władzą obowiązywał bardziej formalnie niż faktycznie, a niekiedy nawet nieformalnie. Cesarzy, którzy za swego życia uważali się za bogów - Kaligulę, Nerona, Domicjana - przestawano czcić, kiedy już na pewno wiedziano, że nie

1 h Historia chrześcijaństwa

żyją. A przymusowe oddawanie czci żyjącemu cesarzowi można było wymusić raczej na prowincji niż w Rzymie. Nawet w prowincjach jednak publiczne składanie ofiar było po prostu rutynowym ukłonem w stronę władzy; nie obciążało ono sumień ogromnej większości obywateli Rzymu i jego poddanych.

Tak więc przymusowa, ale marginalna obywatelska religia państwowa pozostawiała w cesarstwie szeroki zakres wolności duszy ludzkiej. Każdy mógł wyznawać i praktykować jakąś drugą religię, jeśli tylko tego chciał. Innymi słowy, obowiązkowy kult obywatelski pozostawiał

wolność religijną. A wybór był ogromny. Istniały kultury w swej genezie i stylu specyficznie rzymskie. Ponadto wszystkie ludy, które wchłonęło cesarstwo, miały swych własnych bogów i boginie; często zdobywali oni zwolenników, ponieważ nie utożsamiano ich z państwem, a ich rodzime ceremonie i kapłani miały egzotyczny urok. Scena religijna ulegała nieustannym zmianom. Wszystkich, a zwłaszcza ludzi zamożnych, zachęcała do udziału w niej sama natura systemu edukacyjnego, który nie utożsamiał się z żadnym kultem, lecz w pewnym sensie był schronieniem dla wszystkich. Empiryczne szukanie prawdy religijnej nie dawało się odłączyć od jakiegokolwiek innej formy poznania. Teologia stanowiła część filozofu lub vice versa, a retoryka, sztuka dowodzenia i obalania dowodów, była służką obu. Wspólnym językiem cesarstwa była greka, w szczególności zaś był to język świata interesów, wychowania i szukania prawdy. A język i kultura grecka poddawały przemianie rzymski pogląd na doświadczenie religijne. Religia grecka, podobnie jak rzymska, w swej genezie była zbiorem kultów miejskich, publicznych demonstracji lęku, szacunku i wdzięczności wobec ojczystych bogów miasta-państwa. Stworzone przez Aleksandra imperium helleńskie przemieniło zbiorowisko miast-państw w ogromną jednostkę terytorialną, w której wolny obywatel z reguły nie brał już bezpośredniego udziału we władzy. W ten sposób miał dość czasu, sposobności, a przede wszystkim motywów, żeby rozwijać prywatną sferę swego życia i badać swe własne indywidualne i osobiste obowiązki. Filozofia zaczęła w coraz większym stopniu zwracać się ku dziedzinie intymnych zachowań człowieka. W ten sposób dzięki greckiemu geniuszowi rozpoczęła się epoka religii osobistej. Co dotychczas było sprawą dotyczącą jedynie plemienia, rasy, miasta, państwa, czyli - w najszerszym rozumieniu - działań społecznych,

teraz stało się przedmiotem troski indywidualnej. Kim jestem? Dokąd zmierzam? W co wierzę? Co zatem mam czynić? Pytania te zadawano coraz częściej, a robili to nie tylko Grecy. Rzymianie przechodzili podobny proces emancypacji od wymagających obowiązków obywatelskich. W istocie można by powiedzieć; że samo imperium światowe uwolniło

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 17

masy ludzi od ciężarów trosk publicznych i dało im wolny czas, by mogli wpatrywać się w swe wnętrza. W szkołach w coraz większym stopniu kładziono nacisk na nauki moralne, głównie pochodzenia stoickiego. Gromadzono listy występków i cnót, jak też obowiązków ojców wobec dzieci, małżonków wobec żon, panów wobec niewolników - i vice versa. Ale oczywiście była to tylko etyka, nie różniąca się w istocie od miejskich kodeksów obyczajowych. Szkoły nie odpowiadały - czy nie mogły odpowiedzieć - na wiele pytań teraz uważanych za fundamentalne i palące, pytań, które obracały się wokół natury duszy i jej przyszłości oraz jej stosunku do wszechświata i wieczności. A kiedy pytania takie zostały raz zadane i kiedy je zanotowano w tej właśnie postaci, nie zamilkną już nigdy: cywilizacja dojrzewała. W Średniowieczu metafizycy chrześcijańscy mieli przedstawiać Greków z ostatnich dziesięcioleci przed Chrystusem jako walczących mężnie, lecz na ślepo o poznanie Boga, usiłujących niejako wyczarować Jezusa z rzadkiego powietrza Aten, wymyślić chrześcijaństwo w swych biednych pogańskich głowach.

W pewnym sensie przypuszczenie to jest słuszne: świat był intelektualnie gotów na pojawienie się chrześcijaństwa. Czekał na Boga. Jest jednak nieprawdopodobne, żeby świat helleński był w stanie wytworzyć taki system ograniczając się do własnych zasobów.

Intelektualne narzędzia tego świata były różne i potężne. Miał on pewnego rodzaju teorię natury i kosmologię. Miał logikę i matematykę, rudymenty wiedzy empirycznej. Był w stanie rozwinąć metodologię. Ale brakowało mu wyobraźni na to, by powiązać historię ze spekulacją, wytworzyć ten zdumiewający stop realności i idealności, który stanowi o dynamice religijnej. Kultura grecka była intelektualną maszyną do wyjaśniania i transformacji idei religijnych. Wkładało się w nią jakieś teologiczne pojęcie i wychodziło z niej ono w wysoce wyrafinowanej formie, dając się przekazać całemu światu cywilizowanemu. Ale Grecy nie potrafili sami wytwarzać takich idei, a w każdym razie tego nie robili. Idee te przychodziły ze Wschodu, z Babilonii, Persji, Egiptu, najczęściej w genezie swej jako kultury plemienne lub narodowe, później wyzwolane od czasu i miejsca dzięki przemianie w kultury związane z indywidualnymi bóstwami. Ci bogowie i boginie zmieniali swe miejsce, zmieniali imiona, stapiali się z innymi, ongiś narodowymi czy plemiennymi bogami, a potem z kolei ruszali na Zachód i krzyżowali się z bogami Grecji i Rzymu: i tak Baal z Dolichenus został utożsamiony z Zeusem i Jowiszem, Izysda - z Isztar i Afrodytą. W czasach Chrystusa istniały setki takich kultów, być może w tysiącach wersji. Były to kultury dla wszystkich ras, klas i gustów, kultury dla każdego zawodu i sytuacji życiowej. Po raz pierwszy w dziejach pojawiła się nowa forma religijnej społeczności:

Historia chrześcijaństwa

nie naród celebrujący swój patriotyczny kult, lecz dobrowolna grupa, w której zostały przekroczone rozróżnienia społeczne, rasowe i narodowe: mężczyźni i kobiety gromadzący się razem po prostu jako jednostki - przed swym bogiem.

Tak więc klimat religijny, choć nieskończenie zróżnicowany, nie był już całkowicie chaotyczny: zaczynał się klarować. W istocie te nowe formy dobrowolnych stowarzyszeń religijnych miały skłonność do rozwijania się w pewnych szczególnych i znaczących kierunkach. W nowych bogach w coraz większym stopniu widziano "Panów", a ich czcicieli jako sługi; narastał kult władcy, z królem-bogiem jako zbawcą i jego intronizacją jako jutrzenką cywilizacji. Przede wszystkim pojawiła się znamienna tendencja do monoteizmu. W coraz większym stopniu ludzie szukali nie tylko jakiegoś boga, lecz Boga, Boga samego. W silnie synkretycznym świecie helleńskim, gdzie wysiłek zmierzający do pogodzenia religii był najbardziej uporczywy i osiągał największe sukcesy, kultury gnostyckie, które teraz zaczęły się wyłaniać i które dawały nowe rozwiązania zagadki wszechświata, opierały się na konieczności monoteizmu, jeśli nawet głosiły, że żyjemy w dualistycznym kosmosie, w którym działają rywalizujące siły dobra i zła. Tak więc scena religijna przez cały czas rozwijała się dynamicznie. Brakowało jej jakiegokolwiek stałości. Coraz mniej prawdopodobne było, żeby jakiś wykształcony człowiek popierał kult wyznawany przez swych rodziców, nie mówiąc już o kulcie wyznawanym przez swych dziadków, a nawet żeby nie zmienił raz lub

dwa razy w życiu kultu wyznawanego przez siebie samego. Ponadto, choć może mniej rzucało się to w oczy, same kultury ulegały nieustannej osmozie. Epoki tej nie znamy w dostatecznym stopniu, żeby dać całkowite wyjaśnienie tego nieustannego i wszechobecnego strumienia życia religijnego. Ale wydaje się oczywiste, że stare wierzenia miejskie i narodowe były już beznadziejnie przestarzałe (poza tym, że służyły jako pomoc do zachowania dobrych obyczajów), a orientalne kultury misteryjne, cioć uległy synkretyzacji i wyrafinowaniu pod wpływem machiny helleńskiej filozofii, ciągle jeszcze nie potrafiły dać zadowalającego wyjaśnienia zagadki człowieka i jego przyszłości. We wszystkich systemach istniały ogromne luki i anomalie. A rozpaczliwe wysiłki zmierzające do ich wypełnienia pociągały za sobą tylko dezintegrację, a tym samym jeszcze więcej zmian.

I właśnie w tym punkcie wyводу widzimy rozstrzygające znaczenie oddziaływania Żydów na świat rzymski. Albowiem Żydzi mieli nie tylko jakiegoś boga; mieli Boga samego. Byli monoteistami przynajmniej od dwóch tysiącleci. Z nieskończonym męstwem i niekiedy w wielkich cierpieniach opierali się pokusom i zniszczeniu przez wschodnie systemy

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 19

politeistyczne. To prawda, że ich bóg był pierwotnie bogiem plemiennym, a stosunkowo od niedawna narodowym; w istocie był w dalszym ciągu bogiem narodowym, a ponieważ był blisko i intymnie związany ze

Świątynią w Jerozolimie, w pewien sposób był także bogiem miejskim. Ale judaizm był również, i to w dużym stopniu, religią wnętrza człowieka, bliską jednostce i kładącą na jej barki ciężar mnóstwa swych nakazów i zakazów. Praktykujący Żyd był w swej istocie homo religiosus, jak również funkcjonariuszem patriotycznego kultu. Oba te aspekty mogły się nawet kłócić, o czym świadczy fakt, że Pompejusz był w stanie wdrzeć się do Jerozolimy w 65 r. przed Chr. głównie dlatego, że bardziej ortodoksyjne elementy wśród jej żydowskich obrońców odmówiły chwycenia za broń w szabat.

W istocie można by powiedzieć, że siła i dynamika wiary żydowskiej przekraczała militarne zdolności ludu żydowskiego. Państwo żydowskie mogło ulegać imperiom i rzeczywiście im ulegało, ale jego religia przetrwała, kwitnąc i gwałtownie opierając się kulturowej asymilacji lub zmianie. Judaizm był czymś większym od sumy swych części.

Jego uparta wola przetrwania stanowiła klucz do niedawnej historii Żydów. Podobnie jak inne państwa środkowowschodnie, żydowska Palestyna uległa Aleksandrowi Macedońskiemu, a następnie stała się nagrodą w dynastycznych walkach, do których doszło po jego śmierci w 323 r. przed Chr. W końcu została włączona do grecko-orientalnej monarchii Seleucydów, ale z powodzeniem opierała się hellenizacji.

Próba, którą w 168 r. przed Chr. podjął król z tej dynastii, Antioch Epifanes, mająca narzucić Jerozolimie, a w szczególności Świątyni, helleńskie normy życia, wywołała zbrojną rewoltę. Wówczas i przez cały ten okres wśród Żydów istniało stronnictwo prohelleńskie, chętne do podporządkowania się kulturowej greckiej "maszynie przetwórczej". Ale nigdy nie stanowiło ono większości, a właśnie do większości odwołali się bracia Machabejczycy, kiedy zwrócili się przeciwko Seleucydom,

opanowując Jerozolimę i oczyszczając Świątynię z greckich nieczystości w 165 r. przed Chr. Ta zaciepła wojna religijna musiała w umysłach Żydów wzmocnić związek łączący ich historię i religię, jak i przyszłe aspiracje ludu z życiem jednostki tak, że zanikło realne rozróżnienie przeznaczenia narodu i osobistej wiecznej szczęśliwości. Ale związek ten interpretowano różnorako, a w świętych księgach rywalizowały ze sobą różne przepowiednie i teorie. Najstarszym z machabejskich pism Starego Testamentu, przeciwstawiającym się buntowi prowadzonemu przez braci, jest Księga Daniela, która zapowiada upadek imperiów spowodowany przez Boga, a nie człowieka: "ktoś podobny do Syna Człowieczego" przybędzie na obłokach niebieskich, wcielając w siebie apokaliptyczną

20 Historia chrześcijaństwa

nadzieję Żydów, czemu będzie towarzyszyć powszechne zmartwychwstanie umarłych. Przeciwnie, Pierwsza Księga Machabejska podkreśla, że Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie. Druga Księga, autorstwa Jazona z Cyreny*, akcentuje transcendentną moc Boga i powraca do idei cielesnego zmartwychwstania i potęgi cudów.

Żydzi więc jednomyślnie widzieli w historii odbicie działalności Boga. Przeszłość nie była serią bezładnych wydarzeń, lecz bezlitośnie rozwijała się zgodnie z planem Bożym, który był również projektem i szyfrem zawierającym instrukcje na przyszłość. Ale projekt ten był mglisty, a szyfr pozostawał nie złamany, czy też raczej istniały rywalizujące ze sobą

i nieustannie zmieniające się systemy jego łamania. A ponieważ Żydzi nie potrafili zgodzić się co do tego, jak interpretować swą przeszłość lub jak przygotować się na nadejście przyszłości, przeto byli również podzieleni co do tego, co powinni robić w teraźniejszości. Opinia żydowska była potężną siłą, ale wyjątkowo zmienną i rozbitą. Polityka żydowska była polityką podziałów i frakcji. Po buncie Machabejczyków Żydzi mieli królów, którzy byli również arcykapłanami, uznawanymi przez rozrastające się imperium rzymskie, lecz rywalizacja w zakresie interpretacji Pisma prowadziła do nieprzejednanych sporów dotyczących polityki, następstw, roszczeń, dziedzictwa. W żydowskiej warstwie kapłańskiej i w społeczeństwie istniał element, który uważał Rzym za najmniejsze zło, i to ta frakcja skłoniła Pompejusza do interwencji w 65 r. przed Chr. W wypadku stabilnej struktury politycznej potencjał żydowski mógłby być ogromny. Jednak Żydzi nie potrafili zdobyć się na stabilność, a i dla Rzymian nie było to łatwe, głównie dlatego, że nie byli w stanie określić konstytucyjnego statusu swego nabytku - był to problem, który w ich imperium powracał nieustannie. Zetknąwszy się z podporządkowanym sobie ludem "o twardych karkach" i własną silną tradycją kulturalną, zawsze wahali się przed narzuceniem mu bezpośrednich rządów, chyba że in extremis, i zamiast tego owoać z miejscowym "silnym człowiekiem", osobiście związanym z Rzymem, który potrafił rozmawiać ze swoimi poddanymi w języku rodzimego prawa i obyczaju; takiego człowieka można było wynagrodzić (i hamować), jeśli mu się to udawało, a wyrzec się go i zastąpić kimś innym, jeśli odnosił niepowodzenia. Tak więc Judeę włączono do nowej prowincji Syrii, rządzonej przez wielkorządcę w Antiochii, a lokalną władzę powierzono etnarchom, uznawanym za "królów", jeśli okazywali się dostatecznie

mocni i bezlitośni. W ramach prowincji syryjskiej Heroda, który za-
władnął tronem judejskim w 43 r. przed Chr., w cztery lata później

* Autorem Drugiej Księgi Machabejskiej był nieznany Żyd palestyński, który
streścił Pięć Ksiąg Jazona z Cyreny (przyp. red.).

Pou#stanie i ratunek sekty Jezusa 21

zatwierdzono jako "króla Żydów" i udzielono mu rzymskiej aprobaty
i protekcji. Herod był tym typem człowieka, z którym Rzym wolał mieć do
czynienia, i to tak dalece, że zaakceptował i poparł zaaranżowany przezeń
podział królestwa po jego śmierci między trzech synów: Archelaosa
który otrzymał Judeę, Heroda Filipa i Heroda Antypasa. Był to podział
nie całkiem fortunny, albowiem w 6 r. po Chr. Judeę trzeba było
umieścić pod bezpośrednią opieką rzymską, sprawowaną przez szereg
prokuratorów; w latach sześćdziesiątych system ten zawalił się całkowicie
w rezultacie nieszczęsnej rewolty i krwawych represji. Cykl ten powtórzył
się w następnym stuleciu, ażny, starł Jerozolimę
z powierzchni ziemi i odbudował ją jako miasto pogańskie. Rzymianie
nigdy nie rozwiązali problemu Palestyny.

Niemniej, w szczególności w pierwszych dziesięcioleciach panowania
Heroda Wielkiego, stosunki Rzymu z Żydami przynosiły owoce. Istniała
już ogromna żydowska diaspora, zwłaszcza w wielkich miastach wschod-

niego świata śródziemnomorskiego - Aleksandru, Antiochu, Tarsie, Efezie itd. Sam Rzym miał dużą i bogatą kolonię żydowską. Za panowania Heroda diaspora rozszerzała się i kwitła. Imperium dawało Żydom równość w zakresie inicjatyw gospodarczych oraz swobodę w poruszaniu się osób i przepływie dóbr. Tworzyli oni bogate społeczności wszędzie tam, gdzie Rzymianie zapewniali stabilność. A w Herodzie znaleźli szczerego i potężnego patrona. Wielu Żydom wydawał się on podejrzany i niektórzy z nich w ogóle nie chcieli uznać go za Żyda - nie z racji jego zmysłowego i wyjątkowo bujnego życia, lecz z racji jego przywiązania do kultury helleńskiej. Ale Herod był niewątpliwie hojny wobec Żydów. W Jerozolimie odbudował Świątynię w skali dwukrotnie przekraczającej świątynię Salomona. To ogromne i świetne przedsięwzięcie pozostało nie zakończone w chwili śmierci Heroda w 4 r. przed Chr.; ukończono je za życia Jezusa. Było to dzieło wielkie (i kosztowne) nawet według kryteriów architektury grecko-rzymskiej i stanowiło jeden z najatrakcyjniejszych obiektów turystycznych cesarstwa: było symbolem gwałtownej, żywej, rozprzestrzeniającej się religii i robiło wielkie wrażenie. Herod był także hojny dla Żydów z diaspor. We wszystkich dużych miastach budował ośrodki ich społeczności oraz stawiał i wyposażał dziesiątki synagog, instytucji kościelnych tego nowego rodzaju, będące#o prototypem chrześcijańskiej bazyliki, gdzie żyjący w rozproszeniu Żydzi odprawiali swe modły. Społeczności żydowskie zamieszkujące wielkie miasta rzymskie robiły wrażenie bogatych, wzrastały w siłę, zdobywały wiarę w siebie i odnosiły sukcesy. W ramach# systemu rzymskiego cieszyły się niezwykłymi przywilejami. Wielu Żydów z diaspor było już obywatelami rzymskimi, a wszyscy Żydzi od czasów Juliusza Cezara, który bardzo ich

Historia chrześcijaństwa

podziwiał, posiadali prawa do stowarzyszania się. Oznaczało to, że mogli się spotykać w celu odprawiania ceremonii religijnych, brania udziału w świętach oraz we wszelkiego rodzaju przedsięwzięciach społecznych i charytatywnych. Rzymianie uznawali siłę żydowskich uczuć religijnych, faktycznie uwalniając ich od konieczności brania udziału w obrzędach religii państwowej. Żydzi nie musieli oddawać czci cesarzowi, natomiast wymagano od nich jedynie okazywania szacunku dla państwa przez składanie ofiar w imieniu cesarza. Było to ustępstwo wyjątkowe. Dziwne jest to, że nie miano im tego za złe w większym stopniu. Ale na ogół Żydów z diaspory raczej podziwiano i naśladowano niż im zazdrozczono. Zresztą bynajmniej nie usuwali się w cień. Mogli, jeśli chcieli, odgrywać przywódczą rolę w polityce municypalnej, zwłaszcza w Egipcie, gdzie było ich, być może, ponad milion. Niektórzy Żydzi z diaspory zrobili znakomite kariery w służbie cesarskiej. Należeli do nich żarliwi wielbiciel systemu rzymskiego, tacy jak historyk Józef czy filozof Filon. Podczas gdy Żydzi z Judei, a w jeszcze większym stopniu z na pół żydowskich rejonów, takich jak Galilea, byli raczej ubodzy, zacofani, obskuranczy, ograniczeni, nastawieni fundamentalistycznie, pozbawieni kultury i ksenofobiczni, to Żydzi z diaspory byli na ogół ekspansywni, bogaci, kosmopolityczni, przystosowani do rzymskich norm i helleńskiej kultury, mówili po grecku, byli oświeceni i otwarci na obce i nowe idee. Znamienne, że w przeciwieństwie do Żydów z Palestyny chętnie

gotowi byli głosić swą religię. To właśnie Żydzi z diaspory nawracali innych, często nader żarliwie. W całym tym okresie przynajmniej niektórzy Żydzi mieli cele uniwersalistyczne i żywili nadzieję, że Izrael stanie się "światłością pogan". Grecki przekład Starego Testamentu, czyli Septuaginta, która powstała w Aleksandrii i którą szeroko posługiwano się w społecznościach diaspory, utrzymana była w duchu ekspansjonistycznym i misjonarskim, całkowicie obcym oryginałowi. Najprawdopodobniej istniały też katechizmy i podręczniki dla potencjalnych konwertytów, wyrażające postawę liberalną i tolerancyjną, jaką Żydzi z diaspory przyjmowali wobec pogan. Również Filon przedstawiał w swej filozofii koncepcję misji wśród pogan i pisał radośnie: "Nie ma ani jednego greckiego czy barbarzyńskiego miasta, ani jednego ludu, w którym nie pojawił się zwyczaj obchodzenia szabatu lub w którym nie obchodzi się naszych świąt, nie zapala świec czy nie przestrzega naszych przepisów dotyczących pożywienia". Twierdzenie to było na ogół prawdziwe. Jakkolwiek nie da się przedstawić dokładnych liczb, jest jasne, że w czasach Chrystusa Żydzi w diasporze zdecydowanie przewyższali liczebnie Żydów osiedlonych w Palestynie: być może nawet w proporcji 4,5 do 1. Wierni związani w jakiś sposób z judaizmem stanowili

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 23

poważną część całej ludności cesarstwa i Egiptu, gdzie byli najmocniej osadzeni; spośród siedmiu czy ośmiu mieszkańców jeden był Żydem.

Duża część tego ludu nie była pochodzenia żydowskiego. Nie byli oni też pełnymi Żydami w sensie religijnym, to znaczy, że tylko nieliczni z nich byli obrzezani i tylko od nielicznych oczekiwano posłuszeństwa wobec Prawa we wszystkich jego rygorach. Większość z nich byli to noachidzi, czyli "bojący się Boga". Uznawali i czcili Boga żydowskiego i wolno im było łączyć się z wiernymi w synagodze na nauce żydowskiego prawa i obyczajów - dokładnie tak, jak przyszli chrześcijańscy katechumeni. Ale w przeciwieństwie do katechumenów na ogół nie oczekiwano od nich, by stali się pełnymi Żydami; mieli oni różnego rodzaju status pośredni. Z drugiej strony wydaje się, że odgrywali pełną rolę w życiu społecznym Żydów. W istocie, właśnie to w dużej mierze stanowiło o atrakcyjności judaizmu diaspory. Żydzi mający długą i pewną tradycję monoteizmu mieli wiele do zaoferowania światu szukającemu spolegliwego, jedynego Boga, ale ich etyka była w pewien sposób jeszcze bardziej atrakcyjna od ich teologii. Żydów podziwiano za ich stabilne życie rodzinne, za ich przywiązanie do czystości, a jednocześnie unikanie celibatu, za bliskie związki łączące dzieci i rodziców, za przywiązywanie szczególnej wagi do życia ludzkiego, za odrazę, jaką żywili wobec kradzieży i za ich sumiennosc w interesach. Ale jeszcze bardziej uderzający był ich system społecznej dobroczynności. Zawsze byli przyzwyczajeni przysyłać pieniądze do Jerozolimy na koszty utrzymania Świątyni i celem wspomżenia ubogich. W okresie herodiańskim w wielkich miastach diaspory stworzyli również zorganizowaną opiekę społeczną dla ubogich, nędzarzy, cho ych, wdów i sierot, więźniów i nieuleczalnie chorych. O formach te pieki wiele mówiono i nawet je naśladowano; oczywiście stały się one znaczącą cechą najwcześniejszych społeczności chrześcijańskich i główną przyczyną

rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w miastach. W przededniu misji chrześcijańskiej przeciągały one na judaizm konwertytów ze wszelkich klas, z najwyższymi włącznie: małżonka Nerona, Poppea, i jej dworski krąg byli niemal na pewno "bojącymi się Boga", a król Izates II z Adiabene nad górnym Tygrysem wraz z całym dworem przyjął judaizm w jakiejś formie. Przymuszczałnie istnieli również jacyś inni wysoko postawieni konwertyci. Z pewnością wielu autorów, z Seneką, Tacytem, Swetoniuszem, Horacym i Juwenalisem, świadczy o udanej misjonarskiej aktywności Żydów w okresie poprzedzającym upadek Jerozolimy.

Czy istniała realna możliwość, żeby judaizm stał się religią światową w epoce, która do takiej tęskniła? Lub też - by wyrazić się inaczej - gdyby nie interwencja chrześcijaństwa, które wykorzystało wiele

Historia chrześcijaństwa

z zalet judaizmu i przejęło jego dążenie do pozyskania sobie jak największej liczby wyznawców, czy judaizm mógł rozprzestrzeniać się tak, że ogarnąłby całe cesarstwo? W tym kierunku z pewnością chcieli iść niektórzy Żydzi z diaspory; ci sami, oczywiście, którzy przyjęli chrześcijaństwo, kiedy tylko pojawiła się taka sposobność. Ale jasne jest, że judaizm nie mógł stać się religią światową bez bolesnych zmian w swej nauce i organizacji. Nosił on znamiona swej plemiennej genezy nie tylko w spekulatywnym sensie. Jego kapłani musieli wywodzić się z linii potomków Aarona, pomocnicy świątynni

- Lewiego, królowie i władcy - Dawida itd. Reguły tych nie zawsze przestrzegano i dokładne dziedziczenie było sprawą przypuszczeń, wyobraźni lub wręcz oszustwa, oburzano się jednak na jawne ich naruszanie, co zresztą często prowadziło do gwałtów i sporów przez całe pokolenia. Przeszkodą było także obrzezanie, co do którego w kontekście judaistycznym niemożliwy był jakikolwiek kompromis, jak również potworne rozgałęzienia systemu prawnego, rozrastającego się od wielu pokoleń. Pisma żydowskie, ogromne w swych rozmiarach i często niedostępne w swej niejasności, dawały w Palestynie zatrudnienie wielkiej liczbie chałupników - pisarzy i prawników - zarówno amatorów, jak zawodowców, wypełniających swymi komentarzami całe biblioteki, wikłających świat żydowski w sieć prawa kanonicznego, obfitującego w wewnętrzne konflikty i wzajemne sprzeczności, zbyt skomplikowanego dla jednego umysłu, aby mógł je pojąć, będącego codziennym chlebem dla mnożącej się elity religijnej i nieskończoną serią pułapek dla sprawiedliwych. Ostateczne powodzenie misji wśród pogan będzie zależeć od skali i odwagi zburzenia tego labiryntu mojszeszowej jurysprudencji.

A gdzie zatrzyma się to burzenie? Czyż nie musi objąć samej Świątyni, której samo istnienie, jako geograficznej osi wiary, zakotwiczyło ją trwale w jej miejscu i dziejach, a w ten sposób odebrało jej uniwersalność? Aktualna Świątynia w jej wersji herodiańskiej, wznosząc się triumfalnie nad Jerozolimą, przypominała dobitnie, że judaizm związany był z Żydami i ich historią - a nie z kimkolwiek innym. Inni bogowie bez większej trudności przybywali ze Wschodu poprzez pustynię, odrzucając niewygodne i kłopotliwe dodatki ze swej przeszłości, zmieniając jakby swoje przymioty i obyczaje, jak również swe imiona. Ale Bóg Żydów był ciągle żywy i głośny w swej Świątyni, domagając się krwi i nie

próbując ukryć swych rasowych i prymitywnych początków. Budowla wzniesiona przez Heroda była elegancka, nowoczesna, wyrafinowana - faktycznie dodał on kilka helleńskich dekoracji, obraźliwych dla nastawionych fundamentalistycznie Żydów, którzy ciągle starali się je zniszczyć - ale nic nie mogło przysłonić istoty praktyk uprawianych

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 25

w Świątyni, do których należał rytualny ubój, spożywanie i spalanie bydła ofiarnego na gigantyczną skalę. Miejsce to miało wielkość małego miasta. Gromadziło ono dosłownie tysiące kapłanów, lewitów, żołnierzy świątynnych i sług. Dla nieprzygotowanego gościa godność i życzliwość charakteryzujące życie żydowskiej diaspory, głębokie komentarze i homilie z aleksandryjskich synagog ginęły całkowicie w dymie całopalnych stosów, ryku przerażonych zwierząt, widoku ścieków spływających krwią, w smrodzie rzeźni, nie skrywanej i nie dającej się ukryć machinie religii plemiennej, którą nowoczesne bogactwo rozbudowało na skalę przemysłową. Wyrafinowanym Rzymianom, którzy znali judaizm diaspory, z trudnością przychodziło zrozumieć wrogość, jaką Żydom okazywali urzędnicy kolonialni, którzy, chronieni przez ciężkozbrojną eskortę, widzieli Jerozolimę podczas świąt. Judaizm diaspory, liberalny i otwarty, zawierał w sobie formę religii uniwersalnej, która jednak mogłaby się zrodzić tylko wtedy, gdyby można było ją oderwać od jej barbarzyńskich źródeł, a jakępowinę tak grubą

i mocną?

W pewnym sensie ten sam problem i to samo napięcie można było zauważyć w judaizmie palestyńskim. Żydzi zdawali sobie sprawę z ogromnej dynamiki zawartej w ich wierze i pochodzących z przeszłości niemal nieznośnych więzów, które ją krępowały i wyjąławały. Utalentowani, pracowici, bogobojni, czuli się rozgoryczeni i sfrustrowani swą jawną niezdolnością do rozwiązania własnych problemów politycznych. Między ich religijnymi roszczeniami, historycznymi pretensjami, pozycją wybrańców z jednej strony a skrzeczącą rzeczywistością ubóstwa i podporządkowaniem Kittim*, istniała ziejąca przepaść. Czy nie było czegoś potwornie fałszywego w narodzie, który gorzko skarżył się na rzymskie podatki i złe rządy, a przecież obstawał przy mniemaniu, że były one czymś lepszym od bałaganu, do jakiego w tych dziedzinach doprowadziliby sami Żydzi? W jakim stopniu rozdział między żydowskimi aspiracjami a osiągnięciami był skutkiem błędnej analizy i prognoz opartych na religii? Te i inne pytania, które nieustannie zadawano i na które nigdy nie znajdowano zadowalającej odpowiedzi, utrzymywały świat żydowski na krawędzi nieustannej reformacji. W pewien sposób judaizm był religią wysoce niestabilną. Miał też luki. Żydzi swą teorię natury przejęli od Greków. W Starym Testamencie nie ma właściwej kosmologii; dla Żydów nie było całkowicie jasne, jaki jest dokładnie stosunek między Bogiem a człowiekiem w przestrzeni lub czasie.

* Kittim lub Kitton, miasto na Cyprze; określenie Kittim odnoszono również do całej wyspy (przyp. red.).

Ponieważ Szatan w Starym Testamencie pojawia się rzadko, przeto nie można go uważać za sprawczy czynnik grzechu, a jedynie nieliczni Żydzi przyjmowali orientalną koncepcję dwóch bliźniaczych światów dobra i zła, będących w wiecznej walce. Wszyscy Żydzi uznawali anioły, istoty pośrednie, tworzące ścisłą hierarchię. Ale w istocie nie mieli jakiejś teorii Boga. Bóg był sprawcą rzeczy: stworzył świat, kierował nim, wybrał Izrael, ustanowił prawo, ale nie było jasne, dlaczego istniał i co było jego ostatecznym celem i ambicją. Wydawał się istotą ekscentryczną, niekiedy działającą bez motywów. Nie był też wszechmocny, ponieważ jako sędzia był skrupowany własnym prawem. W pewnym zatem sensie prawo było Bogiem; tak więc na łaskę nie było miejsca i człowiek mógł się zbawić tylko dzięki swym dobrym uczynom. Zatem jego związek z Bogiem miał charakter czysto legalistyczny. Byłoby to do zniesienia, gdyby prawo było jasne. Ale jego większa część nie była prawem pisany, lecz prawem zwyczajowym. Nie zawierało ono instrukcji odnoszących się do życia codziennego, lecz stanowiło obszerny zbiór możliwych przykładów uzupełnionych obszernymi omówieniami. Duża część prawa odnosiła się do samej Świątyni. Niektóre przepisy były archaiczne i niezyciowe; większa część pozostałych była przedmiotem gwałtownych kontrowersji. Ze sporami dotyczącymi różnych sposobów podchodzenia do prawa mieszały się rywalizujące interpretacje powstałe w epoce postmachabejskiej. Judaizm palestyński nie był religią jednolitą, lecz zbiorem sekt: opierając się nawet na fragmentarycznych źródłach, można wymienić ich

aż dwadzieścia cztery*. Oczywiście, wszystkie one były monoteistyczne i wszystkie w jakiejś formie przyjmowały Prawo. Ale poza tym nie było między nimi zgody. Samarytanie zerwali związek ze Świątynią i mieli swe własne sanktuarium na górze Garizim; wielu w ogóle nie uważało ich za Żydów. Z drugiej strony, eseneńczycy również nie uznawali Świątyni i byli uważani za jedną z najbardziej czystych i surowych sekt. Nie było panującej ortodoksji, to znaczy, że władzy hieratycznej

* Misja Jezusowa przypadła na okres intensywnych zmian i zróżnicowania w obrębie świata żydowskiego, co znalazło wyraz np. w rywalizujących ze sobą metodach interpretacji Pisma. I tak egzegeza, jakiej dokonywał Filon, była alegoryczna, saduceuszy - literalna, faryzeuszy zaś - hermeneutyczna i objaśniająca; Księga Jubileuszy i inne dzieła posługiwały się metodą narracyjną, a w Hymnach Dziękczynienia z Qumran znajdujemy metodę naśladowczą. Jezus posługiwał się metodą pośrednią, ale być może pozostawał pod dużym wpływem liberalnego faryzeizmu. Jeśli chodzi o miejsce Jezusa w spectrum żydowskich sporów religijnych z początków I stulecia zob.: John Bowker, *Targums and Rabbinical Literature*, Cambridge 1969 oraz tegoż, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge 1973.

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

nie identyfikowano z dominującą tendencją. Arcykapłani, podlegający prokuratorowi, wywodzili się z arystokracji saducejskiej, która popie-

rała i podtrzymywała okupację rzymską. Arystokraci saducejscy byli bogaci, konserwatywni, powiązani między sobą złożonymi sojuszami rodzinnymi, posiadali wielkie majątki i uważali, że władza rzymska jest pewniejszą podporą tego wszystkiego, niż narodowa władza królewska. Niewiele wiemy o ich naukach, ponieważ judaizm w dużym stopniu zjednoczyli faryzeusze po zniszczeniu Świątyni w 70 r. po Chrystusie i tradycje saducejskie się nie zachowały. Jak się zdaje; nie wierzyli oni w życie po śmierci ani w działanie opatrności. Ich religia była niepełna, a pod pewnymi względami trudna w ogóle do przyjęcia, ponieważ Prawo interpretowali dosłownie, nie uwzględniając historycznych zmian, toteż nie mogli zdobyć popularności. Saduceusze byli w istocie klasą kolaborantów, rządzącą kolonią rzymską za pośrednictwem Wielkiej Rady w Jerozolimie, która zasiadała na Górze Świątynnej i nosiła miano Sanhedrynu. Rzymianie popierali władzę Rady i, kiedy było to konieczne, narzucali żydowskie reguły kultowe, takie jak niedopuszczanie pogan do Świątyni. Swe oficjalne listy adresowali do "władców, senatu i ludu jerozolimskiego", w ten sposób przyznając Sanhedrynowi status wybieralnego zarządu dużego miasta. Faktycznie jednak w całym tym okresie Rada była czymś niewiele więcej niż rodzinnym kręgiem arcykapłana Annasza, którego mianował prokurator i którego mógł usunąć, kiedy tylko zechciał.

Wśród siedemdziesięciu członków Rady, kapłanów, starszych i skrybów, było także sporo faryzeuszy, których można określić mianem ludowej partii średnich warstw. W Radzie znajdowali się jednak dla wygody i z konieczności, albowiem przeważająca większość prawników rekrutowała się spośród faryzeuszy. Obie frakcje kłóciły się ze sobą niemal w każdej sprawie; w istocie proces Chrystusa był jedną z nielicznych

sytuacji, kiedy saduceusze i faryzeusze współpracowali ze sobą. Wśród faryzeuszy istniało wiele szkół, ale większość z nich nie broniła Rzymian; w różnym stopniu byli oni nacjonalistami, a niektórzy byli zelotami, gotowymi do zbrojnego powstania, kiedy nakazywałyby to pisma. Józef opisuje ich jako "grupę Żydów, którzy cieszyli się opinią wyróżniających się spośród innych pobożnością i skrupulatnym objaśnianiem praw"*.

Dodaje też, że posługiwali się tradycją w swoich interpretacjach Pisma i praw, ale robili to w rozsądny sposób. W istocie byli oni znawcami prawa kanonicznego i kazuistami. Odrzucali defetystyczny bezruch saduceuszy i pracowali usilnie, wkładając w to wiele pomysłowości i wiedzy,

* Tłum. Jan Radożycki.

28 Htsturia chrześcijaiistz###a

pragnąc umożliwić przestrzeganie prawa w szybko zmieniającym się społeczeństwie. Bez nich system judaistyczny w ogóle nie mógłby działać. Oczywiście, te kazuistyczne wysiłki często stawiały ich w niekorzystnym świetle, ale można ich również przedstawić jako empiryków, poważnych, lecz przyjacielskich i ludzkich. Kiedy Jezus mówi, że szabat został uczyniony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu, cytuje formułę faryzejską; a kiedy wygłasza swe "wielkie przykazanie", podaje wzmocnioną wersję maksymy, której uczył jeden z liberalnych rabinów faryzejskich, Hillel. Faryzeusze byli liczni i wszechobecni (także w diasporze); ich

działalność ogarniała niemal cały naród żydowski. Każdy, kto żył wśród Żydów, musiał określić swe stanowisko wobec faryzeuszy. A pod pewnymi względami ich nauki brzmiały zachęcająco. Mieli jasność co do tego, że istnieje życie po śmierci. Sprawiedliwi zmartwychwstaną. Grzesznicy zostaną ukarani na wieki. Ale, oczywiście, niegodziwość określały przekroczenia Prawa; a brzemię to faryzeusze mogli (do pewnego stopnia) uczynić lżejszym, wyjaśnić i usprawiedliwić, jednakże nie mogli go usunąć. Zdawało się, że nawet Bóg nie był w stanie usunąć Prawa. Tak więc życie było serią codziennych przypadków prawnych, rozstrzyganych na podstawie szczegółów technicznych, których wartości etycznej nie polepszał fakt, że wszystko, czego Prawo wyraźnie nie zakazywało, było dozwolone.

Mimo to w społeczeństwie żydowskim istniały sekty, które uważały, że rządzące w Jerozolimie grupy kapłanów są beznadziejnie zepsute i skompromitowane, i które usiłowały poprzez działanie bezpośrednie przywrócić państwo teokratyczne w całej jego czystości. Jedną z takich sekt wyłoniła się w połowie II stulecia przed Chr. z potomków arcykapłana Sadoka i z kapłańskiego plemienia Aarona. Ich przywódcą był niezidentyfikowany funkcjonariusz świątynny, nazywany Nauczycielem Sprawiedliwości, a głównym powodem ich rozżalenia było wyznaczenie arcykapłana spoza kręgu plemion kapłańskich. Nie mogąc przekonać innych do swej sprawy, opuścili Świątynię i stworzyli alternatywny ośrodek kultu na pustyni w pobliżu Morza Martwego. Sekta esseńczyków, jak ich nazwano, istniała w okresie narodzin Jezusa od około stu pięćdziesięciu lat i stanowiła poważny i szanowany ruch w judaizmie. Józef powiada, że esseńczyków było około czterystu (w porównaniu z sześcioma tysiącami faryzeuszy); ich grupy znajdowały się w każdym mieście żydowskim,

zamieszkiwali też różne pustynne osiedla lub obozy zarówno w Syrii i Egipcie, jak i w Palestynie. Ale ich główny ośrodek, gdzie żyło ich około dwustu, znajdował się w Qumran.

Ironicznym zrządzeniem historii właśnie esseńczycy, kierowani troską o czystość Świątyni, odkryli koncepcję teologiczną, która pozbawiła

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

znaczenia Świątynię jako fakt fizyczny i geograficzny, i w ten sposób utworowali drogę zasadzie uniwersalizmu. Założyciele sekty esseńczyków, jako kapłani, stanowili zamkniętą grupę dziedziczną; jako kapłani rodzili się, a nie byli wyznaczani: swą świętość czerpali bezpośrednio ze Świątyni, ponieważ sam Jahwe zamieszkiwał wraz ze swą obecnością, czyli szekina, Święte Świętych; stąd świętość rozprzestrzeniała się w koncentrycznych kręgach ze stopniowo malejącą intensywnością. Kiedy esseńczycy przenieśli się do Qumran, zadali sobie ogromny trud, żeby zachować czystość swego stanu i praktyk religijnych. W istocie zdawali się żywić nadzieję, że przedstawiając się jako najbardziej wybrani z grona wybranych, w końcu będą w stanie zawrzeć nowe przymierze z Bogiem. Tymczasem przestrzegali praw świątynnych ze szczególną troską. Ich reguły znamy ze zwojów odnalezionych w jaskiniach w pobliżu Morza Martwego, a ich wysiłki zmierzające do osiągnięcia maksimum rytualnej czystości za pomocą nieskończonych lustracji (oczyszczeń) znalazły wyraz w skomplikowanych instalacjach wodno-kanalizacyjnych, które

odsłonięto w toku wykopalisk w Qumran. Podobnie jak kapłani Świątyni, tyle że ze znacznie większą skrupulatnością, esseńczycy musieli nosić specjalne stroje, które nieustannie zmieniano i prano; musieli uważać, by nie dotknąć niczego skalanego i brali ceremonialne kąpiele. Nie mogli mieć żadnej fizycznej wady, zgodnie z III Księgą Mojżeszową (Kapłańska): "Żaden mężczyzna, który ma jakąś wadę, nie będzie przystępował (aby składać ofiarę - przyp. tłum.): a więc ani ślepy, ani chromy, ani ze zniekształconą twarzą, ani z przydługimi kończynami...". Opisani jako słabi czy mający jakąś wadę zajmowali poślednie stanowiska. Kapłani w Qumran wygłaszali błogosławieństwa i przekleństwa oraz proklamacje dokładnie w taki sam sposób, co kapłani w Świątyni.

W istocie klasztor w Qumran był alternatywną Świątynią wzniesioną dla kontynuowania jej istotnej funkcji, dopóki ta rzeczywistość nie zostanie oczyszczona i odnowiona. Ale to, co zaczęło się jako rozwiązanie tymczasowe, z biegiem czasu nabrało znaczenia instytucjonalnego. Sam akt przeniesienia się na pustynię zakładał, że obecność Boga nie ograniczała się już do fizycznej Świątyni w Jerozolimie. Tym, co "przyciągało" Boga, było raczej istnienie i kult czystego Izraela reprezentowanego przez nieskalaną społeczność esseńczyków. W istocie "Świątynie" mogłyby być wszędzie, gdziekolwiek gromadzili się esseńczycy, zakładając, że skrupulatnie wypełniali swe ceremonie oczyszczenia. Tak więc tym, co stanowiło o istnieniu Świątyni, nie była już geografia i kamień, lecz samo istnienie społeczności: Świątynia została uduchowiona, stała się symbolem, "człowieczą Świątynią" ludzi. Świątynią nie jest budowla, lecz wierni,

czyli Kościoł. Kiedy tylko pojęcie to połączy się z całkiem różną, choć współczesną koncepcją synagogi faryzeuszy, to jest budowli, która może istnieć w dowolnym miejscu świata, gdzie wierni gromadzą się, by się modlić i słuchać objaśnień Pisma, to znajdziemy się blisko pierwotnej idei społeczności chrześcijan. W istocie, to nowe pojęcie powstałe w Qumran znajduje silne echo u Pawła: "Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego (...). Mając przeto takie obietnice, najmilsi, oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i ducha, dopełniając uświęcenia naszego w bojaźni Bożej" (2 Kor 6,16 i 7,1). Czy też w pierwszym liście do gminy w Koryncie: "Czy nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w Was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a Wy nią jesteście '. W swym Liście do Efezjan Paweł pisze o niebiańskiej budowli wzniesionej na fundamencie apostołów i proroków. Chrystus Jezus jest jej kamieniem węgielnym. Później pisarze chrześcijańscy uzupełnili ten obraz, który najpierw znajdujemy w tekstach z Qumran. I tak w Pierwszym Liście Piotra 2,4-6 czytamy: "Zbliżając się do tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa". Oczywiście, w tej ostatniej fazie społeczność zastąpiła nie tylko Świątynię, lecz także kapłanów i ich ofiary. Esseńczycy jednak postąpili niedaleko na tej decydującej drodze do uniwersalizmu. Pod wieloma względami w dalszym ciągu ulegali idei,realnej, fizycznej Świątyni

i składania w niej ofiar z mięsa zwierząt. Uwydatnili za to ideę, którą później posłużono się, by móc porzucić dawną ideę ofiary. Esseńczycy rozwinęli regularną praktykę sakralnego posiłku z chleba i wina, który w Qumran odbywał się w głównej sali zgromadzeń, czyli Sali Przymierza znajdującej się w klasztorze. Posiłek ten poprzedzały obrzędy oczyszczenia, wkładano specjalne szaty, a samemu posiłkowi przewodniczył kapłan, który błogosławił jego obie postacie oraz spożywał je i pił jako pierwszy. Wydaje się, że posiłek ten stanowił antycypację doskonałego rytuału w świątyni niebiańskiej. Tak więc mamy tu koncepcję symbolicznej ofiary, którą odniesiono później do Jezusa, co pozwoliło chrześcijanom zerwać całkowicie z kultem świątynnym i w ten sposób uwolnić się od żydowskiej historii i geografii palestyńskiej.

Niemniej przedstawianie kultu esseńskiego jako chrześcijaństwa bez Jezusa jest rzeczą niesłuszną. Wśród innych sekt żydowskich Świątynia również nabierała wymiaru czysto duchowego, chociaż o wiele wolniej. Między okresem machabejskim a zniszczeniem Świątyni w 70 r. po Chr. prawo stopniowo zastępowało Świątynię jako centrum religii; wpływ

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 31

kapłanów malał, a popularnymi przywódcami stawali się skrybowie, głównie faryzeusze, przygotowując drogę epoce rabinów. Pierwszym chrześcijanom, jak jeszcze zobaczymy, trudniej było uwolnić się od Świątyni niż esseńczykom. Co więcej, chociaż można znaleźć pewne

idee esseńskie, które później były chrystianizowane, to jednak wiele ich koncepcji pozostało całkowicie obcych chrześcijaństwu. Pod pewnymi względami stanowili oni grupę reakcyjną i obskurancką, sztywną i bigoteryjną; esseńczycy skłonni byli wyrażać swe przekonania nie cofając się przed przelewem krwi i nienawiścią. Prowadzili życie wspólne i istniała wśród nich wspólnota dóbr, w każdym razie w klasztornych obozach, ale jak wielu innych ubogich, pokornych i przekonanych wierzących, byli groteskowo nietolerancyjni. Ich literatura zawiera zarówno buntownicze, jak i pobożne hymny, ale jej jądro stanowią o wiele groźniejsze dokumenty, które w istocie są podręcznikami dyscypliny i instruktażu. Celem ich było przygotowanie planu wojny, opartego na rzymskich metodach militarnych, wojny, w której kapłani esseńscy mieli poprowadzić oczyszczony i wzmocniony Izrael do ostatecznego zwycięstwa. Esseńczycy byli w istocie członkami ekstremistycznej, apokaliptyczno-eschatologicznej sekty, która oczekiwała rychłego nadejścia swego triumfu. Ich interpretacja wydarzeń, które doprowadziły do powołania misji w Qumran, jak również interpretacja całej historii żydowskiej, oraz ich nader troskliwa i wybiórcza egzegeza Pisma mają w swej istocie charakter militarystyczny i rasistowski. Ich idee charakteryzują się wyłącznością najbardziej ciasnego rodzaju. Jednostka jest niczym, czysta społeczność (i to społeczność za podstawowe kryterium przyjmująca pochodzenie i rasę) - wszystkim. Jerozolima i jej niegodziwi kapłani są wrogami, ale są nimi także poganie. W odpowiednim czasie Syn Światłości, prowadzony przez esseńczyków, wyda wojnę Synom Ciemności, którzy zawarli kompromis ze światem nie wybranych; po wygranej, zgodnie z planem wojny, królowi zostanie przywrócony tron, a oczyszczony Izrael będzie żył na sposób Sadoka. Wszyscy szczęśliwcy, których czeka życie

wieczne, będą z urodzenia Izraelitami. Żli Żydzi i poganie będą martwi. Taki jest plan dziejów ludzkich, obmyślony przez Boga, który wkrótce się urzeczywistni.

Esseńczycy nie mogli być wzorem dla religii światowej. Ich klasztor i inne ich ośrodki były inkubatorami dla ekstremistów, zelotów, ludzi gwałtu i "wściekłych". Wykopaliska w Qumran pokazują, że klasztor stał się centrum oporu w czasie wojny z lat 66-70 po Chr. i został zdobyty i spalony przez armię rzymską. Zniszczenie go wyznacza kres esseńczyków jako odrębnej sekty - było. To czymś nieuchronnym, ponieważ reprezentowali oni nurt żydowskiej myśli religijnej

32 Historia chrześcijaństwa

i politycznej, który prowadził wyłącznie do destrukcji. Ale esseńskie klasztory, grupy esseńczyków w miastach, były szkołami nie tylko dla zelotów. Ich znaczenie w historii chrześcijaństwa polega na tym, że stworzyli eksperymentalne ośrodki - w istocie będące uniwersytetami religijnymi - które pozostawały poza głównym nurtem żydowskich nauk religijnych w Jerozolimie. W swym ultrakonformizmie esseńczycy byli w istocie nonkonformistami i antynomistami*. Ktoś mógł zostać członkiem społeczności esseńskiej jako pobożny, konformistyczny Żyd i wyjść z niej jako zelota lub też wstąpić do niej jako zelota i zostać pustelnikiem. Mógł również dać początek całkowicie nowym ideom lub skwapliwie sięgnąć po jakiś aspekt esseńskich nauk i praktyk i rozwinąć

go w radykalnie nowym kierunku. Tak więc ruch esseński poważnie przyczyniał się do zasadniczej niestabilności judaizmu tego okresu. A poczucie kryzysu ulegało pogłębieniu. Kryzys ten wszedł w ostrą fazę po bezpośrednim zaanektowaniu Judei przez państwo rzymskie, które tym samym podporządkowało ją swym procedurom fiskalnym. Okazało się, że były one o wiele mniej popularne niż przewidywało to stronnictwo prorzymskie. Jak obliczono, w Palestynie I wieku rzymskie i żydowskie podatki razem wzięte mogły osiągać aż 25%a dochodów, i to w ramach gospodarki, która pod kilkoma względami i w pewnych obszarach zapewniała ludności niewiele więcej niż podstawowe środki utrzymania.

Tak więc Palestyna żyła pogrążona w atmosferze polityczno-religijnej apokalipsy. Polityka separatystyczna i religijny ekstremizm wiązały się ze sobą w sposób nierozzerwalny. Wszyscy Żydzi palestyńscy w pewnym stopniu wierzyli w rozwiązanie mesjanistyczne. Wprawdzie istniało wiele różnych doktryn dotyczących Mesjasza, jednakże różnice między nimi odnosiły się tylko do szczegółów, natomiast wiara w przyjście Mesjasza opierała się na powszechnym przekonaniu, że obcy ciemiężyciele zostaną wypędzeni i jedynie Bóg będzie rządził Izraelem. Tak więc człowiek, który krytykował Rzymian, wygłaszał twierdzenia religijne, a ten, który domagał się najwyższego stopnia rytualnej czystości, uprawiał politykę. W pierwszych dziesięcioleciach I wieku po Chr. przykład esseńczyków doprowadził do pojawienia się pewnej liczby baptystycznych ruchów w Dolinie Jordanu. Na całym obszarze od jeziora Genezaret po Morze Martwe roiło się od świętych ekscentryków. Wielu odwiedzało Qumran,

* Antynomizm (gr. anti - przeciw, nomos - prawo) - przeciwstawianie się

prawu, odrzucenie prawa. Zwolennicy antynomizmu nie tworzyli odrębnych sekt, wywodzili się z różnych ugrupowań religijnych. Antynomizm odrodził się w czasach Reformacji (przyj. red.).

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

33

gdzie przeniknęła ich dominująca tam obsesja rytualnej czystości i posługiwania się wodą święconą w celach terapeutycznych i katartycznych. W istocie znamienne jest to, że Filon nazywa esseńczyków *therapeutae*: dla zwykłych obserwatorów był to najbardziej oczywisty i uderzający aspekt ich nauczania. Możemy być prawie pewni, że Jan Chrzciciel był mnichem esseńskim. Przyciągał on ludzi nie tyle do monasteru, co do szerszego ruchu wokół elity, proces oczyszczania przenosząc w świat zewnętrzny i w ten sposób przyspieszając nadejście czasów apokaliptycznych, kiedy zacznie się wojna przeciwko Synom Ciemności.

Jan Chrzciciel jest więc ogniwem łączącym ogólnoreformistyczny i nonkonformistyczny ruch w judaizmie z samym Jezusem. Niestety, z punktu widzenia aktualnej wiedzy historycznej jest to ogniwo bardzo słabe. Pod pewnymi względami jest on postacią całkowicie tajemniczą. W historii chrześcijaństwa jego rolą było powiązanie elementów nactrzenia esseńskiego z konsekwentną żydowską eschatologią. Jan był człowiekiem niecierpliwym, o dzikim wyglądzie. Dla niego Mesjasz

nie tylko nadchodził - on już tu był! Apokalipsa nadciągała szybko, oto więc dla ludzi nadszedł czas skruchy i przygotowania. A potem, w odpowiednim czasie, pojawił się Jezus i został rozpoznany. Oto pierwszy widok, jaki przedstawia nam Jan, przyznać trzeba, że nader żywy. Następny, równie żywy, mamy w kilka lat później, kiedy popadł w konflikt z Herodem Antypasem i stracił głowę. Reszta pozostaje w ciemności. Druga z najważniejszych osób w dziejach chrześcijaństwa pozostaje zagadkowa. Jednakże ewangelie synoptyczne, a jeszcze bardziej Ewangelia według Jana, podkreślają znaczenie Jana Chrzciciela dla misji Jezusa. Jest on tym czynnikiem, który wszystko puszcza w ruch. Trzej pisarze synoptyczni oraz redaktor Ewangelii Janowej, piszący w innym nurcie poznania, wyraźnie posługują się przekazami ustnymi lub nawet dokumentami pisanymi, dotyczącymi konkretnie dzieła Chrzciciela. Ukryta gdzieś poza naszymi źródłami lub poza źródłami naszych źródeł, istniała kiedyś cała opowieść o Chrzcicielu, przedstawiona przez jakiegoś jego zwolennika czy pomocnika. Ale najwcześniejsi historycy chrześcijańscy wybierali tylko to, co uważali za ściśle potrzebne ich celom, i dziś reszta została nieodwołalnie utracona. Nasze jedyne źródło niechrześcijańskie, Józef, pokazuje, że Jan był przez pewien czas esseńczykiem. Relacja Józefa dotycząca nauki Jana pozostaje w całkowitej zgodzie z Podręcznikiem dyscypliny z Qumran; i oczywiście jego faktyczne pojawienie się bezpośrednio łączy się z prorocत्वami esseńskimi, które przypomina w istotnych szczegółach, w swych prorocत्वach i wypowiedziach. Ale Jan również odchodził od koncepcji esseńskich, i to w kierunku tego, co stało się

Historia chrześcijaństwa

chrześcijaństwem. Jego obrzęd chrztu, inaczej niż powtarzane lustracyjne rytmy esseńczyków, jest obrzędem ważnym raz na zawsze (ale pod tym względem nie był on wyjątkiem). Po drugie, Jan sądził, że Bóg będzie interweniował w gniewie, ale bez pomocy armii esseńskiej i jej wojennych planów. Jan nie był nastawiony wojowniczo. Najważniejsze zaś było to, że zerwał z absolutnym ekskluzywizmem esseńczyków, nauczając, że szczególna łaska Boża ma spłynąć na cały lud żydowski, a nie tylko na tę sektę. Jan nie był jeszcze uniwersalistą, ale zmierzał w tym kierunku. Krótko mówiąc, był on pośrednikiem, który pewne kluczowe doktryny esseńskie wyrwał z ich ciasnego, wojowniczego, rasistowskiego i sekciarskiego kontekstu i obwieścił je szerokiemu światu.

Analiza ta prowadzi więc do wniosku, że Jan Chrzciciel był w pewnym sensie nauczycielem Jezusa i że uczeń ulepszył, poszerzył i przekształcił idee swego mistrza. Ale właśnie w tym punkcie nasze dowody się załamują, a w każdym razie wskazują inny kierunek. Jan nie twierdził, że naucza o Mesjaszu, a jedynie, że go rozpoznaje; faktycznie zdecydowanie odrzucił relację "mistrz-uczeń". Fakt, że Jezus został ochrzczony przez Jana, nie implikuje żadnej niższości, podporządkowania się czy uznania wyższej mądrości. Problem polega na tym, że dokładnie nie wiemy, czego nauczał Jan. Nie znamy jego dziejów ani jego wykształcenia.

Nie wiemy nawet, czy miał własną pełną teologię lub kosmologię, czy jego eschatologia ograniczała się do surowego mesjanizmu, który znalazł odbicie w ewangeliach, czy też, co wydaje się bardziej prawdopodobne,

miała charakter skomplikowany i wyrafinowany. Nie znamy nawet jego koncepcji statusu Jezusa - była to koncepcja oczywiście wzniosła, ale pytanie, w jakim stopniu, pozostaje pytaniem kluczowym. A poza tym, jak bliskie były ich kontakty? Jak dobrze znali się nawzajem? Jak wiele, jeśli cokolwiek, jeden nauczył drugiego? Dlaczego Chrzciciel potajemnie zasięgał informacji co do misji Jezusa i otrzymał tajemnicze odpowiedzi? Egzotyczna opowieść o końcu Chrzciciela, odarta z romantycznych szczegółów, umieszcza go w położeniu wysoce politycznym i jest rzeczą interesującą, że Herod Antypas nie lubił także Jezusa. Czyżby więc między tymi dwoma innowatorami religijnymi istniał jakiś polityczny związek?

Nasza niewiedza dotycząca Chrzciciela nieuchronnie musi zaciemnić obraz niepowtarzalności Jezusa. W istocie, historyczny problem Chrzciciela, i tak kłopotliwy sam w sobie, służy jedynie jako wstęp do o wiele większego problemu Jezusa. Pewne jest przynajmniej, że absolutnie nie może być żadnej wątpliwości co do jego historycznej egzystencji. Niestety, Dawne dzieje Izraela Józefa Flawiusza (opublikowane około 93 r.), tak pożyteczne, jeśli chodzi o inne pokrewne tematy, na ten temat

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 35

faktycznie milczą. Józef był zhellenizowanym Żydem, romanofilem, ba, rzymskim dowódcą i historykiem, którego dzieło otrzymało subsydia cesarskie. Łańcuch rękopisów, który do nas dotarł, nieuchronnie prze-

szedł przez kontrolę chrześcijańską. Ponieważ Józef był zdecydowanym przeciwnikiem żydowskiego separatyzmu czy jakiegokolwiek innego ruchu sekciarskiego, który sprawiał kłopoty władzom, przeto przyjął wyraźnie antychrześcijańską postawę. Ale fakt ten zafałszowano. I tak, wspomina on o sądowym morderstwie popełnionym na Jakubie przez arcykapłana Ananiasza w 62 r. i nazywa Jakuba bratem "Jezusa, zwanego Chrystusem" w taki sposób, który sugeruje, że już zdał relację o Jezusie i jego misji. Ale tekst, który znamy, określa Jezusa jako mędrca, miłośnika prawdy, wielce ukochanego przez swych zwolenników; opis ten uznaje jego cuda i zmartwychwstanie i daje wyraźnie do zrozumienia, że był Bogiem. Ustęp ten jest wyraźnie niezbyt pomysłowym wymysłem chrześcijańskim, a to, co Józef faktycznie napisał, zaginęło. Próby zrekonstruowania właściwego tekstu, jak dotąd, nie zdobyły powszechnego uznania. Z tekstu Józefa można wywnioskować tylko tyle, że Jezus był żydowskim sekciarzem o pretensjach mesjanicznych i ze sporą liczbą zwolenników, którzy przetrwali jego śmierć: faktycznie kimś niedogodnym dla cesarstwa. Pogląd ten znajduje odbicie w innych informacjach ze źródeł niechrześcijańskich, których jest wprawdzie niewiele, jednak wyraźnie potwierdzają one historyczność postaci Jezusa. Tacyt pisząc w swych Rocznikach o pożarze Rzymu w 64 r. mówi o "obmierzłym przesądzie" chrześcijaństwa i o "Chrystusie, założycielu sekty" oraz o ukrzyżowaniu go "za panowania Tyberiusza przez prokuratora Poncjusza Piłata", jakkolwiek nie jest jasne, czy tę ostatnią informację zaczerpnął ze źródeł chrześcijańskich czy oficjalnych. Pliniusz Młodszy, piszący w 112 r., mówi, że sekciarze "śpiewali hymn do Chrystusa jako Boga" i odmawiali przeklinania Chrystusa, jedynie renegaci byli gotowi to zrobić. Najwcześniejsza wzmianka - u Swetoniusza - która

nasuwa wniosek, że chrześcijanie byli znani w Rzymie już za panowania Klaudiusza, w latach 41-54, jest, niestety, zniekształcona. Swetoniusz pisze, że Żydzi zostali wyrzuceni z Rzymu, ponieważ "nieustannie buntowali się podburzani przez Chrestosa" *. Czy Swetoniusz sądził, że

" Chrestos ' żył jeszcze w tamtym czasie? W każdym razie zarówno on, jak i każde inne źródło odnoszące się do najwcześniejszego chrześcijaństwa traktują Jezusa Chrystusa jako realną, historyczną osobę.

* Greckie określenie "Chrestos" użyte przez Swetoniusza w odniesieniu do Jezusa Chrystusa jest dosłownym tłumaczeniem hebrajskiego "Mesjasz" (przyp. red.).

36

Historia chrześcijaństwa

Kiedy zwracamy się ku najwcześniejszym źródłom chrześcijańskim, wkraczamy w przerażającą dżunglę uczonych sprzeczności. Wszyscy ich autorzy raczej głosili ewangelie lub pisali dzieła teologiczne niż historyczne, nawet wtedy, gdy, jak np. Łukasz w swej Ewangelii, przybierali literacką pozę historyka i starali się wydarzenia z życia Jezusa zakotwiczyć w chronologii świeckiej. Co więcej, wszystkie te dokumenty miały długą prehistorię, zanim uzyskały formę pisaną. Ich ocena była dla myślących chrześcijan źródłem wielkiego zakłopotania nawet z początkiem II wieku i prawdopodobnie wcześniej. W istocie

zagadki wyłaniały się, kiedy tylko jakiś chrześcijanin zyskiwał dostęp do więcej niż jednej relacji czy źródła, pisanego czy ustnego. Działo się tak w coraz większym stopniu w ostatnich dziesięcioleciach I wieku, albowiem ustne relacje krążyły jeszcze długo po pojawieniu się najwcześniejszych pisanych ewangelii w latach 60-80 i osiągały formę pisaną w ciągu 11 wieku. Tak więc dokumenty kanoniczne (nie mówiąc już o dokumentach uznanych później za apokryficzne) zająbiają się w czasie z najwcześniejszymi pismami Ojców Kościoła. Są one wytworami wczesnego Kościoła i są skażone w tym sensie, że stanowią odbicie kościelnych kontrowersji, jak również motywacji ewangelicznej, trudności zredukowania ustnych opisów misteryjnych do formy pisanej oraz różnorodnych pułapek językowych. Na przykład cztery ewangelie uznane za kanoniczne wprawdzie funkcjonowały, ale niekoniecznie zostały napisane w potocznej grece; Ewangelia według Mateusza niemal na pewno została przetłumaczona z hebrajskiego, a wszystkie cztery były albo napisane przez kogoś, kto myślał po aramejsku, albo były transkrypcjami z opowieści aramejskich w pierwotnym obiegu, które jednak sięgały do hebrajskich i w tym zakresie, do hellenistycznych lub hellenizowanych pojęć. Możliwości nieporozumień jest nieskończenie wiele. Co więcej, nie możemy przyjąć, że ewangelie którymi dysponujemy odzwierciedlają najwcześniejsze tradycje ustne. Z prologu do Łukasza wynika wyraźnie, że opierają się na wcześniejszych relacjach pisanych, a te opierają się na słowach naocznych świadków: tak więc Łukasz stanowi trzecie a może nawet czwarte ogniwo w łańcuchu sięgającym dwóch pokoleń wstecz. Pierwszym chrześcijaninem, który komentował ten problem, był Papiasz, biskup Hierapolis, który działał w pierwszych dziesięcioleciach 2 wieku. Historyk z IX wieku, biskup

Euzebiusz z Cezarei, dzięki kompilacjom którego w ogóle wiemy coś o Papiaszu, zauważa z irytacją: "Oczywiście odznaczał się bardzo słabym umysłem". Jednakże przynajmniej na ten temat wypowiada się z sensem: "(...) gdyby kiedykolwiek pojawił się ktoś, kto był naśladowcą starszych, zapytałbym go o ich słowa: co, powiedział Andrzej lub Piotr czy Filip

Pozustanie i ratunek sekty Jezusa

Tomasz, Jakub lub Jan czy Mateusz albo też któryś inny z uczniów Pana; i co powiada Aristion i Jan Starszy, którzy są uczniami Pana. Albowiem nie sądzę, że zyskujemy z treści ksiąg tyle, co z wy#owiedzi żyjących". W istocie, już za czasów Papiasza znajomość autorstwa kanonicznych ewangelii oraz sposobu, w jaki je ułożono, była niepewna; to, co ma on do powiedzenia o Marku i Mateuszu opiera się na niepewnej tradycji. Jednakże daje nam pożyteczną wskazówkę, że w tamtym okresie tradycję ustną, z mniejszą ilością pułapek, ciągle jeszcze przenoszono nad tradycję pisaną. W czasie, kiedy pisał biskup Lyonu, Ireneusz, tj. pod koniec II wieku, tradycja ustna zanikła już na dobre. Musiał on już wierzyć pismom kanońicznym i czynił to z całym zaufaniem, jednakże to, co mówi o ich autorstwie i pojawieniu się, jest, przynajmniej po części, jawnym nonsensem. Krótko mówiąc, pod koniec II wieku dobrze poinformowany duchowny, taki jak Ireneusz, zawodowo zaangażowany w zwalczanie herezji i ustalanie prawdy, o genezie ewangelii nie wiedział więcej od nas, a faktycznie raczej mniej.

O tej przygnębiającej konstatacji musimy ciągle pamiętać: nawet

postaci żyjące całkiem blisko czasów Jezusa pogrążone były w całkowitej niewiedzy. Najwcześniejszym dokumentem chrześcijańskim jest Pierwszy List Pawła do Tesaloniczan, który z dużym prawdopodobieństwem można datować na okres około 51 r., Paweł pisał w latach pięćdziesiątych i wczesnych sześćdziesiątych; jego autentyczne listy (do Rzymian, Pierwszy i Drugi do Koryntian, do Galatów, do Filipian, Pierwszy do Tesaloniczan i List do Filemona) w sensie dowodowym są niedwuznacznie dokumentami pisanymi; nie ma za nimi tradycji ustnej i poddano je jedynie minimalnemu procesowi redakcyjnemu

- faktycznie niektóre z nich mogły krążyć lub być "publikowane

w formie zredagowanej nawet za życia Pawła. Paweł jest pierwszym świadkiem Jezusa, początkiem wszelkiego badania historycznego. Jest on pisarzem, który najbardziej zbliża się do aktualnego Mesjasza. Niemniej jednak między śmiercią Jezusa (circa 30-33 r.) a pierwszymi kontaktami Pawła z kręgiem chrześcijan istnieje niewypełniona luka kilku lat, choć bowiem Paweł był w jerozolimie w chwili śmierci Stefana w 36 r., to wrócił tam - już jako chrześcijanin - dopiero w dwa lata później. Ta luka w czasie całkowicie wystarczyła, żeby zaciemnić wszystko, co wiązało się z historycznym Jezusem, ponieważ ludzie, oślepieni światłem Zmartwychwstania, w świetle tym widzieli Jezusa, którego znali, i przetworzyli jego obraz w swych umysłach. Paweł zaś spóźnił się; źródło prawdy zostało już zmaćcone. O Jezusie historycznym prawdopodobnie wiemy więcej od niego, mimo że od Jezusa dzieli nas prawie 2000 lat. Jest to jeden z głównych powodów, dla których

Paweł, tak bardzo opętany prawdą, mówi nam tak niewiele o Jezusie jako człowieku. Stwierdza on tylko, że Jezus był Żydem, urodzonym pod panowaniem Prawa, pochodził od Dawida, został zdradzony, ukrzyżowany, pogrzebany i powstał z martwych. Racjonalizuje swe milczenie i niejako broni swej niewiedzy (lub niepewności co do prawdziwych faktów), kiedy zauważa w 2 Kor. 5,16: "Dlatego już odtąd nikogo nie znamy według ciała; a jeśli znaleźmy Chrystusa według ciała, to teraz już nie znamy". Paweł nie może przedstawiać się jako uczeń historycznego Jezusa. Przeciwnie, apostołem uczynił go Pan zmartwychwstały. Jego Jezus jest Synem Bożym, przedwiecznym i nadprzyrodzonym, który przyjął postać "sługi", tak by mógł utożsamić się z człowiekiem i przyjąć swą rolę ofiary. Jedynymi szczegółami z życia Jezusa, które liczą się dla ściśle teologicznych celów Pawła, jest próba człowieczeństwa i ukrzyżowanie. Ma on również pokazać i robi to w imponujących szczegółach - że Chrystus zmartwychwstał i pojawił się wielu ludziom, łącznie z Pawłem. Tu Paweł staje się historykiem i naocznym świadkiem: jest on naszym pierwszorzędnym dokumentalnym dowodem, iż najwcześniejsi chrześcijanie byli pewni, że Chrystus powstał z martwych i chodził po ziemi.

A zatem autentyczne listy Pawła są ściśle pierwotnymi źródłami.

Oczywiście nie idą zbyt daleko. Paweł przypuszczalnie nie miał do swej dyspozycji żadnych dokumentów chrześcijańskich, jakkolwiek pod

koniec jego życia krążyły już pierwotne pisma chrześcijańskie. Jednakże tam, gdzie zajmuje się konkretnymi wydarzeniami, otrzymujemy obraz bezpośredni, taki, jaki widział, o jakim słyszał lub w jaki wierzył; nie widać tu żadnych wykrzywiających redakcyjnych soczewek i nie czuć żadnego pokoleniowego odstępów, który wywoływałby zniekształcenie prawdy, niezgodności między kompozycją ustną a pisaną. Inaczej ma się sprawa z ewangeliami kanonicznymi. Choć przedstawiają się jako opowieści historyczne, to jednak ich geneza jest złożona a niezawodność różna. Najprawdopodobniej ich punktem wyjścia były wysiłki Jezusa zmierzające do wykształcenia swych zwolenników jako nauczycieli; w tym celu kazał im uczyć się na pamięć fragmentów swych kazań. Proces ten, przerwany przez jego śmierć, został podjęty z całą mocą po jego zmartwychwstaniu i teraz koncentrował się na opowieści o jego męce, której uczono się w różnych wygładzonych formach i którą postugiwano się nie tylko jako ciągłą opowieścią ewangeliczną, lecz także jako główną ozdobą najwcześniejszych nabożeństw liturgicznych. Drugim ważnym czynnikiem było to, co nazywamy Kazaniem na Górze, czyli "wielkim kazaniem", które również, jak się zdaje, osiągnęło określoną postać w bardzo wczesnej fazie i przypuszczalnie było zapamiętane przez

#u>stanie i ratunek sekty Jezusa

uczniów jeszcze kiedy Jezus spełniał swą misję. W jakiejś fazie pojedyncze maksymy Jezusa zostały zapisane, a później zebrane w grupy lub w całą księgę. Papiasz mówi o "księdze wyroczni", która prawdopodobnie była

takim zbiorem słów Jezusa i stanowi (po listach Pawłowych) najwcześniej-
szy rękopis chrześcijański. Następnie w latach sześćdziesiątych stopniowa
eliminacja pierwszego pokolenia chrześcijan, świadków naocznych, po
której przyszły prześladowania i wojna, która spowodowała rozproszenie
kręgu jerozolimskiego, wszystko to dało pilny bodziec do zanotowania
nauk Jezusa w formie trwałej. Pierwszym, który stworzył ewangelię jako
formę literacką, był Marek, wywodzący się z kręgu Piotra. Z pewnej
uwagi Papiasza wnioskujemy, że towarzyszył Piotrowi w misji pod koniec
jego życia, dając jednocześnie przekład aramejskich kazań Piotra na
potoczną grekę. Jego Ewangelia, napisana wkrótce po śmierci Piotra,
usiłnie stara się uporządkować i zrationalizować pewną ilość trudnych
elementów oraz przetworzyć je w chronologiczną opowieść, która łączy
fakty z teologią i harmonizuje je z prorocत्वami zawartymi w Piśmie.
Tradycje ustne - świadome powtórzenia i symetryczne uporządkowania
- oraz wzorce popularnych opowieści znajdują w tej Ewangelii bardzo
silne odbicie. Prezentując swój materiał w formie pisanej, Marek miał
wprawdzie do swej dyspozycji pewne wzory greckie i musiał pozostawać
pod wpływem literackich doktryn zawartych w Poetyce Arystotelesa.
Jednakże mimo to próbował zrobić coś, czego nigdy przedtem nie
zrobiono, a problemy, przed którymi stanął, były to nie tylko problemy
pozbawionego wprawy pisarza, lecz także teologa-amatora, usiłują-
cego przekazać skomplikowane przesłanie, które sam był otrzymał
od dalekiego od klarowności Piotra. Dlatego też często nie próbuje
on rozwiązywać problemów zrozumiałości i nieustannie ucieka się
do "motywu tajemniczy". Podkreśla on, że apostołowie i uczniowie
nie zawsze rozumieli to, co czytał Jezus; daje też do zrozumienia,

że pełne znaczenie osoby i postania Jezusa nie zostało zrozumiane w czasie jego działalności, chociaż niektórzy jego zwolennicy pojęli więcej od innych, a ponadto, że nie wszystkie nauki Jezusa były przeznaczone dla ludu. Tak więc Ewangelię Marka nazwano księgą tajemnych epifanii, tajemniczych przeblysków ukazujących Bóstwo, ale nie będącą koherentnym wyjaśnieniem fenomenu Jezusa Chrystusa. Jej tekst bardzo zmieniono i wprowadzono doń wiele interpretacji już w najwcześniejszym okresie, i to zarówno z dobrych, jak i złych racji, toteż stała się ona ulubionym źródłem, z którego pierwotni herezjarchowie korzystali w celu usprawiedliwienia swych odchyleń.

Mateusz i Łukasz, całkowicie niezależnie od siebie, stworzyli swe własne opowieści. Marka najwyraźniej uznali za niezadowolającego,

40 Historia chrześcijaństwa

zarówno w ogólności, jak i z punktu widzenia swych własnych indywidualnych zainteresowań - Łukasz należał do Pawłowej szkoły misji wśród pogan, a Mateusz reprezentował odłam żydowskiego Kościoła w Jerozolimie, pozostały po zamordowaniu Jakuba i wyjeździe Piotra. Każdy z nich miał do dyspozycji Ewangelię Marka, z której mógł korzystać, choć przypuszczalnie były to tylko niedbałe kopie; mieli oni jeszcze inne źródło, zwane przez nowoczesnych uczonych źródłem "Q", którym mogły być owe "wyrocznie", o jakich wspomina Papiasz,

ale w rzeczywistości nie było ono niczym więcej, jak tylko akademickim pomysłem na nazwanie nie pochodzących od Marka materiałów wspólnych dla Łukasza i Mateusza. Co więcej, wszystkie ewangelie synoptyczne wyłoniły się z miazmatów tradycji ustnej i kontrtradycji; możliwe jest również, że Ewangelia według Marka sama wywodziła się z wcześniejszej wersji Ewangelii Mateuszowej, napisanej po hebrajsku, co pozostawałoby w zgodzie z tradycyjnym poglądem, żywym we wczesnym Kościele, że Mateusz był pierwszym z synoptyków, poglądem w dalszym ciągu podtrzymywanym przez niektórych uczonych rzymskokatolickich. Z drugiej strony, Ewangelia przypisywana Janowi nie ma żadnego dającego się wykazać związku z synoptykami, jakkolwiek naturalnie wywodzi się z tych samych ustnych miazmatów. Jest to bardziej traktat teologiczny niż opowieść historyczna i wykazuje silne powiązania zarówno z listami Pawłowymi, jak i z żydowską tradycją apokaliptyczną. Poddano ją redakcji, jak upewniają kończące ją słowa; istnieją też dowody, że w bardzo dużym stopniu zmieniano jej tekst w najwcześniejszych rękopisach, na co wskazują oczywiste glossy itd.; widoczny jest również panujący w niej zamęt. I tak, rozdział 5. powinien następować po rozdziale 6., a rozdział ostatni, 21., jest wyraźnie dodany.

Te niedoskonałości zwiększają zwykłe trudności oceny. Wszystkie cztery ewangelie, będąc dokumentami literackimi liczącymi sobie około 1900 lat, przedstawiają problemy, jakie mogą stwarzać przekazy rękopiśmienne. Niemal przez całe dzieje chrześcijaństwa uczeni i teologowie musieli pracować opierając się na zniekształconych później rękopisach (większość czyniła to nie zdając sobie sprawy ze związanych z tym niebezpieczeństw). Tylko nieliczni średniowieczni pisarze zdobyli się na wysiłek, aby znaleźć dla swych kopii starożytne oryginały; taką

troskę zaczęto przejawiać dopiero w Renesansie. A i tak grecki Nowy Testament Erazma (1516) i Roberta Etiennea (1551) opierały się na greckich rękopisach średniowiecznych, które zawierały niezliczoną ilość nagromadzonych błędów. Rękopisy wcześniejsze odkrywano stopniowo. W 1581 r. Theodore Beza znalazł pochodzący z VI wieku grecko-łaciński tekst, znany jako Kodeks Bezy. W 1628 r. pochodzący z V wieku, Kodeks Aleksandryjski, zawierający całą Biblię, został przeniesiony do

Pozustanie i ratunek sekty Jezusa

41

Europy Zachodniej; następnymi były: niekompletny Kodeks Efrema z V wieku oraz jeszcze ważniejsze dziewiętnastowieczne odkrycia dwóch kodeksów z IV wieku, watykańskiego i synajskiego. Sięgały one czasów Hieronima i Augustyna, w dalszym ciągu więc pozostawiając lukę 300 lat. Na nieszczęście większość najwcześniejszych rękopisów nie miała formy kodeksu, tj. pergaminu oprawionego w skórę, lecz były one zapisane na bardzo łatwo dającym się zniszczyć papirusie. Fragmenty przetrwały jedynie w suchym klimacie Egiptu; tam w ostatnich latach starożytne śmietniska wydały fragmenty tekstów z I w., a nawet kilka z II wieku. Najwcześniejszy ze wszystkich, liczący sobie tylko dwa całe kwadratowe ale po obu stronach zawierający wersy z 18. rozdziału Ewangelii Jana, jest datowany na początek II wieku. Nie znaleziono dotąd żadnego fragmentu z I wieku. Te wczesne wersje tekstów nowotestamentowych można uzupełnić biblijnymi cytatami z najwcześniejszych rękopisów

pism patrystycznych, z których pewne pochodzą z II wieku, oraz z kościelnych lekcjonarzy, które, choć same pochodzą z późnych okresów, są odbiciem bardzo wczesnych istnieje około 4 700 istotnych rękopisów oraz przynajmniej 100 000 cytatów lub przywołań wczesnych Ojców Kościoła.

Analizowanie takiej ilości świadectw w poszukiwaniu doskonałego tekstu jest przypuszczalnie z góry skazane na niepowodzenie. Zdarza się, że uczeni skłonni są stawiać tyle problemów, ile ich rozwiązują; tak więc, gdyby nawet odkryto istotne fragmenty z I wieku, to można się obawiać, że raczej powiększyłyby one niż zredukowały istniejące obszary niepewności. Nowoczesne osiągnięcia techniki, takie jak komputery, przynoszą tylko ograniczoną pomoc. Pewne zmiany można wskazać z pewnością. I tak, koniec Ewangelii według Marka (16, 9-20) nie jest autentyczny, a nader wzruszająca opowieść o kobiecie przychwyconej na cudzołóstwie, zdaje się nie mieć żadnego związku z kontekstem w jakim umieszczono ją w Ewangeliu według Jana, gdyż nie pojawia się w żadnym rękopisie przed końcem IV wieku. Uczeni wykryli jeden czy dwa oczywiste przykłady "wstecznej ekstrapolacji" pewnych teologicznych pojęć, jakiej dopuścił się wczesny Kościół, manipulując fragmentami Nowego Testamentu. I tak, trynitarские teksty z Pierwszego Listu Św. Jana, które wypowiadają wyraźnie to, do czego inne teksty czynią jedynie aluzję, pierwotnie brzmiały po prostu tak: "Albowiem trzech jest świadków: Duch i woda, i krew, a ci trzej są jednym". Zdanie to zmieniono w IV wieku i dziś brzmi ono następująco: "Albowiem trzech jest świadków, którzy świadczą na ziemi: Duch i woda, i krew, a ci trzej są jednym w Chrystusie Jezusie; i jest trzech, którzy świadczą w niebie: Ojciec, Słowo i Duch, a ci trzej są jednym".

Takich jawnych zmyśleń nie należy uważać za świadome fałszerstwo dokonane z zamiarem oszustwa i zaciemnienia prawdy. Występują one w całych dziejach chrześcijaństwa aż do Renesansu, a nawet później, i rodzą się z obcej nam koncepcji natury dokumentalnego dowodu. Tak więc poważny skryba, wierząc całym sercem, że nauka o Trójcy Świętej jest prawdziwa, uznawał jedynie za przypadek lub przeoczenie, że nie została jasno wyrażona w Pierwszym Liście Św. Jana, i dlatego uważał za swój obowiązek naprawić ten brak. Spełniał jedynie budujący uczynek dla dobra prawdy! Jeśli tych uzupełnień dokonywano dostatecznie późno, współcześni uczeni mogli łatwo je wykryć i usunąć. Natomiast im wcześniej pojawiły się w tekstach, tym trudniej jest je wykryć. I, oczywiście, poza pewnym okresem przypadającym na początek II wieku, nie ma już żadnej możliwości oczyszczenia tekstów. Co więcej, gdybyśmy posiadali doskonałe i oryginalne teksty ewangelii, nie ochroniłyby nas przed skutkiem twórczenia "prawdy konstruktywnej" przez samych ewangelistów i ich przekazy ustne. Widać to szczególnie wyraźnie, kiedy ewangeliści angażują się w prostowanie lub kształtowanie wydarzeń z życia Jezusa tak, by pasowały do proroctw ze Starego Testamentu. Tam pokusa do tworzenia, a tym samym do fałszowania, jest oczywista i tam też mamy się na baczności. Jesteśmy również w tym szczęśliwym położeniu, że nawet w ramach kanonu mamy cztery

opowieści ewangeliczne zaczerpnięte z różnych źródeł, których rażąca sprzeczności znowu wskazują na wątpliwe obszary prawdy. Najbardziej oczywiste z nich dotyczą kwestii tła, z którego wyłania się Jezus: i tak, jego pochodzenie od Dawida, konieczne dla spełnienia przezeń swej roli, jest odtwarzane poprzez Józefa, chociaż nie da się to pogodzić z teorią czy faktem jego dziewiczych narodzin. Istnieją także poważne rozbieżności dotyczące przebiegu misji Jezusa. Głównie chodzi tu o jego odwiedziny w Jerozolimie i różne relacje odnoszące się do Ostatniej Wieczerzy.

Nie miałyby to większego znaczenia, gdyby zasadnicza doktryna i nauka Jezusa wyłaniała się ze wszystkich kanonicznych źródeł wyraźnie, konsekwentnie i logicznie. W istocie tego właśnie byśmy oczekiwali, skoro sam rdzeń ewangelii - fakt śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz to, co mówiły o nich - jako pierwszy przyjął formę regularnej opowieści ustnej. Jednak nawet tutaj znajdujemy poważne niejasności i wyraźne sprzeczności. A jeśli naszą wiedzę o Jezusie zredukujemy do informacji, co do których panuje jednomyślność i wobec których nie ma zastrzeżeń, to pozostaje nam fenomen niemal pozbawiony znaczenia. Ten "szczętkow#" Jezus opowiadał opowieści, wygłaszał różne mądre maksymy, został stracony w niejasnych okolicznościach, a następnie był uroczyście wspomniany przez swych zwolenników.

#a>stanie i ratunek sekty]ezusa 43

#ka wersja jest niewiarygodna, ponieważ nie wyjaśnia fenomenowi

powstania chrześcijaństwa. Aby tego dokonać, musimy postulować

te: Chrystusa niezwykłego, który czynił niezwykłe rzeczy, i przejść od

grupawiska zbiorowego do jego sprawy. Mężczyźni i kobiety zaczęli za-

pamiętać i entuzjastycznie głosić ewangelię Jezusa, ponieważ uwierzyli,

że powrócił do nich z grobu, by dać im pełnomocnictwo i moc jej

głoszenia. Naturalnie, ich ewangeliczne wysiłki były niedoskonałe. Mimo

wskazówek Jezusa nie zawsze potrafili dokładnie zapamiętać jego nauki,

gdyż nie byli wytrawnymi duchownymi, mówcami, czy wreszcie ludźmi

wykształconymi. Ale, co jeszcze ważniejsze, nauka, którą im dał, z istoty

swej była trudna zarówno do zrozumienia, jak i do przekazania innym.

Oba te czynniki pozostawiły swój ślad w ewangeliach i tłumaczą ich

niedoskonałości, gdyż ewangelie były transkrybowaną wersją tego, w co

pierwsze i drugie pokolenie chrześcijan wierzyło i czego nauczało.

Krótko mówiąc, musimy odrzucić wszelkie wyobrażenie, że Jezus był

postacią nieskomplikowaną. Jego działania i motywy były złożone, i uczył

on czegoś, co trudno było pojąć. Religijne tło, z którego wyrastał, było

niezwykle złożone. Świat hellenistyczny szedł w kierunku monoteizmu,

ale na podstawie dualistycznej, która postuluje istnienie rywalizujących

sił dobra i zła. Również świat judaistyczny przechodził religijny kryzys

wywołany przez sytuację polityczną. Proponowano różnego rodzaju

rozwiązania, ale każde z nich było fatalnie zakotwiczone w jakimś

partykularyzmie czasu, miejsca lub rasy. Jak należało zakomunikować

zamiary Boga, aby zrozumieli je wszyscy ludzie w każdym czasie? W jaki

sposób określone rozwiązanie mogłoby zawrzeć elementy sensowne dla

wszelkich typów i temperamentów ludzkich, jak również dla wszystkich

ras i pokoleń: ludzi aktywnych, wojowniczych, doktrynerów, ascetów,

posłusznych, biernych, "rogatych dusz", uczonych i prostaczków? Jak

mogłoby zakomunikować poczucie nagłości i bezpośredniości, a zarazem zachować ważność na całą wieczność? W jaki sposób mogłoby doprowadzić w umysłach ludzi do takiego spotkania z Bogiem, które byłoby zarówno publiczne i zbiorowe, jak indywidualne i intymne? Jak zdołałoby połączyć kodeks etyczny oparty na surowej sprawiedliwości z obietnicą bezprzykładnej szczodrości? Było to tylko kilka spośród ewangelicznych problemów, przed którymi stanął Jezus. Co więcej, problemy te musiał rozwiązać w ramach szeregu wyznaczonych z góry wydarzeń historycznych, które można było zapowiedzieć, ale nie przewidzieć, i których konieczne ogłoszenie miało zakończyć jego misję.

Nauki Jezusa są zatem szeregiem przeblysków czy form, bardziej zbiorem intuicji niż skodyfikowaną doktryną. Domagają się one komentarza, interpretacji, opracowania i szczegółowej analizy, jak również

Historia chrześcijaństwa

stanowią punkt wyjścia dla konkurencyjnych, choć możliwych do pogodzenia, kierunków badań. Nie jest to żadna *summa theologica* ani też *ethica*, lecz podstawa, na której może oprzeć się nieskończona ilość takich *summae*. Nauki te inaugurują religię dialogu, badania i eksperymentu. Ich radykalne elementy są równoważone przez zastrzeżenia konserwatywne, tworzą one nieustanną mieszankę legalizmu i antynomizmu, oscylują też między rygorem i wojowniczością a przyzwoleniem i akceptacją cierpienia. Owa różnorodność powodowała autentyczną dezorientację uczniów Jezusa oraz konfuzję ewangelicznych redaktorów, do których

dotarły ich wspomnienia. Ale duża część tych nauk stanowi istotny wyraz uniwersalistycznej postawy Jezusa. Cudem jest to, że osobowość pełniąca taką misję nie jest w żaden sposób podzielona, lecz zawsze zintegrowana i wewnętrznie zharmonizowana. Jezus potrafi być wszystkim dla wszystkich ludzi, pozostając wiernym sobie.

Wydarzenia te rozegrały się na polityczno-religijnym tle pełnym niebezpieczeństw i pułapek. Jezus miał dać ludziom nową naukę - zbawienie przez miłość, ofiarę i wiarę - do pewnego stopnia pod pozorem ulepszenia nauki starej. Naukę swą głosił Żydom, wprowadzając nowe koncepcje za pośrednictwem tradycyjnych form żydowskich. Pragnął on pociągnąć za sobą prawowiernych, nie wyrzekając się wszakże swego uniwersalizmu. Przeciwwstawiał się sprawującym władzę na ich własnym terytorium, jednocześnie misją swą obejmując wszystkich wyrzutków; w ten sposób musiał kontynuować proces dystansowania się od Świątyni i Prawa, starając się uniknąć oskarżeń o bluźnierstwo. Poza tym była jeszcze sprawa objawienia swej własnej istoty. Musiał to być proces stopniowy ze względu na swą dwuznaczność. Jezus od samego początku wyróżniał się tym, że był autorytetem. Pragnął pokazać, że nie jest kapłanem-wodzem, odgrywającym militarną rolę w walce przeciwko obcemu ciemnościowemu. W tym sensie nie był Mesjaszem. Z drugiej strony, nie był jedynie wyrazicielem zasady cierpienia i ofiary: przybył, by założyć królestwo nowego rodzaju i przynieść postanie radości i nadziei. Jak miał przekazać ludziom naukę mówiącą o tym, że jego triumf musi być osiągnięty przez jego śmierć? Nie była to myśl, która przemawiałaby do świata starożytnego czy jakiegokolwiek innego.

Istniał także ten istotny paradoks, że misję Jezusa miała usprawiedliwić jej klęska. Bardzo wielu ludzi nie było w stanie zaakceptować

Jezusa ani pójść za nim. Wyparła się go jego własna rodzina, przynajmniej na pewien czas. Nie zaakceptował go jego rodzinny kraj. W pewnych miastach jego nauka przeszła bez echa. W niektórych miejscowościach nie mógł czynić cudów, zaś w innych poruszyły niewielu lub szybko zostały zapomniane. Miał wielu wrogów i zawsze istniało sporo ludzi,

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 45

którzy wyśmiewali jego twierdzenia i pomijali milczeniem jego idee religijne. Był w stanie zgromadzić tłum zwolenników, ale zawsze równie łatwo przychodziło mu zebrać swych przeciwników. Kiedy tylko zaczął działać otwarcie na obszarze Świątyni, stał się zarówno dla władz rzymskich, jak i żydowskich człowiekiem napiętnowanym. Jego odmowa wyraźnego i niedwuznacznego wypowiedania swych roszczeń oburzała ludzi, i to nie tylko jego wrogów. Zwolennicy Jezusa nigdy nie cieszyli się w pełni jego zaufaniem, a niektórzy z nich od czasu do czasu żywili mieszane uczucia co do całego przedsięwzięcia. Zastanawiali się, w co właściwie się zaangażowali? Można się domyślać, że zdrada Judasza była spowodowana nie tyle przez chęć zysku - łatwe i nieprzekonujące apostolskie pomówienie - co przez szok, jaki wywołała w nim nagła obawa, że może służyć wrogowi religii.

W czasie procesu i męki Jezusa udało się zjednoczyć przeciwko niemu nieprawdopodobną i w istocie bezprecedensową koalicję: władze rzymskie, saduceuszy, faryzeuszy, a nawet Heroda Antypasa. W dążeniu do zniszczenia go ten nienaturalny sojusz działał, jak się zdaje, w dużej

mierze z aprobatą ludu. Jakże można stąd wyciągnąć wnioski? Faktycznej egzekucji dokonali Rzymianie zgodnie z rzymskim prawem. Ukrzyżowanie było najbardziej poniżającą formą kary głównej, zastrzeżoną dla buntowników, nieposłusznym niewolników i innych ohydnych wrogów społeczeństwa, i najbardziej bolesną, chociaż Jezus uniknął pełni jej okropności dzięki swej niezwykle szybkiej śmierci. Prokurator Judei - Piłat - jest w ewangelii kanonicznych przedstawiony jako wahający się kat, co znamionuje początek fantastycznej wczesnochrześcijańskiej tradycji, która później przekształciła go w wierzącego chrześcijanina, a nawet świętego. Można przypuszczać, że taką postawę przyjęto dopiero po ostatecznym zerwaniu między społecznością wczesnochrześcijańską a żydowską klasą rządzącą, żeby na Żydów przerzucić całą moralną odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Idąc po tej linii rozumowania, Żydzi i inni uczeni przekonywali, że sąd przed Sanhedrynem nigdy nie miał miejsca, a fragmenty ewangelii, które się do niego odnoszą, nie mogą być porównywane z tym, co wiemy z innych źródeł o procedurze i kompetencji tego sądu. Jezus nie zrobił niczego, co by łamało prawo żydowskie, nie mówiąc już o tym, by zasługiwało na karę śmierci. Cały ten epizod jest fikcją - Jezus po prostu naraził się Rzymianom, którzy uważali go za politycznego agitatora.

Z pewnością to, co wiemy o karierze Piłata, nie pozwala przypuszczać, że był litościwy i zawahał się przed skazaniem na śmierć żydowskiego podżegacza. Jakkolwiek postawa rządu cesarskiego wobec Żydów od czasu do czasu ulegała wahaniom, w zależności od

pewnych czynników politycznych i ekonomicznych, to jednak na ogół stopniowo stawała się coraz bardziej ciemnościelska. Przeminał już miesiąc miodowy" z czasów Heroda Wielkiego. Bezpośrednio po śmierci Heroda w 4 r. p.n.e., w którym być może urodził się Jezus, doszło do zamieszek w Galilei, podczas których Warus ukrzyżował około 2000 Żydów. Galilea była krainą wielu kultów religijnych, w której judaizm był aktywny i zdobywał dominację poprzez energiczną i zdecydowaną akcję nawracania. W Jerozolimie kojarzyła się ona z gwałtem i wojowniczością, toteż określanie Jezusa jako "Nazareńczyka" czy "Galilejczyka", jak to robili jego krytycy, oznaczało napiętnowanie go jako podżegacza. Piłat nie lubił podżegaczy, zwłaszcza żydowskich. Mógł on sądzić, że Jezus jest zełotą. Zelotyzm, początkowo religijny ruch zwrócony przeciwko płaceniu podatków, stawał się coraz silniejszy. W Judei doszło do rewolty zelotów w 6 r. po Chr.; odtąd ich indywidualne gwałtowne wystąpienia stały się czymś zwykłym. Piłata przysłano do Judei w 26 r. z czymś, co można nazwać mandatem represyjnym. Mianował go Tyberiusz z rekomendacji swego nastawionego antyżydowsko prefekta Sejana. Tradycyjną polityką było utrzymywanie prokuratorów na urzędzie jedynie przez trzy lata, a potem przenoszenie ich na inne stanowisko. Tyberiusz, stary żołnierz, wprowadził dłuższe okresy urzędowania z tej cynicznej racji, że - jak powiedział - "kiedy mucha pożywi się w ranie do syta, lepiej pozwolić jej pozostać tam i odganiać inne". W rzeczywistości żaden prokurator nie mógł odnieść sukcesu w Judei i żaden nie odniósł. Piłat wkrótce stał się niepopularny, sprowadzając wojsko do Jerozolimy, by utrzymywać porządek podczas świąt religijnych, nie bacząc na zwykłą ostrożność, jaka

nakazywała przysłanianie wizerunków zwierząt i bóstw na sztandarach i ekwipunku legionów. Żydzi uznali to za wielce obraźliwe i czuli się znieważeni konfiskatą funduszy świątynnych, jakiej dopuścił się Piłat, aby sfinansować ulepszenia w zaopatrzeniu Jerozolimy w wodę. Uprawiał on surową politykę wobec niewygodnych Żydów i z pewnością skazał Jezusa bez wahania czy skrupułów.

Z drugiej strony wiemy, że kariera Piłata w Judei ostatecznie osiągnęła swój kres w 36 r. po Chr. wskutek gwałtownego stłumienia przezeń innego ruchu religijnego. Tym razem, dla kontrastu, cały żydowski establishment w Palestynie i w diasporze zaprotestował u cesarskiego legata w Syrii i Piłata odwołano w niełasce. Skąd więc milczenie w wypadku Jezusa? Przyzwolenie władz żydowskich, w powiązaniu z wyraźnymi oskarżeniami sformułowanymi w opowieściach ewangelicznych, nie pozwala odrzucić wyjaśnienia, że Jezus faktycznie i całkiem dramatycznie zerwał z wiarą żydowską, przynajmniej w tej jej formie, w jakiej przyjmowała ją dominująca opinia w Jerozolimie. Tego, że saduceusze

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 47

będą uważać Jezusa za utrapienie, za człowieka zakłócającego ich stosunki z władzami rzymskimi (jak również za nauczyciela heterodoksji) można się było spodziewać. O wiele ważniejsze jest jednak to, że także faryzeusze zaakceptowali, a nawet poparli zgładzenie go i pociągnęli za sobą opinię publiczną. To, co Jezus głosił, było oczywiście uważane za tak obraźliwe przez dominującą część społeczności żydowskiej i przez

tysiące zwykłych pobożnych Żydów, że byli gotowi przywołać na pomoc władzę rzymską - zwykle nienawistną im, zwłaszcza w sprawach religii - aby tylko uwolnić Izrael od jego misji.

Taki rozbrat z jednomyślnością żydostwa był zapewne nieuchronny.

Jezus był praktykującym Żydem, mężem uczonym w swej wierze i żywiącym głęboki szacunek dla tradycji żydowskiej. Wiele z jego idei posiadało genezę żydowską. Jeśli czasami odsuwał prawo na bok, to niekiedy też - na przykład w kwestii małżeństwa - interpretował je surowo. Świątyni okazywał większy respekt niż jej właściwi opiekunowie.

Jednakże rdzeń jego posłania nie mógł się zawrzeć w kontekście religii żydowskiej. Dawał Żydom całkowicie nową interpretację Boga, a przynosząc ją rościł sobie prawo nie tylko do boskiego autorytetu, lecz także do boskiego statusu. Nie był to konflikt dotyczący etyki.

W religijnym spectrum judaizmu istniało wiele tendencji etycznych i w tym aspekcie można by osiągnąć kompromis. Ale Jezus łączył swą nową etykę - a była to więź przyczynowa i konieczna - z nowym opisem dynamiki zbawienia. Mówił on Żydom, że ich teoria, w jaki sposób Bóg zbudował świat, jest fałszywa, i że on sam ma lepszą.

Zapraszał ich do przeprowadzenia wraz z nim rewolucji religijnej. Mieli za nim pójść albo go odrzucić. Dla saduceuszy pójście za nim nie wchodziło w grę. Nie łączyło ich z Jezusem nic wspólnego; saduceusze nie wierzyli nawet w życie po śmierci i nie było żadnego dowodu, żeby spodziewał się przyciągnąć ich do swojego ruchu. Chociaż pewne pojęcia łączyły go z esseńczykami, i tylko z nimi, to jednak ich logika odchodziła od uniwersalizmu, a jego doń prowadziła. Z faryzeuszami mógł prowadzić dialog, ale w istocie żądał od nich, by porzucili swą profesję znawców kanonów Prawa i przyjęli teorię, która pozwalała

ludziom usprawiedliwić się bez Prawa, oraz doktrynę łaski i wiary, która postawę legalistyczną czyniła niemożliwą. Ostatecznie więc odwoływał się jedynie do niewykształconych, zwykłych Żydów, Am Ha-Ares-ludzi kraju"* - czyli do zagubionych owiec, a zwłaszcza do wyrzutków

* Termin Am Ha-Ares w Starym Testamencie oznacza bądź ludność tubylczą Kanaanu, bądź lud poddany, bądź też lud wiejski. Pogardliwą nazwą Am Ha-Ares faryzeusze określali wszystkichiefaryzeuszy (przyp. red.).

48

i grzeszników, dla których Prawo było zbyt wymagające. Byli stronnikami Jezusa, ale jak wykazały wypadki, łatwo można było nimi manipulować. Wjazd do Jerozolimy w Niedzielę Palmową był szczytowym punktem demokratycznego uroku Jezusa; potem uformowała się przeciwko niemu koalicja i establishment zatriumfował.

jedną z ewentualności, której kres położyło ukrzyżowanie, była możliwość, że ruch Jezusa ogarnie religię żydowską; inną, być może bardziej realną, możliwość, że po jego odejściu judaizm zawładnie chrześcijaństwem. Judaizm był zbiorem tendencji, jak również wcieleniem wielkiej tradycji historycznej. Nie był religią przesadnie scentralizowaną. Wyłaniał fanatyków i outsiderów, ale potem znajdował dla nich miejsce w ramach swej tolerancji. Dynamika Jezusa była zbyt wielka, a różnice dzielące go od judaizmu zbyt duże, żeby mógł pozostać wewnątrz tego nonkonformistycznego systemu. Ale z ruchem, pozbawionym jego

przywództwa, sprawa mogłaby się przedstawiać inaczej. Wiele podobnych ugrupowań w przeszłości odzyskano i przystosowano do wzorca żydowskiej różnorodności. Duża część siły judaizmu leży w jego zdolności do strawienia heterodoksji; ma on "silny żołądek".

Ruch Jezusa warto było odzyskać. Po uwięzieniu Jezusa uległ on natychmiastowej dezintegracji - był to punkt kulminacyjny napięcia, które przeżywał w ostatniej fazie publicznej działalności swego przywódcy i które doprowadziło do zdrady Judasza. Potem błyskawicznie rozprzestrzeniły się wieści o zmartwychwstaniu, pojawił się Jezus i doszło do wydarzenia zielonoświątkowego. Ruch Jezusa odrodził się, ale nie był dokładnie taki sam. Niestety, nasza wiedza o nim jest ograniczona i zniekształcona wskutek niezgodności wczesnych fragmentów Dziejów Apostolskich. Łukasza - a zakładamy, że to on napisał ten dokument - w tym czasie nie było w Jerozolimie; nie mógł więc być on naocznym świadkiem wydarzeń. Uczestniczył w misji do pogan i stał się przedstawicielem ruchu w diasporze. Apostołem zielonoświątkowym nie był bliski ani pod względem kulturowym, ani doktrynalnym. W tej sytuacji pozostał osobą z zewnątrz i to źle poinformowaną. Ewangeliczne mowy, które przytacza, stanowią w pewnym stopniu rekonstrukcje inspirowane przez stosowne fragmenty z Septuaginty, z dokumentu, którym posługiwano się w diasporze, ale nie wśród Żydów w jerozolimie. Jednakże nawet podsumowując to wszystko trzeba stwierdzić, że relacja Łukasza dotycząca religii głoszonej bezpośrednio po Pięćdziesiątnicy niewiele przypomina nauki Jezusa. Jej punktem wyjścia jest zmartwychwstanie, ale poza tym jest to chrześcijaństwo bez Chrystusa. Faktycznie słowa Jezusa nie weszły jeszcze w użycie - był to wynik późniejszej misji w diasporze i wśród pogan. To, co głosili apostołowie, było formą żydow-

skiego przebudzenia religijnego. nie apokaliptyczne - co

49

w dużej mierze stanowiło część żydowskiej tradycji - i wykorzystywało fakt zmartwychwstania, aby dowieść i podkreślić pilną potrzebę głoszenia tego przesłania. Ale co było tym przesłaniem? W swej istocie głosiło ono: okażcie skruchę i dajcie się ochrzcić, co stanowiło wcześniejszą doktrynę głoszoną przez Jana Chrzciciela, zanim jeszcze zaczęła się misja Jezusa! W przesłaniu tym przetrwały jedynie niektóre fragmenty Jezusowej misji zbawczej, jego nowa definicja Bóstwa oraz jego własna rola w tym procesie. Jerozolimscy apostołowie znaleźli się niebezpiecznie blisko przyjęcia teologicznej pozycji żydowskich baptystów. Ich żydowskie instynkty były ciągle jeszcze potężne i konserwatywne, a ich punktem odniesienia był kult Świątyni. Ewangelia Łukasza powiada nam, że kiedy apostołowie rozstali się z Jezusem w Betanii, "(...) wrócili do Jerozolimy z wielką radością. I byli zawsze w Świątyni, chwając Boga". A znowu po pierwszej kampanii po Pięćdziesiątnicy, jak dowiadujemy się z Dziejów, "codziennie też jednomyślnie uczęszczali do Świątyni(...)".

Wynika stąd, że przywódcy ruchu w Jerozolimie byli o wiele bliżsi judaizmowi niż Jezusowi i w istocie było tak od samego początku.

Niestety, wiemy o nich bardzo mało. Ewangelia Janowa powiada, że pierwsi uczniowie wywodzili się z kręgu Chrzciciela i to w czasie, kiedy wczesna nauka Jezusa w dużej mierze odzwierciedlała naukę Chrzciciela.

Tak przynajmniej wynika z relacji Marka. Nasze autorytety dają bardzo

bałamutny obraz zwolenników Jezusa, zarówno w czasie jego misji, jak i potem, kiedy ich skład osobowy, jak się zdaje, uległ radykalnej zmianie. Synoptycy zgadzają się co do tego, że dwunastu mężów, mówiąc słowami Marka, Jezus powołał, "(...) żeby z nim byli i żeby ich wysłać na zwiastowanie ewangelii, i żeby mieli moc wypędzać demony'. Zarówno Jan, jak i Paweł mówią o liczbie dwunastu mężów. Ale czy byli oni apostołami? Synoptycy i Dzieje podają ich listy, ale godzą się tylko co do pierwszych ośmiu. Jan podaje tylko połowę. Większość z nich to tylko imiona, jeśli pominiemy późniejsze tradycje. "Dwunastu" zdaje się pozostawać w związku z "prawdziwymi ludźmi" dwunastu plemion ale pojęcie "apostoła" w grece implikuje wyprawę za morze i odnosić się przede wszystkim do misji wśród pogan lub w diasporze. Łukasz w Dziejach, nie mówi nam, jakie prawa, obowiązki czy przywileje miało "dwunastu, lub inaczej mówiąc, mieli "apostołowie". Faktycznie, kiedy dochodzi do dzieła Pawła, zapomina o nich całkowicie i odtąd mówi tylko o nim jako o "apostole". Jedynie w wypadku Piotra możemy prześledzić jakąś działalność; w odniesieniu do Jana jest to prawie niemożliwe, choć możemy ją założyć, skoro zmarł śmiercią męczennika. Jest to zupełnie niemożliwe w wypadku wszystkich pozostałych. Jakub, brat Pana, jest

50

osobowością dającą się zidentyfikować, w istocie bardzo ważną. Ale nie jest "apostolem" ani jednym z "dwunastu".

Mylące więc jest mówienie o "wieku apostołskim", o pierwszym

Kościół zielonoświątkowym i jego wierze. Ostatnia sprawa jest ważna, ponieważ sugeruje, że Jezus pozostawił jakąś normę w kategoriach doktryny, przesłania i organizacji, od której Kościół następnie się oddalił. Nigdy nie było żadnej normy. Jezus łączył swych zwolenników, ponieważ faktycznie był ich jedynym rzecznikiem. Po Zielonych Świątkach było ich wielu; istna wieża Babel. Jeśli słynny Piotrowy tekst u Mateusza jest autentyczny i oznacza to, co rzekomo oznacza, to Piotr był bardzo chwiejną skałą, na której miano postawić Kościół. Nie pełnił przywództwa i, jak się zdaje, pozwolił, by wywłaszczył go Jakub i inni członkowie rodziny Jezusa, którzy nie odgrywali żadnej roli w pierwotnej misji. W końcu Piotr udał się z misją do obcych krajów i całkowicie porzucił krąg jerozolimski.

Mamy więc wrażenie, że Kościół jerozolimski był niepewny i miał tendencję do całkowitej regresji w stosunku do judaizmu. W istocie nie był to bynajmniej jakiś rzeczywiście odrębny Kościół, lecz część kultu żydowskiego. Nie miał własnych ofiar, żadnych świętych miejsc ani okresów, nie miał też kapłanów. Jego członkowie spotykali się dla wspólnych posiłków, podobnie jak esseńczycy, czytali, wysłuchiwali kazań, modlili się i śpiewali hymny. Eklezjastyczna osobowość tego Kościoła wyrażała się jedynie w kategoriach werbalnych. Wiemy jednak, że przyciągał sporo ludzi. Wielu z nich musiało uważać go za ledwie za pobożną i skromną sektę żydowską, gorliwą w dziełach miłosierdzia, uprawiającą wspólnotę dóbr, czczącą niesprawiedliwie potraktowanego przywódcę, jak również głoszącą apokaliptyczne przesłanie. Poglądy te podzielali także niektórzy przedstawiciele judaizmu. Pewna liczba kapłanów stała się członkami Kościoła. Weszli doń także niektórzy faryzeusze. W jaki sposób ich uczestnictwo godziło się z egzekucją Jezusa? Było

ono, przyznawano to teraz w pewnych kręgach, niewątpliwą pomyłką; podobnie jak późniejsza egzekucja Jakuba w 62 r., którą uznano następnie za pomyłkę człowieka działającego ultra vires. Oczywiście, w żydowskich sferach rządzących istniały osoby, które od początku przeciwstawiły się ruchowi Jezusa i kiedy tylko nadarzała się sposobność, atakowały go, podobnie jak innych religijnych "mącicieli". Ale w czasie penetracji kręgu jerozolimskiego przez kapłanów i skrybów zawsze znajdowali się jacyś wpływowi ludzie, którzy przemawiali w jego obronie, kiedy władze próbowały mu szkodzić. Przynajmniej dwukrotnie członków kręgu zaciągnięto przed sądy religijne, ale odroczyły one wykonanie wyroków lub też, w najgorszym razie, oskarżonym wymierzono jedynie

51

chłostę. Byli nieposłuszni, lecz w dalszym ciągu pozostawali Żydami. Ale, oczywiście, tę protekcję i przebaczenie otrzymywano za pewną cenę. Nakładano ograniczenia zarówno na odchylenia doktrynalne, jak i na misjonarską aktywność wśród Żydów. Tak więc cały ruch stanął przed niebezpieczeństwem zahamowania go, a następnie ponownego wchłonięcia.

I właśnie w tym momencie idea misji wśród pogan stała się przełomowa. Idea ta zawsze tkwiła w dziele Jezusa. Jego wybranym krajem, jak również jego krajem ojczystym, była Galilea, a nie Judea. Galilea była tylko częściowo żydowska i bardzo biedna. Jego misja była misją wśród ubogich i upośledzonych, niczym się nie wyróżniających,

a z jego teologii logicznie wynikał uniwersalizm. Oczywiście, droga do pogan wiodła przez diasporę. Jezus spotykał wielu Żydów z diaspory, kiedy przybywali z pielgrzymką na ważne święta, w których brał udział. Ale nie ma dowodów pojawienia się jego ruchu w diasporze przed wydarzeniem zielonoświątkowym. Potem rzecz rozwinęła się w sposób naturalny: diaspora była między innymi czynnikiem nawracania. Ale istnienie misji wśród pogan, prowadzonej przez ruch, który sam już był heretycki (i to bez troski o wiele żydowskich przepisów), nie dało się pogodzić z jego przystosowaniem się do głównego nurtu judaizmu. Większość zamożnych Żydów jerozolimskich przyjmowała z dezaprobatą misję wśród pogan, mimo że prowadzili ją uczeni i szanowani faryzeusze. Również Żydzi z diaspory, w szczególności faryzeusze, którzy ganili całe przedsięwzięcie, byli zażartymi konformistami i usilnie przeciwstawiali się wszelkiemu naginaniu Prawa na rzecz nawróconych i "bojących się Boga". Tym, czego się ostatecznie bali, było oczywiście poważne ryzyko hellenizacji, jakie łączyło się z wszelką misją wśród pogan, ryzyko tym większe, że misję tę prowadzili członkowie niepewnej i nonkonformistycznej sekty żydowskiej.

W istocie nie da się całkowicie rozdzielić kulturalnych i doktrynalnych aspektów tego problemu. Mówiących po grecku pogan o wiele bardziej pociągała nauka Jezusa niż judaistyczna misja prowadzona w diasporze. Wydaje się, że przyciągała konwertytów niemal od samego początku, w szczególności w Antiochii. Tak więc, jeśli jedno skrzydło ruchu Jezusa było penetrowane przez faryzeuszy, to drugie penetrowali mówiący po grecku poganie i liberałowie z diaspory. Wkrótce też, jak powiadają Dzieje Apostolskie, "powstała niezgoda między tymi, którzy mówią po grecku, a tymi, którzy mówią językiem Żydów". Przedmiotem sporu były

pieniądze: rozdział jałmużny. Większość z nich pochodziła z diaspory oraz od pogan i szła do bardziej ortodoksyjnych Żydów w społeczności jerozolimskiej. "Helleniści" wybrali siedmioosobowy komitet, żeby zajął

52

się tą sprawą. Jednym z jego członków był Szczepan, drugim Mikołaj z Antiochii, określany jako "dawny prozelita na judaizm". Wkrótce potem grupa ortodoksyjnych faryzeuszów z "libertyńskiej" synagogi w Jerozolimie oskarżyła Szczepana przed Sanhedrynem i został on ukamienowany. Wtedy "rozpoczęło się wielkie prześladowanie Kościoła w Jerozolimie", które wkrótce ogarnęło inne kraje. Z relacji dotyczącej tego, czego nauczał Szczepan wynika wyraźnie, że on i jego mówiący po grecku zwolennicy wysuwali o wiele bardziej radykalną doktrynę w odniesieniu do Świątyni i Prawa, bliższą nauki Jezusa w jego ostatnim okresie, niż grupa nazywana "apostołami". Faktycznie "apostołowie" nie byli prześladowani w tym czasie; jedynie ich nie zmuszono do rozproszenia się w okręgach wiejskich. Celem prześladowania było wyeliminowanie z ruchu jego radykalnego skrzydła, zakończenie misji wśród pogan, wykluczenie wpływu greckiego lub zmuszenie go do przystosowania się, co miało spowodować pozyskanie zwolenników Jezusa przez judaizm. Proces ten trwał tak długo, jak długo istniał Kościół jerozolimski, to jest do 70 r. Czasami zwracał się przeciwko radykałom, takim jak Szczepan. Czasami jednak wymykał się z rąk i uderzał w ludzi środka, takich jak Jakub. Jego celem nie było zniszczenie ruchu, lecz zachowanie go

wewnątrz szerokiego spectrum judaizmu. I prawie mu się to powiodło.

W samym środku tej walki o duszę i osobowość nowej sekty pojawił się apostoł Paweł, "Żyd z Tarsu", jak sam siebie nazywał. Był on pierwszą i największą osobowością chrześcijańską, postacią najbardziej kontrowersyjną i najczęściej nie rozumianą. Niekiedy oskarżano go o "wymyślenie" chrześcijaństwa, a ponadto o wypaczenie nauki Chrystusa i wtłoczenie jej z powrotem w nurt żydowski. Była to skarga Nietzschego, dla którego Paweł był "wiecznym Żydem par excellence":

"Paweł ucieleśnia typ wręcz przeciwny do typu Jezusa, przynoszącego dobrą nowinę: jest on geniuszem nienawiści, wizji nienawiści, bezlitosnej logiki nienawiści. Czegoż ten nikczemny ewangelista nie poświęcił swej nienawiści! Przede wszystkim poświęcił swego zbawiciela, ukrzyżował go na jego krzyżu(...) Bóg, który umarł za nasze grzechy, zbawienie przez wiarę, zmartwychwstanie po śmierci - wszystko to są zafałszowania prawdziwego chrześcijaństwa, za które trzeba uczynić odpowiedzialnym tego chorobliwego półszaleńca".

Jest to ulubiona linia ataku. W istocie, frontalny atak na samo chrześcijaństwo jest zazwyczaj atakiem na to, co uważa się za jego element Pawłowy. I tak Alfred Rosenberg i nazistowscy propagandyści antychrześcijańscy koncentrowali się przede wszystkim na "złym rabinie Pawle". Ale prawdą jest to, że Paweł nie wynalazł chrześcijaństwa ani go nie wykrzywił: Paweł uratował je przed wygaśnięciem.

Paweł był pierwszym czystym chrześcijaninem: pierwszym, który w pełni pojął system teologii Jezusa, uchwycił wielkość zmian, jakie ucieleśniał on w sobie, oraz pełnię zerwania z Prawem judejskim. Tu właśnie tkwi paradoks, albowiem z urodzenia Paweł był czystym Żydem z plemienia Beniamina. "Obrzezany dnia ósmego - intonuje - z rodu izraelskiego, z pokolenia Beniaminowego, Hebrajczyk z Hebrajczyków, co do zakonu - faryzeusz, co do żarliwości - prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości, opartej na zakonie, człowiek bez nagany'. Z tradycji przekazanej przez Hieronima wiemy, że jego rodzina przybyła z północnej Galilei, z okolicy jeziora Genezaret, i była ultrakonserwatywna. Faryzejskie korzenie sięgały jego prapradziadków. Rodzina przeniósła się do Tarsu podczas rzymskiej okupacji, jej członkowie stali się bogatymi rzymskimi obywatelami, ale pozostali filarami konformistycznej diaspory. I tak, siostra Pawła została poślubiona w Jerozolimie, a ojciec posłał Pawła do tamtejszej wyższej szkoły rabinicznej. Paweł mówił po grecku i po aramejsku, a także czytał Pisma po hebrajsku i w przekładzie Septuaginty. Jako młodzieniec Paweł brał udział w męczeństwie Szczepana, a później pełnił wiodącą rolę w działaniach faryzeuszy w diasporze, skierowanych przeciwko hellenizującym chrześcijańskim elementom. Ważne jest, by zdać sobie sprawę, że Paweł nie stał się chrześcijaninem tak po prostu. Wielu Żydów mogło to zrobić, w niewielkim stopniu zmieniając swe wyobrażenia. Paweł przeszedł przez całe religijne spectrum - od ciasnego sekciarstwa po wojowniczy uniwersalizm i od ścisłego legalizmu po całkowite odrzucenie Prawa. Był pierwszym chrześcijaninem, który tego dokonał: nawet Jezus nie posunął się tak daleko. Paweł raz po raz podkreśla, że zmiana jego poglądów była natychmiastowa i całkowita; faktycznie była niemal cudem. Nie musiał przekonywać

siebie argumentami, lecz otrzymał prawdę w całej jej pełni objawioną mu w jednej chwili przez samego Jezusa. Jeśli nie przyjmiemy Pawłowej opowieści o tym, jak stał się zwolennikiem Chrystusa, nie będziemy mogli go zrozumieć. Wierzył w to równie żarliwie i całkowicie, jak uczniowie, którzy widzieli Chrystusa zmartwychwstałego: w istocie nie rozróżniał obu rodzajów tych wizji. Był to jego tytuł do rangi apostoła i jego prawo do głoszenia autentycznego przesłania chrześcijańskiego.

Ale Paweł miał coś więcej niż boski mandat do misji wśród pogan. Pochodził z Tarsu, który nazwano "Atenami Azji Mniejszej". Było to handlowe emporium, ośrodek wszelkiego rodzaju kultów: gnostyckich, egzotycznych, orientalnych i stoickich. Tars to zborny punkt synkretyzmu, kulturalne i religijne rozdroże, miasto obeznane z dziwnymi procesjami religijnymi na swych ulicach i helleńskimi dyskusjami w domach. Paweł był wytworem tej różnorodności, tak więc

54

można go było przedstawiać jako hellenistę lub jako rabina, jako mistyka lub chiliastę, a nawet jako gnostyka. Był dobrze przygotowany do roli apostoła uniwersalizmu, ale pod janusową twarzą i zmienną taktyką zawodowego ewangelisty kryła się porażająca logika wewnętrznej doktryny i celu.

Faktycznie, kiedy przybył na Sobór Jerozolimski w 49 r., żeby domagać się całkowitej swobody działania w swej misji wśród pogan, jego nauki przyjęły już dojrzałą formę. Opierały się one nie tylko

na bezpośrednim kontakcie z Bogiem, lecz także na pouczającym doświadczeniu praktycznym. A Paweł i jego towarzysze mogli głośno wskazywać na powodzenie swej misji. Paweł znalazł Kościół, który wierzył w chrzest, miał ryt Ostatniej Wieczerzy i żywił przekonanie, że śmierć Jezusa i jego zmartwychwstanie były wypełnieniem proroctwa. Był również skłonny sądzić, że obrzezanie to warunek zbawienia i że duża część Prawa Mojżeszowego w dalszym ciągu obowiązywała - a być może całe to Prawo. Nie był to program dla pogan-konwertytów, jeśli nawet nie budził sprzeciwów u Żydów z diaspory. Poganie uważali obrzezanie za ohydne; w ich umysłach kojarzyło się ono ze wstrętnymi cechami narodu, który Tacyt nazwał "wrogami rodu ludzkiego". Jednakże jeszcze ważniejsze było to, że Paweł stwierdził, iż nie mógł wyjaśnić istoty nauk Jezusa nie uciekając się do pojęć i terminów zrozumiałych dla ludzi wychowanych w świecie grecko-rzymskim. Jezus przewidział swą mękę, ale jej nie wyjaśnił. Paweł musiał ją wyjaśniać słuchaczom mówiącym i myślącym po grecku. Akt zbawienia należało pojmować szerzej niż tylko jako mesjanizm żydowski, który Grekom kojarzył się z lokalną polityką i który był ograniczony zarówno w czasie, jak i w sensie geograficznym. Czymże była dla nich Judea? Pawłowi trudno przychodziło wyjaśnienie, dlaczego Jezus był Żydem, nie mówiąc już o tym, dlaczego musiał być Żydem. Tak więc okoliczności, które doprowadziły do jego ukrzyżowania były nieistotne i Paweł je pomija. Jezusa historycznego po prostu utożsamia z przedwiecznym Synem Bożym, a ukrzyżowanie interpretuje jako działanie Boga z intencją zbawczą i o znaczeniu kosmicznym. Oczywiście, im intensywniej Paweł głosił te nauki, tym bardziej stawało się dla niego jasne, że zhellenizowana ewangelia była bliższa prawdy, takiej, jak on ją rozumiał, niż ograniczenia

narzucone przez ciasną wizję żydowskiego chrześcijaństwa - jeśli w ogóle można było nazwać je chrześcijaństwem. Świat helleński mógł przyjąć Jezusa jako Bóstwo, lecz judaizm stwarzał przepaść absolutnej różnicy między Bogiem a człowiekiem. A w literaturze żydowskiej nie było niczego, co nasuwało myśl o wcielonym zbawicielu ludzkości, który dokonywał zbawienia przez swą własną ofiarną śmierć.

55

Ewangelię Pawła można widzieć w jej rozwoju jako obcą tradycyjnemu myśleniu żydowskiemu o jakiegokolwiek tendencji, nawet jeśli zawierała elementy żydowskie. Ewangelię tę można streścić następująco: Jezus z Nazaretu wywodził się z linii Dawida. Urodził się z kobiety, ale został ustanowiony Synem Bożym o pełni mocy poprzez swe zmartwychwstanie. Żył krótko w Palestynie, cierpiąc ziemskie ubóstwo i za nasze grzechy upokorzył się w swej śmierci na krzyżu. Bóg wzbudził ukrzyżowanego i pochowanego, i wyniósł go na najwyższy tron po swej prawicy. Pokutna śmierć Jezusa Mesjasza, który umarł za nasze grzechy, posłużyła jako zadośćuczynienie i odkupiła ludzkość. Jego śmierć łączy się ze zbawieniem kosmosu i ludzkości jako całości, albowiem przez nią został ukrzyżowany świat, który zaczął już przemijać. Wkrótce Chrystus miał powrócić z nieba jako Syn Człowieczy. Mamy tu, we wszystkich istotnych elementach, centralne nauki chrześcijaństwa: pogląd na historię, dynamikę zbawienia, rolę i status Jezusa Chrystusa. Były one zawarte implicite w nauczaniu Jezusa, ale Paweł wydobył je

i uczynił jasnymi i pełnymi. Niewątpliwie jest to system teologiczny zdolny do nieskończonego rozwijania, ale jednocześnie pełny w swych wszystkich istotnych elementach. Ma charakter kosmiczny i uniwersalny; jest to system faktycznie zhellenizowany - Paweł, Żyd, którego ojczystym językiem był aramejski i którego greka była dość szczególna, wniósł swój udział do procesu hellenizacji chrześcijaństwa i w ten sposób udostępnił judaistyczny monoteizm całemu światu rzymskiemu.

Ale istniał pewien kluczowy aspekt dynamiki zbawienia, który sprawiał Pawłowi pewne problemy, a próba, jaką podjął celem jego rozwiązania wpędziła go i jego następców w nieskończony szereg nowych trudności. Dynamikę tę uruchomiło przyście Chrystusa na ziemię, to było jasne. Kiedy jednak osiągnęła swą kulminację? Jakie miały być dalsze losy chrześcijaństwa? Całe dzieło Jezusa głosiło, że apokalipsa była bliska; niektóre z jego wypowiedzi mówiły o tym jasno. Co prawda, jego nauki zawierają również koncepcję indywidualnego, wewnętrznego stosunku do Boga oraz osobistego zbawienia, które czyni apokalipsę zbędną i niepotrzebną. Dusza przeżywa swój indywidualny dramat w relacji z Bogiem obok ogromnego zbiorowego przedstawienia na eschatologicznej scenie, z przerażającą scenografią i efektami dźwiękowymi, jego deus ex machina zstępującym w ramach Drugiego Przyjścia, parousia. Ale to pozostawało jeszcze do odkrycia i zinterpretowania jako jedna z ukrytych form ewangelu Jezusa. Prima facie, misja Jezusa była bezpośrednim preludium do Sądu Ostatecznego. Stąd brał się pilny charakter zadania zielonoświątkowego, swego rodzaju nacisk, który Paweł odczuwał przez całe życie do tego stopnia, że ostatnią nadzieją,

jaką żywił, było zanieśenie Dobrej Nowiny - póki jeszcze był na to czas - do Hiszpanii, czyli według niego, "na koniec świata".

I właśnie to poczucie nadało specyficzny charakter teologii Pawłowej. Uczyniło ono cały aparat żydowskiego legalizmu szczególnie nieznośnym. Przed swym nawróceniem, jak sądził, był człowiekiem sprawiedliwym, zachowującym Prawo. Niespodziewane poznanie prawdy uświadomiło mu, że była to całkowita iluzja. Zdał sobie wtedy sprawę, że nie zaczął żyć, dopóki nie ujrzał Boga poprzez Jezusa Chrystusa. A ten stosunek był absolutnie bezpośredni. Jak sam to wyraził: "Albowiem jestem tego pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi niebieskie, ani terażniejszość, ani przyszłość, ani moce, ani wysokość, ani żadne inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym." I znowu: "Jeśli Bóg za nami, któż przeciwko nam?" Tak więc przyjście Chrystusa automatycznie przyniosło kres staremu Prawu żydowskiemu. Dla niego Prawo stało się przekleństwem, albowiem żaden człowiek nie mógł całkowicie wypełnić jego 613 nakazów i zakazów; w ten sposób czyniło ono grzesznika z każdego, a w pewnych dziedzinach dawało bezpośrednią zachętę do grzechu. Paweł nie dawał upoważnienia do grzechu. Przeciwnie, nieustannie nalegał na zachowywanie przykazań. Bronił postawy aktywnej, zwłaszcza w miłosierdziu, a swych zwolenników nakłaniał do pracy. Jako przyszły rabin nauczył się pewnego rzemiosła: był wytwórcą namiotów. Miał to być praktyczny, jak również symboliczny znak wielkiej, zasadniczej terapii przez pracę: jednej z żydowskich koncepcji,

jaką triumfalnie przeniósł do chrześcijaństwa. Ale Paweł wiedział, że szaleństwem było przypuszczać, iż zbawienie można otrzymać dzięki Prawu i znakom tak zewnętrznym, jak obrzezanie. Prawo miało charakter formalny; jego przestrzeganie z konieczności opierało się w pewnym stopniu na hipokryzji. Faktycznie wszystkie systemy jego interpretacji musiały być próbą przekształcenia czegoś pierwotnie natchnionego przez Boga w obraz wypaczony przez człowieka. Oczywiście, dobre uczynki były ważne: "Bóg odpłaci każdemu stosownie do jego uczynków". Ale zbawienie przychodziło przede wszystkim przez wiarę (która była odrodzeniem i utożsamieniem się z prawdziwą sprawiedliwością Boga), wiarę tak doskonałą, że obdarzyć nią mógł tylko Bóg, który w ten sposób usprawiedliwiał człowieka. Żydzi poszli w fałszywym kierunku uwierzywszy, że ich uczynki określą ich sprawiedliwość. Uważali się za wybranych, dopóki zachowywać będą Prawo. Oznaką wybrania było nie urodzenie, lecz obietnica Boga realizowana przez łaskę wiary. Odnosiło się to do wszystkich, bez względu na rasę, płeć czy status społeczny. Oczywiście, gdyby cały Izrael pozazdrościł poganom nawrócenia, spełniłby swą rolę jako naród wybrany. Ale zasadniczym celem misji wśród

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 57

pogan było uświadomienie wyboru dokonywanego przez Boga. Paweł zauważył, że Pismo zapowiada pewien system predestynacji i cytował fragment z Malachiasza: "Jak napisano: Jakuba umiłowalem, a Ezawem wzgardziłem". Koncepcja ta przybrała o wiele bardziej przerażającą

formę w tekstach z Qumran. Ale u Pawła nie można znaleźć poparcia dla kalwińskiego przekonania o odwiecznej predestynacji jednostki do zbawienia lub potępienia. Potępienie było dla Pawła cieniem, który rzucał wybór dokonywany przez łaskę; zapewnia to czystość przesłania ewangelicznego. Nie wysuwał on teorii dotyczącej Bożego systemu selekcji, lecz wyjaśnienie tego, co dzieje się z człowiekiem, który słyszy ewangelię - dokonuje on wyboru i jednocześnie zostaje wybrany.

Ten straszliwy atak na całą judaistyczną koncepcję związku człowieka z Bogiem i zastąpienie jej przez nowy system soteriologiczny zostały sumarycznie ujęte w wielkim eseju Pawła dotyczącym teologii deterministycznej, Liście do Rzymian. Jakiż to niezwykły dokument otrzymała młoda gmina, która nigdy nie spotkała tego apostoła! Nikt w pełni nie zrozumiał Listu do Rzymian. Nikogo też nie mógł pozostawić obojętnym. Jest on najbardziej prowokujący do myślenia ze wszystkich dokumentów chrześcijańskich. Ma tę właściwość, że zmusza ludzi do ponownego rozważenia ich całego rozumienia religii, jeśli nawet spędzili wiele lat na badaniach teologicznych. List do Rzymian głęboko zmienił myśl Augustyna w ostatnich latach jego życia. On to był przyczyną "eksplozji" Lutera. Raz po raz posługiwano się nim dla zburzenia i rekonstrukcji systemów teologicznych; ostatnio dokonali tego Schweitzer, Bultmann i Barth. Większość rewolucji teologicznych zaczynała się od Listu do Rzymian. Jest on dokumentem niedoskonałym, dziełem człowieka nie całkiem zadowolonego ze swych przemyśleń. Kłótnia forma argumentacji, ciągłe powracanie do tych samych punktów wyjścia i konkluzji zdradzają niepokój człowieka, który widzi jakby w przymglonym zwierciadle i ma tego świadomość. Niedoskonałość tej wizji była faktycznie zawarta w majestacie jego koncepcji Boga, w dystansie, jaki istnieje między

Bogiem a człowiekiem, czasem i wiecznością. Paweł był beneficjentem wizji. Musimy przyjąć, że mówił szczerze, kiedy stwierdzał wyraźnie, że było to najważniejsze wydarzenie w całym jego życiu. Ale jako człowiek, który domagał się całej prawdy, wiedział, że jego wizja była niepełna. Różnica między teologią Jezusa a teologią Pawła nie sprowadza się do tego, że pierwsza z nich jedynie zakłada to, co głośno mówi druga; polega ona na tym, że Jezus widział jak Bóg, a Paweł myślał jak człowiek. Jednak próby przemyślenia problemu teologicznego uczyniły z Pawła nader znaczącą postać. Jednoznacznie ukazał on niepokonywalną przeszkodę dla każdej humanistycznej myśli próbującej przedstawić Jezusa jako

58 Historia chrześcijaństwa

największą i najszlachetniejszą ze wszystkich ludzkich istot, pozbawioną boskich atrybutów. Paweł podkreślał, że Jezus był Bogiem: jest to jedyna rzecz, która się liczy, w przeciwnym razie teologia Pawłowa upada, a wraz z nią całe chrześcijaństwo. Myśl Pawła jest przeszkodą dla tych, którzy chcą zmienić chrześcijaństwo w system zamknięty. Wierzył on w wolność, a chrześcijaństwo było jedynym rodzajem wolności, jaki się liczy, wyzwoleniem od Prawa i darem życia. Wolność kojarzył z prawdą, dla której miał szacunek bez granic, a w dążeniu do prawdy dawał prawo do myślenia i dochodzenia do ostatecznego wniosku. Faktycznie proces badania odbijał jego teologię zbawienia: godził się na więzy i zobowiązania miłości, ale nie na autorytet rozumu i tradycji. Ustalił

prawo do myślenia w pełnym hellenistycznym sensie ukazując, że wiara chrześcijańska nie ma powodu, żeby lękać się potęgi myśli. Schweitzer nazwał Pawła "patronem świętym myśli w chrześcijaństwie" i dodał: "Ci wszyscy, którzy sądzą, że służą ewangelii Chrystusa przez niszczenie wolności myślenia, muszą skrywać przed nim swe twarze".

Ta szczegółowa analiza teologii i osobowości Pawła była konieczna, aby wyjaśnić znaczenie Soboru Jerozolimskiego i jego następstw dla całej historii chrześcijaństwa. Poza kontrowersją dotyczącą obrzezania i postawy wobec pogańskich konwertytów w grę wchodził cały szereg głębszych problemów. Nieskuteczny był także kompromis zaproponowany przez Jakuba i Piotra. Opierał się on na normie, zaczerpniętej z Księgi Kapłańskiej, która dotyczyła traktowania obcych i pozwalała na pewne złagodzenie Prawa. Tego rodzaju źle ulokowaną kazuistykę Paweł uważał za niszczycielską dla przesłania Jezusowego. Nie próbował wprowadzić jej w życie; późniejsze pokolenia, zaintrygowane jej znaczeniem, zinterpretowały ją jako powszechny nakaz moralny i jako taki pojawia się on w pismach Ireneusza, Tertuliana, Hieronima. Ale również oponenci Pawła nie wytrwali przy tej apostoelskiej normie. Zarówno z Dziejów, jak i z listów Pawła wynika jasno, że spór trwał dalej i stawał się coraz bardziej zażarty. Dla Pawła była to dosłownie sprawa życia lub śmierci, a w swych pismach nie próbował ukrywać jej powagi i własnej goryczy. Sobór Jerozolimski ujawnił istnienie "partu centrowej", kierowanej w nieco małoduszny sposób przez Piotra i Jakuba. Później centrum to załamało się i uległo judaistycznemu skrzydłu chrześcijańskich faryzeuszów: to tłumaczy wstydliwą odmowę Piotra siadania do stołu razem z poganami w Antiochii i surową reprimendę, jakiej udzielił mu Paweł. Ostatecznie Piotr zerwał z judeochrześcijańskim

Kościółem w Jerozolimie, a przynajmniej go opuścić. Zaakceptował teologię Pawła - mógł też wnieść do niej jakiś wkład, na co pozwalała mu jego wiedza i intuicja - i przyłączył się doń w jego misji wśród pogan.

Plarustanie i ratunek sekty Jezusa 59

Według wszelkiego prawdopodobieństwa zginęli razem jako męczennicy w Rzymie. Reszta Kościoła jerozolimskiego zachowała swój związek z judaizmem i okazywała coraz większą wrogość wobec wysiłków Pawła. Próba Podzielenia pracy misjonarskiej była skazana na klęskę. Misje wśród Żydów diaspory i wśród pogan w Syrii, Azji Mniejszej i Grecji miały się częściowo pokrywać. Ich ośrodki były te same: główne miasta, takie jak Antiochia, Efez, Tars, Korynt, Ateny, Tesalonika. Co więcej, pierwsi misjonarze chrześcijańscy przejmowali w rezultacie dzieło dawnej misji prowadzonej przez Żydów z diaspory, korzystając z tych samych kontaktów, budynków, pomocników. W jaki sposób mogli działać osobno? Jak dwie grupy ewangelistów, powołujących się na ten sam autorytet i pracujących na tym samym obszarze, mogły głosić dwie ewangelie, coraz bardziej rozbieżne? Paweł ciągle skarżył się na próby sprowadzenia na manowce i zawłaszczenia jego zgromadzeń, które z taką miłością powołał dzięki swym tytanicznym wysiłkom. Reagował energicznie: jego nieustanne podróże, niezwykle ciężar zadania jego życia, który niekiedy przedstawia jako przekraczający jego siły, niemal nieznośny, wiązały się z potrzebą walki na dwa fronty - z jednej strony przeciwko

ignorancji, a z drugiej przeciwko złośliwemu utrudnianiu mu pracy.

Oczywiście kontratakował: sam List do Rzymian był ruchem wstępnym, manifestem, który miał zapowiedzieć jego przybycie do Rzymu i wstępną próbę ewangelizacji tamtejszej społeczności chrześcijańsko-żydowskiej.

Wydaje się, że obie strony korzystały ze wsparcia finansowego, by zapewnić sobie maksymalną liczbę ewangelizujących oraz podtrzymać akcje charytatywne i utrzymać administratorów.

Świadectwa sugerują, że po początkowych wielkich sukcesach Paweł stopniowo tracił swą pozycję. Judeochrześcijanie mieli tę ogromną przewagę, że mogli sięgać do zasobów - ludzkich i finansowych - jakimi dysponowały społeczności w diasporze. Co więcej, mogli oni słusznie twierdzić, że prowadzą ich ludzie, którzy znali Jezusa osobiście i otrzymali prawdę z samego źródła. Należeli do nich członkowie rodziny Jezusa, którzy wzięli aktywny udział w kampanii Pawłowej. Kim więc był Paweł, by głosić, że ma monopol na prawdę? W odpowiedzi raz po raz zwracał uwagę na swą osobistą wizję. Był to jego jedyny list uwierzytelniający, to zaś nieuchronnie wystawiało go na nienawistne ataki osobiste, akcentujące jego próżność i pretensje; był on winien "kultu jednostki". Paweł opłakiwał trudności swej pozycji, która zmuszała go do przyjęcia dumnej postawy i do wysuwania roszczeń brzmiących jak przechwałki. Pod koniec lat pięćdziesiątych powrócił do Jerozolimy po raz ostatni, nadaremnie usiłując osiągnąć ugodę. Skrzydło żydowskie młodego Kościoła zmusiło go do uczynienia niechętnego gestu oczyszczenia się

w Świątyni, co doprowadziło do zatrzymania go i uwięzienia. Paweł mógł powołać się na swe rzymskie obywatelstwo, aby uwolnić się ze szponów żydowskich sądów religijnych, ale uwikłało go to w tarapaty prawne - przewiezienie do Rzymu pod eskortą, a następnie areszt domowy - i skończyło się dopiero jego śmiercią za czasów prześladowań Nerona. Tak właśnie Kościół jerozolimski skutecznie zakończył jego misjonarską karierę.

Tym, co zapewniło przetrwanie chrześcijaństwa, był nie triumf Pawła na polu walki, lecz zniszczenie Jerozolimy, a wraz z nią judeochrześcijaństwa. Jedną z licznych ubocznych przyczyn, dla których Paweł tak bardzo chciał oddzielić nauki Chrystusa od judaizmu, było to, że chciał uwolnić je od żydowskiej polityki irredenty. Żydowski Mesjasz polityczny i wojenny nie znaczył nic dla Greków i Rzymian. Również dla Pawła Jezus nigdy nie był Mesjaszem w tym sensie. Chrześcijaństwo w ogóle nie miało z tym nic wspólnego. Jako Żyd z diaspory, Paweł nie pozostawał w konflikcie z Rzymianami. Przeciwnie, wydaje się, że podziwiał system rzymski i z niego korzystał. Jego publiczne powoływanie się na swe rzymskie obywatelstwo oznaczało coś więcej niż fizyczną ucieczkę przed sprawiedliwością Prawa, teraz dlań tak odpychającego: było to symboliczne wyrzeczenie się statusu judaistycznego. Paweł nie chciał, by ruch chrześcijański został narażony na szwank i być może zniszczony przez angażowanie się w (dla niego) nieistotne i beznadziejne dążenie do stworzenia państwa żydowskiego. Królestwo Chrystusa nie było z tego świata! Pod tym względem Paweł był tego samego zdania, co Józef: gdyby obaj się spotkali, Paweł mógłby znaleźć w Józefie konwertytę.

Ale Paweł został pokonany i Kościół judeochrześcijański z Jerozolimy zbliżył się do judaizmu, a jako ruch radykalny, do zelotów i nacjonalizmu. Pewien słowiański przekład wczesnej, nieocenzurowanej wersji Dawnych dziejów Izraela Józefa pozwala sądzić, że brakujące fragmenty, które dotyczyły chrześcijaństwa, podkreślały polityczne cele, jakie przyświecały judeochrześcijańskim buntownikom w Judei. W latach sześćdziesiątych Kościół jerozolimski, utożsamiając się z narastającą rewoltą przeciwko Rzymowi, utracił swe chrześcijańskie znaczenie i resztki uniwersalizmu. Zeloci przebywali głównie w rejonach wiejskich. W miastach narastał religijny terrorizm. Liczne procesje w czasie wielkich świąt stawały się okazją do nagłych morderstw, które wywoływały bunty i brutalny odwet. Prawo i ład załamały się, a Rzym winiono za obniżenie się poziomu życia. W Jerozolimie zrozpaczony proletariatus zwrócił się przeciwko Rzymowi, przeciw kolaborującej kapłańskiej arystokracji, szukając pomocy u cudotwórców, patriotycznych zbójów i sekciarzy. Ostateczna rewolta i jej stłumienie trwały cztery lata. Wyczerpały one militarne i ekonomiczne zasoby

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 61

cesarstwa, wzbudzając w Rzymie chęć zemsty. Całość strat żydowskich, według obliczeń Józefa, sięgała niemal półtora miliona ludzi. Liczba ta najlepiej odzwierciedla całą okropność tych lat. Teraz powstała nowa, zrozpaczona diaspora. Świątynia została zniszczona i odtąd judaizm stał się religią Talmudu. Naród żydowski nigdy nie podniósł się po tym ciosie,

choć ostateczne rozproszenie dokonało się w następnym stuleciu, kiedy Jerozolimę zrównano z ziemią i odbudowano jako rzymskie miasto kolonialne. Społeczność judeochrześcijańska uległa rozbiciu; większość jej przywódców niewątpliwie zginęła. Ci, którzy przeżyli, uciekli do Azji Mniejszej, na Wschód, do Egiptu, a zwłaszcza do Aleksandru.

Tak więc środek ciężkości chrześcijaństwa przesunął się do Rzymu, a teologiczną próżnię, jaką pozostawiła zagłada Kościoła jerozolimskiego, wypełnił system Pawłowy. Doszło do szeregu przewartościowań w łonie młodego Kościoła. Chrystus Pawłowy miał tylko luźny związek z historycznym Jezusem Kościoła jerozolimskiego. Naprawił to Marek, który napisał pierwszą biografię Jezusa, ukazując go jako Bóstwo. Łukasz w swej Ewangelii i w Dziejach - dokończył tę "chirurgiczną" operację, do pozbawionego głowy tułowia jerozolimskiego Jezusa przyszywając głowę Pawłową. Tę zmianę równowagi i kierunku w Kościele w końcu zaakceptowały chrześcijańsko-żydowskie społeczności w Afryce i Azji. Znajduje to odbicie w szeregu dokumentów, takich jak Ewangelia według Mateusza, która w zgrabny sposób potrafi być zarazem bardzo żydowska i bardzo chrześcijańska, oraz Ewangelia według Jana, która oznacza triumf teologii Pawłowej. Ale inne odłamy chrześcijańsko-żydowskie nie poddały się tej zmianie i w ten sposób stały się heretyckie. Do takich należeli ebionici, czyli "biedni", zamieszkujący głównie Egipt. Uważali się za prawdziwy, pierwotny Kościół; pozwolili się prześcignąć wydarzeniom, tracąc prawo do ortodoksji, toteż zaczęto ich traktować jako fałszywych innowatorów - paradoks znany w dziejach religii. Interesujące jest to, że zarówno ich pisma, jak i innych judeochrześcijan tworzących w latach pięćdziesiątych, przedstawiają Pawła jako antychrysta i pierwszego heretyka. W istocie to oni jako pierwsi wprowadzili ideę

herezji w walce z Pawłem i hellenizacją, walcząc z nim jego własną bronią.

W samym judaizmie herezja była już dojrzałym i mocnym pojęciem.

Stąd też, w ślad za upadkiem judeochrześcijaństwa, żydowskie autorytety

ortodoksyjne nie czekały długo, by obłożyć anatemą chrześcijaństwo

jako takie. Około 85 r. klątwę tę włączono do liturgii synagogałnej:

"Oby nazareńczyków i heretyków nagle zniszczono i usunięto z Księgi

Życia!". Pojęcie herezji było kolejnym judaistycznym darem dla Kościoła

chrześcijańskiego, tam też wcześniej zaczęło rozkwitać ponad miarę.

62 Historia chrześcijaństwa

Ale czym była herezja chrześcijańska? A skoro o tym mowa: czym był

Kościół? Większą część naszej wiedzy o wczesnej historii chrześcijaństwa

czерpiemy z pism biskupa Cezarei - Euzebiusza - żyjącego w IV

wieku. Euzebiusz był pod wieloma względami sumiennym historykiem

i miał dostęp do mnóstwa źródeł, które od tamtych czasów zaginęły.

Wierzył, a zatem chciał wykazać przez prezentację świadectw, że Kościół

chrześcijański, posiadający pełnię nauk Chrystusa i boski autorytet

upoważniający do ich podtrzymywania, na samym początku został

uświęcony przez Jezusa, a następnie został solidnie ugruntowany przez

pierwsze pokolenie apostołów. Co więcej, zwycięsko przetrwał podej-

mowane przez różnych heretyków próby, zmierzające do sfalszowania

prawdy, którą przekazywał nietkniętą z pokolenia na pokolenie.

Ten pogląd był pewną rekonstrukcją dla celów ideologicznych.

Euzebiusz reprezentował to skrzydło Kościoła, które opanowało główne ośrodki władzy, ustaliło silną tradycję monarchicznych biskupów, a ostatecznie sprzymierzyło się z państwem rzymskim. Chciał on wykazać, że Kościół, który reprezentował, zawsze stanowił główny nurt chrześcijaństwa zarówno w dziedzinie organizacji, jak i wiary. Prawda jest całkiem inna. Widzieliśmy już, że pierwotny spadkobierca misji Jezusa, Kościół jerozolimski, nie dochował wierności jego naukom i powracał do judaizmu, zanim został zniszczony, a pozostałych jego wyznawców uznano w końcu za heretyków. Chrystologia Pawła, która później utworzyła podstawy uniwersalnej wiary chrześcijańskiej, pochodziła z diaspory i była głoszona przez outsidera, którego wielu członków Kościoła jerozolimskiego w ogóle nie uważało za apostoła. Chrześcijaństwo rozwijało się wśród zamieszania, kontrowersji i schizmy, i taki stan rzeczy trwał w dalszym ciągu. Dominujący Kościół ortodoksyjny o wyraźnej strukturze wyłaniał się stopniowo i był skutkiem procesu naturalnej selekcji - wynikiem duchowego przetrwania najlepiej przystosowanych. I jak to bywa w wypadku takich walk, nie był czymś szczególnie budującym.

Ta darwinowska metafora jest bardzo stosowna: środkowa i wschodnia część basenu Morza Śródziemnego w I i II wieku po Chr. roiła się od mnóstwa idei religijnych walczących o możliwość rozwoju. Każdy ruch religijny był nietrwały i rozmnażał się przez podział: kultury te nie tylko rozszczepiały się i ulegały modyfikacjom, lecz także ponownie skupiały się w nowych formach. Każdy z nich musiał walczyć nie tylko o przetrwanie, lecz także o zachowanie swej tożsamości. Jezus dał początek pewnym intuicjom i wzorcom, które szybko rozprzestrzeniły się na dużym obszarze geograficznym. Zwolennicy Jezusa od samego

początku różnili się w sprawach wiary i praktyki. A im dalej misjonarze

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 63

odchodzili od swej bazy, tym bardziej było prawdopodobne, że ich nauki będą się różnić. Kontrolowanie ich wymagało odpowiedniej organizacji kościelnej. W Jerozolimie istnieli "przewodnicy" i "filary", niejasno określani funkcjonariusze, powoływani podobnie jak u Żydów, ale byli oni nieskuteczni. Sobór w Jerozolimie okazał się niewypałem. Dawał pewną zapowiedź zgody, ale nie potrafił wprowadzić jej w życie.

Pawła nie można było kontrolować, ale przypuszczalnie dotyczyło to także innych. Również ci, którzy przewodzili partii centrowej, nie mogli zachować swego autorytetu nawet w Jerozolimie. Powracali do judaizmu.

Potem przyszła katastrofa z lat 66-70 i centralna struktura Kościoła w istniejącej dotychczas formie zniknęła.

Prawdą jest, że chrześcijanie mieli teraz jednolity i niezwykle żywotny zestaw doktryn: Ewangelię Pawłową czyli kerygmat*. Miała ona dużą szansę na przetrwanie i rozprzestrzenienie się, ale nie stała za tym żadna organizacja. Paweł nie wierzył w coś takiego. Wierzył w Ducha, który działał przez niego i innych. Dlaczego człowiek miałby coś ustalać, skoro Duch robi to za niego? A oczywiście nie chciał on ustalonego systemu reguł i zakazów: "A jeśli Duch was prowadzi, jesteście poza zakonem". Kościół był odwróceniem normalnego społeczeństwa. Jego przywódcy sprawowali władzę dzięki darom Ducha,

a nie na mocy swego urzędu. Dwoma najszlachetniejszymi darami było prorokowanie i nauczanie. Apostołowie rozpoczęli ten proces, a potem Duch podejmował go i działał poprzez całą społeczność: "I Bóg ustanowił w Kościele najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, następnie moc czynienia cudów, potem dary uzdrawiania, niesienia pomocy, kierowania, różne języki". Kult pozostawał całkowicie niezorganizowany i nie podlegał żadnej szczególnej kontroli. Brakowało konkretnej organizacji zajmującej się funduszami i rozróżnienia między kastą kapłanów a świeckimi. W judaistycznym Kościele chrześcijańskim działali wprawdzie prezbiterzy, ale nie było ich w nowych gminach Pawłowych konwertytów. Krótko mówiąc, panowała w nich atmosfera luźno zorganizowanego ruchu przebudzeniowego. Wielu, od czasu do czasu, "mówiło językami", wszyscy oczekiwali rychłego powrotu Jezusa. Kapłańska kontrola wydawała się niepotrzebna i niewłaściwa. A idea kościołów Pawłowych pojawiała się także gdzie indziej w szybko rozprzestrzeniającym się ruchu.

* Kerygmat (gr. kerygma - głoszenie, przepowiadanie) - w znaczeniu biblijnym jest to publiczne głoszenie zbawienia dokonanego w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, połączone z wezwaniem do wiary, nawrócenia i przyjęcia chrztu jako koniecznych warunków do zbawienia (przyp: red.).

Historia chrześcijaństwa

W tej sytuacji było rzeczą nieuchronną, że Kościół rozszerzał się nie jako jednolity ruch, lecz jako zbiór heterodoksji. Zresztą słowo "heterodoksja" jest fałszywe, ponieważ zakłada istnienie jakiejś wersji ortodoksyjnej. W istocie system Pawłowy z czasem stał się ortodoksją, ale inne wersje chrześcijaństwa, które wyszły z Jerozolimy, nie były jego dewiacjami, lecz rozwinęły się niezależnie. A zatem od samego początku istniały różne odmiany chrześcijaństwa, które miały ze sobą mało wspólnego, chociaż skupiały się wokół wiary w zmartwychwstanie. Charakteryzowały je dwie kwestie: indywidualne tradycje ustne, które w końcu znalazły pisemny wyraz w "ewangeliach", oraz związane z nimi roszczenia do sukcesji apostoelskiej. Każdy Kościół miał własną "historię Jezusa" i został założony przez jednego z członków pierwotnej grupy, który przekazał pochodnię wyznaczonemu przez siebie następcy itd. Najważniejszym elementem we wszystkich tych wczesnych Kościołach było genealogiczne drzewo prawdy.

Była to koncepcja raczej grecka niż żydowska. Faktycznie idea z istoty swej gnostycka. Nikomu jeszcze nie udało się adekwatnie zdefiniować gnostycyzmu ani, co więcej, wykazać, czy ruch ten poprzedzał chrześcijaństwo, czy też z niego wyrastał. Z pewnością sekty gnostyckie rozprzestrzeniały się w tym samym czasie, co chrześcijańskie: i jedno, i drugie stanowiły część powszechnej tendencji do przenikania się różnych religii. Gnostyków interesowały dwie rzeczy: wiara w dualistyczny świat dobra i zła oraz wiara w istnienie tajemnego kodu prawdy przekazywanego ustnie lub przez pisma tajemne. Gnostycyzm jest religią "p "

oznania - to właśnie oznacza to słowo - która twierdzi iż osiada tajemną wiedzę o życiu. Tak więc była ona, i jest w dalszym ciągu,

duchowym "pasożytem", który posługiwał się innymi religiami jako swymi "nosicielami". Chrześcijaństwo bardzo dobrze nadawało się do tej roli. Miało tajemniczego założyciela, Jezusa, który wygodnie zniknął, pozostawiając po sobie zbiór maksym i zwolenników przekazujących je innym, a poza maksymami znanymi powszechnie istniały także "tajemne", przekazywane z pokolenia na pokolenie przez członków sekty. Tak więc grupy gnostyckie przejmowały pewne nauki chrześcijaństwa, ale z reguły odrywały je od ich historycznych korzeni. Hellenizowały je, podobnie jak inne kultury orientalne (często łącząc rezultaty tych zabiegów). Ich etyka różniła się w zależności od smaku: niekiedy byli ultrapurytańscy, niekiedy orgiastyczni. Pewne grupy uchwyciły się Pawłowego potępienia Prawa, żeby głosić całkowitą rozwiązłość. Paweł walczył nieugięcie z gnostycyzmem, zdając sobie sprawę z tego, że mógłby on pożreć chrześcijaństwo i je zniszczyć. W Koryncie natknął się na wykształconych chrześcijan, którzy zredukowali Jezusa do

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 65

mitu. Wśród Kolosan spotkał chrześcijan, którzy czcili duchy pośrednie i aniołów. Gnostycyzm trudno było zwalczać, gdyż przypominał hydrę o odrastających głowach i nieustannie się zmieniał. Oczywiście wszystkie sekty miały swe własne zasady i większość z nich wzajemnie się nienawidziła. Niektóre z nich łączyły kosmogonię Platona z opowieścią o Adamie i Ewie i interpretowały je w różny sposób. Ofici czcili węże,

twierdząc, że wąż pokonał Boga, toteż w swej liturgii przeklinali Jezusa.

Niektóre sekty akceptowały chrześcijańskie zbawienie, ale wykluczały Jezusa jako zbawiciela: Samarytanie woleli Szymona Maga, inni zaś Herkulesa.

Najbardziej niebezpiecznymi gnostykami byli ci, którzy intelektualnie wgłębili się w chrześcijaństwo, a następnie dali początek odmianie, która niszczyła system od wewnątrz. Grupa Bazylidesa w Egipcie oraz walentynianie w Rzymie, choć różnili się w innych sprawach, tu zgodnie odrzucali inkarnację i przeczyli, jakoby Jezus był człowiekiem: jego ciało było "podobieństwem", czyli dokesis. Dokeci cieszyli się dużą popularnością wśród kultur greckich, ponieważ skutecznie odcinali chrześcijaństwo od jego judaistycznych korzeni, co odpowiadało społecznemu zapotrzebowaniu, zwłaszcza wśród warstw dobrze sytuowanych.

W istocie ludziom z kręgu kultury greckiej trudno było zrozumieć, dlaczego chrześcijaństwo ma podtrzymywać powiązania żydowskie.

W Septuagincie widzieli potworny dokument: barbarzyński i obskurny, a jeśli nawet rozumieli, to odrażający. Dlaczego chrześcijanie mieliby się nim zajmować? Ta linia rozumowania była tym bardziej podstępna, że tylko trochę dalej posuwała logikę Pawła. Zapewne istniały momenty, kiedy Paweł mimo wszystko odczuwał pokusę porzucenia Septuaginty.

Na ile była autentyczna? Walentyn argumentował, że bardzo dużo dodali do niej żydowscy starsi, toteż nie miała żadnego autorytetu, a wiele innych jej części stanowiło kompromisy ze współczesnymi poglądami.

Mojżesz był pierwszym winowajcą. Wraz z rozpowszechnianiem się i rozwojem chrześcijaństwa, które stopniowo wydawało wykształconych ludzi, coraz dokładniej badano niejasności Pisma. W pierwszych dziesięcioleciach II wieku istniały całe masy tekstów chrześcijańskich, które nie

miały określonego statusu i przemawiały wieloma językami. Które były ważne, a które nie?

Problem ten przyciągnął uwagę znakomitego i bogatego konwertyty greckiego z Pontu, Marcjona, który przybył do Rzymu w dwudziestych czy trzydziestych latach II wieku, aby wziąć aktywny udział w głoszeniu wiary. Wywodził się ze szkoły Pawła, faktycznie był jego najwybitniejszym teologicznym zwolennikiem. Reprezentuje on dwa ważne i ciągle obecne nurty w chrześcijaństwie: chłodne, racjonalistyczne podejście do badania dokumentalnych dowodów kościelnych

Historia chrześcijaństwa

oraz prostą, nieskomplikowaną filozofię miłości. Był on jakby wczesnym wcieleniem uczonego renesansowego, zapowiedzią Erazma. Marcjon nie miał wątpliwości, że istotne nauki Pawła były słuszne i wiedział, że były chronologicznie najbliższe Jezusowi. Natomiast trudno mu było pogodzić je albo z naukami Starego Testamentu, albo z chrześcijańskimi pismami post-Pawłowymi. Posługując się historycznymi i krytycznymi metodami, zasadniczo przypominającymi metody nowoczesnych biblistów, jedynie siedem listów Pawłowych zidentyfikował jako autentyczne, a odrzucił wszystkie późniejsze dokumenty, które krążyły pod imieniem apostoła. Z pism tzw. ewangelistów zaakceptował jako natchnione tylko częściowo Łukasza (w jego Ewangelu i Dziejach), odrzucając całą resztę jako zmyślenia, racjonalizacje i bełkot. Odarło to Nowy Testament aż do

samych Pawłowych kości: dla Marcjona nauka Pawła była w swej istocie ewangelią Jezusa. Stary Testament odrzucił in toto, ponieważ wydawało mu się, podobnie jak wielu chrześcijanom, że mówi on o całkiem innym Bogu: potwornym, tworzącym zło, krwawym patronie zbójców, takich jak Dawid. Tak więc jego analizę tekstów i proces, za pomocą którego uzyskał pierwszy "kanon", cechowała pewna jedność: zerwanie z judaizmem zapoczątkowane przez Pawła, miało być całkowite, a chrześcijańskie teksty o tendencjach judaizujących lub wchodzące w kompromisy miały być oczyszczone lub usunięte.

Nie przetrwała żadna księga Marcjona. W 144 r. pokłócił się on z rzymskimi przywódcami chrześcijan i udał na Wschód. Później został obwołany heretykiem przez Tertuliana, najwcześniejszego i najbardziej krzykliwego z chrześcijańskich inkwizytorów. Znaczący to, że jego dzieła nie przetrwały, poza kilkoma fragmentami przytoczonymi w księgach atakujących go. Zachowanie dzieł starożytnych autorów wymagało wielu zabiegów, gdyż powstawało ich niewiele i były pisane na łatwo zniszczalnym papirusie. Jeśli ciągle ich nie przepisywano, nie zachowały się w ogóle. Nie było potrzeby cenzora, jeśli jakiś herezjarcha nie miał w ciągu kilku pokoleń zwolenników, którzy utrzymywaliby jego dzieło przy życiu. Tak więc nie znamy szczegółów dotyczących systemu Marcjona. Jego Bogiem był Pawłowy Bóg miłości. Odrzucał on lęk jako siłę, którą Bóg mógłby posłużyć się dla wymuszenia posłuszeństwa. To oparcie się wyłącznie na miłości jako dynamizmie podpierającym etykę było głównym powodem wystąpienia Tertuliana przeciw Marcjonowi i jego sympatykom. Tertulian szydził z nich w następujący sposób: "Bóg jest po prostu dobry. Zaprawdę wybacza wszelki grzech, ale tylko w słowie(...) albowiem nie chce waszego lęku(...) w ogóle nie znają

lęku przed Bogiem. Powiadają, że tylko złej istoty można się bać, dobrą można tylko kochać. O głupcze! Powiadasz, że tego, którego nazywasz

Peustanie i ratunek sekty Jezusa

Panetn, nie należy się lękać, podczas gdy już sam tytuł, który mu dajesz, wskazuje na moc, której lękać się musisz?" Bez lęku ludzie "pogrążyliby się w rozpuście", częstych grach, uczęszczaliby do cyrków i teatrów- wszystko to było zakazane chrześcijanom - i natychmiast ulegliby swym prześladowcom.

Spór Marcjona z Tertulianem być może po raz pierwszy daje nam wgląd w istnienie dwóch podstawowych typów chrześcijanina: racjonalnego optymisty, który wierzy, że wystarczy zasada miłości, gdyż człowiek z istoty swej pragnie czynić dobro, i pesymisty - przekonanego o istotnym zepsuciu istot ludzkich oraz potrzebie przypominania o potępieniu. Właściwe chrześcijaństwo jest zasadniczo koalicją tych poglądów i stylów duchowości: musi ono obejmować oba typy, jeśli nawet pociąga to za sobą pewien konflikt i nieporozumienia. W tym wypadku nie było ono w stanie pogodzić tych typów, w każdym razie nie w Rzymie. Rzym był uniwersalistyczny, a przeprowadzone przez Marcjona bezlitosne oczyszczenie tekstów chrześcijańskich ograniczyłoby zasięg jego wpływów. A poza tym Marcjon nie wierzył w małżeństwo, uważając, że prokreacja była wynalazkiem złego Boga ze Starego Testamentu - przynajmniej tak donosi Tertulian. Charakter Marcjona

miał skazę: jego egzegeza biblijna ukazuje umysł najwyższej klasy, jego doktryna Pawłowego miłosierdzia świadczy o charakterze godnym podziwu, ale jego poglądy na płęć demaskują go jako ekscentryka. Można było je pogodzić z wiarą w bliskie nadejście Jezusa, ale w czterdziestych latach II wieku Kościół nastawił się już na długi marsz i z prokreacją trzeba było się pogodzić. Opuszczenie przez Marcjona Rzymu było ciężkim ciosem finansowym dla Kościoła rzymskiego, a jego pieniądze pozwoliły mu przyciągnąć ogromną liczbę zwolenników na Wschodzie. Ale wiara w celibat z konieczności okazuje się fatalna dla ruchu heretyckiego.

Tertulian i Marcjon nigdy się nie spotkali: należeli do całkiem różnych pokoleń i Tertulian atakował raczej pewną postawę umysłową niż realną osobowość. Obaj byli obdarzeni potężnym intelektem. Ponadto Tertulian był mistrzem prozy, znakomitym retorykiem i polemistą. Znał dobrze zarówno łacinę, jak i grekę, ale zazwyczaj posługiwał się łaciną - był pierwszym teologiem chrześcijańskim, który to robił. Faktycznie jego wpływ był tak duży właśnie dlatego, że stworzył łacinę kościelną - ukuł najważniejsze pojęcia i sformułowania językowe - i dzięki swej elokwencji wyposażył ją w niezapomniane i spektakularne zwroty:

"

Krew męczenników jest nasieniem Kościoła "; "Jednością heretyków jest schizma"; "Wierzę, ponieważ jest to absurd". Ten ostatni zwrot pokazuje dystans, jaki dzieli go od racjonalisty Marcjona. Tertulian pochodził z ICartaginy, gdzie już w ostatnich dziesięcioleciach II wieku wyłonił się

odrębny Kościół regionalny: entuzjastyczny, niezwykle odważny, całkowicie oporny wobec władz świeckich, chociaż bardzo prześladowany, o ciasnej umysłowości, nietolerancyjny i jadowity, a nawet gwałtowny w sporach, które toczył. Istnieją dowody, że Kartagina i inne rejony Afryki nadmorskiej były ewangelizowane przez chrześcijańskich zelotów i esseńczyków. Posiadały one bardzo wczesne tradycje walki i oporu wobec władz oraz liczne przykłady prześladowań. Tertulian był wcieleniem tej tradycji. Dla niego Kościół był cenną elitą wierzących, której należało bronić za wszelką cenę: sądził on, że diabeł wędruje po ziemi, szukając swych ofiar. Uważał, że chrześcijanie powinni ograniczyć swe kontakty z państwem do minimum: powinni odmawiać udziału w armii czy w służbie państwowej, a nawet pracy w państwowych szkołach; nie mogli zarabiać na życie w jakimkolwiek zawodzie związanym choćby pośrednio z religią pogańską. W szczególności ubolewał nad dążeniami racjonalistów, takich jak Marcjon, do pogodzenia nauk chrześcijańskich z filozofią grecką: "Co Ateny łączy z Jerozolimą? Co Akademia ma wspólnego z Kościołem? Cóż heretycy mają wspólnego z chrześcijanami? Nasza nauka pochodzi od Salomona, który nauczał, że Pana trzeba szukać w prostocie serca. Precz z wszelkimi próbami stworzenia stoickiego, platońskiego i dialektycznego chrześcijaństwa!"

W swej pogardzie dla badań intelektualnych Tertulian wydawał się być anty-Pawłowy. Jednakże w wielu kwestiach czerpał z Pawłowej tradycji. Podkreślał znaczenie przemożnej siły wiary, tego cennego daru wybranych. Dla niego chrześcijanie byli nadludźmi, ponieważ kierował nimi Duch. Jest to Pawłowa koncepcja Kościoła: społeczności,

w której Duch działa raczej poprzez jednostki, niż przez zorganizowaną hierarchię, w której autorytet posiada urząd. Żarliwa wiara Tertuliana czyniła zeń bicz na heretyków i propagandystę Kościoła - jednego z najlepszych, jakich kiedykolwiek posiadał. Jednakże jego solidarność z ortodoksją, a w każdym razie z taką ortodoksją, jak rozumiała ją hierarchia kapłańska, była zasadniczo wbrew jego naturze. Bezpośredni kontakt z Bóstwem uważał on nie tylko za możliwy, ale za istotny. Tak też sądziło wielu innych ludzi. Przekonanie to należało do najstarszych tradycji Kościoła i miało pełne placet autorytetu Pawła. Ale idea niezależnego głosiciela prawdy z własnej nominacji ostatecznie nie dała się pogodzić z istnieniem oficjalnej hierarchii kapłańskiej, obciążonej obowiązkiem chronienia kanonu wiary.

Kryzys osiągnął punkt kulminacyjny w drugiej połowie II wieku, ale narastał już od długiego czasu. Chrześcijaństwo, szybko roznoszone po świecie przez wędrownych głosicieli ewangelii, przyciągało szarlatanów. W niektórych z najwcześniejszych dokumentów chrześcijańskich (i w najwcześniejszych pobożnych podróbkach) znajdujemy próby ustalenia bona

Przewstanie i ratunek sekty Jezusa

69

fides misjonarzy i ostrzeżenia przed oszustwem. Wyrafinowani poganie drwili z chrześcijan z powodu ich łatwowierności. Dowcipny grecki

satyryk Lukian, który spoglądał z pogardą na ludzką naiwność, był szczególnie krytyczny wobec chrześcijan, ponieważ "gardzą wszystkim w równej mierze (...) przyjmując te nauki bez głębszego ich zbadania. Jeśliby więc wkraść się między nich szarlatan jaki, oszust umiejący zabrać się do rzeczy, może się na poczekaniu porządnie obłowić tumaniąc prostaków '. Lukian podał nam jako przykład filozofa-cynika Peregrinosa, który spotkał się z chrześcijaństwem w Palestynie, i "niebawem sprawił, że oni dziećmi się wobec niego okazali! Został prorokiem, zwierzchnikiem kultu, przełożonym zboru i wszystkim, wszystkim był dla nich w jednej osobie! Tłumaczył i objaśniał ich księgi, wiele sam także pisał. Za boga go niemal uważali, prawodawcą swym uczynili, patronem mianowali! Bo cześć boską jeszcze teraz oddają temu wielkiemu człowiekowi, który* w Palestynie został ukrzyżowany za to, że nowy zakon dał światu. Peregrinos mógł być bardziej szczery niż Lukian przypuszczał: w końcu dał się spalić na stosie pogrzebowym pod koniec Olimpiady w 165 r. Zawsze trudno było rozróżnić prawdziwie natchnionych, oszukujących samych siebie i zwykłych kryminalistów. I choć poszczególni ekstatycy i "mówiący językami" mogli być niewygodni, zawsze istniało o wiele poważniejsze niebezpieczeństwo, że mogli oni znaleźć się pod urokiem jakiegoś wybitnego charyzmatyka i proroka, który stworzyłby własny konkurencyjny Kościół. Podobnie jak różnego rodzaju gnostycyzmy stwarzały ryzyko przechwycenia osobowości Kościoła i wchłonięcia go w dezintegrujący wir kultów subhelleńskich, tak charyzmatycy mogli zagłuszyć jednolity głos Kościoła harmidrem "proroctw. Chwila taka nadeszła około 170 r., kiedy Montanus, zwany Parakletem, cieszący się dużym wzięciem charyzmatyk, został uznany za wroga Kościoła. Sporą grupę jego najbliższych zwolenników stanowiły kobiety; które

odgrywały wybitną rolę w jego ruchu - podobnie jak w jednym czy dwóch Pawłowych zborach. Montanus był atakowany przez swych przeciwników za rozbijanie małżeństw i nadawanie urzędów kościelnych tym natchnionym matronom, które pragnęły przyłączyć się do jego ruchu. Montanizm, a raczej wysiłki dążące do zwalczania go odegrały decydującą rolę w przekonaniu prawowiernych, że kobiety nie powinny pełnić funkcji kapłańskich. Tertulian, póki był ortodoksyjnym propagandystą, sprzeciwiał się burzeniu porządku kościelnego: "O bezwstydzie heretyczek! Ośmielają się one nauczać, dyskutować, dokonywać egzorcyzmów, uzdrawiać - być może nawet chrzczyć(...) Oczywiście nigdzie nie

* Tłum. M.K. Bogucki.

70 Historia chrześcijaństwa

jest łatwiej o awans niż w obozie buntowników: już sam fakt bycia w nim jest czymś chwalebny!" W swym traktacie pt. O chrzcie i przysłanianiu twarzy dzieu#ic z naciskiem negował możliwość pełnienia przez kobiety jakichkolwiek funkcji kapłańskich.

Montanistów atakowano z wielu powodów. Z jednej strony oskarżano ich o przesadną surowość; i tak Hipolit, przedstawiając ortodoksyjny punkt widzenia w swym Refutatio omnium haeresium, pisał: "Wprowadzali nowości w formie specjalnych postów i ceremonii oraz diety z rzodkwi przyjętej dzięki natchnionej radzie ich niewiast!"

Z drugiej strony atakowano montanizm również za obracanie dużymi sumami pieniędzy, wystawny tryb życia i płacenie zasiłków swym najważniejszym zwolennikom. Niektóre z ortodoksyjnych oskarżeń były jawnymi wymysłami. Euzebiusz przytacza historyjkę, jakoby Montanus i jego główna prorokini zmarli w rezultacie samobójczego paktu, ale zastrzega się, że jest to zmyślenie. Wiele z oskarżeń sugeruje jedynie, że montaniści zachowywali się jak Kościół, a na wielu obszarach faktycznie byli Kościołem - ściągali pieniądze, płacili swemu klerowi itd. Najlepszym dowodem wartości moralnej ruchu był fakt, że Tertulian, ten bicz na heretyków, w końcu się do niego przyłączył. Nie mógł on w dalszym ciągu popierać ortodoksji, która negowała niezależną rolę Ducha i nalegała, żeby wszelki kontakt z Bóstwem dokonywał się za pośrednictwem oficjalnych struktur kościelnych. Jego przekonanie o realności bezpośredniej interwencji duchowej było tak głębokie, że uznał te jej aspekty, które dotychczas uważał za całkowicie odpychające; w szczególności po tym, kiedy przekonał się o ich skuteczności. I tak, jako montanista, pisał w *De anima* pod koniec życia: "Mamy teraz wśród nas pewną siostrę, która otrzymała dar objawień, jakich doświadcza w Kościele w czasie nabożeństwa niedzielnego w ekstatycznej wizji w duchu".

Przykład Tertuliana daje nam cenny, w pewien sposób jedyny w swoim rodzaju wgląd w funkcjonowanie wczesnego Kościoła. Oto wielki polityk kościelny, człowiek o nieskazitelnej prawości i żarliwej wierze, staje się heretykiem. W ten sposób jego nowa przynależność sprawia, iż całkowicie wypiera się ortodoksyjnych ataków na moralność i publiczne zachowanie się montanistów, a w każdym razie udziela temu ruchowi etycznej aprobaty. Montaniści byli bez wątpienia szczerzy,

świętymi i przypuszczalnie skromnymi, wstrzemięźliwymi ludźmi. Ale to, że o tym wiemy, jest skutkiem przypadku lub raczej świadomej decyzji ortodoksyjnych władz kościelnych, by zachować Tertuliana jako osobowość i jako pisarza teologicznego. Normalnie pozwolono by mu pójść w zapomnienie lub przetrwać w formie karykaturalnej i to tylko

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

we fragmentach pism. Był on nie tylko pierwszym, lecz także jednym z najwybitniejszych teologów łacińskich; zasadniczy zrąb jego dzieł stanowi żarliwa afirmacja wiary chrześcijańskiej. Ich lektura poruszała czytelnika zarówno kiedyś, jak i dzisiaj. Tertulian był postacią zbyt cenną, by poświęcić go dla ortodoksyjnego uniformizmu. Choć był pierwszym protestantem, uratowała go jego sztuka. Kościół ciągle wznawiał jego dzieła, by z nich korzystać (dotyczy to przynajmniej przeważającej ich części), a w ten sposób niechętny potwierdzał dobre strony wiary.

Z reguły ci, którzy kwestionowali to, co później stało się (lub już było) tradycją ortodoksyjną, zostali pogrzebani pod górą kościelnych rysztokowych obelg. Odium theologicum nie było wynalazkiem chrześcijańskim. Była to część dziedzictwa judaistycznego, na równi z koncepcją herezji i ekskomuniki. Jak widzieliśmy, łagodny, ireniczny ton Dziejów Apostolskich, przedstawiających wczesny Kościół jako kolegialne ciało sprawiedliwych senatorów, zmierzających w spokoju do zgodnych decyzji, jest sprzeczny z rzeczywistością, jaką znajdujemy w opisie Pawła. Szorstkie słowa wymieniane między braćmi w Chrystusie

słyszany się dość wcześnie, a i później dochodziło do ciągłej wymiany obelg. W II wieku dyskusje z heretykami ustąpiły miejsca polemikom, a wielkość ortodoksyjnych oskarżeń i ordynarność obelg były zazwyczaj proporcjonalne do sukcesu ruchu. Wraz z narastaniem polemiki stało się konieczne atakowanie zarówno moralności, jak i doktryny ludzi inaczej myślących. Wkrótce potem powstała teoria, mówiąca o tym, że błąd doktrynalny nieuchronnie powodował upadek moralny. Tak więc polemicy ortodoksyjni mogli wymyślać oskarżenia i w pełni w nie wierzyć. Oficjalnych montanistów oskarżono o obżarstwo i skąpstwo tylko dlatego, że otrzymywali pensje. Prawowierny Apoloniusz oskarżył Aleksandra, którego nazywał heretykiem, o rozbój i wyprawianie odrażających uczt z chciwą prorokinią Proscellą. Zarzuty brzmiały: "Czy prawdziwy prorok używa szminki? Czy czerni sobie brwi i powieki? Czy lubuje się w ozdobach? Czy uprawia hazard? Czy gra w kości? Czy pożyczka pieniędzy na procent?" To, co było normalną praktyką wśród chrześcijan - zwyczaj nazywania wdów dziewczycami, pensje kapłanów, posługiwanie się pieniędzmi celem uwolnienia prześladowanych braci z więzienia - uprawiane w sektach heretyckich uznawano za zło. Sekty, które przyciągały najwięcej zwolenników, były z reguły najsurowsze i najbardziej bogobojne, ale ponieważ cieszyły się największą popularnością, musiały być atakowane najbardziej zawzięcie z racji moralnych.

Istniało więc złowrogi, by tak rzec, "prawo Goebbelsa, które rządziło wczesnymi kontrowersjami chrześcijańskimi: im głośniejsza obelga, tym większe kłamstwo. W liście do biskupów (około 324 r.) biskup Aleksander z Aleksandrii pisał o arianach:

"Pobudzani przez chciwość i ambicję, łotry te nieustannie intrygują, żeby pozyskać najbogatsze diecezje(...) diabeł, który działa poprzez nich, doprowadza ich do szaleństwa(...) (ci) zręczni oszuści(...) uknuli spisek(...) (w) nikczemnych celach(...) wyposażone (we wszystko) jaskinie zbójców(...) zorganizowali bandę, żeby zwalczać Chrystusa(...) wywołują zamieszki przeciwko nam(...) namawiają ludzi, żeby nas prześladowali(...) ich niemoralne kobiety(...) ich młodsze zwolenniczki biegają po ulicach w nieprzyzwoity sposób i kompromitują chrześcijaństwo(...)"

I tak dalej. W ciągu dwóch pierwszych stuleci chrześcijaństwa istniała ciągła i przygnębiająca inflacja w słowniku obelg; i tak prawowiernym głoszono, że wśród manichejczyków "nie można znaleźć żadnej skromności, poczucia godności i czystości; ich kodeks moralny to masa kłamstw, ich przekonania religijne ukształtował diabeł, a ich ofiara to sama niemoralność". Gdziekolwiek tylko przetrwały ich pisma stwierdzamy, że heretycy, schizmatycy i krytycy ortodoksji posługują się tym samym językiem. I tak, antynestoriańskiego biskupa Cyryla z Aleksandrii Izydor z Peluzjum określa jako "człowieka zdecydowanego raczej realizować swe prywatne porachunki, niż szukać prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa"; inny krytyk, biskup Teodoret z Cyru, powitał śmierć Cyryla słowami: "Żywi są zachwyceni. Zmarłym być może jest przykro, lękają się bowiem, że obarczeni będą jego towarzystwem(...) Niech cech grabarzy położy wielki, ciężki kamień na jego grobie, tak

by nie powrócił do nas i nie ukazał znowu swego zdradzieckiego umysłu. Niech zabierze swe nowe nauki do piekła i dniami i nocami głosi je potępionym". Nie chce się wierzyć, kiedy czyta się listę przestępstw, o które znakomici duchowni oskarżali się nawzajem. Historyk Sozomen relacjonuje, że na synodzie w Tyrze w 335 r. ortodoksyjny biskup Aleksandrii, Atanazy, został oskarżony o zniszczenie mistycznego kielicha, połamanie biskupiego tronu, więzienie ludzi pod fałszywymi zarzutami, bezprawne usunięcie pewnego biskupa, umieszczenie go pod strażą wojskową i torturowanie, bicie innych biskupów, uzyskanie swego biskupstwa przez krzywoprzysięstwo, złamanie i odcięcie ręki jednemu ze swych przeciwników, spalenie jego domu, przywiązanie do kolumny i wychłostanie go oraz bezprawne wtrącenie do celi - to wszystko obok zarzutu nauczania fałszywej doktryny.

Jad, którym się posługiwano w tych endemicznych kontrowersjach świadczy o fundamentalnej chwiejności chrześcijańskiej wiary we wczesnych stuleciach. Zanim ustalono kanon Nowego Testamentu, wypracowano sformułowania dla jego wyrażania i stworzono regularną kościelną strukturę, która miała chronić i propagować uzgodnione wyznanie wiary. Mówienie o dominującym nurcie chrześcijaństwa przed

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

drugą połową III wieku jest rzeczą niewłaściwą. Na ile możemy to ocenić, w końcu I i właściwie przez cały II wiek większość chrześcijan

przyjmowała różne odmiany chrześcijańskiego gnostycyzmu lub też należała do odrodzeniowych sekt zgrupowanych wokół różnych charyzmatyków. Euzebiusz, starając się możliwie najbardziej zbliżyć do pokolenia apostołów, ciągle posługuje się wyrażeniami: "niezliczeni", "bardzo wielu", "wszyscy", kiedy mówi o Kościele ortodoksyjnym, jego wielkości, wpływie, sukcesie, bojownikach i heroicznych ofiarach, na co nie ma żadnych dowodów, jeśli nawet je cytuje. W szczególności przesadza on, jeśli chodzi o rozmiary ortodoksyjnej literatury z najwcześniejszych okresów. Kierowała nim bowiem chęć udowodnienia, że w pierwszych dwóch stuleciach napisano ogromną ilość ksiąg zawierających wykładnię prawdziwej wiary, że miały one szeroki obieg, zostały wiernie zachowane i cieszyły się długim życiem; mnożyły się i rozprzestrzeniały tak żywo, że niszczyły heretyków lub spychały ich do małych enklaw. Ale księgi, o których mówi Euzebiusz, nie przetrwały, a on sam, jak się zdaje, ich nie czytał. Dlaczego miałyby przetrwać do IV wieku, a potem zagaść? Z drugiej strony faktem jest, że przeważająca część najważniejszych pism heretyckich, włącznie z diatrybami wymienianymi między rywalizującymi herezjami, zaginęła. Często jednak ich tytuły zachowały się, a te w wielu wypadkach nie sugerują jakiejś polemiki - były to dzieła sekt walczących o przetrwanie przeciwko ortodoksji, lecz regularne nauczanie ustalonej wiary większości.

Kiedy studiujemy "listy sukcesyjne" poszczególnych biskupstw, wyłania się z nich bardzo złożony obraz ortodoksji i heterodoksji wczesnego okresu chrześcijaństwa. W III wieku w większości wielkich miast cesarstwa zostały zebrane lub sporządzone listy biskupów, z których każdy konsekrował swego następcę. Te, które sięgały pierwotnego założenia biskupstwa przez jednego z apostołów, przytacza Euzebiusz. Pomysł

ten w pierw zrodził się u gnostyków, którzy sporządzali listy swych nauczycieli i z kolei ich nauczycieli, przekazujących świętą wiedzę Jezusa. I tak jeden z gnostyckich heretyków, Bazylides, powoływał się na tłumacza Piotra, Glaukiasa, w ten sposób cofając się do Piotra i Chrystusa. Inny gnostyk, Walentyn, twierdził, że jego nauczycielem był uczeń Pawła, Teodas; zarówno karpokracjanie, jak nasseńczycy powoływali się na Mariamme, której Jakub, brat Jezusa, przekazał tajemnicę wiedzy. W II stuleciu ten gnostycki pomysł przyswoiło sobie chrześcijaństwo ortodoksyjne. W istocie w pewnym stopniu usystematyzował go około 180 r. ortodoksyjny pisarz ze Wschodu, Hegezyp. Jego pisma zaginęły, ale według Euzebiusza podróżował on po świecie, zbierając świadectwa dotyczące różnych Kościołów, a potem napisał ogromny tom, w którym

74 Historia chrześcijaństwa

"przedstawił zniekształconą tradycję nauki apostoelskiej w możliwie najprostszej formie". Identyfikował on intelektualną ciągłość, utrzymującą się na bazie osobowej, z ciągłością prawną i sakramentalną. W ten sposób

"właściwą" tradycję i sukcesję łączył z porządkiem i jednomyślnością.

Ustalano wczesnych nauczycieli, a następnie przemieniano w serię monarchicznych biskupów. Nie było w tym świadomego fałszowania, ponieważ w drugiej połowie II wieku sądzono już, że zawsze istnieli tacy biskupi; trzeba było tylko pobudzić wspomnienia ludzi, aby dotrzeć

do szczegółów. Wtedy listę można było uporządkować. Im była dłuższa i bardziej spektakularna, tym późniejsza była jej data i mniejsza dokładność. Jednakże Euzebiusz przedstawia te listy jako dowód, że ortodoksja ma ciągłą tradycję od najwcześniejszych czasów we wszystkich wielkich biskupstwach i że tym samym wszystkie ruchy heretyckie stanowią aberracje głównego nurtu chrześcijaństwa.

Jeśli jednak bliżej przyjrzymy się tym listom, to wyłoni się z nich obraz zupełnie inny. W Edessie, na skraju Pustyni Syryjskiej, dowody wczesnego pojawienia się chrześcijaństwa są fałszerstwami, niemal na pewno sfabrykowanymi za czasów pierwszego biskupa ortodoksyjnego, imieniem Kune, który faktycznie był współczesnym Euzebiusza. Jak się zdaje, chrześcijaństwo w tym rejonie pojawiło się po raz pierwszy dzięki marcjonitom, około 150 r., a później kwitło tam w różnych nieortodoksyjnych formach, łącznie z manichejską. Posługiwano się odmiennymi tekstami Nowego Testamentu, które różniły się w ważnych szczegółach. Tak więc ortodoksja pojawiła się tam dopiero w ostatnich dziesięcioleciach III wieku.

Jak oceniono to później, pierwsze grupy chrześcijan w Egipcie również były heterodoksyjne. Pojawiły się tam z początkiem I wieku i tworzyli je chrześcijanie-gnostycy. Ich naukę, zapisaną mniej więcej w tym samym czasie w języku koptyjskim, znajdujemy w Ewangelii Egipcjan; później uznano ją za heretycką. Najnowsze odkrycia w górnej części doliny Nilu sugerują, że gnostycyzm był w tym samym czasie dominującą formą chrześcijaństwa także w Górnym Egipcie, a w Aleksandrii, w Dolnym Egipcie istniała społeczność żydowsko-chrześcijańska, posługująca się Ewangelią Hebrajczyków, później również uznaną za heretycką. Ortodoksji nie ustalono aż do czasów biskupa Demetriusza

(189-231), który założył pewną liczbę innych biskupstw i sfabrykował genealogiczne drzewo dla własnego biskupstwa w Aleksandrii; śledzi ono założenie biskupstwa poprzez dziesięciu mitycznych poprzedników aż do Marka, a tym samym do Piotra i Jezusa. Ortodoksja była tylko jedną z kilku form chrześcijaństwa w III wieku i mogła zyskać dominację dopiero w czasach Euzebiusza.

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

Nawet w Antiochii, gdzie działali zarówno Piotr, jak i Paweł, nieład zdawał się panować aż do końca II wieku. Antiochia dawała schronienie wielu egzotycznym kultom religijnym. Gnostycyzm był tu potęgą i mógł zawładnąć chrześcijaństwem po wyjeździe apostołów. Jak się zdaje, niektórzy wcześnie chrześcijanie posługiwali się heretyckim tekstem zwanym Ewangelią Piotra. "Sukcesja apostolska" mogła tu zostać całkowicie utracona. Kiedy Juliusz Afrykańczyk - główne źródło Euzebiusza, jeśli chodzi o listy biskupów - próbował sporządzić taką listę dla Antiochii, znalazł jedynie sześć imion, które przypadły na ten sam okres, co dwunastu biskupów w Rzymie i dziesięciu w Aleksandrii. Ortodoksja w Antiochii w rzeczywistości datuje się od biskupa Ignacego w końcu II wieku, który musiał uwolnić zarówno siebie, jak i swą diecezję od lokalnej tradycji gnostyckiej i sprowadzić ortodoksyjny kler, żeby dopomóc temu procesowi. Mamy świadectwa, że historia tego rodzaju powtórzyła się w zachodniej części Azji Mniejszej, w Tesalonice i na

Krecie. W istocie, gdziekolwiek tylko istnieją świadectwa, dowodzą one, że proces osiągania jednolitości, nadający sens ortodoksji, zaczął się dopiero pod koniec II wieku i bynajmniej nie uległ zakończeniu w końcu III.

Proces ten stał się możliwy dzięki pewnym czynnikom. Pierwszym z nich była ewolucja kanonu pism Nowego Testamentu. Jakkolwiek ustna tradycja zachowała swe znaczenie aż do końca II wieku, to jednak większość przekazów znalazła swą formę pisaną już we wczesnych jego dziesięcioleciach; tworzyły one ogromną masę pism, z których tylko część dotarła do nas, obejmując szeroki zakres doktryn i twierdzeń w dużej mierze sprzecznych. Kościół trapił się tym problemem już od wczesnych lat swego istnienia; świadczy o tym dzieło biskupa Papiasza, który pierwotnie skłonny był przyjąć rygorystyczną politykę, wykluczając wszystko, co w sposób dający się udowodnić nie związane było z którymś z apostołów. W istocie, w tym okresie chrześcijanie ciągle jeszcze byli świadomi tego, w jaki sposób tradycje znajdowały formę pisaną, i w o wiele większym stopniu niż późniejsi legislatorzy kościelnych soborów zdawali sobie sprawę z pewnego elementu oszustwa w epoce postapostolskiej. Ale Marcjon posunął tę tendencję za daleko: jego metody egzegetyczne, choć były tak bardzo spektakularne, nie tylko całkowicie odcięłyby chrześcijaństwo od judaizmu, zniekształcając w ten sposób charakter i intelektualne tło dzieła Jezusa, lecz faktycznie zredukowałyby Nowy Testament do autentycznego zbioru pism Pawłowych. Jezus historyczny zniknąłby, chrześcijaństwo uległoby całkowitej hellenizacji i w ten sposób stałoby się o wiele bardziej podatne na wpływy gnostycyzmu i dezintegrację.

Historia chrześcijaństwa

W reakcji na dążenia Marcjona, w odniesieniu do kanonu pojawiła się tendencja do większej tolerancji. Przetrwiał pewien fragment pochodzący z końca II wieku (w osiemnastowiecznym przekładzie na łacinę, po raz pierwszy opublikowany w 1740 r. przez L.A. Muratoriego), który podaje listę "otrzymanych" dzieł i wskazuje na jej dużą ekspansję od czasów Papiasza. Instynktownie przedstawiano wieloraką wizję Jezusa i jego idei, w ten sposób poszerzając spectrum odbioru jego nauk i ich interpretacji. Oznaczało to zaakceptowanie dużej liczby teologicznych i etycznych, a w istocie historycznych, sprzeczności; z drugiej strony zachowywało to uniwersalistycznego ducha chrześcijaństwa i było bardziej wierne tradycji samego Jezusa, jako twórcy niezliczonych wzorów i intuicji, niż jednorodna teologia, taka jak teologia Pawła.

Poszerzenie kanonu było także bronią przeciwko herezji. Wszelkie świadectwa sugerują, że herezjarchowie nie tworzyli herezji: oni jedynie dawali wyraz popularnym nastrojom, które już istniały, lub w pewnych wypadkach walczyli w obronie tradycji, które w swym marszu zdeptywała ortodoksja. Pełniejszy kanon pozwolił Kościołowi w szerszym zakresie odwoływać się do grup heretyckich czy też, by wyrazić to inaczej, wziąć pod skrzydła swej wiary zwolenników innych tradycji. Jednocześnie proces selekcji i kanonizacji pozwolił ortodoksyjnym przywódcom zniszczyć niebezpieczne dokumenty, kiedy tylko "podbito" ich posiadaczy. Tak więc w III, IV i V wieku wiele pisanych "ewangelii", zwłaszcza przenikniętych duchem gnostycyzmu

wykluczono z kanonu i spowodowano ich zniknięcie. Jednocześnie w pewnym stopniu można było ograniczyć elementy niebezpieczne, które znalazły się w obrębie kanonu, ich autorom przypisując większą liczbę dokumentów ortodoksyjnych. I tak Pawłowi, narażonemu na szwank przez mistrzostwo Marcjona, przypisano tzw. listy pasterskie, w których czuje się ducha wyłaniającego się Kościoła ortodoksyjnego, a Ewangelię Jana, intensywnie wykorzystywaną przez montanistów i innych heretyków - która w pewnym okresie była kandydatem do wykluczenia z kanonu - uratowano, przypisując jej domruemanemu autorowi trzy nie budzące zastrzeżeń listy. Istniała ciągła wymiana między konkurencyjnymi ośrodkami chrześcijaństwa i, w coraz większym stopniu, między Wschodem a Zachodem. I tak, Zachód z powodzeniem nalegał na eliminację wielu dokumentów aleksandryjskich, ale nie był w stanie narzucić Wschodowi pewnej liczby ważnych pism rzymskich z początków II wieku. Z trudem udało się narzucić mu tylko Objawienie Janowe, co do którego większość Greków pozostała sceptyczna nawet do VIII wieku, a niektórzy nigdy go nie zaakceptowali. List do Hebrajczyków, o czym wiedziała większość wczesnych Ojców, nie wyszedł

Pbzustanie i ratunek sekty Jezusa

spod pióra Pawła. Został on wyłączony z fragmentu Muratoriego, odrzucony przez Tertuliana i praktycznie przez wszystkich na Zachodzie. Pierwszą wybitną postacią Kościoła łacińskiego, która zaakceptowała go jako kanoniczny, był biskup Poitiers, Hilary (połowa IV wieku). Ale

list ten był popularny na Wschodzie i w końcu został zaliczony do listów Pawła dzięki umowie zawartej na synodzie w Kartaginie w 419 r. - chociaż wiemy, że najbardziej wpływowy duchowny, który był na nim obecny, Augustyn, miał całkowitą pewność, że nie napisał go Paweł. Ogólnie rzecz biorąc, postacią, która odegrała determinującą rolę w ewolucji kanonu, był Euzebiusz. Jego celem było możliwie najściślejsze powiązanie aktualnej doktryny i struktury Kościoła z dokumentalnymi listami uwierzytelniającymi; po jego śmierci dokumenty, które uważał za wątpliwe, zaakceptowano jako kanoniczne. Praktycznie proces ten zakończono w 367 r., kiedy to Atanazy dał listę kanonicznych ksiąg w swym Liście Wielkanocnym. W tym okresie Nowy Testament w tej postaci, jaką znamy, w dużej mierze zastąpił już stare pisma hebrajskie jako główne narzędzie nauczania w Kościele. Było to raczej narzędzie uformowane przez Kościół niż vice versa.

y p "

Co więcej, samo wyobrażenie ogółu "now ch ism zawierających istotę wiary chrześcijańskiej wspomagało siły tworzące Kościół instytucjonalny. Paweł tworzył w epoce, w której sądzono, że powtórne przyjście Jezusa jest sprawą rychłą, chociaż pod koniec jego życia nadzieja, że dojdzie do tego szybko, już zamierała. Przez najbliższe dwa pokolenia chrześcijanie musieli sprostać problemowi wycofującej się eschatologii i przyjąć, że okres czekania na apokalipsę jest czymś "normalnym. Przez pewien czas wyobrażenie powszechnego zmartwychwstania i indywidualnych oczekiwań znalezienia się po śmierci w niebie prezentowano obok siebie, bez godzenia ich; później pierwsze z nich stopniowo zeszło na drugi plan. Etyka ponownie zaczęła się komplikować i wysubtelniać. Pawłowe nawoływanie do pokuty, wzywanie do "czuwania', ustąpiło

miejsca idei "życia chrześcijańskiego" wyrażanej w listach pasterskich i w Liście do Hebrajczyków, który mu przypisano. Tak więc ustabilizowane życie raz jeszcze zaczęto przedstawiać jako warunek zbawienia i wielkie etyczne przykazanie ewangelii przyjęło status nowego prawa. Prawo jednak zakładało posłuszeństwo, które implikowało autorytet i władzę. Kto był ich nosicielem? Kościół. A kto tworzył Kościół? Ludzie, którzy nim kierowali.

Ten sam proces rozumowania przebiegał zarówno w wierze, jak i w etyce. List do Hebrajczyków podkreślał znaczenie wiary i jej publicznego wyznawania przez chrześcijan. Pierwszy List Jana wprowadził wyobrażenie wyznania jako obrony przeciwko herezji i fałszywej

78 Historia chrześcijaństwa

wiedzy. Dotychczas wyznanie przynosiło opowiedzenie się za wiarą lub przeciwko niej; teraz była to decyzja za lub przeciwko poszczególnym grupom w Kościele. Krótko mówiąc, wyznanie trzeba było interpretować.

Autor Pierwszego Listu Jana podkreślał, że każdy, kto odrzucał jego interpretację, nie tylko odrzucał część wiary, ale wiarę jako taką, ponieważ była ona niepodzielna. Jesteśmy tu świadkami tworzenia się dogmatu.

Pisma święte nie tylko trzeba było sklasyfikować jako autorytatywne lub nieautorytatywne, lecz także trzeba było je wyjaśnić - a samo to wyjaśnienie miało charakter autorytatywny. Kto kierował tym procesem? Kościół. A kto tworzył Kościół? Ludzie, którzy nim kierowali.

Idea duchowieństwa, kleru, była, jak się zdaje, rezultatem mariażu wyobrażeń greckich i judajskich. Jerozolimscy starsi Kościoła judeo-chrześcijańskiego posiadali pewien element władzy - byli "filarami". Biskupi i diakoni Kościoła pogan pierwotnie pełnili funkcje czysto duchowe. Byli charyzmatykami - a nie organizatorami, kasjerami czy legislatorami. Taką sytuację przedstawiają listy Pawła, jak również Dzieje Apostolskie Łukasza. Ale w czasie, kiedy pojawiają się wczesne źródła rzymskie, tj. na początku II wieku, pierwowzór struktury klerykalnej został już stworzony. Pierwszy List Klemensa podkreślał znaczenie "obyczajów i ładu" w Kościele, a częścią tego ładu była struktura hierarchiczna. Kobiety miały być podporządkowane mężczyznom, młodzi - starym, "rzesza" - prezbiterom lub biskupom i diakonom wybranym do tego celu. Rozwinięto już historyczną teorię rządów biskupów: "Nasi apostołowie również wiedzieli, przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa, że powstanie spór o imię biskupa. Z tej przyczyny, ponieważ w pełni wiedzieli o tym z góry, wyznaczyli wspomnianych mężów, a potem zarządzili, by po śmierci tych mężów urząd ich objęli inni godni zaufania ludzie". W czasie, kiedy Ignacy z Antiochii pisał ten list, być może w dwadzieścia lat później, porządek hierarchiczny rozwinął się dalej, a duchowieństwo podzieliło się na biskupstwa, radę prezbiterów i diakonów. Ignacy, który pisał hymny i wprowadził śpiew antyfonalny do Kościoła, posłużył się obrazem muzycznym: tylko wtedy, kiedy wszyscy odegrają swą rolę, tak jak im wyznaczono, zachowana będzie istotna jedność Kościoła. Jak widzimy z listów pasterskich, w tym czasie pierwotna demokracja okresu eschatologicznego należała już do przeszłości: zgromadzenie wiernych utraciło swą wolność, biskupi nauczali autoryzowanej prawdy, a w urzędzie widziano instrument

zachowania tradycji apostołskiej. Autorytet biskupa, jak widzieliśmy, został następnie wzmocniony kompilacją list episkopalnych sięgających czasów apostołskich. Wszystkie Kościoły sporządzały swe listy i żaden z nich nie musiał sam nieść ciężaru dowodzenia, że jego nauczanie było

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

mu dane na początku. W ten sposób na bazie autorytetu biskupiego, z jego apostołską genealogią, ustanowiono interkomunię i wspólną obronę przed herezją.

Ustanowienie biskupstw jako czynnika jednoczącego w Kościele otworzyło drogę do nowych form rozwoju. Idea sukcesji, pierwotnie akcentowana jako zabezpieczenie wiary w tradycję, z czasem uległa zmianie i posłużyła do stworzenia doktryny posługi duchowej. Tertulian widział to w kategoriach prawnych: biskupi byli "dziedzicami" spuścizny duchowej. W jaki sposób stali się dziedzicami? Z odpowiedzią na to pytanie pospieszył Hipolit z Rzymu, piszący w początkach III wieku, formułując pojęcie szczególnie uświęcającej mocy zawartej w konsekracji biskupa. Ten obrządek, jak twierdził, był środkiem, który biskupów, podobnie jak wcześniej apostołów, wyposażał w trojaką władzę: arcykapłaństwa, nauczania i zadania "nadzorcze". Biskupów mogli wyświęcać tylko inni biskupi - w ten sposób po raz pierwszy w obrzędach konsekracji dokonano sakralnego zróżnicowania.

Stworzenie Kościoła międzynarodowego, przechodzącego powoli

od doktrynalnego zróżnicowania do pozorów ortodoksji, opartej na uzgodnionym kanonie i podbudowanej przez instytucję biskupów, było zasadniczo dziełem II wieku. Było to osiągnięcie pragmatyczne, powstałe w reakcji na upadek eschatologicznej nadziei i w toku zażartej i ciągłej walki przeciwko herezji; stworzono teorię, która miała raczej uzasadnić i usprawiedliwić zmianę, niż do niej doprowadzić. Ów nowy Kościół - czy raczej tendencja odnosząca w nim zwycięstwo - miał charakter empiryczny i jednoczący; zapanowała w nim tendencja do odrzucania jednostronnych ideologicznych interpretacji. Tak więc Marcjon i obrońca charyzmatyków - Tertulian - znaleźli się poza Kościołem. Polityka ta się opłacała, nawet za cenę pewnych ofiar. Oznaczała ona, że Kościół, opierając się na zasadzie zdrowego rozsądku, stał się przystanią dla bardzo szerokiego spectrum opinii. Na Zachodzie różnorodność zniknęła szybko, na Wschodzie ortodoksja stała się największą tradycją w pierwszych dziesięcioleciach III wieku. Kościół był teraz wielką i masową siłą w cesarstwie, przyciągającą ludzi bogatych i wykształconych. Nieuchronnie więc musiało w nim dojść do przesunięcia punktu ciężkości z czysto praktycznego rozwoju, będącego reakcją na potrzebę - na świadome planowanie swej polityki.

Wyraziło się to w dwojaki sposób: w próbie zmiany chrześcijaństwa w system filozoficzny i polityczny oraz w rozwoju instrumentów kontroli mających tej intelektualizacji wiary uniemożliwić jego zniszczenie. Ten paralelny proces zaczął się we wczesnych dziesięcioleciach III wieku, kiedy Orygenes dał początek pierwszemu, a Cyprian drugiemu jego

elementowi. O ile Paweł ukazał pierwszemu pokoleniu chrześcijan pożyteczne umiejętności wytrawnego teologa, to Orygenes był pierwszym wielkim filozofem, który nową religię przemyślał na nowo, poczynawszy od pierwszych jej zasad. Jak podsumował to jego filozoficzny przeciwnik, nastawiony antychrześcijańsko Porfiriusz, "wprowadził on idee greckie do obcych baśni", czyli - nadał szacowny charakter intelektualny barbarzyńskiej wschodniej religii, biorąc ją w filozoficzną obronę. Orygenes był niezwykle zjawiskiem. Jak z podziwem sformułował to Euzebiusz: "Nawet fakty z czasów, gdy leżał w kołysce, godne są wzmianki".

Orygenes pochodził z Aleksandrii, drugiego miasta cesarstwa i jego ówczesnego centrum intelektualnego; wskutek męczeństwa swego ojca został w siedemnastym roku życia sierotą, wraz ze swymi sześcioma braćmi. Był on ciężko pracującym, cudownym dzieckiem; w osiemnastym roku życia został kierownikiem szkoły katechetycznej, już jako wykształcony uczonec i nauczyciel. Od tej chwili - przypuszczalnie było to w 203 r. - stał się religijnym fanatykiem i pozostał nim przez najbliższe pięćdziesiąt lat. Porzuciwszy swą pracę i sprzedawszy swe książki, zajął się wyłącznie religią. Spał na podłodze, nie jadł mięsa, nie pił wina, miał tylko jeden płaszcz i obywat się bez butów. Niemal na pewno wykastrował się w geście posłuszeństwa wobec słynnego tekstu Mateusza 19,12: "Są również trzebieńcy, którzy się wytrzebili sami dla Królestwa Niebieskiego". Orygenes posiadał ogromną wiedzę i była to wiedza wysoce oryginalna: zawsze sięgał do źródeł i sam przeprowadzał cały proces myślowy. W ten sposób nauczył się hebrajskiego i, jak twierdzi

Euzebiusz, "wszedł w posiadanie oryginalnych pism, które przetrwały wśród Żydów w obecnym języku hebrajskim". Należały do nich pisma do niedawna uważane za zagubione; w wypadku psalmów Orygenes zebrał nie tylko cztery znane teksty, lecz także trzy inne, łącznie z tym "który znalazł w Jerycho w dzbanie". Rezultatem tych odkryć był ogromny tom, Hexapla, który przypuszczalnie istniał tylko w jednym rękopisie, dziś zagubiony, prezentujący siedem alternatywnych tekstów w równoległych kolumnach. Orygenes zastosował te same zasady badania źródeł do wszystkich aspektów chrześcijaństwa i literatury sakralnej. Wydaje się, że pracował przez cały dzień i większą część nocy, był pisarzem pracującym z niezwykłą determinacją. Nawet wytrzymały Hieronim skarżył się później: "Czy ktokolwiek przeczytał wszystko, co napisał Orygenes?" Jego komentarze biblijne były tak obszerne, że żadnego nie przekazano nam w całości. Jedne zaginęły, inne przetrwały tylko w drastycznych parafrazach.

Skutkiem pracy Orygenesesa było stworzenie nowej nauki, teologii biblijnej, w której każde zdanie z Pisma Świętego było systematycznie ba-

Powstanie i ratunek sekty Jezusa

dane celem wykrycia jego ukrytych znaczeń, różnych warstw znaczeniowych, alegorii itd. Z elementów tej ogromnej erudycji biblijnej zbudował on - między innymi w swym dziele Zasady chrześcijaństwa - chrześcijańską filozofię, za pomocą której można było interpretować każdy aspekt

świata. Dotychczas chrześcijanie albo lekceważyli filozofię jako nieistotną czy pogańską, albo po prostu przywłaszczali sobie dokonania Platona i innych pisarzy, uznając ich za początkujących chrześcijan, i do tych podstaw dopasowywali Pawłową nadbudowę. Orygenes odrzucił tę tradycję, uznał filozofię grecką za fałszywą i zbudował nową syntezę świeckiej i sakralnej wiedzy. W ten sposób ofiarował światu pierwszą teorię wiedzy opierającą się wyłącznie na założeniach chrześcijańskich, antycypując zarówno encyklopedystów, takich jak Izydora z Sewilli, jak i systematyczne summae scholastyków średniowiecznych. Począwszy od Orygenesesa, chrześcijaństwo przestało być dodatkiem do świata klasycznego i stało się, pod względem intelektualnym, osobnym universum. Stawało się również odrębną społecznością. Orygenes był pierwszym teoretykiem klerikalizmu, jak również innych aspektów dojrzałego chrześcijaństwa. Jego stosunki z Kościołem były burzliwe. Wywołał ostrą krytykę, wygłaszając w Palestynie kazania jako człowiek świecki. Ponieważ nie mógł otrzymać święceń od swego biskupa w Aleksandrii, został wyświęcony w sposób niezgodny z prawem kościelnym, a później był często atakowany za głoszenie fałszywych nauk. Nie miał szacunku dla duchownych, dlatego pozostawił ponury obraz ich chciwości i ambicji. Jednak w żaden sposób nie umniejsza to jego zachwytu dla godności i mocy urzędu duchownego. W istocie można powiedzieć, że mógł on pozwolić sobie na karcenie księży właśnie dlatego, że uznawał pozycję ich kasty za niezniszczalną. Orygenes akceptował absolutne rozróżnienie między klerem a świeckimi i nadawał mu charakter prawny. W obrazie Kościoła, stanowiącym część jego teorii wiedzy uniwersalnej, przedstawił go jako świętą istotę społeczną. Mamy tu analogię z państwem politycznym. Oczywiście Kościół musiał mieć swych własnych

królów i książęta, którzy rządili swymi gminami o wiele lepiej niż odpowiadający im urzędnicy państwowi. Ich pozycja była nieskończenie wyższa i bardziej święta, ponieważ kierowali sprawami duchowymi, ale ich status był podobny do statusu sędziów i władców świeckich - wierni mieli okazywać im szacunek i posłuszeństwo, jeśli nawet duchowni byli ludźmi niewłaściwymi lub złymi.

W szerokim systemie filozoficznym opracowanym przez Orygenesusa było miejsce dla wewnętrznego systemu regulacji i dyscypliny. Dostarczył go współczesny Orygenesowi Cyprian z Kartaginy. O ile Orygenes zapowiadał koncepcję chrześcijańskiego kosmosu, to Cyprian odstaniał

g2 Historia chrześcijaństwa

mechanizm potrzebny do utrzymania go w całości i umożliwienia mu działania. Te odmienne zainteresowania odzwierciedlają dzielące ich różnice. Orygenes był intelektualistą. Cyprian pochodził z bogatej rodziny mającej tradycję publicznej służby dla cesarstwa; w dwa lata po zmianie wyznania został biskupem. Pełniąc tę funkcję, musiał stanąć wobec praktycznych problemów prześladowania, przetrwania i obrony przed atakami. Rozwiązywał je przez łączenie rozwijających się nici kościelnego ładu i władzy, a następnie splatanie ich w ścisły system absolutnej kontroli. Rozumował następująco: Kościół był instytucją boską, Oblubienicą Chrystusa, Matką, pośredniczką zbawienia. Był jeden, niepodzielny i katolicki, a katolicy mogli utrzymać życie tylko w jedności z nim.

Poza tym świętym związkiem istniało tylko zło i ciemność. Sakramenty, wyświęcanie biskupów, wyznanie wiary, nawet sama Biblia traciły swe znaczenie, jeśli pojawiały się poza prawdziwym Kościołem. Był on także ludzką, widzialną społecznością, istniejącą w formie zorganizowanej. Jednostka nie mogła być zbawiona przez bezpośredni kontakt z Bogiem. Hierarchia o wyraźnych stopniach, bez której Kościół zorganizowany nie mógł istnieć, została ustanowiona przez Chrystusa i apostołów. Wiernym pozwolono towarzyszyć wyborowi biskupa, ale faktycznego wyboru dokonywali wszyscy prezbiterzy, a w szczególności inni podporządkowani metropolicie biskupi, którzy mieli również prawo do usuwania biskupa. Za pośrednictwem biskupa "muszą być dokonywane wszystkie kościelne posunięcia jakiegokolwiek bądź rodzaju". Bez tego urzędu nie mogłoby być Kościoła, a bez Kościoła nie ma zbawienia. Człowiekiem, który określał, kto ma być członkiem Kościoła, a zatem kto dostąpi zbawienia, był biskup. On interpretował Pismo Święte w świetle potrzeb Kościoła, przy czym jedyną niedwuznaczną instrukcją, jakiej udzielał, było pozostawanie wiernym Kościołowi i posłuszeństwo wobec jego praw. Od Cypriana zatem wolność głoszoną przez Pawła i opartą na sile prawdy chrześcijańskiej odebrano zwykłym członkom Kościoła; zachowali ją jedynie biskupi, przez których działał jeszcze Duch Święty i którzy byli zbiorowo delegowani do reprezentowania wszystkich członków Kościoła. Dano im duży zakres swobody, podporządkowanej tradycyjnej i poświadczonej prawdzie Kościoła i Pisma. Byli oni władcami działającymi i interpretującymi prawo. Począwszy od biskupa Cypriana, analogia między rządem świeckim a Kościołem stała się bardzo bliska. Oczywiście brakowało jej jednego elementu: "postaci cesarza, czyli najwyższego kapłana. Cyprian ciągle jeszcze myślał w kategoriach

kolektywnego ciała biskupów, jakim byli starsi, czyli "filar# Kościoła jerozolimskiego prawie dwieście lat wcześniej. Jednakże skoro sami biskupi opierali swą władzę na tradycji pochodzącej od apostołów, przeto

Powstanie i ratunek sekty Jezusa 83

było oczywiste, że pewne Kościoły, a zatem także pewni biskupi, mieli większe znaczenie od innych. Jerozolima była Kościołem-matką, gdzie działali wszyscy apostołowie, ale gmina jerozolimska przestała istnieć w 70 r. i nigdy nie odzyskała pierwotnej rangi. Innym apostołskim dziełem był Kościół w Rzymie, ponieważ, jak wierzą, Piotr i Paweł ponieśli tam męczeńską śmierć. Aluzję do męczeństwa Piotra znajdujemy w Ewangelii Jana (13, 36 i 21, 18-19); podobnie List Klemensa do Koryntian i List Ignacego do Rzymian wskazują, że miało ono miejsce w Rzymie. Twierdzenie to sformułował jasno Euzebiusz, który cytował Gajusza (ok. 200 r.) i biskupa Koryntu, Dionizego, zaś potwierdzenie go znajdujemy w Kronice Sulpicjusza Sewera (zm. 420 r.). Euzebiusz i Dionizy zgadzają się, że Pawła ścięto, a Piotra ukrzyżowano. To przekonanie, że obaj apostołowie zostali skazani i pochowani w Rzymie, było bardzo stare. Tertulian uznawał je za fakt; za jego czasów istniał już monument na Wzgórzu Watykańskim, zbudowany około 160 r. Ostatnie badania wykazały, że został on postawiony na cześć Piotra i że ci, którzy go wzniesli, sądzili, że Piotr został tam pochowany. Gajusz wspomina o tym posągu, jak również o monumencie poświęconym

św. Pawłowi, stojącym na drodze do Ostu, gdzie obecnie znajduje się kościół św. Pawła za Murami. Istniał również trzeci wspólny posąg na Via Appia, gdzie odprawiano nabożeństwa w dniu 29 czerwca, począwszy już od II wieku. Tak więc związku Rzymu z dwoma największymi apostołami nigdy nie poddawano w wątpliwość i wykorzystywano go od najdawniejszych czasów. Rzym miał najbardziej spektakularną genealogię ze wszystkich najwcześniejszych Kościołów. W istocie był to przypadek *embarras de richesse* - miał on nie jednego apostoła, lecz dwóch. Jednak Piotra uważano za założyciela, gdyż w pewnym sensie był głównym apostołem, najbliższym towarzyszem Jezusa i spadkobiercą słynnego tekstu Mateusza, gdzie mowa jest o "skale i kluczach". Nie ma dowodów na to, że Rzym wykorzystywał ten tekst dla zapewnienia sobie prymatu przed rokiem 250 - a wtedy, rzecz ciekawa, użył go w konflikcie z agresywnym biskupem Cyprianem - ale pewne jest, że w drugiej połowie II wieku, niewątpliwie w reakcji Marcjona na Pawłową herezję, pierwszą herezję, z jaką sam Rzym miał do czynienia, Pawła pozbawiono jakichkolwiek związków z biskupstwem Rzymu, urząd ten zdecydowanie wiążąc jedynie z Piotrem. Faktycznie pierwszym rzymskim biskupem o większym znaczeniu był przypuszczalnie Soter (166-174), ale w tym czasie istniało już pojęcie tradycji episkopalnej sięgającej czasów Jezusa. Rzym mógł także opóźnić się w procesie, w którym "jego" apostoł, Piotr, został założycielem Kościoła w Antiochu, a jego pomocnik, Marek, założycielem Kościoła w Aleksandrii, zmieniając w ten sposób drugie i trzecie miasta cesarstwa w kościelne kolonie Rzymu.

Jednakże nawet przed tym okresem istniały dowody, że Rzym wykorzystywał swą pozycję jako miasto cesarskie, aby wywierać wpływ na Kościoły w innych ośrodkach i w ten sposób stworzyć pretekst do udanej interwencji. Pierwszym tego rodzaju przypadkiem, który znamy, jest List Klemensa do Koryntian, w którym Klemens włącza się do dyskusji, broniąc ustalonego porządku. Były także inne przypadki z II wieku, zazwyczaj odnoszące się do spraw z pozoru marginalnych: praktyk kultowych, daty Świąt Wielkanocnych itd. Do Rzymu odwoływano się jako do największego autorytetu apostolskiego i szybko znajdowano odzew. Już wcześniej zyskał on reputację mocarza w sprawach wiary: był to pierwszy Kościół, który stał się przedmiotem systematycznych prześladowań ze strony państwa i który triumfalnie z nich wyszedł. Był on również ortodoksyjny - to znaczy sądzono, iż zachował pierwotne nauki Piotra i Pawła. Niebezpieczną strefą herezji, gnostycyzmu, niepewności w sprawach wiary i osmozy religijnej był Wschód, zwłaszcza Syria, Azja Mniejsza i Egipt. Rzym był daleki od tej zarazy. Wydaje się że od samego początku odciął się od tendencji gnostyckich. Narzucił krok w definiowaniu kanonu, eliminując rzeczy nieautentyczne i dając początek tekstom autoryzowanym. Nie miał do czynienia z herezją aż do czasów Marcjona, ale wtedy szybko zmusił go do przeniesienia się do Azji; podobnie też odparł wyzwanie montanistów - montanizm kwitł w Azji jeszcze długo po wyeliminowaniu go z chrześcijańskich kręgów w Rzymie. Wielcy bojownicy antyheretycy, Hegezyp, Justyn Filozof, Miltiades, popierali Rzym, a większość z nich żyła tam i pracowała. Rzym

ciągnął korzyści nie tylko z racji apostołskiej genezy jego Kościoła, lecz także z jego powiązań jako stolicy cesarstwa: był on miarą, sztandarem wiary, rytuału, organizacji, dokładności tekstów i powszechnej praktyki chrześcijańskiej. Stanowił pierwszy Kościół chrześcijański, który wyeliminował tendencje mniejszościowe i prezentował światu jednolity front. Opierając się na tej podstawie, Rzym w sposób naturalny mógł wtrącać się do spraw innych Kościołów z zamiarem pomocy dla zwycięstwa elementu "ortodoksyjnego", tj. rzymskiego.

Co więcej, Rzym miał doskonałą wymówkę dla takich ingerencji.

Od najwcześniejszych czasów wspomagał pieniędzmi małe, walczące Kościoły. Była to dobroczynność, ale w coraz większym stopniu celowa. Pieniądze z pewnością towarzyszyły Listowi Klemensa do Koryntian, gdzie pomogły przekształcić mniejszość w partię większości. Apoloniusz, pisząc przeciwko montanistom, stwierdził, że oczywiście pieniądze odgrywały ważną rolę w konflikcie religijnym - podobnie jak w każdym rodzaju walki. Z - trzeba przyznać - późniejszego opisu wykorzystywania przez Konstantyna pieniędzy celem promowania chrześcijaństwa, który to opis

I#u>stanie i ratunek sekty Jezusa 85

dał nam Euzebiusz, możemy wywnioskować, jak różne były sposoby, dzięki którym siła finansowa wpływała na rozwój religijny. Pieniędźmi posługiwano się, aby wykupić wybitnych nauczycieli chrześcijańskich z więzień państwowych, żeby uwolnić wartościowych ludzi zesłanych

do kopalni na Sardyni, budować wspólnoty z uwolnionych niewolników i ubogich, wspierać opiekę społeczną i dostarczać poręczycielskich kaucji, a nawet przekupywać sędziów. Gmina rzymska była bogata i stała się w II wieku o wiele zamożniejsza. Pod koniec tego stulecia Dionizy z Koryntu pisze z wdzięcznością: "Od samego początku było waszym zwyczajem traktować wszystkich chrześcijan z niewyczerpaną życzliwością i posyłać datki do wielu kościołów w każdym mieście(...) tak więc wy, Rzymianie, przestrzegaliście zwyczaju waszych przodków, który wasz czcigodny biskup, Soter, nie tylko podtrzymał, lecz także rozwinął, szczerze dostarczając obfitą pomoc dla ludu Bożego. Podobna informacja, pochodząca od Dionizego z Aleksandrii, powiada, że "cała Syria" była odbiorcą takiej pomocy i dodaje, że darowiznom towarzyszyły listy - zawierające niewątpliwie rady i pouczenia. Rzymskie pieniądze łączyły się z łagodnym, ale wytrwałym naciskiem mającym ich odbiorców skłonić do przystosowania się do rzymskich standardów.

Łatwo jest w rozwoju tym - rozprzestrzenianiu się ortodoksji, powstawaniu monarchicznych biskupstw, szczególnej roli Rzymu - ujrzeć świadomą politykę bezlitośnie realizowaną z pokolenia na pokolenie z zamiarem stworzenia systemu prawa kościelnego, uprzywilejowanej warstwy kleru i autorytarnej wiary. Wszystko to faktycznie zaczęło wyłaniać się w III wieku. Jednak element planu dla osiągnięcia takiego celu nie znajduje odbicia w dokumentach. Sugerują one raczej serię reakcji doraźnych, a następnie tendencję do wykorzystywania ich jako precedensów czy platform, na których można było budować ambitniejsze struktury. W tym okresie Kościół jako całość walczył o samo przetrwanie, a w nim samym trwała ciągła i wielostronna walka wśród konkurencyj-

nych filozofii i systemów. Pierwsza bitwa stała się nieuchronna wskutek obawy Kościoła, że pozostanie jedynie kultem, oraz jego roszczeń do bycia religią uniwersalną. Druga stanowiła odbicie wyraźnego pragnienia jej założyciela do ustanowienia religii zarówno różnorodnej, jak i uniwersalnej, będącej "

wszystkim dla wszystkich ludzi". Posłannictwo Jezusa

dokonywało się w atmosferze waśni, gniewnych debat i stronnicości;

skończyło się zaś jego gwałtowną śmiercią. Ducha wczesnego Kościoła

dobrze oddają listy Pawłowe, które sugerują doktrynalną zawziętość

i nieustanne kontrowersje. Nie było spokojnego okresu w historii

Kościoła. W swym pierwszym pokoleniu był bardzo bliski ponownego

wchłonięcia przez judaizm. Potem, przynajmniej przez wiek, istniało

86 Historia chrześcijaństwa

ryzyko, że chrześcijaństwo stanie się religią zwróconą ku innemu światu,

nieugięte porządkującą życie wedle wzorów nadludzkich, lub też

skomplikowanym kultem misteryjnym dla intelektualnych koneserów.

W żadnym z tych kierunków nie miało przed sobą przyszłości. Kościół

przetrwał i ciągle zyskiwał nowe warstwy społeczeństwa na dużym

obszarze, unikając skrajności lub je absorbując, szukając kompromisu,

rozwijając się i budując świeckie struktury, aby zachować jedność

i prowadzić swe interesy. W rezultacie utracił ducha lub też, jak by

powiedział Paweł, wolność. Zyskał natomiast stabilność i siłę swej

wspólnoty. Pod koniec III wieku chrześcijaństwo było w stanie stawić czoła i zbić z tropu największą potęgę starożytnego Cesarstwa Rzymskiego.

Od męczenników
do inkwizytorów

(250 - 450)

W 313 roku Konstantyn i jego współregent Licyniusz rozesłali z cesarskiego Mediolanu serię kwiecistych listów, skierowanych do gubernatorów prowincji. Władcy wyrazili przekonanie, że "zbawienne i jak najwłaściwsze" jest, aby państwo obdarzyło "całkowitą tolerancją" każde o kogo "oddał się kultowi chrześcijańskiemu albo akeimukolwiek innemu, "który uznał za najlepszy dla siebie". Wszystkie wcześniejsze dekrety antychrześcijańskie zostały odwołane; do chrześcijan miały powrócić ich miejsca kultu i wszelka odebrana im własność. W wypadkach prawnie uzasadnionych mieli również otrzymać rekompensatę za poniesione szkody. Nowa polityka miała być "ogłoszona publicznie i przedstawiona powszechnej uwadze".

Tak zwany Edykt Mediolański, będący wyrazem zastąpienia wrogości wobec chrześcijaństwa polityką Cesarstwa Rzymskiego przez uznanie pełni jego praw, był jednym z decydujących wydarzeń w historii powszechnej. Jego tło pozostaje jednak niejasne i nieco tajemnicze. Apologeci chrześcijaństwa, wówczas i później, przedstawiali ten dokument

jako konsekwencję nawrócenia się Konstantyna po boskiej interwencji, która przyniosła mu zwycięstwo podczas bitwy z uzurpującym sobie prawo do cesarskiej władzy Maksencjuszem. Wydarzyło się to przy Moście Milwijskim w pobliżu Rzymu. Tak przedstawiał tę historię sam Konstantyn w późniejszych latach życia. Biskup Euzebiusz, który z widoczną przyjemnością wspomina, że "zaszczycony został osobistą znajomością z cesarzem i jego dworem", powtarza to, co zasłyszeć miał z ust władcy, a mianowicie że "ukazał się mu na niebie najbardziej zdumiewający znak". Świadectwa dotyczące dokładnego czasu, miejsca

90 Historia chrześcijaństwa

i szczegółów wizji Konstantyna są jednak sprzeczne, podobnie jak nie jest jasna głębia przemian, jakie w nim wówczas zaszły. Jego ojciec sympatyzował z chrześcijanami. On sam należał, jak się wydaje, do czcicieli Słońca, jednego z kultów pogańskich późnego antyku, których obrzędy zbliżone były do chrześcijańskich. Tak więc wyznawcy Izidy oddawali cześć Madonnie z dzieciątkiem; wyznawcy Attisa i Kybele obchodzili dzień krwawej ofiary i postu, po którym następowały Hilaria, święto zmartwychwstania i dzień radości, obchodzone 25 marca. Elitarni czciciele Mitry, wśród których było wielu wyższych oficerów, spożywali poświęcony posiłek. Możemy mieć niemal pewność co do tego, że Konstantyn był mitraistą i że wystawiony przez niego po "nawróceniu" łuk triumfalny był ofiarowany boskiemu Słońcu, albo "Słońcu niezwy-

żonemu". Wielu chrześcijan nie czyniło wyraźnego rozróżnienia między swym własnym kultem a kultem Słońca. Mówili o Chrystusie "jadącym rydwanem po niebie"; odbywali nabożeństwa w niedzielę (ang. Sunday), klękali, kierując się ku wschodowi, i obchodzili swoje święto narodzenia 25 grudnia, w dniu narodzin słońca po zimowym przesileniu. Podczas późniejszych prześladowań, za cesarza Juliana, to pomieszanie kultów ułatwiło wielu chrześcijanom odstąpienie od wiary; biskup Troi (dziś Hissarlik w Turcji) wyznał cesarzowi, że zawsze sekretnie modlił się do słońca. Konstantyn nigdy nie zrezygnował z tego kultu, a jego symbol kazał tłoczyć na swych monetach. Niedzielę uczynił dniem odpoczynku, zamykając w tym dniu sądy i zakazując wykonywania jakichkolwiek zajęć poza pracami rolnymi. W nowo założonym mieście, Konstantynopolu, wznosił na forum posąg boskiego Słońca, noszący jego własne rysy; postawił też pomnik bogini-matki, Kybele, choć tę ostatnią kazał przedstawić w chrześcijańskim geście modlitewnym.

Przypuszczalnie kierowały nim mieszane pobudki. Był człowiekiem niezwykle zabobonnym i bez wątpienia podzielał pogląd wielu zawodowych żołnierzy, że w celu udobruchania wszystkich możliwych bóstw wskazane jest uczestniczenie w ich kultach. Bez wątpienia doznał w trakcie swej kariery jakiegoś szczególnego przeżycia, w którym pewną rolę odegrały schrystianizowane oddziały wojskowe. Był niewolniczo wręcz przywiązany do znaków magicznych i wróżebnych, a chrześcijański znak Chi-rho* znajdował się na tarczach i sztandarach jego oddziałów na długo przed Edyktem Mediolańskim. Wiara w zabobony podyktowała mu decyzję wzniesienia nowej stolicy i jej lokalizację,

* Chi-rho, monogram utworzony z greckich liter "chi" i "rho" (X i P), dwóch

pierwszych liter tytułu "Chrystus", przyjęty przez wczesnych chrześcijan jako symbol chrześcijaństwa, występuje często w pierwotnej sztuce chrześcijańskiej (przyp. red.).

Od męczenników do inkwizytorów

wpłynęła również na wydanie szeregu innych aktów państwowych. Ochrzczony został dopiero na łożu śmierci. Nie było w tym zresztą nic dziwnego, ponieważ większość chrześcijan nie wierzyła wówczas w inną, poza chrztem, drogę odpuszczenia grzechów; grzesznicy lub po prostu ludzie zaangażowani w działalność publiczną, uważaną za niemożliwą do pogodzenia z cnotami chrześcijańskimi, odwlekali często chrzest do ostatnich chwil swego życia. W relacji Euzebiusza, dotyczącej późnego chrztu Konstantyna jest jednak coś dwuznacznego; możliwe, że Kościół odmawiał udzielenia mu sakramentu ze względu na jego styl życia. Z pewnością to nie pobożność uczyniła go chrześcijaninem. Jako młodzieniec miał prawdziwie cesarskie wzięcie. Był wysoki, o wojskowej, atletycznej sylwetce i wyrazistych rysach, z wydatnymi łukami brwiowymi i potężną szczęką. Wcześniej jednak pojawiły się doniesienia o jego gwałtownym charakterze i okrucieństwie przejawianym w chwilach gniewu. Ostro krytykowano fakt, że skazał jeńców wojennych na zmagania z dzikimi zwierzętami w Trewirze i Kolmarze, podobnie jak masakry, jakich dopuścił się w Afryce Północnej. Brakowało mu szacunku dla ludzkiego życia. Na podstawie wątpliwych oskarżeń jako cesarz kazał stracić swojego najstarszego syna, swoją drugą żonę, męża swojej

ulubionej siostry i "wiele innych osób". Był swego rodzaju purytanem, wydał prawo zabraniające konkubinatu, uprawiania prostytucji przez służące w oberżach i kontaktów seksualnych z niewolnikami, jednak w miarę jak się starzał, jego własne życie stawało się coraz bardziej potworne. Utył, zyskał sobie przydomek "byczy kark ; możliwe, że miał wole. Jego uzdolnienia polegały na umiejętności rządzenia, sprawnego posługiwania się mechanizmami władzy; był fachowym arbitrem, mistrzem pokojowego frazesu i gładko sformułowanego kompromisu, ale zarazem był apodyktyczny, egoistyczny, obłudny i pełen okrucieństwa. W późniejszych latach życia względy reprezentacyjne przeważały nad wszelkimi innymi. Wykazywał rosnącą podatność na pochlebstwo, rozmiłowanie w ekstrawaganckich strojach, eksponowanie własnej osoby i skomplikowanych tytułów. Julian, jego siostrzeniec, mówił o nim, że wygląd czynił go komicznym - dziwaczne, sztywne szaty wschodniego pochodzenia, szlachetne kamienie na ramionach, na głowie tiara, osadzona karkołomnie na szczycie farbowanej peruki. Biskup Euzebiusz, bezustannie chwalcący cesarza, utrzymywał, że Konstantyn ubierał się tak wyłącznie w celu zadziwienia tłumów, a prywatnie śmiał się ze swojej maskarady. Przeczą temu jednak inne świadectwa, łącznie z tymi, które znaleźć możemy u samego Euzebiusza. Próżny i zabobonny Konstantyn mógł wybrać chrześcijaństwo dlatego, że służyło dobrze jego osobistym celom i jego narastającej megalomanii. Rządził

w duchu cesaropapizmu. Wiele zarządzeń świadczy o tym, że zmierzał ku ustanowieniu Kościoła państwowego, z administracją opartą na duchowieństwie. On sam niewiele różnił się od ubóstwianych cesarzy pogaństwa, na co wskazują ogromne głowy i posągi, którymi zarzucił cesarstwo, choć bardziej odpowiadała mu idea króla-kapłana. Euzebiusz opowiada o wydarzeniu, przy którym był obecny, kiedy to Konstantyn zwrócił się do grupy biskupów ze słowami: "Jesteście biskupami, których jurysdykcja rozciąga się w obrębie Kościoła. Lecz ja także jestem biskupem, którego pieczy powierzył Bóg tych, którzy są poza Kościołem". Nie wydaje się, aby Konstantyn posiadał jakąkolwiek znajomość teologu św. Pawła, natomiast, wedle Euzebiusza, przyswoił sobie najwyraźniej niektóre z najbardziej pompatycznych konceptów Orygenesisa i zsekularyzował je, widząc w sobie narzędzie boskiej opatrności. W ten sposób, jak mówi Euzebiusz, "znalazł źródło cesarskiego autorytetu w górze"; był "silny mocą uświęconego tytułu". Konstantyn był szczególnie ukochany przez Chrystusa i "wiodąc tych, którymi włada na ziemi do jednokrotnie poczętego i zbawczego Słowa, czynił ich godnymi królestwa Chrystusa"; był "interpretatorem słów Boga", "pełnym mocy głosem ogłaszającym reguły prawdy i pobożności wszystkim mieszkańcom ziemi", "mianowanym pilotem okrętu, w celu przeprowadzenia jego załogi w bezpieczne miejsce". Bóg, powiada Euzebiusz, ustanowił królestwo, "król jest jeden i jego Słowo, i prawo królewskie jest jednym prawem nie podlegającym niszczącej mocy czasu, ale żywym i odradzającym się słowem". Jest jasne, że z rozumowania takiego wynika, iż Konstantyn jako cesarz był w procesie zbawienia czynnikiem co najmniej równie istotnym jak

apostołowie. W rezultacie jego grobowiec przygotowany został w nowym kościele pod wezwaniem apostołów, który wybudował i wspaniale przyozdobił w Konstantynopolu, przewidując, jak mówi Euzebiusz, "że jego ciało dostąpi przynależnej im (apostołom) czci i że stanie się po śmierci, jak ich ciała, przedmiotem kultu sprawowanego w tym kościele". Sarkofag i grób znalazły się pośrodku, otoczone z każdej strony przez sześć grobowców apostołów, przez co stawał się trzynastym i faktycznie najważniejszym spośród ich grona; co więcej, zmarł w pierwszy dzień Zielonych Świąt.

W jaki sposób mogło dojść do tego, że Kościół chrześcijański, jak się wydaje, całkiem dobrowolnie umieścił tego dziwaczного megalomana w ramach swojego teokratycznego porządku? Czy było to świadome posunięcie? Która strona odniosła większe korzyści z tego gorszącego związku? Lub, żeby ująć to inaczej, czy to cesarstwo poddało się chrześcijaństwu, czy też chrześcijaństwo uległo w służbie cesarstwa? Fakt, że nie potrafimy udzielić jednoznacznej odpowiedzi na

Od męczenników do inkwizytorów

to pytanie, jasno ukazuje, jak skomplikowane były dzieje wczesnego chrześcijaństwa. Przede wszystkim wcale nie jest oczywiste, dlaczego w ogóle doszło do konfliktu pomiędzy cesarstwem i nową wiarą. Imperium tolerowało wszystkie istniejące sekty, pod warunkiem, że nie zakłócały one wewnętrznego pokoju. Chrześcijaństwo judaistyczne mogło ulegać wpływom zelotów i żydowskiej irredenty, ale zhelle-

nizowane chrześcijaństwo, zapoczątkowane misyjną działalnością św. Pawła, miało charakter apolityczny i pozbawiony piętna rasowego. Miało wprowadzić rewolucyjne implikacje społeczne, ale były one sprawą odległej przyszłości, nie ujęte w żaden konkretny program zmian. Jezus nakazywał swoim wyznawcom płacenie podatków. Paweł, w pamiętnych słowach, nakazywał wiernym oczekującym paruzji posłuszeństwo wobec władzy. Już w połowie drugiego wieku część autorów dostrzegła zbieżność interesów swego wyznania o uniwersalistycznych aspiracjach z interesami samego cesarstwa. Chrześcijanie mogli odmawiać oddawania boskiej czci cesarowi, pod innymi względami byli jednak lojalnymi obywatelami rzymskimi. Tertulian pisał:

"

Zanosimy modły zawsze za wszystkich cesarzy, aby mieli długie życie, spokojne panowanie, pomyślność w domu, dzielne wojsko, wierny senat, lud uczciwy, pokój na ziemi i to, czego sobie tylko jako ludzie i cesarze życzą(...) Wiemy bowiem dobrze, że ów ogromny cios, grożący całemu światu, i ten koniec czasów, grożący strasznymi wypadkami, opóźnić się może tylko przez zwłokę udzieloną państwu rzymskiemu. (...)i kiedy się modlimy o odroczenie tych rzeczy, jesteśmy za Rzymem długotrwałym. (...)słusznie mogę powiedzieć: Naszym jest cesarz przede wszystkim, jako przez naszego Boga ustanowiony,".*

W czasach Tertuliana (ok. 200), chrześcijanie byli dostatecznie liczni, aby móc obalić cesarstwo, gdyby tylko mieli takie zamiary: "Istniejemy zaledwie od wczoraj, lecz już jesteśmy obecni wszędzie - w miastach,

domach, twierdzach, miasteczkach, na giełdach, tak! i w obozach, w oddziałach wojskowych i w pałacu, w senacie i na forum. Jedyne, co wam pozostawiamy, to wasze świątynie!" Chrześcijanie byli, przekonywał, zarówno posłusznym, jak lojalnym elementem społeczeństwa.

I rzeczywiście, generalnie rzecz biorąc, pozostawiano ich w spokoju. Regułą było to, że podobnie jak Żydzi, nie podlegali prześladowaniom. Wyobrażenie, jakoby żyli i sprawowali swój kult w podziemiu, jest całkowicie fałszywe i bierze się z nazwy ich pierwszych cmentarzy (katakumb). Mieli swe kościoły, tak jak Żydzi mieli swe synagogi. Nie czynili tajemnicy ze swego wyznania. Od najwcześniejszego okresu

* Tłum. Jan Radożycki.

94

Historia chrześcijaństwa

dawali wyraz swojej tożsamości: "Przy każdym kroku naprzód, za każdym razem, kiedy wychodzimy lub wchodzimy, kiedy zakładamy szaty i sandały, kiedy udajemy się do łaźni, kiedy siadamy do stołu, kiedy zapalamy lampy, na łożu i na krześle, we wszystkich codziennych poczynaniach, czynimy na czole znak krzyża¹. Wydaje się, że nie starali się ukryć swojej obecności, zapraszali obcych do uczestnictwa w mszach i w celu udzielania im nauk.

Od początku jednak towarzyszyły im uprzedzenia, rodzaj antyse-

mityzmu, który utrzymywał się nawet wtedy, kiedy wyznawcy religii państwowej nauczyli się już rozróżniać chrześcijan i Żydów. Antychrześcijański pisarz, ok. 180 roku, nazywa ich "ignorantami, pozbawionymi wszelkiego wykształcenia i najsłabszymi nawet umiejętnościami". Byli "skompromitowanymi i wyjętymi spod prawa desperatami" wywodzącymi się spośród "najgorszych mętów społecznych, ciemnych mężczyzn i łatwowiernych kobiet". Podczas ich "nocnych zgromadzeń, pełnych namaszczenia uroczystości i barbarzyńskich uczt, jednocząca więź rodziła się nie z uświęconych obrzędów, lecz ze zbrodni". Byli także "tajemną sektą, kryjącą się w ciemności i unikającą światła, milczącą w miejscach publicznych i czyniącą zgiełk w zakamarkach. (...)ich występne obyczaje rozpowszechniają się z każdym dniem. Tych spiskowców należy dokładnie wytępić i obłożyć klątwą". W atmosferze ignorancji i uprzedzeń chrześcijanie stali się przedmiotem podejrzeń i ofiarami plotek. Automatycznie, na skutek odmowy oddawania boskiej czci cesarzowi, sytuowali się poza prawem. Pod rządami słabych i pozbawionych poczucia bezpieczeństwa władców, takich jak Kaligula, Neron lub Domicjan, stawali się w wypadku niepowodzenia czy katastrofy kozłami ofiarnymi. Jak ujął to Tertulian: "Jeżeli Tybr sięga murów miasta, jeżeli wylew Nilu nie sięgnie pól, jeżeli firmament się nie porusza lub ziemia drży, jeżeli pojawi się głód lub zaraza, od razu słyhać krzyk: Chrześcijanie dla lwów!" W centralnych i zachodnich obszarach położonych nad Morzem Śródziemnym uprzedzenia były dużo silniejsze niż we wschodnich, ale tumulty antychrześcijańskie zdarzały się wszędzie. Doktryna eucharystyczna, mówiąca o spożywaniu "ciała" i "krwi", rozumiana była jako wyraz kanibalizmu. "Pocałunek pokoju", składany podczas niedzielnej mszy, również rozumiany był opacznie. Klemens Aleksandryjski narzekał: "Są

i tacy, którzy sprawiają, że kościoły rozbrzmiewają pocałunkami, a miłości w sobie nie mają. Praktyka bezwstydnego nadużywania pocałunków, które powinny zachować mistyczny charakter, dała podstawy nieczystym podejrzaniom i pełnym złości doniesieniom". Spotyka się również wzmianki o inceście.

Od męczenników do inkwizytorów 95

Bardziej ekstrawaganckie sekty chrześcijańskie - uznane później za heretyckie - przyciągały oczywiście więcej uwagi ze strony krytyków i urzędników cesarskich. Pliniusz Młodszy, zaniepokojony gubernator Bitynii w Azji Mniejszej, pisząc do cesarza Trajana (98-117), prosił o szczegółowe instrukcje. Chrześcijaństwo, donosił, rozprzestrzeniało się już poza miasta. Świątynie świeciły pustkami i trudno było sprzedać mięso zwierząt ofiarnych. Spotkał się na miejscu z naciskami, aby dokonywać egzekucji chrześcijan. Na czym polegała ich zbrodnia? Czy należało ich oskarżyć o incest i kanibalizm, które im najczęściej przypisywano? Jeżeli pozostawiali przy swej wierze, to oczywiście trzeba było dokonywać egzekucji, ale co robić, jeśli wyrzekali się wiary? Niektórzy przyznawali, że byli chrześcijanami, ale odstąpili od swojej wiary i przeklęli Chrystusa. Złożyli stosowne ofiary cesarzowi i bogom, lecz zaprzeczali temu, jakoby chrześcijanie mieli dokonywać jakichś zbrodni. Nie jadali zamordowanych dzieci, a zwykłe jedzenie. Zarzucili swoje sekretne obrządki zgodnie z rozporządzeniem skierowanym

przeciw sektom religijnym. Pliniusz poddał torturom dwie diakonisy, jednak nie wyznały niczego poza "plugawymi zabobonami". Surowe postępowanie sprowadzało ludzi na powrót do świątyń. Cóż miał robić dalej? Trajan zalecał umiar. Nie należy podejmować zbyt licznych dochodzeń. Anonimy ignorować. Rozpatrywać oskarżenia składane przez ludzi odpowiedzialnych. Chrześcijanie, którzy złożą stosowne ofiary, nie powinni podlegać karze.

Tak wyglądała linia postępowania przyjmowana zwykle przez rzymskie władze. Gdy czuły się pewnie, mniej były skłonne do ulegania uprzedzeniom. Odmowa wyrzeczenia się chrześcijaństwa podlegała karze śmierci, ale nie było reguły stawiania chrześcijan wobec wyboru między deklaracją wiary i apostazją. Zostawiano ich w spokoju. Jedną z przyczyn, dla których Kościół zmierzał ku ujednoczeniu, a tym samym przeciwstawił się herezji, był fakt, że nieortodoksyjne praktyki przyciągały więcej uwagi i budziły wrogość. "Prorokowanie", będące wielkim występkiem montanistów, było zdecydowanie potępiane przez państwo. Wywoływało nagłe i niespodziewane poruszenia o masowym charakterze, panikę i zakłócenia w funkcjonowaniu gospodarki. Istnieją przekazy mówiące o wczesnych biskupach, na terenie Bałkanów, wyprowadzających pod wpływem nadprzyrodzonych znaków swoich wiernych poza miasto lub poza ośrodki rolnicze. Rzym miał podstawy do surowości wobec takich ludzi. Marek Aureliusz, pełen umiarkowania, usprawiedliwiał prześladowania chrześcijan, argumentując, że jest rzeczą niebezpieczną trwożyć "chwiejny ludzki umysł przez wzbudzanie przesądnego lęku przed bóstwem", a poza tym odczuwał niechęć wobec "właściwego im ducha

oporu". Najbardziej oporni byli oczywiście członkowie grup o charakterze proroczym, "przemawiający językami". Ogromna większość wczesnych męczenników należała do tego typu chrześcijaństwa, który później miał zostać uznany przez Kościół za heretycki. Pierwsze opowieści o męczennikach są odbiciem nie tylko martyrologiów żydowskich, lecz także form literackich zawierających echo oporu greckich buntowników, sprzeciwiających się rzymskiemu panowaniu. Tak zwane Akta męczenników pogańskich, ocalałe we fragmentach egipskich papirusów, wystawiają ludzi zdolnych do pokonania rzymskich prześladowców na drodze intelektualnej dyskusji - filozoficznych bohaterów, walczących z tyranią siłą swej wymowy, gdyby nawet potem mieli zapłacić za to życiem. Stali się oni wzorcami osobowymi dla chrześcijańskich nonkonformistów, otwarcie rzucających wyzwanie potędze aparatu państwowego. Z czasem Kościół zajął surowe stanowisko wobec prowokujących los kandydatów na męczenników. Ignacy, męczeńsko zamordowany w Rzymie około 117 roku, błagał swych wpływowych przyjaciół, aby nie podejmowali interwencji w jego sprawie, pozbawiając go cierpienia w imię Pana. Postawa taka uznana byłaby w późniejszym okresie tego stulecia - odkąd świętobliwy Polikarp, biskup Smyrny, ustanowił wzorzec postępowania nie zawierający niczego, co mogłoby prowokować władzę - za heretyką. Kościół nie był skłonny do kompromisu w kwestiach kultu cesarzy czy boskości Chrystusa, poza tym jednak nie szukał okazji do prześladowań. Przed drugą połową II wieku nie natrafiamy na ślad regularnych

prześladowań. Najstraszniejsze, takie jakie miały miejsce w dolinie Renu w 177 roku, były odosobnionymi wyjątkami. Euzebiusz, który cytuje współczesny wydarzeniom list, nie wyjaśnia, jakie mechanizmy sprowokowały to bestialskie zajście. Okazji dostarczyło doroczne zgromadzenie letnie, mające na celu opłacenie podatków plemiennych. Euzebiusz powiada, że rozpuszczono pogłoski, jakoby chrześcijanie oddawali się kanibalizmowi i incestowi. Zarzuty te zostały potwierdzone pod presją tortur przez część służby domowej. To, co nastąpiło potem, wygląda na kontrolowany pogrom. List mówi o "ogromnej wściekłości pogan", "niezliczonych tłumach", "rozwścieczonym motłochu". Wielu chrześcijan padło ofiarą tortur we własnych domach lub w więzieniu. Sanktusowi, diakonowi z Vienne, przypiekano jądra rozżarzonymi do czerwoności płytami - "jego biedne ciało było jedną wielką raną i sińcem, pozbawionym zewnętrznych cech męskości". Chrześcijanie mający obywatelstwo rzymskie byli ścinani. Inni zostali przepędzeni między dwoma rzędami chłuszczących ich oprawców do amfiteatru, gdzie na oczach widzów, składających się głównie z barbarzyńców, rzućeni zostali na pożarcie zwierzętom. Poodrywane od ciał głowy i nie

Od męczenników do inkwizytorów

pożarte części ciała wystawione były pod strażą przez sześć dni na widok publiczny, po czym wrzucone do Renu. Jednocześnie, w obecności prefekta Rustyka, odbyły się regularne przesłuchania i procesy.

Niektórzy spośród chrześcijan "byli wyraźnie nie przygotowani do nich, niedoświadczeni i słabi, niezdolni do zniesienia napięcia. (...) trzech okazało się apostatami". Trudno to wszystko uznać za niekontrolowane działania. Jedną z niewiast, Blandynę, poddana została najokrutniejszemu postępowaniu: "torturowana od świtu do zmierzchu, aż jej zupełnie wyczerpani oprawcy(...) nie mogli wyjść ze zdumienia, że jeszcze żyje". Następnie była chłostana, przypiekana w "rondlu" i wreszcie umieszczona w koszu, rzucona na zatrąwanie przez byki. Oczywiście była mistyczką i prorokinią, przypuszczalnie montanistką. O ile Kościół napiętnował takich ludzi jako heretyków w obawie przed ściągnięciem na siebie prześladowań, to w równym stopniu państwo wzmacniało ortodoksyjny element w Kościele, skupiając swoje prześladowania na odłamach heterodoksyjnych chrześcijaństwa.

Od połowy trzeciego wieku nastąpił jednak okres znacznie trudniejszy. Chrześcijanie byli dużo liczniejsi, lepiej zorganizowani i bardziej jednolici pod względem poglądów i praktyk religijnych. Wcześniej można ich było wyśmiewać z powodu niezwyklej łatwowierności. Rzecznik pogaństwa, Celsus, pisząc swoje Prawdziwe słowo, ok. roku 180, głosił: "Niektórzy nie chcą nawet podać powodów, dla których wierzą, i mówią po prostu: Nie zadawaj pytań, tylko oddaj się wierze", albo Wiara cię zbawi". Mówią też: Mądrość świata jest grzeszna, i Głupstwo jest rzeczą dobrą. Przypisuje im następujący sposób rozumowania: "Nie pozwalamy zbliżyć się nikomu mądrym, rozsądnemu, wykształconemu. Bo uważamy mądrość, rozsądek i wykształcenie za rzeczy złe. Lecz każdy nieuk, ignorant i głupiec - każdy, którego umysł przypomina dziecko - ten niech przyjdzie do nas". Było to oczywiście ujęcie karykaturalne, w którym spotkać możemy elementy autentycznej po-

stawy chrześcijańskiej sięgającej wystąpienia Jezusa. Jednak traktowane jako zbiorowy portret Kościoła stawało się nieprawdziwe już w tym czasie, kiedy Celsus pisał swoje dzieło. Bariery klasowe i wykształcenia upadły, i chrześcijaństwo sięgnęło kręgów kształtujących polityczne i kulturowe oblicze cesarstwa. W wieku Orygenes, w okresie, w którym osiągnęło intelektualną dojrzałość, ostateczna i bezpośrednia konfrontacja z państwem stała się nieunikniona. Chrześcijaństwo stało się przez swój uniwersalizm wiarą alternatywną dla religii państwowej, i to wiarą dynamicznie rozwijającą się i lepiej zorganizowaną; trzeba je było wytępić lub zaakceptować.

Prześladowania Decjusza, około roku 250, były próbą realizowania pierwszego wariantu, kontynuowaną z przerwami aż do momentu,

98 Historia chrześcijaństwa

gdy Konstantyn, po sześćdziesięciu latach, sięgnął po drugi. Państwowe prześladowania chrześcijan miały charakter powszechny, stały i oparte na aktach prawnych. Nie była to już zbiorowa histeria, lecz po prostu uporczywe działania biurokratyczne. Każdy zobowiązany został do przedstawienia certyfikatu zaświadczonego, że złożył bogom przepisane prawem ofiary. Niektóre z certyfikatów znaleziono podczas prac wykopaliskowych w Egipcie. Oto jeden z nich:

"Do komisji powołanej w celu nadzorowania ofiar we wsi położonej na Wyspie Aleksandra. Od Aurelius Diogenesa, syna Sabatusa,

zamieszkałego w osadzie na Wyspie Aleksandra, lat 72, z blizną nad lewą brwią. Zawsze składałem bogom stosowne ofiary i teraz, w waszej obecności i w zgodzie z rozporządzeniem, złożyłem ofiarę i dokonałem libacji, a także uczestniczyłem w spożywaniu poświęconych pokarmów. Proszę o potwierdzenie moich słów. Pozdrawiam: ja, Aureliusz Diogenes, złożyłem tę petycję'.

Nie ulega wątpliwości, że te i późniejsze prześladowania odniosły skutek. Krew męczenników mogła być, jak głosił Tertulian, nasieniem wiary; lecz majątek Kościoła stwarzał pokusę kompromisu. W roku 250, na przykład Kościół w Rzymie był dostatecznie zamożny, aby utrzymywać biskupa, czterdziestu sześciu prezbiterów, siedmiu diakonów, siedmiu subdiakonów, czterdziestu dwu akolitów i pięćdziesięciu dwu egzorcystów, lektorów i odźwiernych; liczył ponad 1500 jałmużników. Wykazy państwowe podają ogromne ilości zajętych przedmiotów, złotych i srebrnych talerzy, cennych szat i ozdób, zapasów jedzenia i ubrań, książek i gotówki. Kler chrześcijański mógł być bardziej skłonny do oddania życia niż kościelnych kosztowności. Cyprian, pisząc z Afryki, donosi o zbiorowym odstępstwie od wiary, dokonywanym pod przewodem biskupów: tłumy podążyły do magistratu, by odwoływać wiarę, "dobrowolnie podporządkowując się komisjom powołanym dla dopilnowania tego strasznego postępu". Nastąpił powszechny upadek moralności: "Liczni biskupi, którzy powinni być zachętą i przykładem dla innych, porzucili swoje święte obowiązki, opuścili lud, opuścili swoje okolice, próbowali się wzbogacić, zagarniali majątki posługując się oszustwem, uprawiali lichwę'. Niektórzy z wiernych złożyli wymagane prawem ofiary pozostając chrześcijanami; w Hiszpanii na przykład spotykamy przekazy mówiące o chrześcijanach spełniających obowiązki kapłanów

religii państwowej. Kościół nie potrafił ustalić jednej linii postępowania w obliczu prześladowań. Rodziło to głębokie podziały w kwestii dopuszczalnego kompromisu, nie tylko pomiędzy różnymi regionami cesarstwa, lecz także w każdym z osobna. Nieustannie odradzał się stary podział na "wizjonerów" i "oficjalne" chrześcijaństwo, łącząc się trwale

Od męczenników do inkwizytorów 99

z kwestiami doktrynalnymi. Liczne niezorganizowane represje wobec chrześcijańskich "ekstremistów" wzmacniały, na co zwracaliśmy uwagę, kościelną ortodoksję, zaś metodyczne prześladowania, trwające przez dłuższy czas, osłabiały ją pod wieloma względami, zwłaszcza rozbijając jedność Kościoła.

Jednakże systematyczne represje wobec dużych grup ludności w obrębie cesarstwa osłabiały również państwo, w tym armię, w której służyło wielu chrześcijan. Prześladowania podjęte przez Decjusza trzeba było odwołać w momencie, kiedy zaczęły się kłopoty na granicach. Z tego też powodu późniejsze rozporządzenia, wydane ok. 300 roku, nie zostały nigdy w pełni wprowadzone w życie w zachodnich prowincjach cesarstwa, a tym samym podejmowane przeciw chrześcijanom działania traciły na popularności. Podczas gdy w ciągu pierwszego i drugiego wieku oficjalne prześladowania państwowe były odpowiedzią na antychrześcijańskie nastroje wielkomijskiego motłochu, to od połowy trzeciego wieku państwo było w swych przedsięwzięciach osamotnione,

a nawet spotykało się z krytyką. Ostatnim wielkim prześladowaniem, podjętym w latach 308-312 przez Maksymina Daję, towarzyszy atmosfera rezygnacji. W Damaszku, powiada Euzebiusz, władze "zatrzymały niezręczności z placu targowego i pod groźbą tortur zmusiły do podpisania oświadczeń, że były kiedyś chrześcijankami, oraz do złożenia doniesień o orgiach, mających się odbywać w kościołach chrześcijańskich". Ta próba, zmierzająca do wzbudzenia starych uprzedzeń, świadczy, że nie miały już swojej dawnej siły. Przeciwnie, chrześcijanie zdobyli już sobie opinię prawych i, z istoty samej, nieszkodliwych członków społeczności. Oczywiście pozostawali grupą wyróżniającą się na jej tle. W tak zwanym Liście do Diogeneta zostało to ujęte następująco:

"Żyją we własnych krajach, lecz żyją jak goście. (...)każdy obcy kraj jest im ojczyzną, i każda ojczyzna obcym krajem (...). Mają stół wspólny, lecz nie ze wszystkimi. Żyją w ciele, ale nie dla ciała. Żyją na ziemi, ale są obywatelami nieba. Poddają się prawu, lecz przekraczają prawo. Kochają wszystkich i przez wszystkich są prześladowani. (...)Są ubodzy, a wielu czynią bogatymi i wszystkiego mają pod dostatkiem. Są upokarzani i obracają swe upokorzenie w chwałę. Krzywdzeni - błogosławią, obrzucani obelgami - usprawiedliwiają. Znieważani - odpłacają czią'.

Tym, co robiło na poganach największe wrażenie, był duch wzajemnej miłości i dobroczynności. Tertulian zapisuje znamienne wypowiedź: "Jakże oni się wzajemnie kochają!" I dodaje, że środki na dobroczynność pochodziły zasadniczo z dobrowolnych składek: "Raz w miesiącu każdy przynosi jakieś drobne pieniądze lub cokolwiek chce i tylko wtedy, kiedy

tego pragnie i kiedy może - bo nikt nie jest przymuszany'. Zgromadzone fundusze przeznaczano zaś "nie na przyjęcia i pijatyki", ale "na to, aby nakarmić ubogich i ich przyrodziac, dla chłopców i dziewcząt pozbawionych rodziców i wszelkiego majątku, na utrzymanie niewolników, którzy zestarli się w pracy, i marynarzy, których statki zatoneły, (...) dla tych, którzy pracują w kopalniach, w koloniach karnych lub w więzieniu. (...) stają się oni pensjonariuszami własnego wyznania". Chrześcijanie rozbudowali znacznie system funduszy dobroczynnych stworzonych przez diasporę żydowską. Stworzyli miniaturowe państwo opiekuńcze w obrębie cesarstwa, w którym zasadniczo brakowało instytucji pomocy społecznej. Cesarz Julian Apostata, podejmujący w czwartym stuleciu próbę odnowy pogaństwa, usiłował wprowadzić podobny do chrześcijańskiego system instytucji opiekuńczych. W liście nakazującym kapłanom religii państwowej zakładał ich pisał: "Czemu nie dostrzegamy tego, że poprzez dobroczynność wobec obcych, poprzez troskę o groby zmarłych, poprzez ostentacyjną pobożność w największym stopniu przyczyniają się do postępów ateizmu?" (tj. chrystianizacji). Uważał za "haniebne, że podczas gdy Żyd nie jest nigdy zmuszony do żebrania, podczas gdy bezbożni Galilejczycy nie tylko swoich własnych biedaków, ale i naszych wspomagają, to wszyscy mogą ujrzeć, że lud nasz nie otrzymuje od nas wsparcia '. Z goryczą odnotował także poważną rolę spełnianą przez kobiety chrześcijanki. Przemawiając do najznakomitszych obywateli Antiochii, powiedział: "Każdy z was pozwala żonie wynosić majątek z domu,

dla Galilejczyków. Kobiety karmią biedaków na wasz koszt, a Galilejczycy zyskują sobie uznanie'. Rola kobiet była dużo większa w chrześcijańskich organizacjach charytatywnych niż w ich żydowskich odpowiednikach; była to jedna z przyczyn, dla których chrześcijaństwo zaczęło zyskiwać więcej prozelitów niż judaizm, którego ekspansja uległa zahamowaniu. Z punktu widzenia kobiet chrześcijaństwo miało szereg poważnych zalet. Uznawało je za równe w oczach Boga. Nakazywało mężom traktowanie żon ze względami odpowiadającymi tym, jakie Chrystus okazywał swojej "oblubienic", Kościołowi. Rozciągało na nie także ochronę, płynącą z bardzo dobitnych wypowiedzi Jezusa na temat świętości małżeństwa. Właśnie poprzez kobiety wchodziło chrześcijaństwo w wyższe warstwy rzymskiego społeczeństwa, kobiety wychowywały w nowej religii dzieci, czasem udawało się im także nawrócić mężów.

Te względy nie byłyby jednak w stanie wpłynąć na zmianę polityki wyznaniowej państwa i wzięcie w ramiona niedawnego przeciwnika. Rzecz polegała na tym, że podczas wymierzonych przeciw chrześcijaństwu działań, prowadzonych na wielką skalę w drugiej połowie trzeciego wieku, władze państwowe zostały zmuszone do uznania,

Od męczenników do inkwizytorów 101

że ich dotychczasowy nieprzyjaciel został głęboko przemieniony, co czyniło z niego potencjalnego sprzymierzeńca. Podczas długiej walki zmierzającej do stłumienia wewnętrznych podziałów, do skodyfikowania

doktryny i do rozszerzenia swoich granic, chrześcijaństwo stało się pod wieloma względami zwierciadlanym odbiciem samego cesarstwa. Było powszechne, uniwersalne, ekumeniczne, zdyscyplinowane, międzynarodowe, ponadrasowe i w znacznej mierze legalistyczne. Zarządzała nim klasa wykształconych fachowców, przypominających pod pewnymi względami imperialną biurokrację, zaś jego biskupi, podobnie jak gubernatorzy cesarscy, legaci i prefekci, cechowali się dużą swobodą w interpretowaniu prawa. Kościół stawał się sobowtórem imperium. Poprzez atakowanie i osłabianie go cesarstwo odbierało siły samemu sobie. Znaczenie chrześcijaństwa na płaszczyźnie świeckiej dorównało bowiem jego roli religijnej: ze swymi tradycjami, własnością, dochodami i hierarchiczną władzą miało ogromne znaczenie dla stabilności państwa. W przeciwieństwie do judaizmu, nie żywiło aspiracji narodowych nie dających się pogodzić z jego bezpieczeństwem, co więcej, jego ideologia była znakomicie dopasowana do potrzeb i celów uniwersalistycznego imperium. Siła rozpędu, która przyniosła mu sukces, prowadziła teraz chrześcijaństwo w kierunku państwa. Czyż nie byłoby roztropnością ze strony tego ostatniego uznać tę korzystną przemianę i zawrzeć *mariage de convenance* z "Oblubienicą Chrystusa"? Religie państwową, która zdawała się być skazana na uwięź i która wymagała państwowego wsparcia, aby utrzymać się przy życiu, zastąpiłaby młoda i dynamiczna partnerka, zdolna do rozwoju i elastyczna, mogąca stać się podporą cesarstwa poprzez swoją siłę i entuzjazm. Taka jest, bardzo powiązana ze światem realnym, logika tolerancyjnego edyktu Konstantyna: zauważył on, że chrześcijaństwo miało już wiele cech państwowego Kościoła, potrzebnego imperium.

Ale stanowisko powszechnej tolerancji religijnej, przyjęte przez

Konstantyna, nie dało się długo utrzymać. W świecie starożytnym przypuszczalnie nie istniała możliwość czegoś takiego jak religijna równowaga. Cesarstwo, w miarę jak odchodziło od liberalizmu wyznaniowego, ulegało przymusowi prześladowania chrześcijan. Zaś akceptując chrześcijan coraz wyraźniej ulegało przymusowi zwalczania ich wrogów, wewnętrznych i zewnętrznych. Te same tendencje pojawiały się w Kościele. Droga, jaką przebył, od prześladowanego i cierpiącego ciała zebrzącego o tolerancję do instrumentu presji, żądającego dla siebie monopolu, warta jest szczegółowszego prześledzenia.

Istotą problemu jest w gruncie rzeczy istnienie odrębnej i ekskluzywnej klasy, jaką stanowił kler. Jak widzieliśmy, takie zjawisko, całkowicie

102

Historia chrześcijaństwa

nieznane na wcześniejszych etapach rozwoju Kościoła, pojawiło się w ciągu trzeciego wieku. Konstantyn zdecydował się na uznanie chrześcijaństwa, a następnie na uczynienie go podporą państwa, czuł, że nie ma innego wyjścia niż przyjąć do wiadomości fakt istnienia klasy kapłanów i utrzymać ją na stosownym poziomie. Nie było to, oczywiście, nic nowego. Cesarz sprawował godność najwyższego kapłana (pontifex maximus) kultu państwowego, teraz przypisywał sobie godność biskupią. Kapłani kultu pogańskiego byli płatnymi urzędnikami państwowymi, których cotygodniowe zebrania religijne stanowiły część oficjalnych obowiązków; dziewice westalskie poruszały się po ulicach

rządowymi powozami o zastłoniętych oknach i zasiadały w cesarskiej
łóży podczas widowisk cyrkowych. Konstantyn rozpoczął przenoszenie
przywilejów na kler chrześcijański niemal od początku, zwalniając go
od sprawowania obowiązkowych urzędów państwowych (uciążliwych
" i kosztownych) w miastach i płacenia lokalnych podatków poza nimi.
To zakładało wyodrębnienie klasy, której specyfika duchowa oparta była
na wyróżniających ją cechach zewnętrznych. Konstantyn, w rzeczy samej,
jako pierwszy używał terminów "klerykałn' i "kleryc' odnoszących się
do odrębnej grupy społecznej - generację później wróg chrześcijaństwa,
Julian Apostata, używał już tego terminu w sensie pejoratywnym.
Oczywiście łaski płynące ze strony państwa wzmogły niezmiernie
atrakcyjność tego stanu i zainteresowanie dla związanych z nim urzędów,
zwłaszcza tych wyższych. Synod w Sardyce na Bałkanach, w 341 roku,
usiłował przeciwdziałać przenoszeniu biskupów z jednych biskupstw
na drugie jako "złemu zwyczajowi i przekłętemu źródłu zepsucia".
Zapisano na nim z goryczą: "Nie znajdujemy biskupów, którzy z większej
siedziby pragnęliby się przenieść do skromniejszej; we wszystkich
płonie ogień pożądania i wszyscy są niewolnikami ambicji". Historyk
Ammianus Marcellinus, poganin, lecz zachowujący bezstronność wobec
chrześcijaństwa, nakreślił związek między nie rozstrzygniętymi wyborami
biskupimi i towarzyszącymi im dochodami. Tak więc według Ammianusa,
po bitwie wyborczej stoczonej przez Damazego i Ursyna o biskupstwo
rzymskie w 366 roku, znaleziono w kościele, w którym się odbyła, na
miejscu dzisiejszego kościoła St. Maria Maggiore, ciała 137 ofiar. Nic
dziwnego, że takie fakty miały miejsce, skoro objąwszy stanowisko,
biskupi Rzymu:

"Wolni są od wszelkiej troski o pieniądze, wzbogacani ofiarami ze

strony zamężnych kobiet, jeżdżą w powozach, są wspaniale ubrani, obficie uczują - ich bankiety przewyższają nawet cesarskie. Prawdziwe szczęście mogliby osiągnąć jednak wtedy, gdyby pogardzając ogromem miasta, w którym mogą się ukryć ze swymi występkami, żyli jak biskupi

Od męczenników do inkwizytorów 103

prowinjonalni, zachowując surową abstynencję od jedzenia i picia, skromne szaty i spuszczone ku ziemi oczy - jawiąc się czystymi i pełnymi czci dla wiecznego bóstwa i jego prawdziwych wyznawców'.

Kanony z Sardyki wskazują również, że ludzie zamożni i posiadający odpowiednie znajomości wstępowali do Kościoła z pobudek czysto materialnych. Stwierdzają: "Jeżeli człowiek zamożny, prawnik albo urzędnik państwowy będzie się ubiegał o biskupstwo, nie może zostać wyświęcony, o ile przedtem nie spełniał funkcji lektora, diakona lub kapłana, w ten sposób stopniowo wznosząc się do najwyższej godności biskupiej, (...) święceń udzielić należy tylko temu, którego całe życie rozpatrzone zostało podczas obrad i którego zasługi nie podlegają wątpliwościom'. Przepis ten nie miał wpływu na rzeczywistość, sądząc z liczby wybitnych duchownych, którzy go złamali, lub na rzecz których go złamano. Było normalną praktyką ze strony państwa, a także poszczególnych wpływowych ugrupowań, aby forsować swoich kandydatów na czołowe stanowiska w Kościele, niezależnie od ich wcześniejszego statusu. Św. Ambroży został ochrzczony, przeszedł przez szereg stanowisk kościelnych i w końcu został wyświęcony na

stanowisko biskupa Mediolanu w ciągu ośmiu dni. Wśród świeckich, wyświęconych bezpośrednio na stanowiska prezbiterów, znaleźli się św. Augustyn, św. Hieronim, Orygenes i Paulin z Noli. Fabian był świeckim, kiedy uczyniono go papieżem w 236 roku; Euzebiusz zaledwie katechumenem, kiedy został biskupem Cezarei w 314 roku; innymi świeckimi wyświęconymi bezpośrednio na stanowiska biskupów byli: Filogonius w Antiochii, w 319 roku, Nektarius w Konstantynopolu, w 381 roku, i Synezjusz z Cyreny, wybrany biskupem Ptolemaidu w roku 410. Euzebiusz, co należy dodać, osadzony został na swoim stanowisku przez wojskowych, podobnie jak Marcin z Tours i Filastriusz z Brescii. Grzegorz z Nazjanzu powiada, że było praktyką normalną w czwartym wieku wybieranie biskupów przychodzących "z wojska, z marynarki, od pług lub kowadła". Hieronim narzekał: "Ten, który wczoraj był katechumenem dziś jest biskupem, inny z dnia na dzień przenosi się z amfiteatru do kościoła; człowiek, który spędził wieczór w cyrku, staje następnego ranka u ołtarza, a inny jeszcze, który niedawno był bywalcem teatru, dziś wyświęca dziewice". Równie powszechne było jawne łapownictwo. Jan Chryzostom, biskup Konstantynopola, przewodnicząc w 401 roku synodowi w Efezie, natrafił na sześć przypadków symonii biskupiej. Sprawcy wyznali otwarcie: "Daliśmy łapówki - nie ukrywali - więc chcielibyśmy zostać biskupami i otrzymać zwolnienie od podatków". Przyznając się do wręczenia łapówek prosili, aby mimo wszystko ich wyświęcić, a jeśli to niemożliwe, żeby zwrócić im pieniądze. Byli naj-

wyraźniej drobnymi płótkami: "Niektórzy z nas oddali meble wniesione przez żony w posagu". Otrzymali z powrotem swoje łapówki, a po upadku Chryzostoma także biskupstwa, zachowując nadal swe żony.

Niemal od początku władze państwowe usiłowały ograniczać wykorzystywanie przywilejów kleru, lub raczej wykorzystywanie ich w celach wyłącznie świeckich. Już w roku 320, a potem ponownie w 326, Konstancjusz próbował zapobiegać unikaniu podatków przez przedstawicieli zamożniejszych warstw społecznych, wydając edykty zabraniające dekurionom i ich potomkom oraz przedstawicielom innych zamożnych grup przyjmowania godności kościelnych. Kapłaństwo miało być dostępne tylko dla "posiadaczy niewielkich majątków, którzy nie podlegają obowiązkowi zajmowania stanowisk w lokalnej administracji". Zaletą rozporządzenia było w oczach Konstancjusza to, że przyznawało mu możliwość dokonywania wszelkich od niego odstępstw. Pragnął systemu w którym kler rekrutowałby się głównie z warstw pozbawionych znaczenia politycznego oraz z wybranych przez niego przedstawicieli warstw wyższych. Przez takie poczynania państwo zaczęło występować w charakterze arbitra, co zdarzać się zresztą miało coraz częściej. Ammianus zapisuje, że Konstancjusz 11 pozwolił przedstawicielom kleru na wolne od opłat korzystanie z cesarskiego systemu komunikacyjnego, o ile ich podróże miały charakter urzędowy. To rozporządzenie faworyzowało biskupów ortodoksyjnych; Ammianus powiada, że rujnowali służby komunikacyjne, podróżując całymi hordami na niezliczone synody, na których swoją liczebnością nieodmiennie powodowali zwycięstwo ortodoksji. Czy kler heterodoksyjny także cieszył się przywilejami podatkowymi? Tu znowu Konstancjusz wykuł

użyteczny dla siebie oręż. Idąc za życzeniami kościelnej ortodoksji wydał edykty przeciwko większości grup heterodoksyjnych. Jednak w wypadku nowacjan zarządził, aby "posiadali, bez niepokojenia ich, swoje własne budynki kościelne oraz miejsca pochówku", a także swoją własność "niezależnie od drogi, jaką ową własność nabyli". Kler nowacjański wyłączony był również z opodatkowania. Konstantyn uzasadniał swoją decyzję faktem, że nowacjanie różnili się od katolików raczej w kwestiach dyscyplinarnych niż doktrynalnych. Bez wątpienia jego prawdziwe pobudki były zupełnie inne; możliwość podtrzymywania lub też cofnięcia przywilejów podatkowych dawała jemu i jego następcom ogromną władzę ingerowania w wewnętrzne sprawy Kościoła.

Julian Apostata zdawał sobie sprawę, że siła ortodoksyjnego Kościoła w dużej mierze wynika właśnie ze stronniczego traktowania go przez władze. Wedle Ammianusa, próbował więc rozbić Kościół przez zerwanie z tym systemem:

Od męczenników do inkwizytorów 105

"Zarządził, aby sprowadzono do pałacu kapłanów i zwolenników różnych sekt chrześcijańskich, a następnie w życzliwy sposób wyraził swoje pragnienie, aby zakończywszy kłótnie, podążali każdy za swoją wiarą, bez przeszkód lub lęku. Sądził, że wolność wyrażania przekonań pogłębi różnice między nimi do tego stopnia, że nigdy nie przeciwstawią mu się jako jeden, zjednoczony lud. Z doświadczenia wiedział bowiem, że żadna dzika bestia nie jest tak nieprzyjazna człowiekowi, jak są sobie

wzajemnie wrody chrześcijanie'.

W czasach Juliana oficjalne chrześcijaństwo było już jednak na tyle umocnione, że nie obawiało się podobnej taktyki; nieustannie poszerzało zakres swoich przywilejów prawnych, przeciwstawiając się skutecznie wysiłkom państwa zmierzającym do ich ograniczenia. Stało się bogate i to nawet bardzo. Jako instytucja nielegalna dotknięte było, przynajmniej w teorii, zakazem posiadania majątku, obowiązującym aż do ogłoszenia edyktu tolerancyjnego. W praktyce Kościół wszedł w posiadanie poważnych dóbr drogą kupna, darowizny i dziedziczenia. Wraz z wejściem w życie edyktu tolerancyjnego w 321 roku i odwołaniem wcześniejszych ograniczeń, zapisy na rzecz Kościoła uległy pomnożeniu. Wśród zamożniejszych warstw społecznych weszło w zwyczaj dysponowanie na jego rzecz jednej trzeciej majątku; rzesze chrześcijan pouczano o potrzebie traktowania "Oblubienicy Chrystusa" jako dodatkowego dziecka przy sporządzaniu testamentu. Zdarzały się nadużycia. Julian Apostata, niezawodny znawca ciemnych stron chrześcijaństwa, napisał, że nie chciał "zezwać dłużej na to, aby klen zasiadał w roli sędziów, spisując testamenty i zagarniając cudze dziedzictwo przez przypisywanie sobie praw spadkowych". W drugiej połowie czwartego wieku napotykamy pierwsze wzmianki o skargach na zbytek kleru i ostentacyjne bogactwo wznoszonych przez niego budowli. Zwracali na to uwagę niektórzy z autorów chrześcijańskich: "Nasze ściażzy lśnią od złota - pisał św. Hieronim - i złoto błyszczy na stropach i kapitelach pilastrów; Chrystus jednak w postaci swoich ubogich kona u progu, nagi i głodn'. Jednak nie tylko ubodzy umierali umierali także bogaci, pozostawiając testamenty, które należało spisać i dobra, które można było odziedziczyć. Po raz pierwszy spotykamy

się ze staraniami ze strony państwa zmierzającymi do zahamowania procesu przechodzenia własności, a zwłaszcza majątków ziemskich, w ręce zwolnionego z podatków Kościoła. Cały szereg ustaw z ok. 360 roku dotyczył jego indywidualnego i zbiorowego majątku. Część z nich uchwalono za rządów Juliana Apostaty, część za czasów jego chrześcijańskich następców, co świadczy o tym, że niezależnie od zapartywian religijnych władze państwowe uważały za konieczny ściślejszy

106 Historia chrześcijaństwa

nadzór nad rosnącym majątkiem Kościoła i, będącymi przedmiotem manipulacji, przepisami podatkowymi. W niektórych wypadkach poddano opodatkowaniu posiadłości ziemskie, a także osobiste dochody kleru. W 362 roku nakazano dekurionom, przez wejście w szeregi kleru unikającego obowiązkowych urzędów publicznych, dymisję, a w dwa lata później zobowiązano ich do przekazania posiadanej własności, wraz z płynącymi z niej zobowiązaniami, w ręce innych członków rodziny. Po kolejnych czterech latach duchowieństwo objął zakaz dziedziczenia majątków należących do wdów i pozostających pod jego opieką kobiet, oraz ubiegania się o nie. Komentując te rozporządzenia, Hieronim rozdarto był między urazą wobec przejawu dyskryminacji (za jaki je uważał) a żalem o łatwość, z jaką były omijane: "Kapłani pogańscy, aktorzy, dżokeje i prostytutki mogą dziedziczyć, tylko kler i mnisi zostali dotknięci zakazem wydanym nie przez prześladowców, ale przez cesarzy chrześcijańskich (...)choć jednak prawo jest surowe i drobiazgowie

zachłanność posuwa się naprzód, nie zważając na nic; pod pozorem ! powiernictwa omijamy prawo."

Skojarzenie zamożności kleru z faktem wydzielenia go jako uprzywilejowanej kasty, majątku z doktrynalną ortodoksją, Kościoła autorytarnego z Kościołem posiadającym, jest bardzo wyraźne w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa. To z ortodoksyjnych kręgów chrześcijaństwa aleksandryjskiego, z powodzeniem walczącego o narzucenie swojej interpretacji wiary dominującym dotychczas sektom gnostyckim i judeochrześcijańskim, pochodzi pierwsza obrona ziemskich środków uświęconych przez cel. Klemens Aleksandryjski omawiając kategoryczne żądanie Jezusa skierowane do bogatego młodzieńca, domagające się, aby sprzedał wszystko, co posiada, dodawał: "Człowiek musi rozstać się z majątkiem, który naraża go na szkodę, nie z tym, który obrócić może na swą korzyść poprzez właściwe jego użycie; korzyść zaś bierze się z majątku, którym zarządza się w sposób mądry, umiarkowany i pobożny. (...) rzeczy światowe niekoniecznie są źródłem szkod¹. Należy podkreślić, że Klemens wysunął także pierwsze filozoficzne i teologiczne argumenty na poparcie tezy głoszącej, że do duchowieństwa należy władza przy odpuszczaniu grzechów.

Dyskusja dotycząca istnienia tej władzy i jej zakresu, prowadziła prosto do sedna debat na temat zadań i położenia prawnego kleru, organizacji Kościoła i jego związków z państwem i społeczeństwem. Faktycznie dotyczyła ona jednego z czynników decydujących o historii chrześcijaństwa. Chrzest, co do tego wszyscy byli zgodni, powodował całkowite odpuszczenie grzechów mocą Ducha Świętego. Ale co potem? Pierwsi chrześcijanie zakładali, że okres pomiędzy chrztem i paruzją

będzie krótki. W miarę jednak, jak perspektywa eschatologiczna oddalała się, a nawet zanikała, problem grzechów popełnionych po chrzcie obejmował coraz dłuższy okres życia i stawał się coraz bardziej dotkliwy. Niektórzy, jak Konstantyn, zwlekali z chrztem do ostatnich chwil życia; z drugiej strony, już w II wieku mamy świadectwa chrztu niemowląt. W jaki sposób człowiek ochrzczony mógł zostać oczyszczony z nowych grzechów? Czy władza taka należała do Kościoła? Idea pokuty była bez wątpienia obca Pawłowi. Napomykają o niej listy pasterskie, a sławny fragment dotyczący "władzy zawiązywania i rozwiązywania" w Ewangelii Świętego Mateusza (autentyczność tego fragmentu jest dyskusyjna) mógł być traktowany jako jej uzasadnienie. Klemens, jak zauważyliśmy, uważał, że Kościół posiada władzę przywracania grzeszników do pełnego uczestnictwa w komunii, pokuta zaś zaczęła przybierać instytucjonalne formy za czasów Tertuliana. Ściśle rzecz biorąc, właśnie ta kwestia sprawiła, że opuścił on Kościół ortodoksyjny.

Tertulian był purytaninem i, podobnie do wielu purytan, przyjmował elitarystyczny punkt widzenia na Kościół. Jego powołanie i naturę uważał za powszechne, proces wyboru lub doboru miał być jednak poddany bardzo surowym regułom. Raz ochrzczonego popełnienie grzechu kardynalnego groziło utratą powołania; w istocie miało świadczyć o jego braku. Taka była wyraźna wola boska. Kościół nie miał tu nic do powiedzenia, choć w sprawach mniejszej wagi przysługiwała mu władza przebaczenia. Punktem przełomowym była dla Tertuliana, jak

powiada, decyzja "starszego biskupa" (przypuszczalnie Kaliksta Rzymskiego) mówiąca o władzy odpuszczania nawet tak poważnych grzechów popełnionych przez chrześcijan, jak cudzołóstwo i apostazja. Roszczenie sobie takiej władzy - jego zdaniem niepojęte - ze strony kleru przemieniło niedawnego prześladowcę heretyków w pierwszego protestanta. Odmówiwszy zaś duchowieństwu uprawnień w tej kwestii, posuwał się dalej, aż do zakwestionowania podstaw samego jego wyodrębnienia w łonie Kościoła. Będąc ortodoksem, Tertulian atakował montanistów pod zarzutem, że "dopuszczają nawet laików do sprawowania funkcji kapłańskich". Teraz, zaprzeczając władzy odpuszczania grzechów przez Kościół, sam stał się montanistą i zapytywał w *De Exhortatione Castitatis*: "Czyż i świeccy nie są kapłanami? (...)Różnica między wyświęconymi i ludem bierze się z autorytetu Kościoła i z uświęcenia ich miejsc przez wydzielenie. Ale tam, gdzie nie ma wydzielonych miejsc dla kleru, tam sami składacie ofiarę, sami dokonujecie chrztu i sami jesteście sobie kapłanami. Bo gdzie jest trzech, tam jest Kościół, choćby nawet byli świeckimi. (...)kiedy tak nakazuje konieczność, każdy spełniać może funkcje kapłańskie."

108 Historia chrześcijaństwa

Atakował biskupów wykazujących, jak to określał, "pobłażliwość" wobec grzeszników i odstępców. Wzywał do "powszechnego kapłaństwa wiernych" przeciwstawionego "uzurpacji", jakiej dopuszczają się poszczególne grupy interesów, "starszeństwu" pozbawionemu wymiaru

duchowego, "tyranii" kleru. Nawet kobieta, jeśli tylko napełniała ją Duch Święty, miała więcej autorytetu od najpotężniejszego z biskupów. On reprezentował bowiem tylko pusty urząd, ona zaś żywego ducha. Podział był wyraźny, z jednej strony Kościół świętych rządzących się wedle ducha, z drugiej ogromna rzesza świętych i grzeszników, zarządzana przez zawodową warstwę duchownych. Jakże można było pogodzić taki Kościół z nauczaniem św. Pawła? Tertulian czytał List do Rzymian podobnie jak w przyszłości miał to robić Luter. Duch, w jego ujęciu, nie dopuszcza żadnych odstępstw od zasad; osądza nie kierując się sympatiami ani pobożaniem i nigdy nie wybaczy grzechu śmiertelnego.

Z drugiej strony nietrudno zrozumieć przyczyny "pobłażliwości" ze strony biskupów, duchowieństwa i Kościoła ortodoksyjnego. Sprzyjała ona powszechnemu posłannictwu Kościoła, wyłonieniu i konsolidacji wydzielonej kasty duchownych. Tym pewniej trzymali klucze Piotrowe w rękach, im większa spoczywała w nich władza osądzania. Władza odpuszczania grzechów oparta była nie na autorytecie duchowym, ani bezpośrednim objawieniu, ale na podstawie formalnej, jaką był sprawowany urząd. Przynależna była biskupowi tylko na podstawie upoważnienia, wyboru i oficjalnego wyświęcenia. Władza związana ze stanowiskiem mogła być wkrótce rozciągnięta na całość duchowieństwa. W ten sposób przepaść między klerem i świeckimi dopełniłaby się i Kościół powszechny podzielony zostałby na rządzących i rządzonych.

Tertulian jasno widział konsekwencje tego problemu. Nieprzypadkowo do kryzysu doszło właśnie w jego rodzinnych stronach, w Afryce Północnej, w okolicach Kartaginy. I nie przypadkiem dyskusja dotycząca pokuty i odpuszczenia grzechów osiągnęła największe natężenie przy okazji debaty na temat dopuszczenia do powrotu apostatów. Wielkie

prześladowania z drugiej połowy trzeciego wieku nie tylko wyrządziły poważne szkody Kościołowi; na swój sposób trwale upośledziły chrześcijaństwo. Społeczności chrześcijańskie były głęboko podzielone co do tego, jak daleko należy posuwać opór wobec przymusu państwa; ostatecznie pojawiły się trzy postawy. Część chrześcijan wraz z biskupami obstawała nieugięcie przy wierze i zapłaciła za to życiem. Inni ukryli się lub udali na wygnanie (ta postawa jest najbliższa temu, co można by uznać za zalecenia Kościoła, o ile w ogóle uznamy, że jakieś jednolite zalecenia istniały). Część chrześcijan pozostała i, w różnym stopniu, kolaborowała z władzami. Kolaboracja obejmowała, i to dość często, wydanie w ich ręce

Od męczenników do inkwizytorów 109

majątków kościelnych. Po ustaniu prześladowań i powrocie wygnańców, po zliczeniu umarłych i publicznym rozpatrzeniu postępowania tych, którzy przeżyli, nastąpiły gorzkie kłótnie i wzajemne oskarżenia. Niemal każdy, kto przeżył, miał coś do ukrycia lub usprawiedliwienia; ci, którzy byli bez skazy, byli martwi. Augustyn w *Contra Cresconium* przedstawia oskarżenia, jakie rzucono na siebie w pierwszej dekadzie czwartego wieku. Cytuje wystąpienie niejakiego Purpuriusa z Limaty, który, przesłuchiwany przez komisję kościelną, odciął się w następujący sposób swoim prześladowcom:.

"Czy myślicie, że boję się was, tak jak inni? A cóż wy uczyniliście?

Zostaliście zmuszeni przez kuratora i jego żołnierzy do oddania świętych ksiąg. Jak inaczej odzyskalibyście wolność, niż oddając im coś lub

nakazując oddać? Nie przez przypadek wypuścili was na wolność. Tak, zabiłem i zamierzam zabić tych, którzy występują przeciwko mnie. Nie prowokujcie mnie więc, abym mówił więcej. Wiecie, że sam nie wtrącam się w niczyje sprawy.

"

Tak było w Kartaginie. Oczywiście także po Edyktie Mediolańskim wielu mieszkańców Kartaginy i innych obszarów starego cesarstwa punickiego o silnej antyrzymskiej tradycji, o zmyśle niezależności i silnych tendencjach separatystycznych, posiadających własną punicką lub berberyjską kulturę i język, z dużą niechęcią odnosiło się do pomysłu zbliżenia Kościoła do administracji cesarskiej, reprezentującej niedawnych prześladowców. W pewnym sensie Kościół kartagiński, założony w drugim stuleciu, stał się spadkobiercą punickiego oporu wobec pochodzących z Rzymu idei. Zawsze obecny był w nim silny, bliski ortodoksji element żydowski. Kościół ten był surowy, purytański, przeciwny wszelkim kompromisom ze światem i jego pogańskimi ideami. Zaprzeczał koncepcji obowiązków wobec państwa. Posiadał właściwe sobie poczucie wzajemnego braterstwa i gotów był wzorować swoje postępowanie - aż do akceptacji męczeństwa - na przykładzie Machabejczyków. W pewnym sensie zapowiadał Lutra; bliższy był jednak tradycji sięgającej rękopisów znad Morza Martwego, wśród jego założycieli znajdowali się bowiem esseńcy. Właściwy tym ostatnim upór w kwestu absolutnej czystości obrzędów znalazł wyraz w odmowie przyjęcia na łono Kościoła tych wszystkich, którzy ugięli się przed prześladowaniami. Dotyczyło to szczególnie duchowieństwa. Udzielający chrztu musiał pozostawać nieskazitelny i bezkompromisowy, zaś biskup udzielający święceń duchowieństwu musiał wszelkimi zarzutami.

W przeciwnym razie dokonywane przez niego chrzty i udzielane święcenia były nieważne, więcej nawet, służyły złu, ponieważ organizacja kościelna złożona z takich ludzi stanowiła antykościół, kierowany przez

110 Historia chrześcijaństwa

diabła i rzucający złowrogi cień na prawdziwy Kościół wiernych. Krótko mówiąc, mamy tu podsumowane poglądy esseńczyków zmagających się z fałszywymi kapłanami sprofanowanej Świątyni jerozolimskiej.

1i

Takie było tło tak zwanej herezji donatystów. Ogromna większość Kartagińczyków uznawała subiektywny charakter święceń, to znaczy ich zależność od osobistej wartości osoby, która ich udziela. Mała garstka utrzymywała, że mają charakter obiektywny, czyli że pozostają ważne zawsze, pod warunkiem prawidłowości dokonanego obrzędu.

" Konflikt musiał, prędzej czy później, doprowadzić do zakwestionowania sukcesji biskupiej; doszło do tego w roku 311. Około osiemdziesięciu biskupów z Numidii unieważniło święcenia Cecyliana, biskupa Kartaginy, przyjmując za podstawę swej decyzji fakt, że Cecylian został wyświęcony przez biskupa, który, oddając święte księgi prześladowcom, znalazł się w szeregach traditores, czyli zdrajców. Wybrali na miejsce Cecyliana innego biskupa, a wkrótce znalazł się na jego stanowisku Donat.

Jak jednak stwierdził Cecylian, wśród biskupów nie uznających jego święceń również znajdowali się traditores. Odmówił więc poddania się ich decyzji. Obie strony sporu zwróciły się do Konstantyna, który był ; opiekunem Kościoła. Po długim dochodzeniu i wielu wahaniach cesarz opowiedział się po stronie Cecyliana. To wzmocniło w donatystach syndrom prześladowania. Na sojusz z państwem Konstantyna spoglądali teraz ze zgrozą. Jedno z ich haseł brzmiało: "Sługami bożymi są ci, których nienawidzi świat". Pytali: "Cóż cesarzowi do Kościoła?" Wysiłki Cecyliana i jego stronników, zmierzające do objęcia beneficjów, były odpierane przez zorganizowaną siłę, zwykle z powodzeniem. Donatyści odwoływali się nie tylko do surowego zmysłu religijnego swoich współwyznawców, lecz także do lokalnego, punickiego nacjonalizmu oraz antyrzymskich i antycesarskich nastrojów. Dysponujemy portretem Donata, niewątpliwie złośliwym, nakreślonym przez Optata, biskupa Milewe: "Gdy przybywali do niego ludzie z różnych części Afryki, nie zadawał im nigdy zwyczajowych pytań o pogodę, pokój, wojnę i plony, lecz zawsze: Jak tam się trzyma moje stronnictwo w waszej części świata?"

Polityka religijna nakładała się na różnicowania geograficzne, rasowe i ekonomiczne. Konstantyn podtrzymywał istnienie cecylianów, imperialistycznej orientacji w Kościele, nie podejmował jednak prób osiągnięcia czegoś więcej. Może po prostu nie był do tego zdolny.

Ortodoksja katolicka ograniczała swoje oddziaływanie do bogatych właścicieli ziemskich i zromanizowanego mieszczaństwa nadmorskich miast; była równoznaczna z praworządnością, konformizmem i akceptacją świata. Kościół donatystów odrzucał istniejącą rzeczywistość w wymiarze politycznym i ekonomicznym, był wyrazem aspiracji ubogich, rdzennych

Od męczenników do inkwizytorów III

mieszkańców wyżynnych i górzystych obszarów w głębi kraju. Około 347 roku cecylianie zwrócili się do władz państwowych z prośbą o zbrojne wsparcie. Przedstawiciel rządu, książę Makariusz, uspokoił prowincję siłą i strachem. Wielu donatystów poniosło śmierć, po czym natychmiast zaczęto oddawać im cześć należną męczennikom. Gorliwa i głęboko osadzona w tradycji wiara Kościoła afrykańskiego, umocniona dodatkowo pogańskimi prześladowaniami, uznana została z dnia na dzień za herezję. Miano to nadało jej i podjęło wobec niej przeciwdziałania to samo państwo, które niedawno atakowało ją z pozycji pogańskich. Istotą problemu nie był sprzeciw jakiejś partykularnej sekty chrześcijańskiej, ale kwestia przetrwania chrześcijańskiej prowincji w obrębie uniwersalnego i pasożytniczego (z punktu widzenia afrykańczyków) cesarstwa. Konstantyn wywołał ten problem, wiążąc cesarstwo z powszechnym Kościołem katolickim; jego następcy musieli sobie jakoś z nim radzić. Podejmując prześladowania, wzbudzali opór, odbierając ortodoksji, jak to czynił Julian, wsparcie wojska, powodowali, że donatyści posuwali się naprzód, zagrażając interesom zarówno Kościoła, jak i państwa.

Od "czasów Makariusza", jak je nazywali, donatyści gromadzili gorzkie doświadczenia męczeństwa, niesprawiedliwości i zniewag. Źródła sporu traciły na znaczeniu w miarę jak klasowe, rasowe i narodowe czynniki powodowały konsolidację stron. Kościół donatystów był w pełni zorganizowany, posiadał ponad pięciuset biskupów, w większości re-

zydujących na bardzo niewielkich biskupstwach. W kwestu obrzędów i nauczania większość z nich pozostawała ortodoksyjna; sami uważali siebie wręcz za esencję ortodoksji. Duchowieństwo ich świadomie zmierzało do odrodzenia postaw zelockich, formując uzbrojone w kije oddziały, nazywane "Izraelem", służące do przeprowadzania pogromów przychylnego Rzymowi kleru. Przejąwszy "ortodoksyjn" Kościół, oczyszczali go, jak mogliby to czynić esseńczycy, bieląc go kubłami wapna. Ich prywatne wojsko tworzyli circumcelliones. Skład społeczny, pobudki i znaczenie tych ugrupowań są pod wieloma względami niejasne. Można ich przedstawiać jako zdesperowanych, pozbawionych ziemi biedaków, istnych bandytów zamieszkujących cmentarze donatystów i ich okolice, strzegących grobowców męczenników, a od czasu do czasu wyruszających stamtąd, aby ich pomścić. Można w nich jednak widzieć również sezonowych robotników, pracujących na ogromnych plantacjach oliwek rozciągających się pośród wewnętrznych płaskowyżów i wzgórz, dzikich, na wpół tylko ucywilizowanych Berberów, tradycyjnie eksploatowanych przez rzymskich właścicieli ziemskich, w większości nieobecnych na miejscu. W Pdnocnej Afryce znajdowały się siedziby rzymskich milionerów, którzy nie widzieli swych posiadłości na oczy do czasu,

112 Historia chrześcijaństwa

kiedy schronili się w Kartaginie po upadku Rzymu, w 410 roku. Niektórzy z tych bogaczy, ich spadkobiercy i wdowy po nich, byli ortodoksyjnymi

katolikami już w połowie czwartego wieku; wielu z nich stanowiło zwolenników Cecyliana i oczywiście stronników cesarstwa.

Zeloci żydowscy wykazywali zawsze tendencję do atakowania bogatych w imię wiary. Czy znienawidzeni saduceusze nie związali się również z państwem rzymskim, profanując w ten sposób prawdziwą wiarę i sekundując zachłannym agresorom? Józef Flawiusz oskarżał zelotów, że podczas wojny, w latach 66-70 "łaknęli krwi odważnych mężów, mężów pochodzących z najszlachetniejszych rodów". Zbieżność czynników religijnych i ekonomicznych miała w wypadku circumcelliones zasadniczo ten sam charakter; była epizodem reprezentatywnym dla tendencji, która w przyszłości miała się objawiać na przykład rewoltą czternastowiecznych wieśniaków angielskich. Donatyzm był ruchem biedaków prowadzonych przez purytański kler. Jego oddziały uderzeniowe, circumcelliones, składały się z millenarystów, którzy w odrodzonej eschatologii widzieli dobrą okazję do wyrównania ziemskich porachunków. Sami nazywali siebie "przodownikami świętych". Ożywienie ich działalności zbiegało się zwykle z okresami ekonomicznej stagnacji. Chronili zadłużonych wieśniaków, terroryzując właścicieli ziemskich i innych wierzycieli. Oślaniali także niewolników, którzy w następstwie stali się ważnym elementem w Kościele donatystów. W cesarstwie, gdzie noszenie broni było - poza ściśle określonymi grupami ludności - zakazane, circumcelliones poruszali się z długimi tykami służącymi do strąsania oliwek. Poza miastami z reguły wystarczały same ich groźby. W przeciwnym razie palili zbiory i domostwa, odbierając i niszcząc dokumenty dotyczące niewolników. Dla Augustyna, ideologa chrześcijańskiego cesarstwa i ich zagorzałego wroga, donatyści byli przyczyną anarchii i społecznego przerażenia: "szalone stada pozbawionych

wszelkich hamulców ludzi'. Zauważał, że czcili swoich męczenników pijackimi orgiami, w czym widział ślad pogańskich tradycji. Bez wątpienia na wsi i w górach można było napotkać przeżytki pogaństwa, lecz w miastach także były one obecne. Katolicy zaś, podobnie jak donatyści, lubili orgiastyczne święta. Prawdziwym źródłem lęku Augustyna była jego nienawiść wobec odstępstwa religijnego połączonego z rewolucją społeczną. "Któryż z panów - pytał - nie żyłby w lęku przed własnym niewolnikiem, gdyby ów udał się pod opiekę donatystów '. Bez wątpienia z pewną przesadą, lecz i nie bez podstaw, przedstawiał donatystów jako zdolnych do tworzenia prywatnych imperiów na przekór prawu. Tak było w wypadku biskupa Timgadu, który pozostawił po sobie jedną z największych katedr, jakie kiedykolwiek wystawiono w Afryce.

Od męczenników do inkwizytorów 113

Augustyn powiada o nim, że podróżował "z liczną masą ludzi, otaczając się strażnikami, nie dlatego, aby się czegoś lękał, ale po to, 'by budzić lęk w innych. Prześladował wdowy, pozbawiał dziedzictwa nieletnich, rządził cudzymi majątkami, rozwiązywał małżeństwa, doglądał licytacji posiadłości niewinnych osób, biorąc w nich udział, podczas gdy właściciele płakali". Taki wizerunek możemy sobie tłumaczyć dwojako: jako portret człowieka dopuszczającego się niegodziwości lub też usiłującego je naprawić.

Walki religijne rzucają światło na społeczne i ekonomiczne napięcia Cesarstwa Rzymskiego w czwartym wieku. Cechą Kościoła donatystów

była zdolność i skłonność jego biskupów do używania języka punickiego na równi z łaciną. Odprawiali msze w języku lokalnym, możliwe też, że przełożyli na ten język Pismo Święte. W polityce i ekonomii reprezentowali stanowisko antyrzymskie, w kulturze - antyłacińskie. Pisma, jakie pozostały po sporach donatystycznych, rzucają światło na przebieg wydarzeń w Afryce Północnej; z innych stron zachowało się znacznie mniej świadectw, jednak te, które mamy, pozwalają domyślać się istnienia podobnych konfliktów i napięć. Montanistów charakteryzowała skłonność do posługiwania się językami plemiennymi, często lokalnymi narzeczanymi używanymi w okolicach, w których prowadzili swoją działalność misyjną; tak było chociażby we Frygii. Było to jedną z przyczyn ich niewątpliwych sukcesów. Trudno ocenić, do jakiego stopnia heterodoksyjne chrześcijaństwo szło w parze z tendencjami plemiennymi i narodowymi, jeszcze trudniej dowieść intencjonalności i trwałości takiego połączenia. Można jednak przypuszczać, że od samego początku swego istnienia grupki chrześcijan rozrzucone po znacznych obszarach cesarstwa identyfikowane były, lub też same się identyfikowały, z lokalnymi dążeniami i skargami. To pozwalałoby zrozumieć miejscowy charakter wcześniejszych prześladowań. Pozwalałoby również wyjaśnić usilne dążenie ortodoksji chrześcijańskiej do unikania tego rodzaju lokalnego awanturnictwa, którego najbardziej dobitny, choć nie jedyny przykład stanowili montaniści. Począwszy od drugiego wieku, Kościół katolicki, jak coraz częściej sam się określał, kładł nacisk na swój powszechny charakter, językową i kulturową jednolitość, ponadregionalny i ponadrasowy charakter - krótko mówiąc, na tożsamość swoich ideałów z tymi, które reprezentowało cesarstwo. Jest to ulubiony motyw większości katolickich propagandystów ze szkoły

rzymskiej, zwłaszcza w III wieku. W następstwie tych działań Kościół ortodoksyjny otrzymał swoją zapłatę - cesarskie uznanie, dobrodziejstwa i wsparcie w walce z przeciwnikami. I tu dochodzimy do kluczowego pytania: czy przeciwnicy Kościoła katolickiego nie byli zarazem przeciw-

114 Historia chrześcijaństwa

nikami cesarstwa, i to zanim jeszcze zawarli między sobą przymierze? Nieprzychylna Kościołowi polityka Juliana Apostaty jeszcze raz pozwala nam uzyskać wgląd w istotę wydarzeń. W liście, w którym broni swojej linii polegającej na cofnięciu zbrojnego poparcia dla kościelnej ortodoksji, w niezwykle emocjonalny sposób zwraca uwagę na fakt, że jego posunięcie zakończyło rozlew krwi. "Liczne społeczności tak zwanych heretyków - powiada - zostały wyrżnięte w pień, jak to miało miejsce w Samosacie, Cyzycji w Paflagonii, Bitynii, Galacji i w wielu innych miejscach; za moich czasów natomiast wyroki wygnania zostały odwołane i mienie przywrócone ich właścicielom". Mamy tu obraz Kościoła katolickiego i Cesarstwa Rzymskiego, które z różnych, lecz zbieżnych pobudek współpracują na znacznych obszarach imperium w celu ustanowienia jednolitego porządku i wprowadzenia centralnego zarządzania. I oczywiście jedną z przyczyn, dla których idealistyczna polityka Juliana nie sprawdziła się, została porzucona i zastąpiona odmienną, była niemożność pogodzenia mnogości i różnorodności kultów religijnych pogaństwa z czysto świeckimi interesami państwa. Nie ma dowodów na potwierdzenie tezy, że pierwotne chrześcijań-

stwo na jakimkolwiek etapie swego rozwoju tworzyło, świadomie lub nie, rewolucjonizującą siłę społeczną. Niewątpliwie było pożywką dla niezliczonych sekt biorących swój początek w lokalnym partykularyzmie, lecz także źródłem potężnej siły identyfikującej się z istniejącym status quo, z interesami cesarstwa i klas posiadających. Chrześcijaństwo zrodziło więc i odzwierciedlało zarówno działania tych sił, które utrzymywały cesarstwo w całości, jak i tych, które zmierzały do jego rozbicia. W Rzymie i Konstantynopolu chrześcijanie byli ortodoksyjni i procesarscy. W Afryce Północnej byli przeważnie schizmatykami i nacjonalistami. Na dużych obszarach imperium stanowili masę kłopotliwych ugrupowań, usiłujących połączyć swe interesy z osłabioną strukturą państwa. Zresztą dążenia tych ugrupowań często ze sobą kolidowały. W tym samym czasie, w jednym frygijskim mieście znajdowały się kościoły montanistów, nowacjan, enkratytów i apotaktytów czyli sakkoforytów, a wszystkie istniały wbrew prawu. Na terytorium cesarstwa żyli przedstawiciele entuzjastów chrześcijańskich, zbiegłych księży czyli vacantivi, catenati czyli długowłosi, zakuci w łańcuchy asceci, fanatyczni mnisi - rabusie i mnóstwo grup heretyckich. W latach dziewięćdziesiątych IV wieku Filastriusz, biskup Brescii który przez całe życie gromadził wiadomości o sektach heretyckich, ułożył listę zawierającą 156 pozycji, co może świadczyć, że za jego czasów wszystkie jeszcze istniały. Herezje przyciągały szczególnie wysiedlone lub poddane wojskowym represjom plemiona, bandy tworzone przez zbiegłych żołnierzy lub uciekinierów spośród

ludności porywanej podczas barbarzyńskich najazdów. Zarówno dla władz cesarskich, jak i Kościoła ortodoksyjnego najbardziej przerażające w herezjach, szczególnie montanistycznego i donatystycznego typu, było to, że błyskawicznie rozprzestrzeniały się, przenosząc się jak ogień na prerii od jednego ogniska niezadowolenia do następnego. Rzym tolerował stare religie plemienne pod warunkiem, że nie wymagały ofiar ludzkich. Ponieważ były one zasadniczo równie konserwatywne jak jego własna religia, wszystkie zakładały i popierały hierarchiczną strukturę społeczeństwa. Herezje chrześcijańskie były natomiast niemal z natury rzeczy antyautorytarne i poprzez swe transcendentalne i niebezpieczne pomysły łączyły w bezbożnej wspólnocie ludzi, których pojęcia nie wykraczały ponad poziom świadomości plemiennej lub gromadnej.

Dla tych przyczyn państwo czuło się zobowiązane, zresztą nie bez chęci ze swojej strony, do wzmocnienia ortodoksji. Za Teodozjusza II, w piątym stuleciu, obowiązywało ponad sto rozporządzeń wymierzonych w herezję i heretyków. Pierwszy generalny dekret, pochodzący z lat osiemdziesiątych IV wieku, wyraźnie wskazuje na doczesne przesłanki zainteresowania herezją ze strony państwa; atakuje ono ją teraz tak, jak niedawno atakowało chrześcijaństwo, z powodu wzbudzanych przez nie niepokojów. Sankcje skierowane są więc przeciw "tym, którzy podejmują spory religijne, (...) prowadzącym do wystąpień przeciw spokojowi publicznemu, wzniesającym bunt i zakłócającym pokój Kościoła. (...) Nie powinno się dopuszczać do tego, aby ktokolwiek występował publicznie, spierając się w kwestiach wiary, poddając je dyskusji albo wyrażając swoje zdanie na ich temat".

Te przepisy były rzeczywiście bardzo surowe, skoro wydają się za-

braniać jakichkolwiek debat religijnych poza, przypuszczalnie, mającymi aprobatę Kościoła. W pewnym sensie jednak były one konsekwencją biegu wydarzeń, zapoczątkowanych decyzją Konstantyna o związaniu się z chrześcijaństwem ortodoksyjnym. Z logiki tych posunięć Konstantyn mógł sobie zdawać sprawę, ogłaszając Edykt Mediolański. Jego polityka pozostawała tolerancyjna w zakresie stosunków między chrześcijaństwem i pogaństwem, tego się trzymał i powód do dumy stanowiło dla niego to, że "pozostawił im ich świątynie". Jego postawa wobec rozłamów w obrębie chrześcijaństwa była jednak inna. Być może nawet jednym z głównych powodów zmiany nastawienia wobec Kościoła była chęć przejęcia w swoje ręce i ręce państwa możliwości nadzorowania kościelnej polityki w kwestiach ortodoksji i postępowania wobec herezji. Oczywiście, to nie doktrynalne prawdy interesowały Konstantyna. Na ile mógł, starał się uczynić Kościół powszechnym i uniwersalnym. Z pogroźką pisał około roku 328 do biskupa Atanazego: "Znasz moje

116 Historia chrześcijaństwa

życzenie, proszę dopuść każdego, kto pragnie przyjść do Kościoła. Jeżeli dowiem się, że powstrzymałeś kogokolwiek, kto pragnął przystąpić do niego, natychmiast usunę cię ze stanowiska i każę zesłać'. Wiedział że Atanazy, mimo że ortodoksyjny, był człowiekiem gwałtownym, regularnie tłukącym różgą podlegający mu kler i skłonny więzić lub wypędzać biskupów. Nie takiego Kościoła pragnął Konstantyn: jego Kościół miał odzwierciedlać najlepsze cechy cesarstwa - harmonię,

łagodność, różnorodność w jedności. W równej mierze nie znosił sporów doktrynalnych, dla których nie miał ani zainteresowania, ani zrozumienia. Jego pierwszą reakcją na kontrowersję ariańską było przekonanie, że rzecz dotyczy głupstwa - "przedmiot dyskusji (...) zasugerowanej przez ducha niezgody, wykarmionego poprzez źle wykorzystany spokój (...) jest zaledwie ćwiczeniem intelektualnym". Uważał zagadnienie za zbyt "wzniosłe i niejasne", aby mogło być w sposób pewny rozstrzygnięte a gdyby nawet, to i tak pozostające poza zainteresowaniem większości ludzi. Nalegał na obie strony, aby wykazały "oszczędność w słowach" i "dostateczną cierpliwość, by wysłuchać rady słusznie udzielanej przez współbraci".

W taki właśnie sposób Konstantyn (i znaczna większość jego następców) traktował swoją rolę w polityce Kościoła. Miał być mediatorem, co lubił i w czym osiągał sukcesy. Sądząc z pozostawionego przez Euzebiusza opisu, przedstawiającego cesarza przewodniczącego Soborowi Nicejskiemu w 325 roku, możemy sądzić, że wtedy właśnie, jak również przewodnicząc innym wielkim zgromadzeniom dostojników Kościoła, Konstantyn był w swoim żywiole - planując skomplikowane ceremonie, dramatyczne wejścia i procesje oraz wspaniałe msze. Do zarządzania Kościołem wniósł swoją umiejętność sterowania mechanizmami życia publicznego. Od ustanowienia "filarów" i Soboru Jerozolimskiego dzieliła już chrześcijaństwo długa droga. Konstantyn ustanowił decor i rytuał praktyki soborowej. Próbował również narzucić ton debatom soborowym: ireniczny, pojednawczy, elegancki. To on nalegał na przyjęcie, jako kompromisowej, formuły "współistotny z Ojcem" w Credo. "Doradzał wszystkim obecnym, aby się zgodzili, aby podpisali i aby swymi pod-

pisami usankcjonowali formułę zawierającą jedno słowo spójnikowe,,
które osobiście zinterpretował". Konstantynowi, zgodnie z interesem
państwa, zależało na uniknięciu sporów, o ile było to możliwe, a jeśli
już do nich doszło, na znalezieniu honorowego z nich wyjścia. Więc choć

aby w

zadbał o to, Nicei znakomita większość biskupów wypowiedziała
się przeciw Ariuszowi i jego zwolennikom, okazał potem wiele troski
o to, aby samego Ariusza przywrócić na stanowisko w oparciu o wyznanie
wiary; w 321 roku, aby uniknąć kłótni między donatystami a ortodoksami

Od męczenników do inkwizytorów 117

o wystawiony przez siebie kościół w Konstantynie (Circie), który zajęli
donatyści, przyznał ortodoksom, na ich prośbę, budynek komory celnej
dla sprawowania obrzędów. Krótko mówiąc, przedkładał porządek
i stabilizację oraz rządy prawa nad względy religijne. Kiedy jednak uznał
spory religijne za zagrożenie dla porządku publicznego, był bezlitosny.
W 316 roku zgodził się na prześladowania donatystów i natychmiast je
podjął; w kazaniu wygłoszonym przez donatystę znajdujemy narzekanie
na fakt, że "nakazano lokalnym sędziom podjąć działania, budynki
zostały otoczone przez wojsko, naszym bogatym zwolennikom zagrożono
proskrypcjami, sakramenty zostały zbezczeszczone, puszczono na nas
tłum niewiernych, a poświęcone budynki stały się miejscem bluźnier-

czych uczt". W 333 roku miał miejsce pierwszy wypadek zastosowania cenzury w interesie chrześcijaństwa, podjęto barbarzyńskie środki przeciw pismom ariańskim: "W wypadku odkrycia jakiegoś traktatu autorstwa Ariusza należy go oddać na pastwę płomieni, (...)aby nie pozostała po nim pamięć. (...)jeśli ktokolwiek zostanie przyłapany na tym, że ukrywa pisma Ariusza i nie przyniesie ich natychmiast na stos, czeka go kara śmierci: kara zostanie wykonana natychmiast po zapadnięciu wyroku".

W tym okrucieństwie jest coś z irytacji. Faktycznie, można by powiedzieć, że postawy cesarzy wobec ciążących na nich obowiązków religijnych tworzyły pewien schemat: zaczynali w duchu ekumenizmu, kończyli wśród ślepiej pasji i prześladowań. Nie doceniali rozmiarów przywiązania kleru do subtelnych dystynkcji, ani głębokości przepętniającego go odium theologicum. W końcu cesarze czuli nieodmiennie, że muszą poprzeć jedną z partii, nadać jej charakter oficjalny i zniszczyć jej przeciwników po prostu dla utrzymania spokoju. Wybór, jakiego dokonywali, nie zawsze był jednak właściwy i w rezultacie nie dochodziło do upragnionego spokoju. Imperium nie zdołało rozstrzygnąć kwestii donatyzmu, wywołującej liczne zmagania w Afryce Północnej, ani problemu wolnej woli, wyłaniającego się w kilku miejscach nad Morzem Śródziemnym, ani wreszcie szeregu kontrowersji chrystologicznych pociągających umysły Bliskiego Wschodu i Egiptu w ciągu czwartego i piątego wieku. Wybrano chrześcijaństwo, licząc na odnowę sił, jaką spowodować miał związek z nową, dynamiczną religią państwową.

W rezultacie zamieniono państwowy rytuał, bezpieczny, bo wymierający, na religijną filozofię, wymykającą się z powodu swej żywotności łatwym ujęciom i dlatego właśnie stwarzającą zagrożenie dla biurokratycznego układu, w którym się znalazła. Chrześcijaństwo, z natury rzeczy, zawsze

w końcu przysparza szkód swoim świeckim protektorom.

Pokolenia cesarzy zmagaly się z problemem chrześcijańskiego bóstwa, próbując znaleźć ostateczną i możliwą do zaakceptowania przez

118 Historia chrześcijaństwa

wszystkich definicję, która zakończyłaby dyskusje. Problem ten był jednak z natury rzeczy nierozwiązywalny. W ciągu pierwszego wieku świat czekał na monoteistyczną, uniwersalistyczną religię, a chrześcijaństwo taką religią było. Lecz właśnie: czy faktycznie było ono monoteistyczne? Tym, co ostatecznie odróżniało je od judaizmu, była wiara w bóstwo Chrystusa. Jeżeli Jezus był zaledwie Mesjaszem, to obie religie można było pogodzić, na co wskazywali przedstawiciele chrześcijaństwa judaistycznego. Upieranie się przy tym, że Chrystus był Synem Bożym, stawiało jednak jego wyznawców poza granicami jakiegokolwiek kompromisu możliwego do przyjęcia przez Żydów, nie tylko dzieląc oba wyznania, lecz także skazując je na śmiertelną nienawiść. Taką sytuację spowodowało w swoim czasie zwycięstwo teologii Pawłowej. Boskość Chrystusa nadała chrześcijaństwu ogromną siłę uderzeniową i wzmocniła jego uniwersalne przesłanie. Postawiła jednak teologów przed dylematem: jak wytłumaczyć boskość Chrystusa, nie wykraczając poza monoteizm. Czyż bowiem nie wyznawali wiary w dwóch bogów? Lub, wprowadzając Ducha Świętego jako oddzielną manifestację boskości, nawet trzech?

Zagadnienie nabrało drażliwego charakteru już na bardzo wczesnym

etapie historii chrześcijaństwa. Jedno z możliwych rozwiązań polegało na tym, aby Chrystusa uznać jedynie za manifestację monolitycznego Boga, a tym samym nie za człowieka. Po tej linii poszli, generalnie rzecz biorąc, gnostycy. Tak więc Walentyn pisał: "Jezus pił i jadł w szczególny sposób, nie wydalając jedzenia. Taka w nim była siła czystości, że jedzenie w jego ciele nie podlegało zepsuciu, bo nie było w nim żadnego zepsucia". Ta dziwaczna teoria osłabiała wymowę ewangelii, odbierała wartość zmartwychwstaniu i czyniła ideę eucharystii absurdalną. Dokeci, również należący do tej szkoły, postawili sprawę wprost: skoro ciało Chrystusa było złudzeniem, to również jego cierpienia i śmierć były tylko pozorem: "Jeżeli cierpiał, nie był Bogiem, jeżeli był Bogiem, nie cierpiał". Tak ujęte chrześcijaństwo traciło jednak wiele ze swojej siły. Podejmowano więc próby poradzenia sobie z tym problemem poprzez bardziej wyrafinowane ujęcia. Monarchiści, podkreślając jedność Boga, sugerowali, że Ojciec sam we własnej osobie zstąpił do łona Dziewicy Maryi, stając się Jezusem Chrystusem. Takie ujęcie nazywane jest także patrypasjanizmem. Nieco inaczej ujmowali rzecz sabelianie: Ojciec, Syn i Duch Święty byli dla nich jednym i tym samym bytem, to znaczy ciałem, duszą i duchem z jednej substancji - jednym Bogiem w trzech aspektach czasowych. Takie koncepcje możliwe były do przyswojenia intelektualnego, trudniej natomiast było pogodzić je z historyczną postacią Jezusa, stanowiącą integralną część pism kanonicznych.

Drugim możliwym do przyjęcia rozwiązaniem było położenie nacisku na człowieczeństwo Chrystusa. To wyjście, oczywiście, najbliższe było judaizującym elementom w chrześcijaństwie. Stało się ono sednem herezji ebionitów, składających się z przesiedlonych członków Kościoła jerozolimskiego. Wysuwano przeciw nim zarzut, że przyjmując ich punkt widzenia trudno odróżnić chrześcijaństwo od judaizmu, a niemożliwe staje się utrzymanie teologii Pawłowej oraz (oprócz innych jeszcze kanonicznych tekstów) Ewangelu Św. Jana. Połowicznym stanowiskiem na tej drodze było zanegowanie preegzystencji Chrystusa w Bogu; takie mniej więcej było stanowisko Ariusza, najpoważniejszego z herezjarchów chrystologicznych i trynitarnych zarazem. Sam tak to ujmował: "Jesteśmy prześladowani, bo twierdzimy, że Syn został stworzony, zaś Bóg jest bez początku. (...) twierdzimy zaś tak, bo ani (Syn) nie jest częścią Boga, ani nie jest wywiedziony z substancji". Wedle Sokratesa, historyka piszącego ok. 440 roku, dosłowne sformułowanie Ariusza było następujące: "Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był kiedyś czas, kiedy nie było Syna. Nieuchronną z kolei konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu.

Faktyczną trudność dla rozwiązania tego problemu stanowił brak swobody manewru, pozwalającej na wypracowanie pośredniego kursu. Prawowierny teolog, starający się pozostać w obrębie ortodoksji, omijając Scyllę, nieuchronnie padał ofiarą Charybdy. W ten sposób Apolinary, biskup Laodycei (zm. w 392 roku), w swoich poczynaniach antyariańskich kładł taki nacisk na boskość Chrystusa przeciwstawioną jego naturze ludzkiej, że skończył jako twórca własnej herezji, przeczącej, jakoby

miął On ludzki umysł. Nestoriusz, biskup Konstantynopola w latach 428-431, w odpowiedzi na apolinaryzm tak silnie podkreślał ludzką naturę Chrystusa że zakwestionował boskość Dzieciątka Jezus, odmawiając tym samym Maryi tytułu Theotokos, czyli "Bogarodzicielki". Wystąpił przeciw niemu kolejny herezjarcha. Eutyches, uczony mnich z Konstantynopola, w swym ferworze antynestoriańskim posunął się tak daleko w stronę apolinaryzmu, że popadł w tarapaty spowodowane konstantyńskim określeniem "współistotn", wtrąconym do Credo. Wezwany do odwołania swoich oświadczeń podczas soboru w 448 roku, poddał się z rozpaczą:

"

Dotyc Pzgi unikałem zawsze zwrotu współistotny co do ciała, (jako prowadzącego do nieporozumień). Skoro jednak wasza świętobliwość domaga się tego, będę go używał".

Jedynie możliwości manewru polegały na językowych manipulacjach; za którymi kłębiły się mgliste koncepcje. "Współistotność co do ciała

* Tłum. Stefan Józef Kazikowski.

120 Historia chrześcijaństwa

była jedną z nich. Jednak nawet najsprytniejsza formuła, rozwiązując stary problem, mogła stworzyć nowy, a kompromisy zadowalające jedno pokolenie teologów były często w zupełnie inny sposób interpretowane przez następną generację. Zbiorowa pamięć Kościoła była niedoskonałym

narzędziem. W trzecim stuleciu, na przykład, zapomniała o pochodzeniu judeochrześcijańskich ebionitów, przyjmując, że byli wyznawcami herezjarchy Ebiona; obrońcy ortodoksji nie tylko obalili jego doktrynę, ale nawet wymyślili cytaty z jego dzieł, aby dowieść ich fałszywości. Nicejskie wyznanie wiary poddano wszelkiego rodzaju interpretacjom, podobnie jak motywacje tych, którzy je zaakceptowali. Poza tym istniały

językowe. Greka dobrze służyła zawiłościom teologicznych dyskusji. Z tego właśnie powodu wszystkie wielkie kontrowersje chrześcijańskie rodziły się na Wschodzie, pozostając w sferze języka łacińskiego czymś obcym. Nasze słowo "esencja" może być użyte w sensie ogólnym lub określonym. Grecy mają w tym wypadku dwa słowa hypostasis i ousia, z których każdego można użyć na oba sposoby. Część czołowych teologów greckich IV wieku zaczęła nadawać słowu ousia znaczenie ogólne, hypostasis zaś konkretne - "osoba" lub "charakter". W łacinie odpowiednikiem obu tych znaczeń jest substantia będąca ścisłym odpowiednikiem hypostasis, łacińska essentia, będąca ekwiwalentem ousia, nie zdobyła sobie popularności. W łacinie istniało z kolei słowo persona, któremu nadawano sens konkretny. Jego grecki ekwiwalent, prosopon, nie był używany przez teologów ortodoksyjnych, jako zdyskredytowany przez sabelian. W rezultacie łatwiej było o uzgodnienie definicji na łacińskim Zachodzie, dużo trudniej na greckim Wschodzie, najtrudniej zaś było znaleźć taką formułę, która zadowalałaby obie strony. Zainteresowanym, nie będącym teologami, trudno się było w tym wszystkim połąpać.

Augustyn wspomina pochodzącego z Italii generała, który wciągnął go w dyskusję o Trójcy w przekonaniu, że homousios jest imieniem wschodniego biskupa. Na swój sposób pozostawało to jednak jeszcze trudniejsze dla ludzi wykształconych, skłonnych przypisywać słowom dodatkowe znaczenia. Nestoriusz przestraszył się implikacji obecnych w określeniu Theotokos, "Bo arodzicielka w zastosowanemu do Mar. Dla niego implikowało ono uznanie Maryi za bóstwo; "Po prostu jak straszycła lęka się jedyne tylko określenia: Bogarodzicielka"*.

Można powiedzieć, że Rzym, przyjmując prostszy i mniej wyrażony punkt widzenia, konsekwentnie utrzymywał definicję uznającą bóstwo Chrystusa i unikającą zarzutu politeizmu przez użycie słowa persona. Rzym, faktycznie, bardziej zainteresowany był odpieraniem

* Tłum. Stefan Józef Kazikowski.

Od męczenników do inkwizytorów I21

wykrętnych i opacznych wywodów heretyków, niż wypracowaniem własnej formuły, która byłaby całkowicie spójna i nie dopuszczałaby dyskusji. Jego postawę najpełniej wyrażał długi list, zwany "ksiggą", skompilowany przez Leona, biskupa rzymskiego w latach 440-61, wysłany na Wschód jako autorytatywna wypowiedź reprezentująca nie tylko opinię najstarszego Kościoła apostołskiego, lecz także zgodną opinię łacińskiego Zachodu. Grecy uważali łacinników za amatorów na polu

teologii i za niewykształconych barbarzyńców. Byli jednak tak podzieleni, że wsparcie Rzymu zapewniło ostateczne zwycięstwo "ortodoksyjnej", antyariańskiej frakcji podczas Soboru Chalcedońskiego w 451 roku.

Chrystus "współistotny nam co do człowieczeństwa; we wszystkim nam podobny oprócz grzechu. Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki; jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia" *.

Utrzymywano, że ta skomplikowana formuła oznacza koniec kontrowersji w głównym nurcie chrześcijaństwa. Jednak tak się nie stało. Wzmogła ona niezmiernie antagonizm między Wschodem i Zachodem, w którym debata trynitarna była nie tyle przyczyną konfliktu, co najdogodniejszym i najbardziej rzucającym się w oczy polem walki. Tylko na Wschodzie zrodziła złudzenie istnienia ekumenicznej zgody. W toku dalszych dyskusji, wraz z określeniem przeciwników Chalcedonu mianem "monofizytów", terminologia uległa zmianie. Od samego początku chrześcijański Wschód i Egipt nalegały silnie na monoteistyczną interpretację nowej wiary. Judeochrześcijaństwo, odrzucające boską naturę Chrystusa, nigdy nie wystąpiło poza Azję Mniejszą ku Europie, lecz jego ślady odegrały istotną rolę w formowaniu chrześcijaństwa na wybrzeżach Afryki Północnej, w Syrii, na pustyniach Bliskiego Wschodu i w górnym biegu Nilu. W miarę ewolucji doktryny trynitarnej w ortodoksyjnym Kościele, punkt ciężkości przesunął się z wiary w jednego Boga na wiarę w jednego Boga - Chrystusa, o jednej boskiej naturze, a nie dwu, boskiej i ludzkiej. Takie rozwiązanie zdawało się utrzymywać centralną pozycję Chrystusa na równi z monoteizmem, zarazem jednak

ostatecznie oddalało chrześcijaństwo od judaizmu, całkowicie Chrystusa odrzucającego. Wśród mniej od teologów greckich wyrafinowanych ludów, zwłaszcza wśród plemion pustynnych, pokutował ciągle lęk przed wypędzonymi starymi bogami. Wierzono, że stali się demonami

* cyt. za: John N. D. Kelly, Początki doktryny chrześcijańskiej, tłum. Julia Mrukówna, Warszawa 1988, str. 252-253.

122

Historia chrześcijaństwa

- co było w pewnym stopniu zgodne z oficjalną nauką Kościoła-
' wtrącającymi się nieustannie w bieg wydarzeń, powodując zło, którego skala sięgała od dolegliwości dnia codziennego po trzęsienia ziemi. Zabezpieczeniem przed nimi zdawał się być jedynie w pełni boski Chrystus. W rezultacie formuła soboru w Chalcedonie nie doczekała się szerokiej akceptacji na wschód ani na południe od Antiochii. Powstał podziemny episkopat, a ślady monofizytyzmu można aż po dziś dzień prześledzić w historii szeregu schizmatycznych i odszczepieńczych Kościołów- egipskich Koptów, Ormian, Etiopczyków i syryjskich Jakobitów. Podziały powstałe na gruncie kontrowersji trynitarnej i chrystologicznej nie zostały przewyciężone na Wschodzie, podobnie jak nigdy nie uleczono schizmy wywołanej donatyzmem w Afryce Północnej. Ortodoksyjne chrześcijaństwo zdawało się triumfować, ale jego spoistość była podmywana

przez heterodoksyjne ludowe odczuwanie wiary, zwłaszcza na obszarach państweczek plemiennych. Na obszarze wielkiego łuku obejmującego wschodnie i południowe wybrzeża Morza Śródziemnego, błyszczące, zromanizowane miasta wraz ze swoim zamożnym mieszczaństwem, wielkimi ortodoksyjnymi bazylikami i rzeszami zadowolonego z siebie duchowieństwa, zdawały się świadczyć o trwałości chrześcijańskiego świata. W głębi lądu jednak, a często nawet w samych wielkich miastach, chrześcijaństwu w wersji chalcedońskiej brakowało oparcia w warstwach ludowych. Tego źródła słabości nigdy nie udało się usunąć; narastała ona aż do momentu, kiedy przyszli Arabowie ze swoją jasną doktryną islamu, która w ciągu kilku dziesięcioleci wyparła zawiłości chrześcijaństwa. Szybkość, z jaką przyjęty został islam i nieskuteczność chrześcijańskich prób odzyskania utraconego gruntu, wskazują na siłę oddziaływania, jaką miała dla warstw ludowych prosta i nie budząca wątpliwości nauka o jedynym Bogu.

Dlaczego dyskusje dotyczące natury Chrystusa i Trójcy Świętej wzbudziły o tyle silniejsze emocje na greckojęzycznym Wschodzie niż na łacińskim Zachodzie? Niełatwo zrekonstruować socjologiczne podłoże religijności mieszkańców rejonu Morza Śródziemnego w IV i V wieku. Od początku swej obecności chrześcijaństwo pociągało szerokie masy ludzi. Jest to widoczne w opisie zesłania Ducha Świętego, w Dziejach Apostolskich. Wcześniej też dysputy chrześcijańskie zaczęto prowadzić, do pewnego przynajmniej stopnia, z myślą o szerszej publiczności. Lukian opisuje wiec, prowadzony przez Aleksandra, jednego z najgłośniejszych sekciarzy, zmierzający do podburzenia tłumu przeciw ortodoksom. Odbywał się on niach i zaczął się wyrzuceniem chrześcijan, których Aleksander uznał za szpiegów. Wołał:

"Precz z chrześcijanami", na co jego pomagierzy odpowiadali: "Precz

Od męczenników do inkwizytorów 123

z epikurejczykami". Takie zebrania i skandowanie sloganów charakteryzowały montanistów, później zaś donatystów w Afryce Północnej. Ogromne bazyliki, wznoszone przez ich biskupów, służyły jako audytoria, w których popularni mówcy pobudzali tłumy do szału. Czasami był to wstęp, po którym wyprowadzone na ulice gromady narzucały wolę donatystycznego episkopatu władzom rzymskim lub przedstawicielom ortodoksji. Użycie pieniędzy w celu manipulowania gromadami niewolników lub biedoty zgodnie z interesami własnej doktryny pojawiło się u zarania chrześcijaństwa. Tendencja ta stała się wyraźniejsza w czasach późnego cesarstwa, wraz z wyłonieniem się zrzezeń handlowych i rzemieślniczych. Stały się one związkami przymusowymi, o dziedzicznej przynależności, łączącymi części społeczności w spójne grupy, posiadające odrębne interesy ekonomiczne, i w wysokim stopniu podatne na przekupstwo lub namowę. Ich tradycyjnie znaczna rola w polityce miejskiej w IV wieku rozszerzyła się na sferę religii, wpływając, czasem nawet w decydujący sposób, na wynik wyborów biskupich, dokonywanych wówczas jeszcze przez całą gminę chrześcijańską. Nastawienie ich liczyło się też podczas dyskusji religijnych. Nic dziwnego, że Donatus zwykł dopytywać się o swoje "stronictwa" w odległych miastach. Równie powszechne było

otwarte przekupstwo w kwestiach religijnych. W czasach, kiedy darmowe rozdawanie chleba było częścią systemu zarządzania w wielu ośrodkach miejskich, fakt, że donatyści sprawowali kontrolę nad główną piekarnią miejską w Hipponie uważany był za jedno z głównych źródeł ich siły.

Na Zachodzie trudniej było poruszyć masy tym, co można by określić jako ciemniejsze aspekty teologu. Do III wieku zresztą podobnie było na Wschodzie. Orygenes lamentował, że w Aleksandrii, wówczas zapewne najludniejszym mieście chrześcijańskim świata, prawdziwa przepaść oddzielała intelektualistów od mas ludności miejskiej, której znajomość wiary sprowadzała się do "Jezusa Chrystusa i Jego ukrzyżowania".

Wydaje się, że zmiana dokonała się w konsekwencji rozwoju pierwotnego monastycyzmu w Egipcie i Syru. Ruch monastyczny będzie przedmiotem dalszego wykładu. Tym, co nas w tej chwili interesuje, jest fakt, że w III wieku, a w większym jeszcze stopniu w IV i V, w okolicach wielkich miast, takich jak Aleksandria, żyły wielkie skupiska mnichów.

Większość z nich byli to analfabeci pochodzący z najniższych warstw społecznych. Dzięki temu stanowili grupę pośredniczącą między władzami Kościoła i masami ludowymi, stając się zarazem narzędziem w rękach sprytniejszych przedstawicieli episkopatu. Wielcy biskupi aleksandryjscy, Atanazy i w jeszcze większej mierze Cyryl, jako pierwsi wykorzystywali mnichów w celu popularyzowania zagadnień doktrynalnych. Ci ostatni,

mówiący podobnie jak maszy jgzykiem koptyjskim, dokonywali przekładu skomplikowanych kwestii teologicznych na proste, codzienne pojęcia.

W ten sposób spełniało się życzenie Orygenesusa, choć on sam, widząc rezultaty, byłby zapewne wstrząśnięty.

Mnichów formowano często, lub też formowali się sami, w czarno ubrane brygady, służące interesom Kościoła. Początkowo burzyli pogańskie świątynie, później, w czasach kontrowersji religijnych, dokonywali pogromów na ulicach i w bazylikach. Ruch monastyczny pociągał na równi ludzi prawdziwie pobożnych, jak i nieudaczników, bankrutów, kryminalistów, homoseksualistów i zbiegłych niewolników; dawał szansę kariery młodzieży wiejskiej, zdatnej do formowania zdyscyplinowanych oddziałów, którymi posługiwać się mogli dla swoich celów pozbawieni skrupułów biskupi. Wysyłano ich całymi gromadami na synody, gdzie terroryzowali przeciwników, wpływając na wynik obrad. Władze świeckie starały się utrzymać ich z dala od miast, odsyłając ich do pustynnych skupisk klasztornych. Zadania niektórych zgromadzeń mnisich związane jednak były życiem miejskim. Tysiące pracowały w Aleksandrii, niby to pielęgnując chorych w miejskich przytułkach i leprozoriach. Gotowi byli do wzniesienia zamieszek na jedno skinienie swego biskupa. Cesarskie rozporządzenie z 416 roku zmierzało do ograniczenia ich liczby do pięciuset. Reszcie nakazano opuszczenie miasta oraz zabroniono im uczestnictwa w sprawach samorządowych i rozprawach sądowych. Wprowadzenie tego rozporządzenia w życie napotkało poważne trudności. Wzór mnichów aleksandryjskich upowszechniał się w obrębie wschodniego chrześcijaństwa, stwarzając fenomen "pobożnej tłuszczy". Biskupi aleksandryjscy podburzający motłoch przeciw arianom i nestorianom znaleźli wkrótce naśladowców w Antiochii.

Zwyczaj wykorzystywania gawiedzi w sporach religijnych dotarł także do Konstantynopola, gdzie, na przykład, dwukrotne wygnanie Jana Chryzostoma było następstwem funkcjonowania tej masowej teologii. Fanatyczny motłoch można było wykorzystać do szantażowania przerażonego duchowieństwa uczestniczącego w synodzie, a nawet do obalenia cesarskich rozporządzeń wkraczających w domenę Kościoła. Biskupi Aleksandrii, mający kontrolę nad związkiem zrzeszającym marynarzy, grozili od czasu do czasu Konstantynopolowi głodem, poprzez odcięcie dostaw egipskiego zboża. Biskup posługujący się "tłuszczą religijną" zagrożony był jednak losem ucznia czarnoksiężnika. Entuzjazm mas dla określonej doktryny religijnej stawał się niebezpieczny z chwilą, gdy w celu uchronienia jedności Kościoła trzeba było zawierać kompromisy. Było to zresztą jedną z przyczyn utrudniających ich osiągnięcie. Biskupi, wracający do swej siedziby po zaakceptowaniu niepopularnych

Od męczenników do inkwizytorów

125

poglądów, zagrożeni byli utratą stanowiska lub nawet poważniejszymi konsekwencjami. Biskup Aleksandru, Proteriusz, tak rozwścieczył swoje owieczki przyjęciem uchwał soboru w Chalcedonie, że został przez nie po prostu rozszarpany na strzępy. Zjawisko to nie było obce i Rzymowi: papieża Wigiliusza (537-55), który zaakceptował propozycje Wschodu

podczas soboru w Konstantynopolu, przed utratą stanowiska uratowała śmierć podczas drogi powrotnej.

Zasadniczo jednak masowa teologia była zjawiskiem wschodnim. Nie ograniczało się ono tylko do miast. Spotykamy się też z "wielkimi tłumami wieśniaków", uczestniczących przy świetle pochodni w procesjach, mających na celu uświetnienie "zwycięstw" soborowych. Ich masy wtargnęły do Edessy aby uczestniczyć w demonstracjach przeciwko biskupowi Ibasowi, który zajął kompromisowe stanowisko w kwestii "dwóch natur", w 449 roku. Znam niektóre z wznoszonych wówczas okrzyków: "Na szubienicę z Judaśm", "Ibas zepsuł prawdziwą doktrynę Cyryla", "Niech żyje arcybiskup Dioscurus", "Na arenę z wrogiem Chrystusa", "Zabić żydofila", "Przy Ibasie znaleziono pisma Nestoriusza" i "Gdzie się podziała własność Kościoła". Znajdujemy tu teologię pomieszaną z zarzutami nieuczciwości i podszytą antysemityzmem. Zwyczajem wschodnich tłumów było identyfikowanie stanowiska uznającego istnienie "dwóch natur" z judaizmem. Różnego rodzaju potężne siły - patriotyzm lokalny i regionalny, rasizm, interesy klasowe i handlowe - znajdowały sobie pole do działania za fasadą teologii. Jednak to religia organizowała je i dawała im otwarte pole działania.

Tak chrześcijaństwo dzięki swej powszechności przybrało postać surowej, populistycznej demokracji. Nauczało, że walk gladiatorów i igrzysk sportowych należy unikać jako rozrywek naznaczonych piętnem zła i grzechu. Na Wschodzie przynajmniej, jako rodzaj sportu, zastąpiła je teologia. Grzegorz z Nazjanzu, biskup Konstantynopola, mówił o jego mieszkańcach: "Jeśli spytasz piekarza o cenę bochenka chleba, odpowie: Ojciec jest większy od Syna,. A jeśli spytasz sługę, czy kąpiel jest gotowa, odpowie: Syn został uczyniony z niczego. Był to sport

przekraczający bariery klasowe. A mówiąc bardziej rzeczowo, w IV wieku chrześcijaństwo przeniknęło całkowicie wszystkie klasy społeczne. Historycy tej epoki nie traktują żadnych wierzeń jako właściwych masom, prostakom, ludziom pozbawionym wykształcenia. Tam, gdzie narastały różnice doktrynalne, przecinały one piramidę społeczną pionowo, przez wszystkie jej warstwy. I było to w wyraźnej sprzeczności z pogaństwem. W różnych religiach daje się zauważyć podział na intelektualne teoretyzowanie wśród elit i ludową zabobonność. Rzymskie pogaństwo nie było w stanie połączyć tych dwóch warstw i jedną z ostatecznych

126 Historia chrześcijaństwa

przyczyn jego upadku był fakt, że elita intelektualna nie potrafiła usprawiedliwić religii w oczach mas - powodem było to, że nie umiała podzielać ich przekonań. Obrona bogów podjęta przez Cyncerona wynikała z przesłanek sceptycznych, doczesnych i, pod względem politycznym, konserwatywnych. Dla ludzi z ulicy była pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia. Dzięki św. Pawłowi sedno mistycznej i nadprzyrodzonej wiary chrześcijan, zmartwychwstanie Chrystusa, stawało się dostępne ludziom wykształconym, zaś dzięki Orygenesowi mogło stać się częścią systemu filozoficznego, wchodząc tym samym w zakres umysłowego wyposażenia wyższych warstw społeczeństwa. Intelektualiści chrześcijańscy, wychodząc ze wspólnych z masami przesłanek wiary, mogli przekazywać swoją formułę wiary. Około roku 350 nie sposób było w obrębie chrześcijaństwa

przeprowadzić podziału na kulturę wyższych i niższych klas społecznych. Panowała między nimi raczej równowaga, i to bardzo delikatna, trudna do utrzymania bez sporadycznych kryzysów, pociągających za sobą kompromisy między wiarą i rozumem i niekiedy prowadzących do herezji. Chrześcijaństwo, znosząc wewnętrzne rozgraniczenie na kulturę uczoną i ludową, narzucało ludziom wykształconym naiwną, bezkrytyczną wiarę w cuda, relikwie, duchy i inne zjawiska nadprzyrodzone. Dla ludu z kolei oznaczało to traktowanie teologicznych kontrowersji jako przedmiotu zbiorowych uniesień czy fanatycznych wystąpień.

O ile kulturalna jednolitość chrześcijaństwa sprawiała, że wewnętrzne napięcie znajdowało sobie ujście w sporach religijnych i herezjach, to wobec pogaństwa, powoli upadającego w ciągu IV i na początku V wieku, Kościół zawsze tworzył jednolity front. Tu jednak zaznacza się kolejna poważna różnica między Wschodem i Zachodem. Nawrócenie Konstantyna zbiegło się z próbami dalszej decentralizacji cesarstwa, której wyrazem było założenie nowej stolicy na Wschodzie. W Konstantynopolu znajdowały się wprawdzie świątynie pogańskie, miasto miało jednak od początku charakter zasadniczo chrześcijański i tamtejszy dwór cesarski nabrał wkrótce episkopalnego zabarwienia. Chrześcijaństwo było tam ab initio religią państwową, zaś na Wschodzie, gdzie rozporządzenia Konstantyna były ściśle egzekwowane, również nie spotkało się z poważniejszym oporem. Inaczej przedstawiały się sprawy na Zachodzie, zwłaszcza w Rzymie, gdzie pogaństwo było ściśle związane z kulturą warstw wyższych, i gdzie tradycyjnych bogów identyfikowano z minioną świetnością miasta. Ono zaś samo stanowiło jakby naturalną scenerię dla pogaństwa, którego kultury przybierały często widowiskową postać. Chrześcijaństwo, przynajmniej na tym etapie, nie

mogło konkurować z masowymi uroczystościami pogrzebowymi ku czci Attisa, odbywającymi się 24 marca. Składały się na nie: taurobolium, czyli

Od męczennikóru do inkwizytorów 127

kąpiel we krwi, wyjące hordy flagelantów, obrzędy kastracyjne. Były i żywe obrazy, misteria, dzikie tańce, którym towarzyszyły, według nieprzychylnych chrześcijańskich obserwatorów, obsceniczne piosenki i zachowania. Częścią kultu syryjskiej bogini Atargatis były procesje przy dźwiękach muzyki, podczas których fanatycznym tańcom towarzyszyli okładający się posupłanymi rzemieniami biczownicy. Przepych, a w niektórych wypadkach również majestat tych uroczystości przemawiał do instynktów podtrzymujących istnienie rzymskich igrzysk. Na wyższym poziomie zaś, przez swój ładunek nostalgii, patriotyzmu i czynników estetycznych, niezmiernie pociągające były zgromadzenia Kolegium Pontyfikalnego - poważne, starożytne obrzędy państwowe odprawiane w imponującym otoczeniu świątyń o tysiącletniej czasem historii.

Nic dziwnego więc, że zwalczanie pogaństwa rozpoczęto od jego przejawów zewnętrznych, a zwłaszcza materialnych. Początek grabieniu dał Konstantyn, zabierając złote i srebrne naczynia z niektórych świątyń, a na Wschodzie po prostu rozbierając część z nich, aby zrobić miejsce bazylikom chrześcijańskim. Do pewnego stopnia jednak dotrzymał swojej obietnicy tolerancji, skoro jeden z pogańskich pisarzy przyznaje, że za

jego rządów "choć świątynie pozostawały biedne, można było ujrzeć składanie ofiar". Konstancjusz II wydał w 341 roku pierwsze ustawy antypogańskie, a w następnym roku zarządził "całkowite wyplenienie przesądów". Pozostawiono jedynie świątynie poza murami miejskimi, gdzie miały być użytkowane zaledwie dla "zabawy, przedstawień cyrkowych i zawodów", będących "od dawna ulubionymi rozrywkami ludu rzymskiego". W połowie stulecia nakazano "zamknięcie świątyń we wszystkich miastach i innych miejscach", aby "nie dostarczać ludziom niepowściągliwym okazji do grzechu"; składanie ofiar w świątyniach zostało zakazane pod groźbą śmierci i konfiskaty majątku. Ze świadectw wiemy, że dwór znajdował się pod nieustanną presją, aby doprowadzić do zmiany umiarkowanie tolerancyjnej polityki na otwarcie represyjną. Nawrócony senator, Firmikus Maternus, napisał dzieło adresowane do dworu cesarskiego (ok. 345 r.), w którym wołał: "Te praktyki muszą zostać całkowicie wyplenione, zniszczone i odmienione (...). Precz ze skarbcami świątynnymi! Niech ogień waszych umysłów i waszych hut posłuży do wypalenia tych bogów". W drugiej połowie IV wieku i pierwszym dwudziestoleciu V wydano mnóstwo ustaw dotyczących pogaństwa. Wiele z nich było sprzecznych lub też miało wyłącznie lokalny charakter. W 399 roku wydano w pewnych prowincjach rozporządzenie nakazujące burzenie zamkniętych świątyń, w innych zaś pozostawienie ich nietkniętych, w innych jeszcze obrócenie ich w budynki użyteczności publicznej.

Oczywiście część z tych ustaw nie doczekała w ogóle realizacji lub też doczekała realizacji jedynie częściowej. O ile jednak państwo nie spieszyło się, to Kościół nabierał szybkości. obrońca pogaństwa, Libaniusz, pisząc w roku 390, gorzko skarżył się cesarzowi Teodozjuszowi na postępowanie chrześcijańskich zakonników:

"Nie kazałeś zamykać świątyń, lecz ludzie w czerni - jedzący jak słonie i nieustannie zatrudniający swą służbę przy sporządzaniu napojów - atakują świątynie kamieniami, drągami i łomami lub nawet gołymi rękami i nogami. Rozwalają dachy i zrównują z ziemią ściany, przewracają posągi i niszczą ołtarze. Kapłani świątynni muszą to znosić w milczeniu lub ginąć. Te zniewagi zdarzają się w mieście, jeszcze gorzej jest poza nim".

Powiadał też, że w rejonach wiejskich świątynie pogańskie bywają wraz z należącą do nich ziemią zagarniane przez Kościół, po czym ogłasza się je "poświęconymi". To oskarżenie potwierdza pogański historyk - Zosimos. Kapłani pogańscy utracili swoje przywileje podatkowe w 396 roku, a następne rozporządzenia nakazały im płacenie podatków na rzecz armii oraz przyniosły konfiskatę reszty majątku na rzecz państwa. Władze niewiele czyniły, aby uchronić tradycyjne instytucje religijne przed chrześcijanami, sami zaś poganie sporadycznie brali odwet. Sozomen relacjonuje zajście, jakie miało miejsce w Aulon, gdzie Marcellus, radykalnie ikonoklastyczny biskup Apamei, poprowadził gromadę żołnierzy i gladiatorów do ataku na miejscową świątynię:

"Znalazszy się już blisko, czekał poza zasięgiem pocisków. Cierpiał bowiem na podagrę, toteż nie mógł ani walczyć, ani ścigać czy uciekać. Kiedy więc żołnierze i gladiatorzy zajęci byli zdobywaniem świątyni,

niektórzy z pogan, zorientowawszy się, że biskup został sam jeden (...) z zaskoczenia ujęli go i wrzuciwszy w płonący stos - zabili*.

W 391 roku inny wojowniczy biskup, Teofil z Aleksandrii, przeprowadził zmasowany atak na Serapejon, czyli świątynię Serapisa w Aleksandrii, uważaną za największy ośrodek kultowy na świecie. W obrębie zespołu świątynnego znajdowała się ogromna, drewniana statua bóstwa, której samo dotknięcie grozić miało trzęsieniem ziemi. Według Historii Kościoła Teodoret z Cyru: "Biskup traktował te opowieści jak pijackie brednie i, szydząc z ogromnego cielska martwego bałwana, kazał go rąbać. (...) Obcięto głowę Serapisa, z której wybiegła wielka masa myszy. Posąg został porąbany na kawałki i spalony, samą głowę zaś przeniesiono przez miasto, aby wykpić tych, którzy jej oddawali cześć". Wyjaśniono również szereg niesamowitych sztuczek, jakimi posługiwali się kapłani,

* Tłum. Stefan Józef Kazikowski.

męczenników do inkwizytorów 129

takich jak puste w środku, drewniane i brązowe posągi, przez otwory których ukryci duchowni szeptali przepowiednie i przekleństwa. Opisane wypadki wydają się nosić liczne podobieństwa do oszukańczych machinacji, takich jak krucyfiks z Boxley, ujawnionych podczas pierwszej wielkiej fali ikonoklazmu w epoce Reformacji. Niszczenie świątyń pogańskich rzeczywiście zapowiada wiele z postaw obu stron zaprezentowanych

podczas purytańskiej kampanii wymierzonej w chrześcijańską "idolatrię".

Słabością pogaństwa było, w gruncie rzeczy, jego uzależnienie od efektownych widowisk oraz, w warstwach wyższych, czysto estetyczne podejście do praktyk religijnych. W przeciwieństwie do wcześniejszych krytyków chrześcijaństwa, jak Celsus, pogańscy intelektualiści III wieku, jak Plotyn i jego biograf Porfiriusz, nie byli w stanie atakować chrześcijaństwa jako barbarzyńskiego zabobonu niegodnego ludzi wykształconych. Zajmowali postawę obronną, rezygnując z wielu swoich dawniejszych pretensji. Niezdolność myślicieli pogańskich do dostarczenia wiarygodnej alternatywy dla poglądów dominującej w cesarstwie grupy wyznaniowej całkowicie usuwała grunt spod nóg zamierzeniom Juliana Apostaty, podjętym ok. roku 360, a mającym na celu przywrócenie dominacji pogaństwa przy użyciu środków administracyjnych. Jego próbę zakończyła śmierć w młodym wieku podczas bitwy, co uznano oczywiście za wyrok nieba. Trudno więc ocenić, jakie skutki mogłaby przynieść jej kontynuacja. Ta metoda była, ostatecznie rzecz biorąc, próbą zaszczepienia chrześcijańskich praktyk na pogańskim gruncie, przy jednoczesnym ukazywaniu chrześcijan jako nietolerancyjnych i okrutnych niszczycieli. Julian Apostata zebrał katechizm, stworzył instytucje dobroczynne i hierarchię kościelną, wzorowaną na chrześcijańskiej, łącznie z systemem dyscypliny i prawa kanonicznego. Świadomie wysuwał pogan na wysokie stanowiska państwowe, dyskryminując zarazem chrześcijan. Zakazał im uprawiania zawodu nauczycielskiego. Sądził, że wycofując poparcie państwowe dla ortodoksji doprowadzi do rozłamu w Kościele, zwłaszcza na Wschodzie. Zwrócił życzliwe oko na Żydów, obiecując im odbudowę Świątyni jerozolimskiej. Podczas objazdu wschodnich prowincji publicznie zachęcał lokalne władze do składania hekatomb

otwierania zamkniętych świątyń i naprawiania szkód. Nie wzbudził jednak entuzjazmu. Przeciwnie, w pewnych okolicach doszło do skarg, że składanie ofiar doprowadziło do braku mięsa. Na dodatek Julian był przesądny. Wierzył, że wcieliła się w niego dusza Aleksandra Macedońskiego, że jego przeznaczeniem jest odbudowanie stworzonego przez tego ostatniego cesarstwa, i że bogowie, których kult odnowił, wspomogą go w tym przedsięwzięciu. Popełnił w tym momencie błąd, utożsamiając prawdę religijną z sukcesem militarnym. Rzymska

130

Historia chrześcijaństwa

arystokracja, choć w wielkiej mierze także pogańska, nie powtórzyła go. Generalnie sądziła, że odrodzenie pogaństwa może raczej przysporzyć problemów, niż ich ująć. Jej zainteresowanie pogaństwem miało charakter antykwaryczny i estetyczny.

W każdym razie, pod tym, jak i pod innymi względami, chrześcijaństwo wychodziło naprzeciw oczekiwaniom społeczeństwa. W II stuleciu Kościół uzyskał zaczątki organizacji, w III stworzył intelektualną i filozoficzną strukturę, w IV, a szczególnie w drugiej jego połowie, uzyskał dramatyczną i imponującą osobowość publiczną: zaczął myśleć i działać jak Kościół państwowy. Tę politykę ukształtowała potrzeba rozprawienia się z pogaństwem - niemal świadoma swego celu po upadku Juliana Apostaty, za pontyfikatu Damazego, biskupa Rzymu w latach 366-84. Jego zamiar wydaje się dość szczególny: przedstawić chrześcijaństwo jako

prawdziwą i starożytną wiarę cesarstwa, zaś Rzym jako jego twierdzą.

Ustanowił więc coroczne uroczyste obchody ku czci Piotra i Pawła, zmierzając do skojarzenia liczącego już trzysta lat chrześcijaństwa z Rzymem i odniesionymi przezeń w tym czasie triumfami. Dwaj święci, dowodził, nie tylko ustanowili prymat Rzymu nad Wschodem przez wybranie go na swoją siedzibę, lecz także okazali się potężniejszymi opiekunami miasta niż starzy bogowie. Chrześcijaństwo stało się w ten sposób religią o wspaniałej przeszłości i niczym nie ograniczonych perspektywach na przyszłość. Damazy używał życia i bawił się wystawnie. Około 378 roku przewodził synodowi "we wspaniałej i świętej Stolicy Apostolskiej" - wtedy po raz pierwszy pojawiło się to określenie - domagającemu się interwencji państwa w celu zapewnienia Rzymowi zwierzchnictwa nad biskupami Zachodu. Synod zarządził również, że biskup rzymski nie może zostać postawiony przed sądem: "Nasz brat Damazy nie powinien być stawiany w pozycji niższej od tych, wobec których jest oficjalnie równy, lecz których przewyższa prerogatywami Stolicy Apostolskiej (...). Damazy był, jak się wydaje, człowiekiem całkowicie wyzutym z duchowości. Wrogowie mówili, że łechce kobiece uszka - większość pozyskanych przez niego prozelitek stanowiły damy z wyższych sfer. Uparcie realizował główny cel, jakim było dla niego pozyskanie dla Kościoła najzamożniejszych warstw, zadanie trudne w czasach, gdy więcej niż połowę senatorów stanowili poganie. Dla uwierzytelnienia w ich oczach chrześcijaństwa posługiwano się fałszerstwami: tak zrodziła się korespondencja św. Pawła z Seneką. Kościół starał się uzyskać przyczółki we wszystkich wielkich rodach późnego cesarstwa, zarówno w Rzymie, jak i Konstantynopolu. Wybitni przedstawiciele duchowieństwa zostawali "klientami" szlacheckich rodzin, posiadających

ogromne majątki i wpływy na dworze. Takie dynastie skłonne były

Od męczenników do inkwizytorów

131

zabierać głos w sporach doktrynalnych lub dyskusjach dotyczących nominacji na wysokie stanowiska. Zamożne wdowy po zwycięskich generałach były zaangażowane po obu stronach gwałtownych sporów, znaczących karierę Jana Chryzostoma w Konstantynopolu. Dobra rodzina mogła wziąć w obronę modnego duchownego, któremu w innym wypadku groziło oskarżenie o herezję, i mogła mu zapewnić dochodowe biskupstwo - w tym czasie biskupi, przynajmniej w okolicach Rzymu, mieli prawo do jednej czwartej dochodów napływających z diecezji. Nie brakowało również zajęcia dla zamożnych, dobrze urodzonych lub przynajmniej bystrych świeckich, zaadoptowanych przez chrześcijańską rodzinę: stworzyli oni większość eklezjastycznej literatury tego okresu. W razie potrzeby, jak już wiemy, mogli łatwo zostać osadzeni na stolcach biskupich. Pałace miejskie zamożnych warstw były centrami takich środowisk: jeśli zamieszkująca je rodzina przyjęła zasady surowego ascetyzmu, przypominały raczej świeckie klasztory, co później stało się charakterystycznym rysem Konstantynopola. Doczesny charakter Kościoła ujawniał się w stroju biskupim, łączącym dostojeństwo ubiorów senatorskich z zamiłowaniem do egzotyzyzmu,

wprowadzonym przez Konstantyna. Biskupi ubierali się w gruncie rzeczy tak, jak zamożni arystokraci późnego cesarstwa; poczucie specyfiki ich stroju bierze się wyłącznie z tego, że nie podlegał on, w przeciwieństwie do strojów innych grup ludności, dalszym przemianom. Niektórzy spośród najwybitniejszych dostojników Kościoła brzydzili się tym kompromisem z mamoną. Grzegorz z Nazjanzu w odpowiedzi na krytykę swego surowego stylu życia opuścił biskupstwo w Konstantynopolu, żegnając wiernych sarkastycznym kazaniem:

"

Nie wiedziałem, że naszym zadaniem jest rywalizacja z konsulami, gubernatorami i sławnymi generałami, nie mającymi okazji do wydawania swoich dochodów, lub że nasze żołądki mają pożądać chleba biedaków, wydając to, co im niezbędne do życia, na delikatesy, po których czkamy nad ołtarzami. Nie wiedziałem, że musimy jeździć na pełnej krwi rumakach lub we wspaniałych powozach poprzedzonych procesjami, przed którymi wszyscy wznoszą okrzyki i rozstępują się, jakbyśmy byli dzikimi bestiami, a nie ludźmi. Przykro mi, że was tego pozbawiłem. Lecz to już minęło. Przebaczcie mi moje złe uczynki. Wybierzcie kogoś, kto zadowoli większą liczbę obywateli'.

Jan Chryzostom za podobne postępowanie wygnany został z miasta. Za swoich rządów zakazał wszelkich rozrywek przyjętych w siedzibach biskupich, jadł samotnie i oszczędnie. Nie przyjmował odwiedzających go biskupów uważając, że powinni raczej przebywać w swoich diecezjach,

niż zbierać obfite datki głosząc kazania w stolicy. Jego kazania były

132 Historia chrześcijaństwa

l 1 drastycznie szczere; zwłaszcza gdy ulegał emocjom nie zostawiał suchej h,

nitki na dworze cesarskim i bogaczom a szczególnie na zamożnych wdowach (z których część należała do jego wielbicielki). Ten ostatni rodzaj kobiet wydaje się być ulubionym celem krytyki ascetycznego kleru. Hieronim, współczesny Jana, pisał ze złością:

"Ich ogromne lektyki, czerwone szaty, tłuste ciała, poprzedzone przez gromadę eunuchów; nie tyle straciły mężów, co ich szukają. Wypełniają swoje domy gośćmi i pochlebcami. Duchowni, których kazania powinny napełniać bojaźnią, całują te damy w czoło i, wyciągając ręce jak do błogosławieństwa, otrzymują pieniądze za swoją wizytę. (...) po obfitej kolacji damy śnią o apostołach".

Hieronim pisał o duchownych, "którzy uzyskują dostęp do arystokratycznych domów i oszukują głupie kobiety, (...) starają się o wyświęcenie po to, aby móc swobodniej spotykać się z kobietami. Nie myślą o niczym poza swoimi strojami, perfumują się i wygładzają każdą zmarszczkę na trzewikach. Zawijają loki, a ich palce lśnią od pierścieni (...) wyglądają raczej na nowożeńców niż na duchownych".

Hieronim był świadkiem tego wszystkiego, bo będąc sekretarzem

Damazego dobrze poznał odwrotną stronę medalu. Skoro chrześcijań-

stwo miało się stać, jak pragnął jego założyciel, religią powszechną, czyż nie powinno się w pewnej mierze ze światem związać? A czyż ten związek nie powinien się dokonać w sposób godny i elegancki? Takie było rozumowanie Damazego. Dla tego rozumowania poświęcił ; wiele czasu i pieniędzy, pragnąc zintegrowania chrześcijaństwa z kulturą ; cesarstwa. Od czasów Konstantyna nabożeństwa, pierwotnie odbywające się w prywatnych domach, przeniosły się do bazylik, których rozmiary stale rosły. Damazy przyczynił się do stworzenia klasycznej rzymskiej bazyliki, zdolnej pomieścić tysiące wiernych, o ścianach pokrytych złotem i barwnymi mozaikami. Zatrudniał czołowych architektów i rzeźbiarzy, dając początek tradycji papieskiego patronatu nad sztuką, który miał przetrwać przeszło tysiąc lat. Opłacał kaligrafów, którzy wykonywali wspaniałe kopie ewangelii i kalendarze kościelne, zestawienia terminów Wielkanocy, listy pasterskie i inne pisma. Dokonał latynizacji Kościoła zachodniego, który pierwotnie, nawet w samym Rzymie, posługiwał się językiem greckim. Łacińskie wersje ewangelii istniały już od jakiegoś czasu; istniało również, dokonane w Afryce Północnej, tłumaczenie całości Pisma. Damazy zlecił Hieronimowi sporządzenie nowego przekładu, który znamy jako Wulgatę. Zachowała ona wzorcowy charakter aż do czasów Reformacji.

Zlatynizował także mszę, która wcześniej odbywała się po grecku. Wydaje się również, że rozbudował ją zgodnie z greckimi wzorami.

Podstawowy zrąb mszy ukształtował się już w połowie drugiego wieku, kiedy został opisany przez Justyna Męczennika. Składały się nań czytania z Ewangelii i Starego Testamentu, kazanie, modlitwa, po której następował pocałunek pokoju, wreszcie rozdawanie pobłogosławionego chleba i wody. Przyjmowanie eucharystii w niedzielę było absolutnym obowiązkiem w czasach Justyna, zaś słowa zasadniczej modlitwy zostały ustalone za życia najbliższych kilku generacji. Niektóre z odpowiedzi zgromadzenia były równie stare. Efektem zmian wprowadzonych przez Damazego było znaczne wydłużenie i sformalizowanie ceremonii, zawierającej teraz element uroczysty. Wyjątki z Pisma stały się dłuższe i ujednolicone, modlitwy zaś rozmieszczono w odpowiednich odstępach. W ten sposób Zachód przyjął Kyrie, Sanctus, Gloria i Credo, z których większość przełożono na łacinę. Niektóre rysy ceremonii przejęto z pogaństwa, inne z praktyki dworskiej, która uległa znacznym zmianom po przeniesieniu do Konstantynopola. Skłonność do przedłużania liturgii, nadawania jej imponującego i mniej spontanicznego, a tym samym mniej radykalnego przebiegu była zasadniczo grecka, jednak poczynając od czasów Damazego, została gorąco przyjęta także w Rzymie. Celem było po części przyćmienie wspaniałości pogańskich obrzędów publicznych, po części zaś, poprzez akcentowanie wzniosłości i nabożnego lęku, towarzyszącego katolickiej ofierze, zwycięstwo nad arianizmem, dominującym na Wschodzie przez większość IV wieku. Tak więc od jego końca nastąpiła eksplozja kolorów w ubiorach i ozdobach, zaczęto używać złotych i srebrnych naczyń liturgicznych, marmurowych naczyń chrzcielnych, srebrnych baldachimów nad ołtarzami, mnóstwa woskowych świec (będących w domowych obrzędach rzymskich oznaką czci) i ozdobnych kadzielnic. Jednocześnie bardziej wypracowany kształt nadano obrzędom

dokonywanym przy ołtarzu oraz towarzyszącym zbliżaniu się i oddalaniu od niego. Na Wschodzie uczyniono jeszcze więcej, aby spotęgować klimat bojaźni towarzyszącej mszy. Jan Chryzostom określał ołtarz jako "miejsce budzące lęk i drżenie", którego nie mogą ujrzeć oczy niewtajemniczonych, weszło więc w zwyczaj zasłanianie go kurtynami. Również z tego lub niewiele późniejszego okresu pochodzi zwyczaj stawiania ikonostasu, zasłaniającego wszelkie poczynania przy ołtarzu przed oczami zgromadzonych wiernych, co potęgowało dystans między nimi i klerem.

Wprowadzaniu tych zmian towarzyszyły oczywiście obawy i krytyka. Były one jednak popularne i stanowiły część procesu przechodzenia społeczeństwa w ręce Kościoła. Do jakiego stopnia miał on wykorzystać pokłady ludzkich możliwości dla chwały Bożej? Na przykład tradycja muzyki kościelnej była bardzo dawna, jeszcze przedchrześcijańska.

Historia chrześcijaństwa

Stanowiła specjalność sekt w rodzaju esseńczyków, takich jak aleksandryjscy terapeuci, opisani przez Filona, wykonujący z udziałem męskich i kobiecych chórów skomplikowane hymny oparte na zapisie nutowym i wykorzystujące harmonię i antyfonie. Paweł dwukrotnie wspomina o śpiewach kościelnych, co zapewne przejęto bezpośrednio z synagogałnych praktyk esseńczyków - na co wskazuje zachowanie nie-tłumaczonego słowa hebrajskiego alleluja. Z okresu przed Konstantynem

zachowało się kilka hymnów, choć tylko raz napotykamy wskazówki dotyczące wykonania. Celsus, pogański krytyk chrześcijaństwa, przyznaje, że jego muzyka była piękna i dodaje, że zazdrości chrześcijanom ich hymnów. Antyfona, śpiewana przez dwa chóry, rozprzestrzeniła się w ciągu IV wieku w rejonie Morza Śródziemnego. Jej źródłem był Bliski Wschód, za Damazego dotarła przypuszczalnie do Rzymu. W szóstym wieku psalmodie rzymskie, później przypisywane Grzegorzowi Wielkiemu, stały się wzorem dla Kościoła zachodniego. Oczywiście, wprowadzenie muzyki do liturgii wywoływało od najwcześniejszych czasów kontrowersje. Chrześcijanie odrzucili tańce rytualne, choć były one dopuszczalne w tradycji żydowskiej, wykonywali je także gnostycy (do dziś zachowały się w Etiopii). Klemens Aleksandryjski ostrzegał przed wprowadzaniem erotycznie zabarwionych melodii, nawet dla celów muzyki jednoznacznie religijnej, jak również przed nadużywaniem interwałów chromatycznych, utrudniających zrozumienie słów. Augustyn zgadzał się z tymi zastrzeżeniami, poza tym jednak uważał stosowanie muzyki za uprawnione, a nawet za rzecz o zasadniczym znaczeniu – cały spór miał się powtórzyć, wywołując wiele goryczy, w XVI wieku. Kontrowersje wzbudzała również sprawa sztuki przedstawiającej. I w tym wypadku Klemens Aleksandryjski zajmował stanowisko nieprzejednane, poparte, czemu trudno się dziwić, przez Tertuliana, przeciwnego figuram i wizerunkom świętych. W rzeczywistości pojawiły się one przed końcem II wieku, a w miarę upływu czasu wzrastała ich ilość i klasa artystyczna. Po nawróceniu Konstantyna znikły ostatnie przeciwko nim opory. W końcu IV wieku chrześcijaństwo nie tylko stało się w cesarstwie religią dominującą, ale i zmierzającą wyraźnie ku temu, by zająć miejsce religii oficjalnej, a nawet jedynej dopuszczalnej. Również wiele cech

zewnątrznych wskazywało na jego nową pozycję: urzędowe wyróżnienia i przywileje, miejsce w hierarchii społecznej i ekonomicznej, okazały i skomplikowany ceremoniał, mający na celu oszałamienie mas i podkreślenie odrębności duchowieństwa. Nadszedł jego czas. Było dobrze przygotowane do dalszej drogi. Odpowiedziało na gest Konstantyna, wychodząc cesarstwu naprzeciw. Cesarstwo uległo chrystianizacji, a Kościół

Od męczenników do inkwizytorów 135

stał się cesarski. Czy na pewno? Spójrzmy na Kościół przełomu IV i V wieku, w postaciach trzech wielkich jego osobistości.

W postaci Ambrożego, biskupa Mediolanu w latach 373-79, możemy uchwycić z bliska obraz chrześcijanina należącego do elity władzy: prototyp średniowiecznego księcia Kościoła. Co ciekawsze, mamy niemal dokładny jego wizerunek, ponieważ przedstawiająca go mozaika z kościoła Saint Ambrogio pochodzi z początku V wieku i najwyraźniej wykonana została na wzór modelu. Pokazuje Ambrożego takim, jakim musiał go znać Augustyn: drobny, kruchy człowiek, o wysokim czole, pociągłej, melancholijnej twarzy i ogromnych oczach. Augustyna uderzył fakt, że kiedy spotkali się po raz pierwszy, Ambroży czytał nie wymawiając słów; był to nawyk obcy światu antycznemu: "Kiedy czytał, oczy przebiegały stronicę, a umysł kojarzył treść tekstu, język zaś był beczynny i żaden dźwięk nie dobywał się z ust" *. Inne cechy Ambrożego były równie imponujące. Jego ojciec pochodził z najwyższej

klasy społecznej. Jako prefekt pretorian Galii, zarządzał sporym kawałkiem zachodniej Europy, należąc do kilku najważniejszych obywateli w państwie. Wybór Ambrożego na biskupi stolec Mediolanu, miasta, którego rola w administrowaniu Zachodem przewyższała wówczas znaczenie Rzymu, wydaje się być w pewnym sensie aktem o wadze państwowej, skoro ze znaczącej postaci świeckiej w ciągu ośmiu dni uczyniono go biskupem. Pierwszym etapem tej przemiany był chrzest. Jego biograf, Paulin, powiada, że decyzję tę podjęto jednomyślnie. Lecz jest to uproszczenie. Zachód był ortodoksyjny, Wschód na razie - czyli gdzieś w latach 360-80 - zasadniczo ariański i wydaje się prawdopodobne, że władze pragnęły zrównoważyć wpływy arian w dworskim środowisku Zachodu przez uczynienie tego zagorzałego obrońcy doktryny trynitarnej biskupem. Było to zresztą posunięcie służące zyskaniu popularności. Ambroży miał ogromny wpływ na politykę swojej epoki. Wydaje się, że uznając kolegialność władzy biskupiej w Kościele, zakładał zarazem zależność roli poszczególnych przedstawicieli episkopatu od ważności reprezentowanego przez nich ośrodka. "Co powiedziano Piotrowi - powiedziano wszystkim apostołom" - pisał, odmawiając w ten sposób uznania szczególnych roszczeń Rzymu. Innym razem zaś: "My, wszyscy biskupi, otrzymaliśmy w postaci błogosławionego apostoła Piotra klucze królestwa niebieskiego". "Chrystus udzielił swoim apostołom władzy odpuszczania grzechów, która przez nich przekazana została urzędowi kapłańskiemu". "Nie przywłaszczamy sobie władzy, lecz spełniamy rozkaz". "Władza" była słowem, które Ambroży stale miał na ustach; zasięg

* Tłum. Zygmunt Kubiak.

władzy Kościoła był odbiciem jego duchowego autorytetu i aspiracji, które w ostatecznym wymiarze były bezgraniczne. Stąd: "My kapłani mamy własną drogę do imperium. Nasza słabość jest naszą drogą do tronu. Bo będąc słabym właśnie, jestem mocn'.

Zakres władzy Ambrozego w ciągu ćwierci stulecia, podczas której zarządzał Kościołem w Mediolanie, był taki, do jakiego nie dążył wcześniej żaden z przedstawicieli Kościoła. Wywierał wpływ na politykę kolejnych cesarzy zachodniej części imperium, Gracjana, Walentyniana II i Teodozjusza. Zwyciężył w publicznej dyskusji z poganami i zapobiegł, wbrew woli rzymskiej arystokracji, przywróceniu w senacie ołtarza bogini Zwycięstwa. Ekskomunikował Teodozjusza za masowe represje wymierzone przeciw obywatelom Tesalonik, którzy zabili komendanta miasta, po czym zażądał od cesarza odbycia publicznej pokuty przed dopuszczeniem go do udziału w komunie. Jego dominacja nad Teodozjuszem wyjaśnia przyczyny surowości przepisów prawnych skierowanych przeciw poganom: zapewniały one zachowanie najpiękniejszych i najbar dziej starożytnych świątyń, gwarantując zarazem bezkarność w wypadku burzenia innych.

Swoją polityką Ambroży przyspieszył proces zmierzający do wzmocnienia autorytetu Kościoła katolickiego przez władzę cesarską i zarazem poparcia polityki cesarskiej przez ortodoksję. Jest więc sprawą trudną do rozstrzygnięcia, czy był przedstawicielem klasy rządzącej, wchodzącym

w szeregi chrześcijaństwa, czy też odwrotnie. Przepuszczalnie oba ujęcia są prawdziwe. Jego dzieło było konsekwencją konwersji Konstantyna. Za jego czasów upowszechnił się pogląd, uznający przynależność do Kościoła za wyraz lojalności wobec cesarza. Zwyczaj skazywania odszepieńców na wygnanie sięga 324 roku. W czasach Ambrożego stał się normą, przyjętą w cesarstwie chrześcijańskim. Błądzący w sprawach wiary stawali się automatycznie wrogami społeczeństwa, skazanymi na usunięcie na jego margines albo sprowadzenie do rzędu obywateli drugiej kategorii. Kto miał decydować o ich położeniu? Oczywiście Kościół. W tym wyrażała się jego władza. Skoro zaś religia dotyczyła wyższych spraw ducha, miała pierwszeństwo przed niższymi, materialnymi względami tego świata. W tym spoczywała najwyższa władza.

Funkcjonowanie umysłowości Ambrożego i jego metody działania możemy odtworzyć na przykładzie jego zachowania wobec Żydów. Ci ostatni stanowili teraz "problem" chrześcijańskiego cesarstwa, podobnie jak wcześniej byli problemem cesarstwa pogańskiego - stanowili dużą i wyróżniającą się grupę ludzi, nie akceptujących reguł powszechnej wiary. Wśród chrześcijan narastała niechęć. Żydzi wspomagali władzę podczas prześladowań, później współpracowali z Julianem Apostatą,

Od mecenikóra do inkwizytorów

zmierzającym do odrodzenia pogaństwa. Pod rządami Teodozjusza, dążącego do uniformizacji cesarstwa w duchu chrześcijańskim, tumulty i plądrowanie synagog stały się chlebem powszednim. Takie przejawy gwałtu były oczywiście sprzeczne z prawem, zwłaszcza że Żydzi byli cenionym i szanowanym składnikiem społeczeństwa, wyróżniającym się szacunkiem dla władzy. W 338 roku, w Kallinikum nad Eufra-tem, na skutek podżegania miejscowego biskupa spalono synagogę. Teodozjusz postanowił ustanowić precedens, nakazując chrześcijanom ponieść koszty odbudowy. Ambroży gwałtownie przeciwstawił się tej decyzji. Jego zdanie brzmiało: "Do cesarza należą pałace, do biskupa zaś kościoł". Czyż nie była to sprawa zasad chrześcijańskich? Dotychczas podobne rozboje nie podlegały karze. Upokorzenie biskupa i społeczności chrześcijańskiej obniżyły prestiż Kościoła. Ambroży napisał więc do Teodozjusza: "Co jest ważniejsze, popis karności czy sprawa wiary. Utrzymanie prawa jest wtórne wobec spraw wiary". Wygłosił w tym duchu kazanie w obecności cesarza, który potulnie odwołał swoje rozporządzenie. Ten incydent był preludium do upokorzenia władzy po masakrze w Tesalonikach. Faktycznie, był on ważnym etapem na drodze kształtowania społeczeństwa, w którym tylko chrześcijanie cieszyli się pełnią praw obywatelskich.

Ambroży dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że prawa te będą zapewnione i utrzymane tylko przez wykorzystanie w pełni możliwości, jakie stwarza chrześcijaństwo. Do zadań, jakie stawiało przed nim stanowisko, wniósł zdolności świetnego administratora, wypracowując na drodze prób i błędów teologię pastoralną i prawo kanoniczne, udzielające odpowiedzi na wszystkie problemy związane z życiem chrześcijańskim. Przypuszczalnie nikt nie odegrał większej roli w stworzeniu systemu

wiary stosowanej, która była w ciągu następnego tysiąclecia prawdziwym środowiskiem naturalnym Europejczyków. W Mediolanie, w bazylice, której budowę zakończył w 386 roku, ustanowił prototyp średniowiecznej katedry, z codziennymi mszami, porannymi i wieczornymi modlitwami, do których dochodziły czasem także dodatkowe modlitwy w ciągu dnia oraz specjalne ceremonie upamiętniające świętych wedle ścisłego kalendarza. W celu pokonania arian świadomie udramatyzował przebieg nabożeństw, wprowadzając okazałe szaty, antyfonalnie wykonywane psalmy i hymny metryczne. Zatrudniał profesjonalnych śpiewaków, nie zaniedbując jednak kształcenia swych wiernych. Napisał: "Śpiew mężczyzn i kobiet, dziewic i dzieci stwarza harmonijne natężenie dźwięku, jak fale morskie". Sądził, że niebiańska harmonia muzyki wypędza demony. Z pewnością drażnił arian, każąc swym owieczkom wyśpiewywać na chwałę Trójcy Świętej. Zresztą, w gruncie rzeczy,

138 Historia chrześcijaństwa

zwalczał ich przy użyciu ich własnej broni. Sam Ariusz był bowiem autorem propagandowych hymnów - popularnych monoteistycznych śpiewek układanych dla gildii handlowych, marszowych piosenek dla żołnierzy, wśród których było wielu arian, oraz teologicznych szant dla marynarzy i żeglujących kupców. Ambroży nie był pierwszym autorem hymnów kościelnych na Zachodzie, z wcześniejszego czasu pochodzą, niezbyt zresztą imponujące, utwory Hilarego z Poitiers. Ambroży miał talent do układania rymów łatwych do zapamiętania i zaśpiewania. Pisał

je jambem o czterowersowych strofach. Cztery z nich wykonywane są do dziś.

To on w walce z arianizmem jako pierwszy systematycznie rozwijał kult relikwii. Mediolan był pod tym względem ubogim ośrodkiem, nie patronował mu żaden męczennik. Rzym był nie do pobicia, dysponując naraz św. Piotrem i św. Pawłem, Konstantynopol zdobył Andrzeja, Łukasza i Tymoteusza, zaś w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lub sześćdziesięciu lat dokonano zadziwiających odkryć w Jerozolimie - ciało św. Szczepana, głowa Jana Chrzciciela, krzesło św. Jakuba, łańcuchy św. Pawła, kolumna, przy której biczowano Chrystusa i, w 326 roku, jego krzyż. Ambroży, ożywiony fanatycznym zainteresowaniem dla szczegółów męki i losów relikwii, opowiada, że kiedy Helena, matka Konstantyna, odnalazła krzyż, przytwierdzony był do niego jeszcze tytuł; znalazła również gwoździe, z których jeden umieszczono w wędzidle cesarskiego konia, drugi zaś w cesarskim diademie. U schyłku IV wieku nastąpiła fala odkryć, fałszerstw, kradzieży i handlu świętościami. Poganie niemiłosiernie drwili sobie z tych praktyk. Faustus oskarżał chrześcijan o zastąpienie bałwanów relikwiami i odnowienie ich kultu pod innym mianem. Sprawa niepokoiła również część pisarzy chrześcijańskich. Wigilancjusz, prezbiter, nazywał kult relikwii "pogańskim obrzędem wprowadzonym do kościołów pod płaszczykiem religii (...) dziełem bałwochwalstwa". Szczególnie ubolewał nad zwyczajem umieszczania ich w kosztownych szkatułach, całowaniem, modlitwami o orędownictwo, budowaniem kościołów pod wezwaniem świętych patronów, nocnym czuwaniem wśród lamp i kaganków, wreszcie przypisywaniem im wstawiennictwu cudów. Władze również niepokoiły się tymi zjawiskami. Rozdrażnione były kradzieżami szczątków świętych mężów i sprzedawaniem ich po

kawałku, czego dopuszczali się mnisi. Teodozjusz zarządził: "Nikommu nie dozwalamy przenosić ciał zmarłych z miejsca na miejsce, nikomu nie pozwalamy ich sprzedawać, nikomu nimi handlować".

Lecz władze zgadzały się na budowę kościołów na grobach świętych, co było podstawą całej teorii i praktyki kultu relikwii. Skoro dopuszczano do tego, reszta następowała automatycznie, niezależnie od opinii władz.

Od męczenników do inkwizytorów. u 139

Świat lękał się demonów, których grono powiększyło się obecnie o zdezonizowane bóstwa pogańskie i demony heretyków - kości zaś i inne pozostałości świętych mężów były najlepszym zabezpieczeniem przed diabelskimi hordami. Kościół obficie wyposażony w takie skarby stwarzał wokół siebie potężną strefę ochronną, zaś jego biskupa każdy chciał mieć po swojej stronie. Ambroży w pełni odczuwał więc potrzebę zdobycia stosownych relikwii. Podczas poświęcania kościoła nastąpiło opatrnościowe odkrycie szkieletów świętych Gerwazego i Protazego

"

o nadzwyczajnej posturze, jaką miewali ludzie w dawnych czasach".

Odkryciu towarzyszyło uzdrowienie ślepeca i inne cudowne wydarzenia, ujawnione przez zwolenników Ambrożego i upiększone przez następne pokolenia - Grzegorz z Tours opowiadał, że podczas przenoszenia szczątków z czoła jednego ze świętych, zranionego płytką, która odpadła z sufitu, popłynęła krew. Arianie usiłowali sztydzić z tych poczynąń, jednak niewątpliwa popularność znalezisk zamknęła im usta. Wkrótce

potem nastąpiły dalsze odkrycia ciał - św. Agrykoli, św. Witalisa oraz św. Nazariusza i św. Celsusa. W wypadku Nazariusza "krew męczennika była tak świeża, jakby go tego dnia stracono, zaś obcięta głowa przechowała się w całości z brodą i włosami, które wyglądały jakby je świeżo umyto". Tak twierdził biograf Ambrożego. Diabeł przerwał kazanie, którym biskup uczcił te wydarzenia, jednak skarcony przez niego, zamilkł. Szmatki umoczone w krwi świętego rozesłano po całej Galii oraz Italii*.

Z pism Ambrożego wynika jasno, że jego kult relikwii był całkowicie szczerzy. Były one dla niego koniecznym antidotum na ogromną kohortę złych duchów włączających się po ziemi, kuszących ludzi do zaprzestania swej przyszłości na tamtym świecie, a utrudniających im życie i mnożących niebezpieczeństwa na tym. Oprócz świętych ludziom pomocne były jeszcze anioły; jego zdaniem na każdego człowieka przypadało ich dziewięćdziesiąt dziewięć. Ambroży był człowiekiem

* Relikwie noszono jako amulety w małych medalionach zawieszonych na szyi. Ta praktyka mogła zostać zaczerpnięta, jak sugerował św. Hieronim, z żydowskiej tradycji noszenia filakterii przez faryzeuszy i uczonych w piśmie. Grzegorz Wielki miał krzyż zawierający fragment rusztu, na którym przypiekano św. Wawrzyńca i kawałek łańcuchów św. Piotra. Św. Hugon z Lincoln nosił "niezliczoną ilość relikwii świętych obojga płci", zmieszanych w maleńkiej szkatułce przypominającej tabakierę, w pierścień zaś wprawiony miał ząb św. Benedykta. Biskupi często nosili na szyi relikwie należące do ich katedry; praktykę tę zarówno św. Tomasz z Akwinu, jak i jeden z synodów potępił jako "obmierzył przesąd". Pomimo to utrzymywała się ona jeszcze długo. Zob. J. Sumption, *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, Londyn 1975, rozdział 2:

przesądny i łatwowiernym, wyznawcą dziwacznej kosmologii. Czynił rozróżnienie pomiędzy ogrodem rajskim i najwyższym Królestwem Niebieskim zamieszkiwanym przez Konstantyna i (po jego śmierci) Teodozjusza. Uważał, dokładnie rzecz ujmując, że niebios jest siedem. Poza tym był Hades, w którym ludzie oczekiwali Sądu Ostatecznego oraz czyściec, miejsce powtórnego chrztu lub ognisty piec, w którym drogocenny metal duszy ludzkiej poddawany był obróbce mającej na celu usunięcie nikczemnych domieszek. Wreszcie było piekło, podzielone na trzy coraz straszniejsze rejony.

Na przykładzie Ambrozego widzimy, jak eschatologia świata antycznego zmierza ku przekształceniu w średniowieczny stereotyp. On sam był na poły człowiekiem Średniowiecza, stanowiąc dziwaczną mieszaninę przesądów i życiowego doświadczenia, połączonych z autentyczną pobożnością. Ambroży, podobnie jak większość przywódców chrześcijaństwa, pogodził się z brakiem perspektyw na doczekanie paruzji. Życie należało przeżyć na tym świecie, nie tracąc jednak z oczu przyszłego. Zmierzał po omacku ku pastoralnej *via media*, na której poszukiwanie doskonałości równoważone byłoby zdrowym rozsądkiem, a dążenia duszy pogodzone z pragnieniami uczynionego z prochu ciała, w którym dusza owa była uwięziona. Tak więc, jeśli chodzi

o pieniądze, własność prywatną uważał za obiektywnie złą, lecz z drugiej strony: "Tak samo, jak bogactwa są przeszkodą dla cnoty w ludziach złych, w dobrych są pomocą ku dobremu". Potępiał handel; uczciwe kupiectwo uważał za pojęcie wewnętrznie sprzeczne. Katastrofa była więc zasłużonym losem kupca gnanego przez morza żądzą zysku. Bez wątplenia poglądy Ambrożego byłyby inne, gdyby był biskupem Aleksandrii. Jednak jako biskup wielkiego regionu rolniczego za najlepszą formę własności uważał majątek ziemski: uprawę, ulepszanie i ciągnięcie dochodów z odziedziczonych włości uważał nie tylko za uprawnione, lecz i godne pochwały. W ten sposób sformułował jedną z głównych religijno-ekonomicznych doktryn Średniowiecza. Czyż rolnictwo, pytał w *De Officiis ministrorum*, nie jest jedynym godnym sposobem zarabiania pieniędzy? Z poglądem tym zgodzą się miliony chrześcijan.

Co do kleru, to Ambroży zalecał mu raczej dobroczynność niż wyzbywanie się majątku. Za tę opinię były mu głęboko wdzięczne tysiące zamożnych prałatów Średniowiecza. Pomimo zapewnień jego biografa, Paulina, wiemy, że sam wcielał swoje poglądy w życie. Wydaje się, że zakładał, iż duchowni, a przynajmniej wyżsi duchowni, powinni pochodzić z zamożnych warstw rządzących lub przynajmniej dostosowywać się do ich stylu życia; przyznawał, że nie lubi prezbiterów i biskupów nie władających poprawną łaciną lub mówiących z prowincjonalnym

akcentem. Tu stykamy się z następnym rysem wyłaniającego się właśnie średniowiecznego modelu: kariera duchowna otwarta była dla ludzi utalentowanych, o ile należeli do klasy posiadającej. Ambroży ubierał się stosownie, jak senator, w ornat i albę. Zajmował się różnymi aspektami życia kleru. Za jego czasów Kościół skłaniał się do przyjęcia tonsury, kierując się wzorem pewnych sekt pogańskich. Zdania jednak były podzielone. Część ascetów nosiła długie włosy: Hilarion ścinał je raz do roku, w Wielką Sobotę. Podobnie jednak czyniły i mniej godne naśladowania postaci - Maksym Cynik, biskup Konstantynopola, krytykowany z powodu długich, kręconych włosów, które bardzo podobały się zamożnym damom ze stolicy i które w końcu okazały się peruką. Hieronim uważał, że powinny być na tyle długie, aby pokrywać mogły skórę. Ambroży, co znamienne, twierdził, że zimą winny być dłuższe niż latem. Zajmowało go wiele szczegółowych zagadnień zarządzania: miejsce w hierarchii, zasady doboru i wynagrodzenie egzorcystów, utrzymywanych przy kościołach dla wypędzania duchów i zaklasyfikowanych tuż poniżej subdiakonów; działalność sądów duchownych, rozszerzających gwałtownie zakres swojej działalności w odpowiedzi na rosnącą złożoność i znaczenie prawa kanonicznego. Był również pierwszym biskupem omawiającym szeroko zagadnienia seksualne. Seks wydawał się nie odgrywać większej roli w życiu pierwszych chrześcijan. Wierząc w bliskość paruzji, nie odczuwali potrzeby wypracowywania szczegółowych przepisów regulujących kwestię przedłużania gatunku. Sam Jezus przyjmował ściśle, w porównaniu z niektórymi spośród współczesnych mu egzegetów żydowskich, wytyczne w kwestii małżeństwa: były to jedyne przesłanki chrześcijańskiej nauki w kwestiach seksualnych. Zostały one całkowicie zignorowane przez Pawła; Nowy

Testament nie zawierał w sumie żadnej koncepcji życia płciowego i rodziny. Stary Testament nie czynił z celibatu cnoty; natomiast Nowy tak, a przynajmniej takie były jego implikacje. W historii Żydów władza przekazywana była w rodzinie; w historii chrześcijaństwa genealogiczne drzewo władzy krzewiło się poprzez przekaz duchowy. Tradycja celibatu wśród duchowieństwa chrześcijańskiego prowadzi przez Pawła do Jezusa, do Jana Chrzciciela, do eseneńczyków i pomniejszych sekt judaistycznych kultywujących celibat. Najwcześniejsze teksty chrześcijańskie, pisane z myślą o paruzji, uwydatniają fakt, że jest on cnotą. Kiedy jednak nadzieje na ponowne przyjście Chrystusa zaczęły się rozwiewać, zaczęto dostrzegać konieczność lub co najmniej nieuchronność rozmnażania się. Zmusiło to Kościół do zaakceptowania niepokojącej koegzystencji między zalecanym celibatem a tolerowanym małżeństwem. Problem nasilił się w IV wieku, kiedy kontrowersja trynitarna doprowadziła do

142 Historia chrześcijaństwa

nasilenia kultu Maryi Dziewicy, Theotokos. Jeśli więc celibat był lepszym, małżeństwo zaś gorszym, choć dopuszczalnym rozwiązaniem, czyż nie wynikało z tego, że seks był faktycznie zły, pozostając nawet w związku małżeńskim jedynie zalegalizowaną formą grzechu?

Poza szeregiem wątpliwych sugestii Kościół nie posiadał więc nauki dotyczącej życia płciowego; wszelkie zaś próby nadania tym sugestiom spójnego kształtu pochłaniały mnóstwo czasu i wielkie nakłady

psychicznej energii. Pisma Ambrożego dotyczące tych zagadnień są bardzo obszerne. Było dla niego oczywiste, że życie rodzinne jest nie do pogodzenia z karierą kościelną. Dwa rodzaje ślubów trudno było ze sobą pogodzić. Nie lubił żonatych biskupów: obawiał się owstania kasty, w obrębie której dziedziczonoby stanowiska biskupie. Zonaci mężczyźni po wyświęceniu na biskupów nie powinni żyć ze swymi żonami i płodzić dzieci. Tak, przypuszczał Ambroży, wyglądało rajskie życie Adama i Ewy. Sądząc z jego pism, nie był człowiekiem o wybujałych potrzebach seksualnych. Sądy, jakie głosił, brały się jednak mniej z jego osobistych nawyków niż z doświadczenia pastoralnego. Był doradcą duchowym znacznej liczby dam, należących do wyższych warstw społecznych i w większości mających za sobą długi szereg małżeńskich niepowodzeń. Na podstawie ich doświadczeń Ambroży wyrobił sobie pesymistyczny punkt widzenia na małżeństwo, przynajmniej o tyle, o ile miałyby być ono źródłem szczęścia. W jego pismach często napotykamy zwięzłe uwagi. "Nawet dobre małżeństwo jest niewolą". Czymże więc jest złe? Dla kobiet związek małżeński jest "niewolnictwem, poniżeniem, ciężarem, jarzmem". Z drugiej strony doświadczenia wyniesione z kontaktów z cesarzową matką, Justyną, pragnącą zagarnąć jeden z jego kościołów dla gockich żołnierzy będących arianami, kazały mu kwaśno stwierdzić: "Każdemu mężczyźnie trafi się jakaś prześladowczyni". Swoim penitentkom zalecał posty, jeśli to możliwe posty całkowite, przez tydzień lub dłużej; było to ekonomiczne, służyło zachowaniu urody i zdrowia, pobudzało apetyt - i ułatwiało zachowanie wstrzemięźliwości seksualnej.

Najlepszą drogą dla kobiety było dziewictwo. Dziewica mogła odkupić grzech, jakiego dopuścili się jej rodzice w akcie poczęcia.

Kazania, w których Ambroży przedstawiał taki punkt widzenia, irytowały rodziców. Zaprzeczał jednak, jakoby propagowanie dziewictwa przyczyniało się do zmniejszenia przyrostu naturalnego: historia dowodzi, powiadał, że ludzkość więcej ucierpiała przez źle dobrane małżeństwa niż przez dziewictwo. "Małżeństwo jest godne czci, lecz celibat bardziej; nie należy unikać tego, co dobre, należy jednak wybierać to, co lepsze". Były w tym sprzeczności, które Ambroży pozostawiał bez rozwiązania.

Od męczenników do inkwizytorów 143

Co do pewnych aspektów dziewictwa jednak stawiał sprawy jasno. Dziewica była poślubiona Chrystusowi. Wstąpienie do klasztoru powinno być dla niej jak uczta weselna. Następnie powinna się skryć przed światem. Co do tego Ambroży przyjmował staroświecki punkt widzenia, ustanawiając pomost między pogańskimi westalkami a średniowiecznym klasztorem zamkniętym. Dziewice nie powinny nazbyt często chodzić do kościoła: kościoły pełne ludzi nie były dla nich bezpiecznymi miejscami. "Nawet mówienie, generalnie rzecz biorąc dobre, niewskazane jest dla dziewicy". Prawdziwa dziewica powinna pozostać milcząca. Ambroży był w swych zaleceniach bardziej skrupulatny niż świadomie surowy. Dziewica podejrzana o stosunki seksualne nie powinna być poddawana przymusowemu badaniu ginekologicznemu, poza nadzwyczajnymi przypadkami, a i wtedy tylko na żądanie i pod nadzorem biskupa. W wypadku stwierdzenia winy nie powinna zostać stracona (Ambroży

był zwolennikiem pokuty, nie zaś kary śmierci), a na pewno nie wśród tortur. Zgolenie włosów i dożywotnia pokuta wystarczą. Samobójstwo dziewicy zagrożonej gwałtem lub uwięzieniem w domu publicznym byłoby usprawiedliwione.

Ambroży utożsamiał czystość duchową i seksualną z higieną. Jego dziewice były nieskazitelne: jego Dziewica Maryja, która do pewnego stopnia miała stać się modelową dziewczicą Średniowiecza, ubrana była w biele, srebra i błękity, najczystsze spośród kolorów. Zupełnie inaczej przedstawiała się sprawa współczesnego mu, ale młodszego Hieronima.

W przeciwieństwie do Ambrozego był on dość słabo przystosowany do życia. Wydaje się, że jako sekretarz Damazego brał pod uwagę możliwość zajęcia w przyszłości jego miejsca. Z temperamentu jednak bardziej był uczonym niż administratorem. Był niesfornym sługą Bożym, nie zaś układnym prałatem. Seks stanowił dla niego poważny problem. Żył pełne przekonanie o jego grzeszności: "Małżeństwo tylko stopniem grzeszności różni się od cudzołóstwa". Pociągały go kobiety, a zwłaszcza kobiety cnotliwe. Dlatego też porzucił eleganckie życie Kościoła rzymskiego, pisząc z pokładu statku, unoszącego go do Palestyny: "Jedyną kobietą, jaką sobie upodobałem, była ta, której nie spotykałem przy stole. Kiedy jednak zacząłem ją szanować, czcić i wielbić, wszystkie moje cnoty natychmiast mnie opuściły". Wydaje się, że pisząc to miał na myśli złośliwe i wrogie komentarze pod swoim adresem. W Jerozolimie wyszukał klasztor, do którego wstąpił i z którego przez resztę życia prowadził ożywioną korespondencję z uczonymi i świątobliwymi niewiastami w całym cesarstwie. Jeden z tych listów (do Augustyna) wędrował przez dziewięć lat, większość przepadła na zawsze. To, co pozostało, składa się na obraz niezwykle żywego i otwartego

Historia chrześcijaństwa

polemisty. Zawsze silnie oddziaływał na wyobraźnię malarzy i jest (wraz z lwem, który jest dodatkiem z VI wieku) najczęściej portretowanym świętym. Rzeczywiście, opis zmagania, jakie będąc w klasztorze toczył z pokusami, umieszczony w liście do jednej z korespondentek ("Często wyobrażałem sobie, że jestem otoczony dziewczętami; moja twarz biała od głodu, moje usta zimne, lecz mój umysł płonący pożądaniem, płomienie pożądania paliły mnie, choć ciało było bliskie śmierci") był jednym z najczęściej cytowanych fragmentów z pism Ojców Kościoła. Pozwolił średniowiecznym malarzom na przedstawienie pobożnej nagości. Żaden inny cytat nie uświadamiał chrześcijanom z równą mocą zepsucia i nikczemności seksualnych pragnień. Dla Hieronima seks był brudny w dosłownym, znaczeniu, często pisał do ulubionych dziewczyc, że są "splugawione brudem". Brud był dla niego pojęciem zawierającym w sobie zarówno akt płciowy, jak i terapeutyczny proces ukrywania dziewiczych wdzięków. Najbardziej podziwiana przez niego z rzymskich dziewic, Paula, przybyła do Jerozolimy wraz z córką (owocem wcześniejszego okresu życia), aby dbać o Hieronima u schyłku życia. Obie damy nosiły łachmany i z rzadka myły się lub czesały włosy.

W Hieronimie dostrzegamy rozdwojenie pomiędzy normalnym życiem i rozwijaną ideą chrześcijańskiej cnoty, mającą niewiele wspólnego z nauczaniem Jezusa i Pawła, lecz będącą reakcją na uwikłanie w sprawy

tego świata od czasu ugody z Konstantynem. Surowe chrześcijaństwo Hieronima było - lub też wydawało się być - konieczną reakcją na światowość Damazego czy nawet Ambrożego. Czyniło Hieronima człowiekiem nieszczęśliwym. Szczególnie jadowicie atakował heretyków. Z upodobaniem opisywał, jak "w ciągu jednej nocy zniszczy" sceptycznego Liwiniusza, który powątpiewał w skuteczność relikwii, o Jowianie zaś, który krytykował go za nadmierny kult celibatu, pisał szyderczo: "Potępiony przez władze Kościoła rzymskiego, wśród spożywanych na ucztach bażantów i świń, nie tyle oddał, co wyrzygał ducha". Innym przeciwnikom również nie szczędził napaści osobistych i równie ostro a nawet obelżywie traktował domniemanych sojuszników. Uwielbiał gwałtowne dyskusje i, jak się wydaje, pokłócił się w końcu ze wszystkimi przyjaciółmi. Palladiusz, którego Historia Lausiaca jest jednym z głównych źródeł poznania tego okresu, powiada, że Hieronim miał nieustannie zły humor i cytuje przepowiednię innego uczonego, Posydoniusza, głoszącą: "Sądzę, że szlachetna Paula, która się o niego troszczy, umrze pierwsza i w ten sposób uwolni się od jego złych humorów. Żaden święty mąż później tu nie zamieszka, lecz jego zawiść dosięgnie nawet brata". Hieronim był pierwszym chrześcijaninem, znanym nam tak blisko, którego wiara była całkowicie nie do pogodzenia z jego naturą-

Od męczenników do inkwizytorów 145

czego wynikiem było głębokie cierpienie. jak Ambroży stanowi prototyp

średniowiecznego prałata, tak Hieronim jest poprzednikiem udręczonych intelektualistów, których ciało pozostaje w głębokim konflikcie z duchem i których wstrzeźliwość osiągnana jest kosztem miłosierdzia.

Jego świat był mroczny: błyski światła, które go rozświetlały, były raczej odbiciem ognia piekielnego niż niebiańskiego blasku. Obraz, jaki znajdujemy w pismach Ambrożego, pomimo swej elegancji i zdrowego rozsądku, jest dość podobny. Obaj zaczerpnęli z chrześcijaństwa pesymistyczną wizję ludzkiej kondycji. Trudno ocenić, jakie miejsca w Piśmie dały im podstawy do takiej interpretacji. Listy Pawła podkreślają radość płynącą ze znajomości "dobrej nowiny" o odkupieniu.

Najwcześniejsze społeczności chrześcijańskie wydają się cechować gorliwość równoważona pogodnym spokojem. Kiedy Orygenes przetwarzał chrześcijaństwo z nowiny o zbawieniu w system filozoficzny, podkreślał pozytywne i przepełnione nadzieją aspekty wiary. Dyskutując z poganinem Celsusem, odrzucał ideę ślepego przeznaczenia, czy też opatrności wypełniającej się przez niezliczone wieki, pozostawiającej za sobą pokolenia cierpiącej ludzkości, niezmiennej i niezdolnej do zmian. Zamiast tego przedstawił Boga chrześcijańskiego, będącego czynnikiem zachęcającym ludzi do poprawy, wręcz do doskonalenia się; ukazał ciągły proces wspinania się w górę, ku światłu. Był uniwersalistyczny w dwojakim sensie: po pierwsze nowina chrześcijańska adresowana była, jego zdaniem, do całej ludzkości, po drugie - obiecywał wszystkim ostateczne przebaczenie i błogosławieństwo Boże, które nastąpić ma po stopniowym oczyszczeniu ze zła: Nawet szatan wraz z upadłymi aniołami miał powrócić do raju.

Godne uwagi jest wyparcie się przez Kościół pokonstantyński Orygenesem czy przynajmniej jego optymizmu. Podobnie jak w wypadku

Tertuliana, jego pisma były tak cenne i istotne dla zrozumienia wiary chrześcijańskiej, że jego dzieło nigdy nie zostało potępione jako heretyckie, co skazałoby je na całkowitą niepamięć - bardzo niewiele z nich jednak przechowało się w pierwotnej postaci. Ale Hieronim, będący niegdyś jego wielbicielem, nazywający go "największym nauczycielem od czasu apostołów" - uznał w końcu za heretyckie nie tylko konsekwencje jego poglądów, lecz także ich intencje. Celem Orygenesusa, wywołał, było zepsucie ludzkiej zdolności osądu i przez to doprowadzenie do zatracenia duszy. Partie niewątpliwie ortodoksyjne napisał tylko po to, aby uspić czujność czytelników. U schyłku IV wieku był to pogląd popularny nie tylko wśród teologów, lecz i wśród świeckich, takich na przykład jak cesarz Teodozjusz. Co spowodowało tę zmianę klimatu?

Trudno odrzucić wniosek, że odwrót od cechującego Orygenesusa optymizmu miał swoje podstawy w głębokich przemianach społecznej

146 Historia chrześcijaństwa

i kulturalnej struktury cesarstwa, szczególnie na Zachodzie. Nadzieje na odnowę, jakie wiązały z nową religią Konstantyn, nie sprawdziły się. Jego poczynania zostawiły cesarstwo jeszcze bardziej podzielone politycznie, militarnie i administracyjnie; problemy systemu pieniężnego i inflacji nadal nie zostały rozwiązane. Kościół nie spowodował wzrostu sił państwa, w pewnym sensie powiększył jeszcze jego podziały. Chrze-

ścijaństwo było odpowiedzialne także za dojście do głosu najniższych warstw społeczeństwa. Zrodzona przez nie kultura była jednolita, ale pomimo wysiłku intelektualistów jej charakter determinowały masy ludowe. W IV i V wieku ton nadawali jej drobni rzemieślnicy. Dawny elitaryzm przeminął niemal bez śladu. Wyższe wykształcenie i literatura świecka pozostały całkowicie w rękach pogan. Było to jednak nie tylko pogaństwo schyłkowe, lecz także podlegające nieustannym atakom. Zabójstwo nauczycielki Hypatii w 415 roku w Aleksandrii jest tylko jednym ze świadectw niebezpieczeństw, wobec których stanęli intelektualiści nie będący chrześcijanami. Wielu, jak poeta Cyrus z Panopolis, zostało konwertytami w celu uniknięcia dyskryminacji. Chrześcijanie nie chcą lub nie potrafią przedstawić na tym poziomie jakiejś alternatywy. Dopuszczają do obniżenia poziomu wielkich, klasycznych uniwersytetów, po czym je zamykają: w Aleksandru w 517, w Atenach w 529 roku. Część pogan, analizując sytuację, dochodziła do wniosku, że chrześcijaństwo rujnuje cesarstwo. Co chrześcijanie mieli na to do powiedzenia? Nic. Kiedy sami zaczęli pisać historię świecką, za Justyniana czynili to Prokopiusz i Agatiasz, do tego stopnia ulegali wpływom koncepcji pogańskich, że pominęli sprawy wiary. Historia mogła jednak wyglądać inaczej. W chrześcijaństwie początków V wieku obecne były elementy zmierzające do stworzenia własnego modelu kultury wysokiej, opartej na podstawach wypracowanych przez Orygenes. Udaremnienie i zniweczenie ich nadziei jest dziełem jednego człowieka, który zrobił decydujący krok w stronę urzeczywistnienia tendencji obecnych w dziele Ambrożego i Hieronima. Augustyn był mrocznym geniuszem imperialnego chrystianizmu, ideologiem sojuszu państwa z Kościołem i twórcą mentalności średniowiecznej. Poza Pawłem, który dostarczył podstaw

teologii chrześcijańskiej, rukt nie uczynił więcej dla jej ukształtowania.

Zasadniczą przeszkodą dla przybliżenia Augustyna jest fakt, że podobnie jak w wypadku Pawła, jego koncepcje podlegały nieustannym zmianom pod wpływem wydarzeń, przemyśleń i dyskusji. Sam przyznawał: "Jestem tego rodzaju człowiekiem, który pisze uczyniwszy postępy i postępuje pisząc". Wydarzenia jego życia miały szczególny i zarazem przygnębiający charakter. Urodził się w Tagaście w Algierii, w 354 roku, w średnio zamożnej rodzinie, został nauczycielem retoryki

Od męczenników do inkwizytorów 147

w Kartaginie, kontynuował karierę w Rzymie, a następnie w Mediolanie Ambrożego, gdzie został chrześcijaninem; wyniesiony na stanowisko biskupa Hippony, prowadził walkę przeciw donatystom, w Afryce przeżył upadek Rzymu w 410 roku; przez dziesięć lat zwalczał pelagian. Na starość dożył zajęcia Afryki Północnej przez Wandali. Augustyn pozostawił masę pism, z których większość powstała pod wpływem współczesnych wydarzeń i osobistych przeżyć. Wiele z nich przetrwało w pierwotnej postaci. Przez tysiąc lat był najpopularniejszym z Ojców Kościoła: w bibliotekach europejskich przechowało się ponad 500 kompletnych rękopisów Państwa Bożego, które miało następnie dwadzieścia cztery edycje w latach 1467-95. Pisał przede wszystkim o sobie: Wyznania powstały w 397 roku, w dwa lata po tym, jak został biskupem. Był potwornym egoistą: charakterystyczny jest fakt, że adresatem jego autobiografii duchowej jest sam Bóg.

Można się spierać, czy to, co pisze o sobie, rzeczywiście odpowiada prawdzie. Wyznania są jednym z niewielu dzieł klasycznych czytanych do dzisiaj. Czytelników pociągają przede wszystkim opisy związku łączącego Augustyna z Moniką, jego matką, będącą pobożną chrześcijanką (postać ojca, Patrycjusza, jest całkowicie pominięta), oraz jego własnych wysiłków zmierzających do przezwyciężenia popędu seksualnego. Są to motywy ponadczasowe i zawsze ważne. Nie jest natomiast pewne, czy miały istotny wpływ na życie i duchową ewolucję autora. Jest prawdą, że od siedemnastego roku życia żył w konkubinacie, z którego pochodził jego syn. Nie daje to jednak podstaw do przypuszczeń, aby był libertynem. Sytuacja taka była wówczas normalna. Papież Leon mówił później, że opuszczenie przez młodego człowieka jego konkubiny jest pierwszym krokiem ku pobożności. Wydaje się, że Augustyn posiadał wyjątkowo słaby popęd płciowy i niewielkie zainteresowanie sprawami tego świata. Pogląd, że zamienił przyjemności kultury klasycznej na chrześcijańską surowość, jest fałszywy. Zawsze miał silne skłonności do ascetyzmu, odziedziczone po matce. Problem był tylko w tym, jaki dokładnie kierunek one przyjmą. W młodości i u progu lat męskich był manichejczykiem. Wyznawcy manicheizmu nie byli bynajmniej chrześcijanami. Manes był ekstatycznym wizjonerem, żyjącym w Mezopotamii, w III stuleciu. W swoich naukach połączył montanizm z wpływami wschodnimi w nową syntetyzującą religię. W 276 roku został stracony przez Persów, ale jego kult rozprzestrzenił się na wschód, aż do Chin, gdzie zdobył bardzo silne wpływy, i na zachód, w region Morza Śródziemnego. Do rodzinnych stron Augustyna dotarł na około sześćdziesiąt lat przed jego narodzeniem. Nasza wiedza na temat manicheizmu, oparta na świeżo odkrytych źródłach koptyjskich

Historia chrześcijaństwa

i chińskich, jest ciągle fragmentaryczna. Był dualistyczny jak gnostycyzm. Cechował go silny pesymizm dotyczący natury ludzkiej i jej skłonności, łagodzony jedynie wiarą w istnienie elity pobożnych. Manichejczycy byli wrażliwi, zdyscyplinowani, cnotliwi i uparci. Wymagali wyjątkowo długiego katechumenatu; Augustyn został "szlachcym" w dwudziestym roku życia i pozostał nim przez następne dziewięć lat - nigdy nie dostąpił awansu do grona "wybranych". Manichejczycy byli zakonspirowani i posiadali własną siatkę kontaktów. Było to główną przyczyną nienawiści, jaką żywiły do nich wszystkie rządy. Poza krótkimi przerwami, nie tolerowały ich żadne władze, niezależnie od swej religijnej, rasowej czy ideologicznej orientacji. Przez ponad tysiąc lat prześladowali ich okrutnie cesarze bizantyńscy i władcy Chin. Zainspirowali oni niezliczone buntownicze herezje europejskiego Średniowiecza. W pewnych momentach uzyskiwali konspiracyjne wpływy. Sam Augustyn podróżując do Rzymu, i później Mediolanu, opierał się na ich "sieci", wolnomularstwie zapewniającym mu mieszkanie i pracę. Nie jest całkiem jasne, dlaczego nawrócił się na chrześcijaństwo. Jednym z czynników było jego zdrowie - ataki astmy o podłożu psychosomatycznym, dostatecznie poważne, aby powstrzymać go od poszukiwania kariery oratora w służbie sądowej

lub publicznej. Innym była niewątpliwie potężna postać Ambrożego. Biskup osobiście wprowadził Augustyna do głębokiego, ciemnego basenu chrzcielnego w katedralnym baptysterium w Mediolanie i zanurzył nagiego trzykrotnie pod wodę, zanim okrył go białą szatą, wręczając mu świecę. Obrzęd był poważny i pełen mrocznej głębi, poprzedzony pierwszymi naukami katechizmu, ciągle jeszcze uważanego za tajemnicę, przynajmniej częściowo, i pełnego gróźb. Pozostając pod wpływem Ambrożego, Augustyn miał poczucie uczestnictwa w wielkiej, budzącej lęk organizacji o nieograniczonych możliwościach. Pozostały w nim ślady manichejskiej przeszłości; po trzydziestu latach jeden z jego polemistów, Julian z Eklanum, utrzymywał, że zwichnięte poglądy Augustyna na seks są bezpośrednim następstwem pobieranych przez niego w młodości nauk.

Julian nazywał go także poenus, "Afrykańczyk", co też nie było bez znaczenia. Kartagińskie środowisko ukształtowało go w stopniu nie mniejszym niż manicheizm. Choć był znakomitym latynistą, brakowało mu szerszej kultury. Nie znał niemal zupełnie greki, mniej nawet niż Hieronim. Kwestie Trójcy Świętej nie nastroczały mu problemów, trudności związane z greckimi zawiłościami pojęciowymi najzwyczajniej pomijał. Jego chrześcijaństwo nosiło punickie piętno. Przyjmuje się, że zwalczając donatystów, przeciwstawiał ich regionalizmowi szersze, ponadnarodowe spojrzenie. Lecz jest to tyllco część prawdy. Augustyn zachował silnie

afrykańskie rysy, które połączyły jego manichejskie skłonności: surowość, bezkompromisowość, nietolerancję, odwagę, głęboką wiarę. Wymyślił rodzaj chrześcijańskiego nacjonalizmu, płynącego z kartagińskich źródeł. Kartagina miała więc ostatecznie podbić Rzym, tak jak Troja poprzez potomstwo Eneasza podbiła Grecję.

Tym, co Augustyn przyswoił sobie w Mediolanie, co przyniósł ze sobą z powrotem do Afryki, i co przeciwstawił partykularyzmowi donatystów, było nowe poczucie uniwersalizmu Kościoła, umożliwione przez rewolucję konstantyńską. Tym, co ujrzał, była postać przenikliwego i obdarzonego władzą prałata, pomagającego kierować cesarstwem. Twórczy umysł Augustyna wyciągał z tego wnioski i szkicował możliwości na przyszłość. Kościół w Mediolanie postępował tak, jakby stanowił część międzynarodowej organizacji a wkrótce taką miał zostać. Współdziałał z cesarstwem, ostatecznie będzie współdziałał z ludzkością, uzyskując tym samym niezależność od zmian politycznych i przeciwności losu. Taki był Boży plan. Augustyn przyjmował historyczną koncepcję ludzkiego rozwoju. Minęło sześć epok: obecna jest ostatnią, rozgrywającą się pomiędzy pierwszym i drugim przyjściem Chrystusa. W tej epoce chrześcijaństwo stopniowo opanuje cały świat, przygotowując nadejście ostatniej, siódmej. Na tle takich wydarzeń donatyści wydawali się śmiesznie mali. Uchwycili powagę chrześcijaństwa, ale troszcząc się o poczynania pewnego biskupa, w pewnym miejscu, stracili z oczu ogromną, obiektywną wagę wiary, jej zastosowanie we wszystkich miejscach, czasach i zdarzeniach. "Pioruny grzmią wśród chmur - napisał Augustyn - że Dom Pana stanie na ziemi; a te żaby siedzą w swoim błocie i skrzeczą - Jesteśmy jedynymi chrześcijanami!" Co więcej, mieli fałszywe wy-

obrażenie o świecie. Opętani obsesją dotyczącą ich własnych, lokalnych problemów i wydarzeń, sądzili, że świat jest wrogi, i widzieli siebie jako alternatywę dla społeczeństwa. Ale świat jest taki jaki jest; chrześcijanie zaś nie są antyspołeczeństwem, lecz właśnie społeczeństwem. A ono, prowadzone przez wybranych, ma za zadanie przemienić, wchłonąć i udoskonalic wszystkie istniejące między ludźmi więzi, wszystkie ludzkie poczynania i instytucje, ma uregulować, skodyfikować i uwznioślić każdy aspekt życia. To było zarodkiem średniowiecznej idei społeczeństwa totalnego, w którym wszystko opanowane jest przez Kościół. Czyż nie był on matką wszystkich? "To Ty - pisał - poddajesz żony mężom (...) mężów czynisz przełożonymi nad żonami; przywiązujesz synów do rodziców w dobrowolnej niewoli i ustanawiasz miłą Bogu władzę rodziców nad synami. Poprzez więź religijną łączysz braci silniej niż przez wspólną krew. (...) Uczysz niewolników lojalności wobec panów, panów zaś czynisz bardziej skłonnyimi przekonywać niewolników, niż

150 Historia chrześcijaństwa

ich karać. Wiązesz obywateli, narody, łączysz wszystkich ludzi we wspólnym wspomnieniu o pierwszych rodzicach, w pokrewieństwie, a nie tylko więzi społecznej. Uczysz królów rządzić dla dobra ludu, lud zaś podporządkowywać się władzy królewskiej".

Idea totalnego społeczeństwa chrześcijańskiego niosła ze sobą w nieunikniony sposób ideę społeczeństwa opartego na przymusie. Ludzie nie

mogli wybrać lub odrzucić przynależności do niego. Również donatyści do niego należeli. Augustyn nie zawahał się przed logiką takiego rozumowania. Co więcej, do nawracania donatystów wniósł całą swoją żelazną wolę i zdecydowanie, fanatyzm równy ich fanatyzmowi i skłonność do użycia przemocy dla dobra sprawy. Dla zaszczepienia w Afryce ducha internacjonalizmu używał afrykańskich metod - połączonych oczywiście z metodami wojskowymi. Kiedy w połowie lat dziewięćdziesiątych IV wieku został biskupem, Kościół donatystów był liczny, zamożny i miał dobrze ugruntowaną pozycję w społeczeństwie. Nawet po długotrwałych prześladowaniach ze strony cesarstwa, inspirowanych przez Augustyna, donatyści ciągle zdolni byli do wystawienia blisko 300 biskupów podczas ostatecznej próby zawarcia porozumienia w Kartaginie, w 411 roku. Potem, w ciągu dwudziestu lat poprzedzających nadejście Wandalów, zostali złamani siłą. Ich zwolennicy z wyższych klas społecznych przeszli na stronę rządową. Wielu szeregowych członków znalazło się poza nawiasem prawa, zasilając bandy rozbójników. Zdarzały się wypadki zbiorowych samobójstw.

Augustyn spoglądał na to wszystko bez żalu. Oczywiście, czasy były straszne. Późne cesarstwo było państwem totalitarnym, przypominającym pod pewnymi względami wschodnie państwa despotyczne. Elementy heretyckie karano z brutalną przemocą. Tortury, w zasadzie używane tylko w szczególnych wypadkach, takich jak zdrada, stosowane były zgodnie z życzeniem władz państwowych. Hieronim opisuje przerażające tortury, jakim poddano kobietę oskarżoną o cudzołóstwo. Westalska dziewica, która złamała śluby, została pogrzebana żywcem po uprzedniej chłóście. Więzienia państwowe wyposażone były w eculei, czyli koła tortur i szereg innych urządzeń, takich jak unci do szarpania

ciała, rozgrzewane do czerwoności płyty i bicze z kawałkami ołowiu. Ammianus podaje wiele przykładów. Aby wymusić jedność, państwo posłużyło się straszną i skorumpowaną siłą, jaką stanowiła tajna policja, wspierana przez donosicieli, delatores. Wiele terminów z zakresu systemu policyjnego późnego cesarstwa przeszło do języka europejskich środków przymusu za pośrednictwem łacińskich zwrotów inkwizycji. Augustyn był tu pośrednikiem. Czemu nie? - mógłby zapytać. Jeśli państwo używa takich środków dla swoich pożądanego godnych celów, to czyż Kościół

151

Od męczenników do inkwizytorów

nie ma prawa stosować ich dla swoich, o wiele bardziej wzniosłych? Nie tylko zaakceptował prześladowania, stał się nawet ich teoretykiem, a jego nie obrony podejmowali wszyscy późniejsi zwolennicy inkwizycji.

Nie musimy wyobrażać go sobie jako okrutni<

wielu późniejszych inkwizytorów nie lubił niepotrzebnej przemocy i wyrafinowanych okrucieństw. Uważał, że przesłuchiwanie heretyków owinno odbywać się "nie przez łamanie kołem, nie przez przypalenie ogniem, nie przez szarpanie ciała szczypcami, lecz przez użycie kija". Ubolewał nad nieprzyzwoitością wykorzystywania płatnych donosicieli i agents rovocateurs. Twierdził jednak, że użycie siły w celu osiągnięcia

jedności chrześcijaństwa i całkowitej zgody religijnej jest konieczne, skuteczne i całkowicie usprawiedliwione. Przyznawał, że zmienił opinię w tej sprawie. Napisał do przyjaciela, donatysty, że zobaczył swoje y, przywrócone do wspólrodzinne miasto on ś w rękach donat stów " "

noty katolickiej przez lęk wobec edyktów cesarskich. To go przekonało. Że w gruncie rzeczy, w głębi serca heretycy z radością przyjmując prześladowania mogliby rzec: "strach sprawia, że budzi się w nas gorąca chęć odnalezienia prawdy. (...) lęk jest nam podnietą, aby pokonać o ieszłość'. Wreszcie była to droga przyjęta przez samego Chry tusa.

" "zniewoli' Pawła do chrześcijaństwa. Czy

Czyż nie "wielkim gwałtem d wejścia"? To

nie takie było znaczenie słów Łukasza,14;23: "Zmuszaj o

Augustyn zwrócił uwagę na ten i na szereg innych tekstów, które wy-

korz st ali przez wieki chrześcijańscy apologety p ęmo Analizował

y y funkcjonowania inkwizycji: "Należy z , utalnością

mechanizm

postępować podczas śledztwa niż przy wymierzaniu kar; i znowu

"(...)

zasadniczo trzeba więcej surowości przy prowadzeniu śledztwa, tak aby po ujawnieniu zbrodni było miejsce na okazanie łaskawości. Po raz pierwszy też apelował do ortodoksji państwowej, wzywając do koniecznego i nieustannego aliansu z Kościołem w tępieniu heretyków. Kościół miał ujawniać, państwo karać. Kluczowym słowem jest dyscyplina - często występująca w jego pismach. Bez niej panowałby chaos. "Usuńcie bariery, jakie stwarzają prawa, a bezwstydna skłonność do krzywdzenia innych, połączona z chęcią dogadzania sobie, rozszaleje się w pełni. Żaden król swoich poddanych, żaden wódz wojsk, mąż żony, a ojciec nie powstrzyma syna, groźbami ani karami, przed wolnością i czystą słodyczą grzechu".

Tu po raz pierwszy wyrażone zostało wezwanie prześladowanego Kościoła, skierowane do wszystkich autorytarnych elementów w społeczeństwie, a raczej w ludzkiej osobowości. Nie było zresztą tak, aby Augustyn oddziaływał tylko na poziomie intelektualnym. Był wybitnym biskupem, aktywne współpracują ^ęPałg 'eKa ie w 399 dku, ści imperium. ivlamy wizerunek u

kiedy przedstawiciel cesarski przybył, aby zamykać pogańskie świątynie, krzyczącego do podnieconych tłumów: "Precz z rzymskimi bóstwami". Bardziej złowrogo wyglądają jego kontakty z autorytarnymi czynnikami w Hiszpanii, już wtedy będącej ośrodkiem rygorystycznej i gwałtownej ortodoksji. W roku 385 oskarżono tam Prysciliana, biskupa Avila, znanego ascetę i kaznodzieję, o gnostycyzm, manicheizm i szerzenie deprawacji. Po procesie w Bordeaux, stawiającym oficjalnie zarzut czarownictwa, sprawę przeniesiono do sądu cesarskiego w Trewirze. Tam pod naciskiem tortur on sam i jego towarzysze przyznali się do studiowania plugawych doktryn, odbywania nocą schadzek z zepsutymi moralnie kobietami i modlenia się nago. Pomimo protestów czołowego galijskiego biskupa, Marcina z Tours, zostali straceni - był to pierwszy przykład połączenia - pod auspicjami Kościoła - rzezi "heretyków" z polowaniem na czarownice. Całe wydarzenie wywołało oburzenie, szczególnie ze strony Ambrożego i skłoniło go do reakcji. Nie zakończyło to jednak prześladowań religijnych w Hiszpanii; wręcz przeciwnie, było ich początkiem. Już wcześniej, w momencie, gdy Augustyn obejmował stanowisko biskupie, zaczęły się tam pogromy Żydów. W dwadzieścia lat później natykamy się na jego korespondencję z Oorzuszem, gwałtownym prześladowcą heretyków, dotyczącą najlepszych środków wytrzebiaenia herezji nie tylko w Hiszpanii, lecz także na drugim krańcu Morza Śródziemnego, w Palestynie.

Augustyn zmienił podejście ortodoksji do odmienności doktrynalnych w dwojaki sposób. Po pierwsze, o czym już była mowa, przez usprawiedliwienie konstruktywnych prześladowań; sednem tego

usprawiedliwienia był pogląd, że heretyków nie należy odpędzać, lecz przeciwnie, przymuszać do odwołania poglądów i naprawy lub zniszczyć. Była to nauka wywiedziona z łukaszowego "zmuszaj do wejścia". Drugi aspekt był w pewnym sensie jeszcze bardziej złowrogi, ponieważ zawierał w sobie projekt cenzury. Augustyn wierzył, że do obowiązków prawowiernego intelektualisty należy rozpoznawanie i ujawnianie kiełkujących herezji, a przez to zmuszenie ich rzeczników do odstąpienia od głoszonych poglądów lub do przyjęcia statusu heretyków. Taką taktykę Augustyn zastosował wobec Pelagiusza i jego zwolenników. Augustyn musiał ujrzeć Pelagiusza przelotnie w Kartaginie, w 411 roku, podczas wielkiej konfrontacji, na której ten był obecny. Nigdy jednak nie spotkali się i nie rozmawiali ze sobą. Byli z grubsza w tym samym wieku i niemal równocześnie przybyli do Rzymu. Pelagiusz przyjechał z Bretanii i, w przeciwieństwie do Augustyna, pozostał w Stolicy Apostolskiej. Pobożny, wykształcony świecki, był dobrze widziany w towarzystwie wysoko urodzonych ascetów. Miał

Od męczenników do inkwizytorów 153

wielu sympatyków w kręgach arystokracji i pewną liczbę zamożnych, młodych i gorliwych zwolenników. W głębi duszy był reformatorem. Wbrew przeważającym tendencjom swej epoki kierował wzrok ku Orygenesowi i idei chrześcijaństwa jako wielkiej siły moralnej, zmieniającej i ulepszającej społeczeństwo, pomagającej ludziom stać się wartościowszymi, bardziej użytecznymi dla innych i godnymi zaufa-

nia. Wierzył w możliwość przewyciężenia dławiących sił pogańskiego obyczaju. Chrześcijaństwo widział jako aktywny element poprawy, nie tylko obywateli cesarstwa, lecz także barbarzyńców poza jego granicami i półbarbarzyńców wewnątrz. Bogaci chrześcijanie powinni rozdać swoje pieniądze ubogim, dać dobry przykład, prowadząc wzorowe życie.

Podobnie jak Orygenes uważał, że nie ma dusz zatraconych, których nie można uratować. Przed wszystkimi istnieje droga do poprawy.

Błędem jest mówić: "Przykazania Boże są zbyt trudne, aby można je było wypełnić". Upadek Rzymu, z którego uciekł do Afryki, a potem na bardziej liberalny Bliski Wschód, nie przeraził go. Potwierdzał wiarę w potrzebę reform i tworzenie nowych struktur. Tym, co się naprawdę liczyło, były ludzkie możliwości, wolność wyboru dobrego i wspaniałe możliwości, w jakie człowiek został wyposażony, choć czasem głęboko ukryte, to zawsze możliwe do wydobywania. Pelagiusz podzielał klasyczne przekonanie o zdolności ludzi do kierowania się rozumem. Będąc zlatynizowanym mieszkańcem prowincji, posiadał zapewne więcej wiary w siły imperium od jego przestraszonych warstw rządzących. Po upadku Rzymu napisał w 414 roku do zamożnej i pobożnej Demetrii list zawierający słowa nadziei i otuchy. Oczywiście dowodził w nim, że człowiek może uzyskać zbawienie na tamtym świecie równie dobrze jak na tym.

"Boga wiedzy obarczyliśmy dwojaką ignorancją - raz, dotyczącą jego dzieła, dwa, własnych przykazań. Jakby nie pamiętając o ludzkiej słabości, której sam był sprawcą, nałożył na ludzi przykazania, którym nie mogli poddać. (...) tak więc Bóg wydaje się pożądać nie tyle naszego zbawienia, co naszej kary. (...) Nikt nie zna lepiej naszej siły niż ten, który jest jej źródłem i nikt nie wie lepiej, co jest w naszej mocy niż ten, który

wyposażył nas w zasób sił. Nie pragnął pokazywać nam nic, co jest poza zasięgiem możliwości, bo jest sprawiedliwy; i nie potępi człowieka za to, co nie było w ludzkiej mocy, bo jest święt'.

Chrześcijanina powinien cechować heroiczny hart ducha, podobny temu, jaki wykazał Hiob. Powinien też . być współczujący, powinien "czuć cudzy ból jak swój własny i do e; powinna go poruszać żałość innych ludzi '.

Augustyn wiele z tych poglądów sam przyjąłby w młodości. W swych najwcześniejszych pismach akcentuje istnienie wolnej woli, w tonie

154 Historia chrześcijaństwa

bliskim Pelagiuszowi. Później, jako wojujący biskup i prześladowca, rozwinął własną odmianę zawziętego determinizmu. Z Listów Św. Pawła do Rzymian zaczerpnął naukę o łasce i predestynacji, niedaleką kalwińskiej. "Jest predestynacją świętych - pisał - przecucie i przygotowywanie Bożych dobrodziejstw, poprzez które, ktokolwiek jest uczyniony wolnym, jest najpełniej wolnym. A gdzież jest reszta odrzucona wyrokiem Bożym, jak nie w masie potępionych, gdzież lud Tyru i Sydonu, który zdolny byłby do wiary, gdyby ujrzał cudowne dzieła Chrystusa?" Każde wydarzenie miało dokładnie określone znaczenie jako rozmyślny akt Boży zbawienia dla wybranych, potępienia dla skazanych. "Boski dekret" ustanowił "nienaruszalną liczbę wybranych", "odwiecznie zapisanych w Bożych wyrokach". Jaką więc rolę odgrywają w tym procesie ludzkie

wysiłki? Bardzo niewielką, czyż nie napomina Księga Powtórzonego Prawa: "Nie mów w swoim sercu, moja siła i moc moich rąk uczyniły ten cud - lecz pamiętaj, Pan, Bóg twój, bo On udzielił ci siły do wielkich czynów". Na Augustynie ogromne wrażenie uczyniła zasłyszana historia mężczyzny, który w wieku osiemdziesięciu czterech lat, przeżywszy zgodnie z przepisami wiary dwadzieścia pięć lat u boku swej żony, niespodziewanie kupił sobie kurtyzanę, tracąc życie wieczne. Czyż nie było w tym ręki Boga, fatalnego braku łaski, bez której ludzka wola pozostaje bezsilna?

Uwagę Augustyna zwrócił na Pelagiusza Hieronim, zaangażowany w zwalczanie orygenesowskiej wiary i w możliwość doskonalenia się duszy. Natychmiast rozpoznał w Pelagiuszu współczesnego kontynuatora Orygenesesa. Augustyn dostrzegł w nim rodzaj arogancji, bunt przeciw nieodgadnionemu Bóstwu, wyrażający się w nieuzasadnionym podkreślaniu ludzkich możliwości. Dla Augustyna obowiązkiem człowieka było realizować wolę Boga, wyrażoną przez Jego Kościół. Napisał: "Daj to, co dać pragniesz, i żądaj, czego chcesz". Zauważył, co jest charakterystyczne, że Pelagiusz "nie mógł znieść tych słów". Hieronim podpowiadał mu rzecz szczególną - czyż Pelagiusz, "ten tłusty pies, wypchany szkocką owsianką", nie odrzucał grzechu pierworodnego? Dla Augustyna grzech pierworodny liczył się nie sam przez się, lecz raczej ze względu na rolę, jaką odgrywał w teorii chrztu, która dla każdego Afrykańczyka, zaangażowanego w spór donatystyczny, była zasadniczym probierzem ortodoksji. Trudno dojść do tego, kiedy, przed Augustynem, Kościół przyjął grzech pierworodny jako artykuł wiary. Tertulian używał tego sformułowania (był to w gruncie rzeczy typowo afrykański pomysł), wyraźnie jednak zaprzeczał, jakoby były nim obciążone dzieci. Od tego

czasu praktyka chrztu dzieci upowszechniła się i nabierała charakteru reguły.

Od męczenników do inkwizytorów 155

Skupiwszy się na kwestu chrztu, Augustyn - wydaje się - podjął decyzję o wypędzeniu z Kościoła Pelagiusza wraz z jego zwolennikami, bądź wymuszenia na nich pokornego podporządkowania się. Nie mamy nawet pewności co do tego, czy Pelagiusz istotnie przeciwstawiał się praktyce chrztu niemowląt; jak zwykle w wypadku heretyków, przetrwały tylko strzępki jego dzieł, cytowane w refutacjach. Wydaje się, że to jego uczeń, Celestiusz, jako pierwszy podniósł problem chrztu pod wpływem nacisków, nalegając, aby zagadnienie uczynić po prostu przedmiotem dyskusji: "Co do grzechu pierworodnego i kwestii jego przekazywania zapewniałem już, że słyszałem wiele osób, o ustalonej w Kościele katolickim pozycji, zaprzeczających mu całkowicie. Z drugiej strony, wiele innych przyjmuje jego istnienie. Wydaje się, że można uznać to za kwestię dalszych dociekań, ale nie za herezję. Ja sam zawsze utrzymywałem, że niemowlęta należy chrzczyć. Czego on więcej chce?" Augustyn chciał tego, co osiągnął w wypadku donatystów, całkowitego potępienia, po którym nastąpiła równie całkowita kapitulacja, nadzorowana przez władzę państwową. Nie chciał dyskusji. "Chrześcijańscy władcy państwa ziemskiego powinni być jak najdalej od tego, aby dawać schronienie jakimkolwiek wątpliwościom wobec starożytnej wiary chrześcijańskiej. (...) pewni i ugruntowani w wierze, powinni raczej narzucić takim

ludziom jak wy stosowną dyscyplinę ' i dalej: "Ci, których rany są skryte nie powinni z tego powodu unikać leczenia. (...) Należy ich pouczyć i moim zdaniem najłatwiej można to osiągnąć, kiedy nauczanie prawdy wsparte jest lękiem przed surowością'.

Augustyn tropił Pelagiusza i jego zwolenników. Doprowadził do ich dwukrotnego potępienia w Afryce. Pelagiusz, reformator pragnący dopomóc Kościołowi, rozpaczliwie starał się uniknąć zniweczenia swych wysiłków przez zarzucenie mu herezji. Udał się więc na Wschód, gdzie w przychylniejszym intelektualnie klimacie Palestyny dyskusja była jeszcze ciągle możliwa. Tymczasem zapewniał o swojej wierze wszystkie możliwe synody i sobory oraz biskupa rzymskiego. Ten ostatni skłonny był uwierzyć słowom Pelagiusza, który cieszył się poparciem najznakomitszych rodzin, mogących wówczas wpłynąć na cesarskie władze. Przeważała jednak wola Afrykańczyków. Udało im się wyrzucić presję na biskupa rzymskiego i na cesarza. Wreszcie uciekli się do otwartego przekupstwa, ofiarowując dowódcom kawalerii cesarskiej osiemdziesiąt doskonałej krwi ogierów, wyhodowanych w biskupich posiadłościach w Afryce. Oddziały jazdy narzuciły więc w ostatecznej instancji augustyńską teorię predestynacji. Władzom przedstawiono pelagian jako wichrzycieli porządku, niebezpiecznych nowatorów, pragnących odebrać majątki ludziom bogatym i rozdawać je wśród biedaków, równie niemożliwych do akceptacji dla ortodoksyjnego Kościoła

i państwa, jak donatyści. Ośrodki pelagiańskie w Brytanii i Hiszpanii, na Sycylii, Rodos i w Palestynie zostały zniszczone. Niektórzy z pelagianów występowali przeciw Augustynowi. Jeden z młodych zwolenników Pelagiusza, Julian z Eklanu, wdał się w ożywioną dyskusję z rozdrażnionym, starym biskupem. Ich korespondencja, znana nam niestety tylko fragmentarycznie, rzuca nieprzyjemny cień na Augustyna. Wyłania się z niej obraz sprytnego przeciwnika, naginającego się do najniższych skłonności tłumu, wiecowego agitatora, bez skrupułów wykorzystującego rozpowszechnione przesady, wroga intelektualizmu i kultury klasycznej, opętanego sprawami płci. W nieskończonej mądrości Bożej, zauważał, genitalia słusznie uczynione zostały instrumentem przekazywania grzechu pierworodnego: "Ecce unde! Oto skąd. Oto miejsce, z którego płynie grzech pierworodny". Adam przeciwstawił się Bogu i dla każdego zrodzonego człowieka wstyd niekontrolowanego pobudzenia genitaliów jest przypomnieniem, i stosowną odpłatą, grzechu pierworodnego. Czyż nie jest tak, pytał zastraszonych wiernych, że każdego mężczyznę wstydem napawa polucja. Oczywiście, tak. Przez kontrast, Julian wydaje się przyjmować linię argumentacji opartej na klasycznych podstawach intelektualnych:

"Pytasz, czemu nie chcę przystać na pogląd głoszący, że grzech jest częścią natury ludzkiej. Odpowiadam: to nieprawdopodobne. Nieprawdziwe. niesprawiedliwe i niepobożne. To zdaje się sugerować, że twórcą człowieka był diabeł. To gwałci i unicestwia wolność woli (...) głosić, że ludzie są tak dalece niezdolni do dobrego, że już w łonie matek przepętnieni są minionymi grzechami. (...) i co jest równie odrażające, jak

bluźniercze, twój punkt widzenia zakłada, jako swój ostateczny dowód, powszechną przyzwoitość, z jaką okrywamy swoje genitalia."

Julian dowodził, że seks jest rodzajem szóstego zmysłu, postacią neutralnej energii, która może być wykorzystana we właściwy lub nieodpowiedni sposób. "Doprawdy - odpowiadał Augustyn - tego uczy twoje doświadczenie? Nie życzyłbyś więc parom małżeńskim, aby powstrzymały się od tego zła - mam na myśli, oczywiście, twoje ulubione dobro? Chcesz więc, aby wskakiwały do łóżka, kiedykolwiek pobudzi je do tego żądza? Nie powinny odłożyć tego do czasu, kiedy udają się do snu. (...) jeżeli tego rodzaju życie małżeńskie ty sam prowadzisz, to nie wciągaj swoich doświadczeń do dyskusji."

Życie Augustyna zakończyło się w mrocznych czasach. Wandalowie wdarli się do Afryki w 429 roku, on zaś zmarł w roku następnym w swojej siedzibie biskupiej, już przez nich obleganej. "Dożył dnia, w którym ujrzał miasta zburzone i zniszczone - napisał jego biograf Posydoniusz - kościoły pozbawione kapłanów i ministrantów, dziewice

Od męczenników do inkwizytorów

157

i mnichów rozproszonych, niektórych ginących wśród tortur, innych od miecza, innych uwięzionych i tracących niewinność ciała i duszy, i samej wiary, w okrutnej niewoli. Ujrzał, jak hymny i pochwały Boga milkną w kościołach, które same często zrównane są z ziemią, sakramenty,

których nikt dłużej nie pożąda, a jeśli nawet ktoś ich pragnie, to nie ma kapłanów, którzy mogliby ich udzielić (...)" . W Paristwie Bożym Augustyn już wcześniej przeciwstawił sobie podatną na zniszczenie twierdzę ziemską i nieprzemijające królestwo chrześcijańskie. Człowiek powinien skupić swój wzrok na tym drugim, na ziemi nie ma czego oczekiwać. W swym ostatnim, nie ukończonym dziele rozpatrywał zagadnienie teodycei i problem zła. Nedorzecznnością jest uważać, pisał, jak czynią to pelagianie, Boga za sprawiedliwego w ludzkim rozumieniu. Jego sprawiedliwość jest równie niezgłębiona, jak inne jego przymioty. Ludzkie wyobrażenia o sprawiedliwości są jak "rosa na pustyni". Ludzkie cierpienia, zasłużone czy nie, brały się z Bożego gniewu. "To życie dla śmiertelnych jest gniewem Bożym. Świat jest małym piekłem". "Taki jest katolicki punkt widzenia: punkt widzenia, który może ukazać sprawiedliwego Boga pośród tylu cierpień i wśród męczarni maleńkich dzieci". Człowiek musi nauczyć się akceptować cierpienie i krzywdę. Nie jest w stanie poradzić sobie z żadnym z nich. Podczas gdy Pelagiusz przedstawiał chrześcijanina jako człowieka dojrzałego, syna nie podlegającego już dłużej ojcowskiej władzy, lecz zdolnego wypełniać jego polecenia z wolnej woli - emancipatus a deo, jak to ujmował - Augustyn widział rodzaj ludzki jako bezradne dzieci. Nieustannie powracał do obrazu ssącego niemowlęcia. Człowieczeństwo było do głębi zależne od Boga. Rodzaj ludzki był upadły i pozbawiony szans na to, aby podnieść się o własnych siłach. To był grzech pychy - grzech szatana. Postawa rodzaju ludzkiego powinna być całkowicie pokorna. Jej jedyna nadzieja leży w Bożej łasce.

W ten sposób Augustyn wypełnia przepaść pomiędzy humanistycznym optymizmem świata klasycznego i pełną zwątpienia biernością Wie-

ków Średnich. Mentalność, jakiej dał wyraz, miała się stać dominującym światopoglądem chrześcijaństwa, kształtując społeczeństwo europejskie przez wiele stuleci. Klęska pelagian miała być istotnym elementem tego procesu. Trudno ocenić, do jakiego stopnia za mroczny koloryt chrześcijaństwa odpowiedzialny był manichejski pesymizm samego Augustyna. Zestawiając jego filozofię z Pawłową, ujrzymy, że to on, a nie Pelagiusz, był najpoważniejszym, pod względem wywartego wpływu, herezjarchą chrześcijaństwa. Ale społeczeństwo chrześcijańskie za życia Augustyna zmierzało już w tym kierunku. Akceptując państwo Konstantyna, Kościół rozpoczął proces godzenia się ze światem, od którego dotychczas trzymał

158 Historia chrześcijaństwa

się z daleka. Odłożył stworzenie doskonałej społeczności do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa. Augustyn dostarczył ideologii służącej tej zmianie kursu, lecz nie on ją narzucił. Na krótko przed tym, zanim zaczął pisanie Państwa Bożego, w Konstantynopolu miał miejsce szereg niezwykle wydarzeń. Po gwałtownym przypływie i serii poruszeń ziemi, wystąpił wyższy dostojnik wojskowy oświadczając, że Bóg objawił mu zamiar zniszczenia miasta. W drugim stuleciu człowiek rozpowszechniający podobne zabobony podlegałby karze, z tych samych dokładnie przyczyn państwo prześladowało montanistów i "przemawiających językami". W roku 398 ciąg wydarzeń był całkowicie odmienny. Dostojnik opowiedział widzenie swemu biskupowi, który wygłosił panikarskie

kazanie. O zachodzie widziano czerwoną chmurę, zbliżającą się w stronę miasta. Ludziom zdawało się, że czują w powietrzu siarkę i wielu gnało do kościołów, domagając się chrztu. W ciągu następnego tygodnia zdarzyło się więcej sygnałów ostrzegawczych, po których nastąpił masowy exodus z miasta, prowadzony osobiście przez cesarza. Przez wiele godzin Konstantynopol stał opuszczony, podczas gdy jego przerażeni mieszkańcy biwakowali w polu o pięć mil od miasta. Skłonność do panicznych zachowań miała cechować dalsze dzieje Europy. Incydent mający miejsce w Konstantynopolu, w 398 roku, był wskazówką, że era klasyczna minęła, i że ludzie zamieszkiwali już zupełnie odmienny świat.

Możnowładcy w infułach

i koronowane obrazy

(450 -1054)

23 grudnia 800 r. w sali Tajnej Rady Pałacu Laterańskiego w Rzymie odbyła się długa narada, w której uczestniczyli: władca Franków Karol Wielki, papież Leon III, frankijscy, longobardzcy oraz rzymscy duchowni i wodzowie, a także, jako przedstawiciele pochodzącego z Yorkshire opata Alkuina, dwaj mnisi z Tours - Witto i Fridugis. Przedmiotem obrad były dwie kwestie. Po pierwsze, czy ostro krytykowany, oskarżany o różnorakie zbrodnie i występki, a w końcu omal nie zamordowany przez wrogów papież powinien dalej piastować swój urząd? A po drugie, czy zachodnie chrześcijaństwo winno nadal uznawać

zwierzchność cesarza Konstantynopola? W odpowiedzi na przedstawione zarzuty papież Leon ukorzył się przed Karolem Wielkim, klnąc się na swą niewinność, tak iż w końcu uznano go za "usprawiedliwionego".

Drugi punkt obrad dotyczył spraw znacznie ważniejszych. Mianowicie, od czasu detronizacji ostatniego "zachodniego" cesarza w 476 r

zachodnie chrześcijaństwo uznawało władzę Konstantynopola za jedyny międzynarodowy autorytet. Jednakże jego władza, mimo że usankcjonowana prawnie, w praktyce nie obejmowała swym zasięgiem ziem na zachód od Morza Adriatyckiego, ponieważ Italia, Galia i sam Rzym znajdowały się we władaniu armii Franków. Czyż to, że władca powinien nie tylko rządzić, ale i panować, nie było zgodne ze zdrowym rozsądkiem, jak też i tezą wielokrotnie głoszoną w Piśmie Świętym? Czy wielki Karol nie jest faktycznym panem Zachodu? Na tronie w Konstantynopolu nikt wówczas nie zasiadał. Trzy lata wcześniej panujący władca został na rozkaz swej okrutnej matki uwięziony i oślepiony i zmarł na skutek odniesionych ran. Nie wszyscy uznali "cesarzową", a już z pewnością

162 Historia chrześcijaństwa

nie Frankowie, których wyrastający z długiej tradycji system prawny wykluczał dziedziczenie tronu przez kobietę, jeśli byli męscy pretendenci. Tym samym istniały silne argumenty za tym, by Karola w jakiś

sposób podnieść do cesarskiej godności. Bez wątpienia uchodził on za największego monarchę Zachodu, a być może i całego świata. Jak to niegdyś podkreślił opat Alkuin, który w rzeczywistości był jego głównym doradcą, w Anglii istniał system, w ramach którego najpotężniejszy i najpopularniejszy spośród wielu tamtejszych królów zyskiwał tytuł bretwalda, odbierając hołd i przysięgę posłuszeństwa od pozostałych. Argument ten, będący w rzeczywistości prezentacją zrozumiałej dla Karola idei cesarstwa w "niemieckim wydaniu", wysunęli ponownie uczestniczący w naradzie dwaj delegaci Alkuina. I najprawdopodobniej ów właśnie argument okazał się decydujący. Karol zgodził się zostać cesarzem Zachodu i jeszcze tego samego dnia odbyła się ceremonia hołdu. Kiedy dwa dni później, w wielkiej bazylice św. Piotra, Karol i jego wodzowie obchodzili święta Bożego Narodzenia, papież, obstając przy przestrzeganiu rzymskiego rytuału, nałożył koronę na głowę Karola i w akcie czci należnej cesarzowi padł przed nim na twarz do wtóru monotonnych aklamacji zebranego tłumu Rzymian. Karola zaskoczył ten dziwny wschodni obyczaj, zupełnie nieznaną na północ od Alp. Nie wzbudził w nim zaufania również fakt, iż koronę, którą właściwie zawdzięczał sam sobie, ofiarował mu biskup Rzymu, niczym swój dar. Później Karol sam przyznał, iż gdyby mógł przewidzieć bieg wydarzeń, nie uczestniczyłby tego dnia we mszy w bazylice św. Piotra. Kiedy zaś kilka lat później mianował swym następcą - cesarzem - najstarszego syna, obstawał przy tym, by osobiście nałożyć mu koronę. Rozbieżność poglądów w kwestii ceremoniału koronacyjnego odzwierciedlała (co do jego dokładnego znaczenia) wiele niejasności, które jeszcze przez stulecia miały znajdować oddźwięk w dziejach Europy. Historycy nadal nie są zgodni, jak przebiegała koronacja Karola Wielkiego i jakie miała znaczenie

dla bohaterów wydarzenia. Nie ulega natomiast wątpliwości, iż było to jedno z kluczowych zdarzeń w ewolucji społeczeństwa Zachodu i cywilizacji chrześcijańskiej. Spróbujmy teraz prześledzić długi splot wydarzeń, które doń doprowadziły, a także naturalnych konsekwencji tego kroku.

Od śmierci Augustyna w oblężonym Hippo Regius do koronacji Karola Wielkiego upłynęły prawie cztery wieki. Był to okres formowania się Europy średniowiecznej i Kościoła chrześcijańskiego jako społeczności światowej. Dzięki przejściu Konstantyna na chrześcijaństwo możliwa stała się współpraca Cesarstwa Rzymskiego z Kościołem. Jednakże cesarstwo, jako instytucja starsza, zmieniło się w mniejszym stopniu niż

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 163

Kościół - prawdę powiedziawszy, prawie w ogóle nie uległo zmianie, zastępując jedną religię państwową drugą. Kościół natomiast zmienił się i to w znacznym stopniu. Przystosował się mianowicie do wypełniania państwowych i cesarskich funkcji, przyjmując na siebie wiele świeckich obowiązków. W cesarzu chrześcijaństwo znalazło protektora i władcę, na którego co prawda wywierało wpływ, ale którego bezpośrednio nie mogło kontrolować.

Tym samym na Kościół, który "poślubił" cesarskie państwo rzymskie naturalną kolejną rzeczą oddziaływały zmiany, jakim w V i VI wieku państwo to uległo. W rezultacie cesarstwo rozpadło się na dwie części. Na

Wschodzie władzom udało się utrzymać handel i silny, oparty na złocie pieniądź, co pozwalało na opłacanie regularnej armii i utrzymanie granic. Proces integracji Kościoła z państwem, rozpoczęty przez Konstantyna, doprowadził do ich całkowitego zespolenia - Cesarstwo Bizantyńskie stało się w konsekwencji teokracją, gdzie cesarz pełnił funkcje kapłańskie i był niemal bogiem, Kościół prawosławny zaś stanowił część aparatu państwa zajmującego się sprawami duchowymi. To zespolenie trwało tysiąc lat, do momentu, kiedy w połowie XV wieku pozostałości cesarstwa runęły pod naporem Turków osmańskich.

Pod koniec IV stulecia zachodnia część cesarstwa nie stanowiła już jednolitego systemu ekonomicznego, który pozwalałby władzy na utrzymanie porządku, a tym samym na prowadzenie polityki podatkowej. Bez możliwości ściągania podatków władze nie mogły zapewnić stabilnego pieniądza i wypłacać żołdu legionom, co w rezultacie doprowadziło do paraliżu politycznego. Po roku 476 na Zachodzie nie wybrano już żadnego cesarza i z wyjątkiem okresu, kiedy w połowie VI stulecia Konstantynopol na nowo utrwalił swe panowanie w Italii, Hiszpanii i Afryce Północnej, w tej części świata dawny system rządów cesarskich nie funkcjonował. Bizancjum dysponowało olbrzymią flotą, która do czasu podbojów arabsko-muzułmańskich pod koniec VII wieku - zapewniała mu bezsprzeczną supremację w całym basenie Morza Śródziemnego. Oznaczało to kontrolę Adriatyku, a poprzez Rawennę na wschodnim wybrzeżu Italii - utrzymanie choćby szczątkowych związków z Zachodem. Papież, jako biskup Rzymu, rządził tym, co stanowiło księstwo w cesarstwie, i stosownie do tego płacił podatki. Zachód w całości należy traktować jako obszar plemiennego osadnictwa, gdzie w obrębie zmieniających się nieustannie granic istniały na poły

barbarzyńskie królestwa. W tych okolicznościach Kościół zachodni stał się - choć w niewielkim stopniu - spadkobiercą rzymskiej kultury i cywilizacji, a także jedynym "kanałem", przez który cywilizacja ta mogła przenikać do nowych społeczeństw i instytucji w Europie. Tym

164

Historia chrześcijaństwa

samym stanął przed jeszcze większym wyzwaniem niż w czasach, kiedy Konstantyn przeszedł na chrześcijaństwo. Przed Kościołem zarysowały się jednak także nowe możliwości. Zaistniała sposobność odtworzenia ab initio świeckiej struktury społeczeństwa, opartej już na własnym chrześcijańskim modelu. W pustce, której nie mogła wypełnić organizacja plemienna, Kościół był jedyną zorganizowaną instytucją o międzynarodowym zasięgu, dysponującą ideologią, rozbudowaną hierarchią oraz zdobyczami kultury i techniki. Co więcej, Kościół dzięki nauce św. Augustyna miał koncepcję, wprawdzie pesymistyczną, sposobu, w jaki powinno funkcjonować nawrócone na wiarę chrześcijańską ziemskie społeczeństwo.

W ciągu tych czterech wieków Kościół był raczej "nośnikiem" cywilizacji, zresztą podobnie jak w okresie jego formowania, gdy religijno-kulturowa machina hellenizmu "przeniosła" chrześcijański judaizm w świat rzymskiego uniwersalizmu. Ogromną przewagą, która pr#esą-

dziła o sukcesie Kościoła łacińskiego, było oderwanie się od jakiegokolwiek rasowego, geograficznego, społecznego czy politycznego kontekstu. Oczywiście, lata rozwoju nie pozostały bez śladu na charakterze Kościoła, ale nadal był on Kościołem autentycznie uniwersalistycznym, Kościołem św. Pawła, realizującym zasadę "wszystko dla wszystkich". Niemniej jednak w jego historii, począwszy od rzymskiego świata św. Augustyna aż do chrześcijańsko-barbarzyńskiego okresu, który po nim nastąpił, pamiętać musimy o istnieniu zarówno elementów kontynuacji, jak i braku ciągłości.

Wielkie związki plemienne nie tyle rozerwały spójność zachodniego cesarstwa, co zajęły obszar, który już wcześniej utracił swą instytucjonalną jedność. Przy czym nie towarzyszył temu żaden kataklizm ani nawet seria wstrząsów. Proces ów miał bardziej ekonomiczny niż militarny czy polityczny charakter. Utalentowani rzemieślnicy plemienni - stolarze, ogrodnicy, kowale, itd. - od wieków emigrowali na tereny cesarstwa w poszukiwaniu pracy i wyższych zarobków. Wstępowali też - pojedynczo lub całymi grupami - w szeregi armii rzymskiej.

Ten ruch ludności był powszechnie akceptowany, przybierając nawet zinstytucjonalizowane formy. W V wieku proces ów najprawdopodobniej uległ intensyfikacji, przekształcając się niejako w wędrówkę plemion na terytorium rzymskie. Trzeba jednak pamiętać, iż ludność ta od dawna utrzymywała bliskie związki z rzymską cywilizacją. Niektórzy wodzowie byli sprzymierzeńcami Rzymu, większość - chrześcijanami, a właściwie arianami, Ulfilas bowiem - wielki chrześcijański misjonarz gockiego pochodzenia, który w połowie IV stulecia propagował nową wiarę wśród swych współplemieńców - był arianinem. Zarówno Wandalowie, którzy

osiedli w Afryce Północnej, jak i plemiona Gotów - Wizygoci w Hiszpanii i południowej Galii, Ostrogoci w Italii - uchodzili za zwolenników arianizmu. Ten właśnie fakt szybko stał się "wyróżnikiem między barbarzyńcami a Rzymianami, którzy uznawali augustyńską doktrynę Trójcy Świętej.

Trzeba przy tym pamiętać, że ariańskie plemiona nękał głód. Bardziej je zatem interesowało zdobycie pożywienia niż łupów wojennych. Tyle że w Rzymie od 410 roku, a więc od czasu, kiedy został zdobyty przez Alaryka, również brakowało żywności - większość zapasów pochodziła z Afryki Północnej. Gdy "barbarzyńcy" mogli jedzenie zakupić lub uzyskać środkami pokojowymi, rzadko kiedy uciekali się do przemocy. Na zaopatrzeniu zresztą zależało im tak samo jak na ziemi. Przykładowo, w Galii niektórzy galo-rzymscy właściciele ziemscy w pewnych okolicznościach uzyskiwali zapłatę za swoją własność, którą opuszczali, przy czym tytuły własności przenoszono w sposób formalny. Jednakże stosunkowo niewielu członków plemienia obejmowało majątki, przejmując generalnie cały zawiły system własności ziemskiej. Tak więc gockie nazwy miejscowości w południowej Galii mają raczej osobowy niż topograficzny charakter, co wskazuje na duży stopień ciągłości kulturowej. W rzeczywistości osadnicy przejęli miejscowe języki; podstawowe różnice

między francuskim, włoskim i hiszpańskim pojawiły się na długo przed nastaniem "ery barbarzyńców". Plemiona Gotów i Wandalów nie mogły, a prawdopodobnie i nie miały ochoty, przeciwstawić się postępującej romanizacji. W efekcie dla drugiego już pokolenia łacina oraz języki romańskie stały się mową ojczystą.

Tak więc otoczenie, w jakim przyszło Kościołowi działać, na ogół nie było doń wrogo nastawione. Arianie z reguły nie prześladowali innowierców, odznaczali się bowiem tolerancją względem ortodoksyjnych chrześcijan, Żydów i przedstawicieli innych wyznań. Pomiędzy Kościołem a "barbarzyńcami" istniały pewne związki. W wielu wypadkach zromanizowane miasta widziały w Gotach swych zbawców, którzy ratowali je przed zdzierstwem cesarskich poborców podatkowych, wysyłanych z Rawenny, Goci zaś darzyli szacunkiem wiele aspektów rzymskiej cywilizacji. Tak w miastach, jak i miasteczkach biskupi w sposób naturalny stanowili element stabilizacji i lokalnej władzy. Byli symbolem wspaniałej przeszłości, kontynuacji administracji oraz rzymskiej tradycji pokoju i porządku. Te właśnie cechy również i Gotom wydawały się atrakcyjne. Oczywiście zdarzały się i wojny. Niektóre katolickie miasta rzymskie zostały zniszczone - tragicznym tu przykładem jest choćby Akwileja. Większość jednak przetrwała - na ich czele stał biskup katolicki jako najszacowniejszy mieszkaniec z głosem

decydującym we wszystkich kwestiach. W jego rękach spoczywała obrona miasta, on zawiadywał handlem miejskim, nadzorował system sprawiedliwości, prowadził negocjacje z innymi miastami i władcami. Kim zatem byli biskupi? Głównie przedstawicielami dawnej rzymskiej klasy rządzącej. Już od IV wieku, a może nawet wcześniej, obserwujemy zjawisko przenikania arystokratycznych rzymskich rodzin posiadaczy ziemskich do wyższej hierarchii kościelnej. Tendencja ta nasiliła się w V stuleciu; rzymski i post-rzymski episkopat Italii i Galii tworzyli zasadniczo przedstawicieli wyższych klas społecznych. I tak przyjaciel Augustyna - Paulin - pochodził z bogatej rodziny z Bordeaux. Piastował stanowisko konsula, gubernatorem Kampanii został w wieku 25 lat, by sprzedawszy w końcu swe dobra rodzinne w Akwitanii zostać biskupem Noli, gdzie odegrał wiodącą rolę w oporze stawianym Alarykowi. Eucheriusz, który został konsekrowany na biskupa Lyonu w 464 roku, był wcześniej senatorem. Podobnie jak bogaty właściciel ziemski i zięć cesarza, Sydoniusz Apolinary, który, nim w 470 roku został biskupem Lyonu, pełnił funkcję prefekta Rzymu i przewodniczącego senatu. Za pośrednictwem hierarchii kościelnej świat rzymski przeniknął do będącej jego sukcesorem barbarzyńskiej administracji, obdarzając ją siłą spajającą resztki miejskiej cywilizacji. Niekiedy biskupi organizowali "cywilizacyjny" opór przeciw "najeźdźcom", znacznie częściej jednak prowadzili z nimi negocjacje, a z czasem zaczęli występować jako ich doradcy. Arianie, a przynajmniej Goci i Wandalowie, nigdy nie utworzyli episkopatu o porównywalnym prestiżu i gotowości działania. To właśnie jedna z przyczyn, jakie pozwoliły ortodoksyjnemu chrześcijaństwu na Zachodzie przeprowadzić dearianizację plemion. Proces ten, rozpoczęty w V wieku, trwał przez następnych dwieście lat. Prawie równocześnie

ortodoksyjne chrześcijaństwo zaczęło przenikać do całkowicie pogańskich plemion zamieszkujących tereny położone bardziej na północy - Franków w północnej Francji i Burgundów we wschodniej. Chrystianizacja Franków przypada na pierwsze dziesięciolecie VI wieku, a więc na okres, kiedy Goci w przeważającej mierze byli zwolennikami arianizmu. W tym procesie przemian, jakim podlegały kultury i społeczeństwa, instytucją, która idealnie się sprawdzała, był właśnie biskup-monarcha, luźno związany z międzynarodowym systemem władzy, lecz mogący dowolnie podejmować decyzje na podległym mu obszarze, ów imponujący pseudocesarski urzędnik, który nosił się z wielką pompą i ostentacją i który łączył w swej osobie dwa światy - duchowy i świecki.

Tak więc Kościół uratował miasta, a ściślej biorąc miasta biskupie.

Odnosi się to szczególnie do miast, które zgodnie z rzymską praktyką stanowiły ośrodki plemienne. Na olbrzymim obszarze Europy Zachodniej

Możnowładcy z u infułach i koronowane obrazy 167

episkopat zapewniał ciągłość miejskiej cywilizacji. Przeniesienie rezydencji biskupa częstokroć powodowało rozwój miasta, jego upadek bądź utratę znaczenia (w ten właśnie sposób powstały Maastricht i Liege). Katedry miejskie to w owym czasie, a także znacznie później, jedyne kościoły w diecezji. Biskup był pierwszym i prawie zawsze najbardziej wpływowym urzędnikiem w mieście. Tylko on udzielał chrztu - wczesne baptysteria znajdowały się zawsze w katedrach. Katedry szczyły się

również posiadaniem relikwii, które przyciągały wiernych. Na początku VI wieku, wraz z epoką merowińską, nastąpiła na Zachodzie moda na pielgrzymowanie, przyczyniając się w niesłychany sposób do wzrostu znaczenia miast biskupich jako obiektów kultu bądź etapów w drodze do świętego miejsca. W V i VI stuleciu katedry zawsze wznoszono w ciągu murów miejskich, zazwyczaj jako integralną część fortyfikacji. Biskupi częstokroć byli związani z siłami porządkowymi, niekiedy wręcz stali na ich czele. W rzeczywistości w niektórych miastach, na przykład w Antwerpu, o biskupie oficjalnie mówiono *defensor civitatis*. Jeśli z danym miastem łączył się kult chrześcijańskiego świętego, to z dużą dozą prawdopodobieństwa można było założyć, iż właśnie to miasto się rozwinie. Wokół grobów świętych, pochowanych na obrzeżach miasta, tuż za pierwotnymi murami, powstawały chrześcijańskie "wsie", a wkrótce potem i klasztory. Te dwa zespoły stawały się zalążkiem nowego miasta, prowadząc do jego stopniowej ekspansji i budowy nowych murów. Tak właśnie potoczyły się dzieje Paryża, Tours, Reims, Metz, Rouen, Le Mans, Poitiers, Chalons itd. Niekiedy sercem nowego miejskiego centrum stawały się same klasztory. Episkopat w różnoraki sposób dążył do wzmocnienia miasta, które tym samym umacniało jego wpływy i potęgę, a co za tym idzie i religię, której był ostoją.

Za najważniejszego biskupa uchodził oczywiście biskup Rzymu.

Rzym był też wówczas największym miastem. Na początku V wieku w granicach miasta brzegi Tybru łączyło osiem mostów. Znajdowało się tu czternaście akweduktów, 4 tysiące pomników, 1797 prywatnych pałaców, 46 602 *insulae*, czyli domy czynszowe oraz 24 kościoły, a także ponad dwadzieścia bibliotek publicznych i dziesiątki prywatnych. To wielkie miasto, choć podupadające gospodarczo, bez większego kataklizmu

przetrwało zanik centralnej administracji rzymskiej. Nie złupiły go plemiona barbarzyńców. Tymi oto słowy zwrócił się do Rzymian pod koniec V stulecia poeta Rutilius Namacjanus: "Z całego niegdyś świata zostało jedynie to miasto". Za jego czasów miasto było nienaruszone podobnie jak około roku 500, kiedy odwiedził je afrykański mnich Fulgencjusz, który skonstratował: "Jakże cudowne musi być niebiańskie Jeruzalem, skoro to ziemskie miasto zachowało się tak wspaniale".

168 Historia chrześcijaństwa

Tkanka miasta uległa zniszczeniu w wyniku wielokrotnego oblężenia i złupienia Rzymu w połowie VI wieku, w trakcie kampanii, jaką podjął cesarz Justynian, by odzyskać Italię dla Cesarstwa Bizantyńskiego. Dzieła ostatecznego zniszczenia dokonał cesarz Konstans II w 664 roku, podczas swej ostatniej wizyty w mieście, ogałając je do cna z posągów metalowych, jakie jeszcze pozostały, a także metalowych części budynków, brązowych i ołowianych dachów chroniących przed deszczem oraz klamer i nakładek, które spinały masywne ściany - wszystko to zostało przetopione na uzbrojenie. Tak więc destrukcja klasycznego Rzymu nie była dziełem barbarzyńców, lecz Bizantyńczyków. Jednak nastąpiło to na tyle późno, iż Rzym przetrwał do następnej epoki jako czołowe miasto chrześcijańskie - centrum zachodniego, łacińskiego świata.

Jeśli więc można powiedzieć, że chrześcijańscy biskupi stanowili pomost między rzymskim światem a wyłaniającą się nową epoką wczesnego Średniowiecza, to biskup Rzymu w procesie tym odegrał rolę

szczególną. Na przykład właśnie Leon I prowadził negocjacje z Attylą w 452 roku, doprowadzając do jego wycofania się na terytorium Europy Środkowej. Z pokolenia na pokolenie biskupi Rzymu konsekwentnie utrwalali swoją dominującą pozycję tak w mieście, jak i jego okolicach, a tym samym i wpływy na obszarze całej Italii. Ich poczynaniom sprzyjały duże, sprawnie administrowane dobra ziemskie, pozwalające w razie konieczności - lub gdy zachodziła ku temu polityczna potrzeba - na swobodę w dystrybucji żywności, co stanowiło podstawową funkcję późnego cesarstwa. Począwszy od IV wieku na ich usługach pozostawała cała machina administracyjna: kancelaria wzorowana na rzymskiej z okresu cesarstwa, biblioteka oraz archiwum. Można powiedzieć, iż w rzeczywistości urząd biskupa Rzymu stanowił zaczątek dość skomplikowanego rządu. Łatwo było również o pracowników administracji. W okresie tym nadal żyli przedstawiciele czołowych rzymskich rodzin, jak na przykład Anicjuszów czy Symmachów. Z tej to właśnie warstwy społecznej, której nieobce były tradycje sprawowania władzy, wywodzili się biskupi nie tylko Rzymu, lecz również i innych diecezji na terenie Italii, stając się tym samym częścią organizmu miejskiego. Tak jak kiedyś rzymska klasa wyższa związana była z państwem pogańskim, tak teraz utożsamiała się z chrześcijaństwem. Przy czym wywodzące się z tej warstwy społecznej rodziny rościły sobie prawo do najwcześniejszych świętych. I tak ród Anicjuszów adoptował św. Melanię z początku V wieku, zaś Turcjuszów - św. Mariusza na tej choćby podstawie, iż jeden z ich przodków skazał świętego na śmierć. Niejednokrotnie bogate rodziny wiązały swoją przyszłość z Kościołem, przekazując dobra ziemskie na rzecz fundacji kościelnych, którymi z kolei administrowali

ich potomkowie. Tym samym zapewniały majątkom rodzinnym większe bezpieczeństwo, unikając jednocześnie płacenia podatków. Jest rzeczą zrozumiałą, że rodziny te usiłowały podporządkować sobie papieżstwo, podobnie jak czyniło to cesarstwo Wschodu, sięgając po nie swymi mackami z Konstantynopola. Papieżstwo ze swej strony zdecydowanie walczyło o utrzymanie niezależności w tym skomplikowanym układzie politycznym, jak i o rozszerzenie swej doktrynalnej i kanonicznej władzy nad rozbitym Kościołem.

Do naszych czasów zachowały się sporadyczne wzmianki o wczesnośredniowiecznych biskupach Rzymu. Postać Gelazego I, który był papieżem w latach 492-496, świadczy o tym, jak wielkie znaczenie w walce o władzę miały działania czysto administracyjne i biurokratyczne. Nim został biskupem Rzymu, był sekretarzem swych dwóch poprzedników. Był niezwykle aktywny, udało mu się dzięki własnej przedsiębiorczości osiągnąć to stanowisko, i nawet już jako papież "własną ręką pisał dokumenty". Powyższą uwagę zawdzięczamy Dionizjuszowi Exiguusowi, którego Gelazy wyniósł na wysokie stanowisko w papieskim biskupstwie, zobowiązując do zaprowadzenia porządku w panującym chaosie. To właśnie Dionizy wprowadził metodę określania czasu od narodzin Chrystusa, którą nadal posługujemy się na Zachodzie, oraz dokładnie wyliczył datę Wielkanocy. Zaslugą jego i Gelazego było ustanowienie miarodajnego kalendarza oraz ustalenie listy świętych i męczenników Kościoła. Z listy usunęli postaci budzące wątpliwości, w wielu wypadkach

proponowane przez wybitne rzymskie rodziny, zagrażające władzy papieskiej. To właśnie oni uporządkowali wszystkie dekry zachodnich synodów, uzupełniając je łacińskimi tłumaczeniami ważniejszych uchwał synodów wschodnich, co doprowadziło do konsolidacji nauki obu Kościołów - wschodniego i zachodniego - w jedno prawo kanoniczne. Fakt, iż biskupi Rzymu dysponowali dokładną i miarodajną listą świętych oraz naukową metodą oznaczania dat i prowadzenia kalendarza, a także autorytetami, na które mogli się powoływać we wszelakich kwestiach dotyczących doktryny, praktyki i dyscypliny Kościoła, dawał im ogromną przewagę nad innymi biskupami na Zachodzie, którzy coraz częściej zwracali się do Rzymu nie tyle ze względu na cześć dla św. Piotra i jego sanktuarium, ile dlatego, że Rzym znał odpowiedź na nurtujące ich problemy. Gdzież indziej bowiem mogli ich szukać?

Biurokracja służyła tak materialnym, jak i kościelnym celom. Gelazy dysponował nie tylko dokumentów Kościoła, ale również ziem i dochodów ze swego biskupstwa. To właśnie zasługą Gelazego było przyswojenie w tych niepewnych czasach metod i rozwiązań niezwykle sprawnej rzymskiej administracji dobrami ziemskimi.

Tradycja ta została utrwalona przez jego następców. Z końca VI wieku pochodzą wzmianki o kolejnym biskupie Rzymu - Grzegorzu I. W okresie późniejszym zyskał on przydomek "Wielkiego", chociaż ani za życia, ani jeszcze długo potem nie cieszył się uznaniem. Był to człowiek wymagający i praktyczny, przekonany, że administracja winna być sprawna. Wszystko wskazuje na to, iż pochodził z rodziny Anicjuszów. Jego dziadek Feliks III był poprzednikiem Gelazego, ojciec zaś Giorda, xzus - bogatym prawnikiem zarządzającym majątkiem biskupim. Grzegorz urodził się ok. 540 roku i w wieku 33 lat został prefektem Rzymu. Później część swej spuścizny przekazał na rzecz rodzinnego klasztoru, położonego w pobliżu domu rodziców na wzgórzu Celius, urząd papieski zaś objął prawdopodobnie z braku lepszego kandydata (był już wówczas diakonem) w 589 roku, w okresie klęsk nękających Rzym. Bizancjum wreszcie zrezygnowało z prób odzyskania Italii. Longobardowie opanowali północ półwyspu, a biskupi Rzymu zaczęli widzieć we Frankach ewentualnych protektorów. Rzym i jego biskupstwo bardzo ucierpiały w trakcie wojen Justyniana. Pod koniec V wieku dochód papieża z prowincji Picenum wynosił 2 160 solidów, by w roku 556 skurczyć się do 500, a nawet i mniejszej sumy. Następnie Longobardowie oblegli miasto, a w roku, gdy Grzegorz został papieżem, Rzym nawiedziły powódź i pomór. Podobnie jak Gelazy, również i Grzegorz był sekretarzem swego poprzednika. Uchodził za człowieka o niewątpliwie silnym charakterze, ale jego talent i zainteresowania skupiały się przede wszystkim na administracji. I jak Gelazy również był nieugięty. Bo taki właśnie musiał być każdy papież, który w tym okresie chciał coś osiągnąć. Przykładowo, następcę Grzegorza - Sabiniana - nienawidzono za to, że odmówił

rozdania zboża z papieskich magazynów - tłum wręcz wygwizdał i obrzucił obelgami jego orszak pogrzebowy. Z czasów mu współczesnych nie pochodzi żaden pobożny żywot Grzegorza. Nie ma też żadnej o nim wzmianki w biograficznych kronikach papieskich, jakie wtedy prowadzono. Zachowała się jedynie pochodząca z IX stulecia relacja Jana Diakona, który opierał się na wcześniejszych źródłach i tradycji. Na podstawie prawie współczesnych papieżowi fresków, które później uległy zniszczeniu, stwierdził on, iż Grzegorz był średniego wzrostu, miał dużą łysą głowę, jasnobrązowe oczy, długie i wąskie, zaokrąglone brwi, orli nos, grube czerwone wargi i śniadą cerę, którą na starość często oblewał rumieniec. Podobnie jak św. Paweł nie był postacią dostojną ani rzucającą się w oczy. Siebie samego nazywał "małą, co musi udawać lwa". Często uskarżał się na kiepskie zdrowie, trudności z trawieniem podagrę i ataki malarii, którą leczył retsiną sprowadzaną z Aleksandrii.

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 171

Odznaczał się jednak, tak jak wielu duchownych wątłego zdrowia, silną wolą, pragmatyzmem i zdrowym rozsądkiem. Równie dobrze mógłby panować we wczesnym Średniowieczu, kiedy Kościół nie mógł sobie pozwalać na całą zewnętrzną otoczkę i musiał koncentrować się na sprawach zasadniczych. Grzegorz otaczał się pracowitymi mnichami; Przyszłość - jego zdaniem - należała do "narodów, które wyłaniają się na północ od Alp. Zadaniem biskupa Rzymu było włączyć je w nurt

chrześcijaństwa, zintegrować z Kościołem. Co da opłakiwanie utraconego cesarstwa? "Orzeł wyłysiał - pisał Grzegorz - i stracił pióra. (...) Gdzie jest senat, gdzie jest dawny lud Rzymu? Nie został po nich nawet ślad". Spekulacje nad doktrynalnymi subtelnościami prowadzą donikąd. Dysputa nad "wołą" Chrystusa, czym pasjonował się cały ówczesny Konstantynopol, jest - jak to ujął jeden z bezpośrednich następców papieża - dobra dla gramatyków, a nie czynnych ludzi Kościoła. Filozofia przystoi "rechoczącym żabom". Grzegorz głosił zgodne z ewangelią podstawowe prawdy religijne, pozbawione klasycznej zawziętości i elegancji. Swych mnichów wysyłał w świat, by w tym duchu nauczali dzikie, nieokrzesane plemiona długowłosych germańskich wojowników, do których - dzięki ich sile - miała należeć przyszłość.

W tym samym czasie Grzegorz skupił swoje wysiłki nad utworzeniem papieskiego patrymonium dla kościelnej administracji Italii. Rozwinął również systematyczną działalność dobroczynną, która od zawsze stanowiła cechę charakterystyczną Kościoła chrześcijańskiego. Gromadził także fundusze na reperację akweduktów. A przy tym nie zaniedbywał takich spraw, jak hodowla koni, rzeź bydła, zarządzanie majątkami zmarłych, dokładność buchalterii czy wysokość czynszów i dzierżaw. Wiadomo, iż bezpośrednio administrował dobrami ziemskimi rozszanymi nie tylko po całej Italii, ale również w Afryce Północnej, na Sardynii czy Sycylii. Zmusił chłopów, by płacili podatki z okazji ślubu, śmierci oraz - trzy razy w roku - od ziemi. Papiescy ekonomowie rekrutowali się wyłącznie spośród duchownych bądź subdiakonów. Prawdę powiedziawszy, Grzegorz systemu tego nie stworzył, jedynie znacznie go rozbudował i udoskonalił. Jeszcze przed jego pontyfikatem rzymskie duchowieństwo wyróżniało się strukturą hierarchiczną i strojem

- białą szatą z derki z hędzlami (mappula), płaskimi czarnymi trzewikami (campagi) oraz białymi pończochami (udones), wszystko to stanowiło dziedzictwo cesarskiego senatu i magistratu. Duchowieństwo rzymskie przejmowało zatem z cesarskiego Rzymu nie tylko funkcje, ale także i strój. W zależności od stopnia duchowieństwo zorganizowane było w kolegia. System ten Grzegorz rozszerzył na regiony i prowincje oraz na świeckich prawników (defensores), którzy zawiadywali papieskimi

172

Historia chrześcijaństwa

miastami i majątkami. Starszy notariusz stał się kanclerzem na Lateranie i redagował standardowe formułki papieskiej korespondencji. Tak więc w czasach Grzegorza papieskie scrinium przybrało charakter potężnej maszyny biurokratycznej. Wkrótce z szeregów duchowieństwa wyłonić się mieli kardynałowie-księża i kardynałowie-diakoni, tworząc wyższe rangi rzymskiego kleru. Można więc powiedzieć, iż w swych #arysach matryca średniowiecznego papiestwa już istniała.

Jak widzimy, w episkopacie, którym kierował najwyżej postawiony w hierarchii biskup Rzymu, chrześcijaństwo znalazło skutecznie działającą instytucję, zdolną zaszcześcić idee i praktyki rzymskiego świata nowo powstającym społeczeństwom barbarzyńskiej Europy. Jakże zatem były owe idee i praktyki? Najważniejsze z nich zasadzały się na pojęciu prawa i jego przestrzeganiu. Biurokracja zawsze stanowiła o wielkiej sile Rzy-

mian. I ta właśnie siła nie zmalała, a wręcz przeciwnie - w pewnym sensie nawet wzrosła, kiedy militarna potęga cesarstwa chyliła się ku upadkowi. W ciągu IV stulecia Kościół coraz konsekwentniej włączał się w proces tworzenia prawa. W znacznej też mierze pierwszy wielki zbiór praw - Kodeks Teodozjusza - był dziełem Kościoła. Naturalnie nie oddzielano prawa świeckiego od kościelnego - stosując i przekazując jedno, Kościół automatycznie popularyzował drugie. W roku 529 prawo cesarskie ponownie zostało skodyfikowane. Dodane w 533 roku komentarze (digesta lub pandecta), tak jak i nowe prawa, zwane stąd novellae, złożyły się na Corpus Iuris Civilis, albo Kodeks Justyniana, który uzupełniono zbiorem praw kanonicznych Kościoła. We wczesnym Średniowieczu Kościół dysponował olbrzymim i skomplikowanym zbiorem prawa pisanego, które mógł przekazać społeczeństwom barbarzyńskim lub rozwinąć dla własnych administracyjnych potrzeb.

Jednakże tradycja kodyfikacji prawa, którą stworzyły kodeksy cesarskie i którą Kościół mógł teraz wykorzystać do nowych celów, miała bezpośrednie znaczenie dla innych dziedzin życia. Wszystkie wspólnoty plemienne, co jest charakterystyczne dla społeczeństw pogańskich, dysponowały od dawien dawna olbrzymimi zbiorami prawa zwyczajowego, nie spisanego, lecz przekazywanego ustnie z pokolenia na pokolenie i nowelizowanego w miarę potrzeb. Kiedy Kościół nawiązał pierwsze kontakty z barbarzyńskimi plemionami i nakłonił je do przyjęcia chrztu bądź - jak w wypadku arian - do pełnej wspólnoty z Rzymem - biskupi prawie natychmiast podjęli starania, by powiązać chrześcijańskie zwyczaje prawne z prawami pogańskimi. Miało to w pierwszym rzędzie na celu zabezpieczenie działalności misyjnej Kościoła. Na przykład w wypadku zabójstwa biskupa lub księży wypłacano wysoki okup (wergeld),

zwany główszczyzną. Powyższe ustalenia szybko zyskały formę pisaną

Możnowfadcy w infułach i koronowane obrazy 173

prawa zwyczajowego, z podziałem na paragrafy i dodawanymi ad hoc specyficznymi uzupełnieniami, mającymi na względzie potrzeby chrystianizacji. Biskupi-misjonarze dokonywali razem ze starszyzną plemienną przeglądu praw zwyczajowych, a następnie spisywali je w określonym porządku, odczytywali królowi, by na końcu przepisać je na nowo, z naniesionymi poprawkami i uzupełnieniami.

Proces ów częstokroć stanowił wstęp do szybkiej chrystianizacji.

Misjonarze wysłani przez Grzegorza Wielkiego do Anglii, wylądowali w Kencie w 597 roku. W ciągu dziewiętnastu lat, czyli do roku 616, kiedy zmarł Ethelbert - król Kentu i Bretwalda Anglii - spisany został i ogłoszony publicznie kodeks składający się z 90 praw. I chociaż odwołuje się on do treści chrześcijańskich, w szczególności nie ma właściwie chrześcijańskiego charakteru - spisany po staroangielsku, jest najstarszym zbiorem prawa pisanego w języku germańskim, jaki zachował się do naszych czasów, reprezentując wczesny etap jego rozwoju. Niewykluczone, iż równoległe z Kodeksem Ethelberta albo nawet jeszcze wcześniej, pojawiły się inne tego typu kodeksy germańskie, spisane pod kierunkiem sług Kościoła i o treści generalnie przedchrześcijańskiej. Z biegiem czasu języki germańskie zostały - poza Anglią - wyparte przez łacinę i stopniowo zaczęły nabierać znaczenia elementy chrześcijańskie. Już w VI wieku

Kościół dokonał kodyfikacji wielu frankijskich praw zwyczajowych. Kodeks znany dziś pod nazwą Lex Salica pochodzi w swej obecnej postaci z IX wieku, przedmowa zaś z VIII. Pierwotnie miał służyć jako opis zwyczajów na potrzeby duchowieństwa, jako pomoc w ich działalności misyjnej i z tego powodu spisany został po łacinie. Stopniowo, w miarę nanoszenia poprawek i uzupełnień, stał się zasadniczym zbiorem prawa pisanego, obowiązującym dla całego społeczeństwa Franków. W Italii, dzięki staraniom Kościoła, prawa zwyczajowe zebrano w 643 roku podczas panowania króla Rothariego - stąd nazwa Edykt Rothariego. Ten składający się z 388 rozdziałów bądź tytułów dokument spisany został po łacinie, a nie po longobardzku i poprzedzony wstępem oraz listą longobardzkich królów. W przedmowie czytamy, iż król postanowił skorygować prawo, wnosząc poprawki i - tam gdzie to konieczne - uzupełniając je bądź odrzucając odnośne fragmenty. Warto podkreślić, że to ostatnie zdanie zostało zaczerpnięte z siódmej novellae Justyniana. W rzeczywistości kodeks zawiera właściwie podstawy prawa rzymskiego. Choć Rothari był wyznawcą arianizmu, na jego dworze szerzyły się wpływy duchowieństwa katolickiego, sam zaś kodeks dobitnie świadczy, iż poglądy polityczne i prawne króla zostały ukształtowane pod jednoznacznym wpływem chrześcijańskich zasad moralności.

Kodeksy prawne, jak i kryjące się za nimi złożone zjawisko przenikania się kultur, dowodzą, że Kościół wywierał wpływ na najbardziej

twórczy i podatny element życia politycznego nowych germańskich społeczności, jakim były podstawy ich prawa zwyczajowego. Nadając prawo przekazywanemu w ustnej tradycji formę prawa pisanego, misjonarze prawie niepostrzeżenie zaczęli je chrystianizować, a tym samym chrystianizować i społeczeństwa, które go przestrzegały. Po raz pierwszy więc chrześcijaństwo nie było narzucane, lecz stągało się z lokalnymi zwyczajami i to na etapie, kiedy dana wspólnota przeżywała gwałtowny rozwój. Rzecz jasna możemy tu mówić o pewnych zbieżnościach interesów. Tak Kościół, jak i plemiona germańskie wysoko ceniły sobie rodzinę. W tej kwestii chrześcijaństwo było znacznie bliższe Frankom niż społeczeństwu rzymskiemu. Tym samym i kodeksy praw odzwierciedlały więzi rodzinne. Różnice występowały gdzie indziej. W społeczeństwach germańskich ogromną rolę odgrywały krwawe wojny klanowe, których wątki i następstwa dodawały blasku całej sferze życia społecznego i publicznego. Kościół natomiast za wszelką cenę usiłował je wyrugować za pomocą systemu kar ustalonych i egzekwowanych przez prawo. Te wczesne kodeksy prawa pisanego są wyraźnym świadectwem kompromisu osiąganego w tej i innych kwestiach, przy czym Kościół stopniowo ukierunkowywał świeckie społeczeństwo, by sprawy sporne były załatwiane raczej drogą sądową niż na polu walki.

Ponadto Kościół dysponował specyficznym instrumentem prawnodawczym, jakim były synody biskupie lub sobory. Może zdumiewać fakt ich zwoływania na wczesnym etapie rozwoju nowo powstałych królestw. Pierwszy synod Kościoła frankijskiego, o jakim wiemy, odbył się w Orleanie w 511 roku, przy czym nie jest pewne, czy uczestniczyli

w nim ludzie świeccy. W trakcie obrad poruszano w równej mierze kwestie Kościoła, co i dobrobytu ludności. I tak synod w Orleanie obarczył również biskupów odpowiedzialnością za los biedoty. Synod w Tours w 567 roku rozszerzył ową odpowiedzialność na całe społeczeństwo, obciążając je w tym celu dziesięciną. Uchwały synodu w Macon z 585 roku zalecały, by dziesięcinę składano na ręce biskupa. Tym samym stała się ona niejako podatkiem dochodowym, którego część szła na potrzeby biednych. Co więcej, w trakcie obrad synodu po raz pierwszy padają słowa o domach dla biedoty lub "szpitalach" przy katedrach bądź siedzibie biskupa. Widzimy więc wyraźnie, iż Kościół powoli zaczął wysuwać się na środek sceny politycznej, spełniając nową w swoim wypadku, wykonawczą funkcję rządu, najprawdopodobniej w myśl zaleceń króla, który z pewnością przewodził takim prawodawczym zgromadzeniom. Nieco więcej wiemy o synodach w wizygockiej Hiszpanii. Stały się one głównym elementem władzy po przejściu króla Rekkareda z arianizmu na katolicyzm w 587 roku. Ustalił się zwyczaj,

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 175

iż monarcha zwoływał w Toledo, swej stolicy, zgromadzenia, w których obok biskupów i innych przedstawicieli duchowieństwa uczestniczyli także członkowie znakomitych rodów oraz dostojnicy dworscy, przy czym król zazwyczaj przewodniczył owym debatom. Chociaż wśród obecnych przeważali duchowni, to jednak poruszane kwestie dotyczyły

tak spraw świeckich, jak i kościelnych, obok zaś biskupów również i świeccy możnowładcy składali swe podpisy i pieczęcie pod przyjętymi uchwałami. Synody pełniły więc w rzeczywistości rolę parlamentu.

Tym samym na wczesnym etapie rozwoju Kościoła stał się nie tylko elementem władzy wykonawczej w europejskich królestwach, ale także starał się wywierać wpływ na proces legislacyjny. Co więcej, to właśnie Kościół występował z nowymi inicjatywami i umożliwiał ich realizację. A zatem w oczach tych prymitywnych, dopiero co schryścianizowanych społeczeństw chrześcijaństwo było oznaką postępu i przyszłości.

Z jednej strony plemiona barbarzyńskie utożsamiały Kościół z przyszłością, z drugiej strony sam Kościół pełnił rolę strażnika i interpretatora ich przeszłości. Ich historia, podobnie jak i prawa zwyczajowe, ujęte w formie wierszowanej, przekazywane były w tradycji ustnej. I podobnie jak miało to miejsce w wypadku kodyfikowania praw, również w trakcie spisywania historii plemiennej chrześcijańscy skrybowie nadawali jej wyraźnie chrześcijańskie - nawet jeśli jedynie powierzchowne - zabarwienie. Ważniejsze jest jednak to, iż od samego początku Kościół miał monopol na zapisywanie historii. Niewątpliwie ten właśnie fakt przesądził o prestiżu, jakim się cieszył wśród średniowiecznych społeczeństw. Chrześcijaństwo bowiem było ze swej natury "religią Księgi", a zatem religią historyczną. Nauczało, iż pewne wydarzenia nastąpiły w przeszłości oraz że inne nastąpią w przyszłości. Pierwsze ujmują świadectwa przeszłości, czyli Pismo Święte, drugie - proroctwa, zaczerpnięte z najróżniejszych źródeł, wśród których istotną rolę odgrywa autorytet Kościoła. W ewangelizacyjnej misji Kościoła kluczowe zatem było właściwe nauczanie i interpretowanie historii. Kościół miał odpowiednie środki, by zadanie to realizować, mógł bowiem czerpać

z podwójnej tradycji - historycznego stylu Starego Testamentu i bardziej wyrafinowanej historiografii Rzymu. Stosując te techniki, pisarze chrześcijańscy opierali się na rodowej pamięci zbiorowej ludów plemiennych, by stworzyć ich dzieje historyczne, w których chrześcijaństwo odegrało decydującą rolę, wyznaczając moment, kiedy plemiona z fazy prymitywnej i barbarzyńskiej (a więc godnej potępienia z moralnego punktu widzenia) przechodziły do wyższego etapu cywilizacyjnego rozwoju, uzyskując tym samym możliwość zbawienia. Plemienna historia była

176

Historia chrześcijaństwa

zatem przystosowywana nie tylko do chrześcijańskich założeń ziemskiego życia, ale miała także wspierać chrześcijańską koncepcję zbawienia.

Interesującym przykładem "konstruktywnej" historii, napisanej tak, by wpływała na teraźniejszość, są dzieje Franków z drugiej połowy VI wieku, pióra Grzegorza, od 573 roku biskupa Tours. Pochodził on z południa, z galo-rzymskiej rodziny arystokratycznej, i był typowym przedstawicielem tych sił, które przy pomocy hierarchii kościelnej "zaszczepiały" plemionom elementy rzymskiej cywilizacji. Frankowie zostali nawróceni bezpośrednio na katolicyzm i dlatego widziano w nich naturalnych sojuszników ortodoksji (skierowanej przeciw arianom), a tym samym - począwszy od końca VI wieku - i papieża. Przy pracy nad swą historią Grzegorz nie dysponował żadnymi źródłami pisany, na

których mógłby się oprzeć. Zrozumiałe więc, że musiał się zwrócić ku mitycznej wersji początków Franków. We Frankach widział zbawców Galu, co pozwoliło mu na swobodne traktowanie historii jako opowieści o ich dążeniach do nawrócenia się na chrześcijaństwo i zjednoczenia, które jego zdaniem łączą się ze sobą. W tym celu uznał wcześniejszą datę przyjęcia chrześcijaństwa przez Chlodwiga, tak, aby wykazać, iż podboje tego pierwszego chrześcijańskiego króla Franków były naturalnym następstwem chrystianizacji. W rzeczywistości fakt ten miał miejsce ok. 503 roku. Grzegorz opowiada, że będąc w Tours, Chlodwig przyjął legata cesarza Anastazjusza, który nadał mu tytuł konsula i "od tego czasu pozdrawiano go jako konsula samego Augusta". Grzegorz może nam tu posłużyć jako przykład chrześcijańskiego pisarza, który retrospektywnie legitymizuje barbarzyńską dynastię królewską, przypisując jej w rzeczywistości coś w rodzaju cesarskiego rodowodu, przy czym instrumentem pośredniczącym był właśnie Kościół i prowadzona przezeń chrystianizacja.

Jakiś czas później Paweł Diakon, który urodził się w Pawii w 775 roku i przebywał zarówno na dworze longobardzkim, jak i na dworze Karola Wielkiego, spisał historię Longobardów. Paweł relacjonuje ich dzieje od czasów, kiedy plemię wyruszyło z nad Morza Bałtyckiego aż do śmierci króla Liutpranda w 744 roku. Tematem historii nie są jednak zwycięstwa Longobardów, ale katolicyzmu, samych zaś Longobardów przedstawia autor z rzymskiego punktu widzenia. Plemiona te nie miały spisanej historii. Był to bowiem wynik postępu cywilizacyjnego, a zarazem i nagroda, jaką ów postęp oferował - spisywanie i odczytywanie historii stanowiło zajęcie dla Rzymianina. Dla Longobardczyka fakt postrzegania siebie w kontekście historycznym był równoznaczny

z byciem Rzymianinem, podobnie jak być katolikiem oznaczało być Rzymianinem. Powyższe zależności zakładały potrójny proces identyfikacji, jednocześnie go uwypuklając - chrześcijaństwa z Rzymem

Możnowfadcy w infułach i koronowane obrazy

i Rzymu z cywilizacją. W takie ramy bez większego trudu można było wpasować patriotyczną dumę z heroicznymi wyczynów plemiennych przodków. Tak więc schrystianizowane opowieści plemienne, które przetrwały w wielu rękopisach, cieszyły się ogromną popularnością, przestaniając poezję pogańską jako główne źródło wiedzy. Wśród nich za prawdziwe arcydzieło uchodzi *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* pióra Bedy Czcigodnego, powstała jedno lub dwa pokolenia przed spisaniem dziejów Longobardów autorstwa Pawła Diakona. Beda był historykiem zbyt wielkiego formatu, by dopasowywać przeszłość do idei chrześcijaństwa. Jego dzieło to nie historia narodu, lecz klarowna relacja z chrystianizacji ziemi angielskiej i rozwoju Kościoła angielskiego, co w efekcie sprowadza się do tego samego. W rzeczywistości jednak praca Bedy uwypukla bardziej znaczenie procesu chrystianizacji, ponieważ - jak wykazał pisarz - historia ludu angielskiego od momentu nawrócenia i działalność tamtejszego Kościoła to jedno i to samo. Podobny wniosek nasuwa się po przeczytaniu *Res Gestae Saxonicae* - historii ottońskich książąt Saksonu i Frankonii napisanej przez Widukinda, mnicha z Korwei. Swe dzieło, dla którego inspiracją była koronacja Ottona, pierwszego

saskiego cesarza, autor dedykował Matyldzie, córce Ottona I Wielkiego i przeoryszy klasztoru w Quedlinburgu u podnóży Harzu - siedzibie władców ottońskich. Również i ta plemienna historia Sasów ukazana jest jako opowieść o sukcesach chrystianizacji.

Wszystkie te plemienne historie stanowiły zaledwie jeden z elementów, choć przez długie lata najważniejszy, wszechstronnej kontroli, jakiej chrześcijaństwo poddało wizję całej przeszłości. Chrześcijańscy mnisi pisali również oparte na wschodnich wzorach żywoty świętych, które z biegiem czasu stały się wzorami żywotów świętych i wybitnych biskupów frankijskich, longobardzkich, saskich i angielskich. Z początku IX wielu pochodzą też pierwsze żywoty ludzi świeckich, jak na przykład Życie Karola Wielkiego Einharda. Wzorem dla Einharda był Swetoniusz - choć nastrój i założenia etyczne są chrześcijańskie, jednocześnie zaciera się tu różnica między żywotem wielkiego władcy a hagiografią. W tym samym mniej więcej okresie powstały kontynuacje podstawowych dzieł historycznych, jak np. Kronika Fredegara w Burgundii, czy *Historiae Francorum* z okolic Paryża. Z biegiem czasu ich miejsce zajęły roczniki królewskie i klasztorne. Pierwotnie prowadzono je w opactwach i katedrach, by za ich pomocą ustalać dzień Wielkanocy. W rzeczywistości były to kalendarze księżycowe. Następnie w danym roku spisywano co ważniejsze wydarzenia i tym samym kronika stawała się coraz bardziej szczegółowa.

Królewskie annały we Francji i anglosaskie kroniki w Anglii przybrały formę półoficjalnych, prowadzonych przez mnichów w klasztorach

I#g Historia chrześcijaństwa

zapisów wydarzeń, nad którymi pieczę sprawowały władze. Obok tego typu dokumentów wkrótce pojawiły się akta z bieżącej działalności władz, przechowywane w archiwach opactwa bądź katedry i wzorowane na archiwaliach papieskich, gromadzonych od IV wieku, które z kolei wzorowały się na rzymskiej praktyce okresu cesarstwa. Z czasów Merowingów we Francji (500-750) przetrwało około czterdziestu oficjalnych dokumentów będących nadaniami na rzecz społeczności kościelnych i osób świeckich. W okresie panowania Karola Wielkiego owe dokumenty systematycznie gromadzono i przechowywano razem z korespondencją władcy i z rejestrami, to znaczy królewskimi rozporządzeniami powstałymi w trakcie dyskusji na tematy publiczne. W roku 791 Karol Wielki polecił, by całą jego i jego poprzedników korespondencję z dworem papieskim zebrać razem. Została ona oprawiona w jeden opasty wolumin, zwany Codex Carolinus. Cała ta praca była naturalnie dziełem duchownych. Na każdym etapie spisywania, przekazywania i zachowywania dla potomności historii wczesnego Średniowiecza, jak również jej dokumentacji i redakcji, Kościół odgrywał aktywną rolę czynnika kontrolującego. Człowiek wczesnego Średniowiecza widział swą przeszłość, tak jak i przyszłość, wyłącznie oczyma chrześcijanina. Historia była dlań jedynie realizacją Boskich celów.

Kościół zatem obdarzył społeczeństwa barbarzyńskie instytucjami, prawem i historią. Nie wyjaśnia to jednak, w jaki sposób chrześcijaństwu udało się do tego stopnia przeniknąć wszystkie sfery ich życia w latach 400-800. Istotną rolę odegrał również czynnik ekonomiczny, dzięki

któremu Kościół w sposób zasadniczy przyczynił się, bo tylko on mógł się przyczynić, do pomyślnego bytu społeczeństwa. W każdym razie musiał podjąć wyzwanie, aby uzasadnić swe istnienie, był bowiem instytucją nader kosztowną, która na swe potrzeby wewnętrzne potrzebowała coraz większej części "produktu brutto". Związki plemienne, które na Zachodzie wypełniły próżnię powstałą po upadku Rzymu, zaliczały się do społeczeństw poszukujących środków do życia. Z braku pożywienia wędrowały z jednego terytorium na drugie. By odnieść wśród nich sukces, Kościół musiał stać się nośnikiem postępu gospodarczego.

Mieliśmy już okazję przekonać się, jak wiele wysiłku wkładali papieże w administrowanie dobrami ziemskimi. Ich założenia zdają się odzwierciedlać idee św. Ambrożego - handel i rzemiosło są złem koniecznym, natomiast prowadzenie gospodarstwa jest w oczach Boga zajęciem zaszczytnym. Kościół nie angażował się w działalność handlową, w każdym razie nie na dużą skalę; począwszy jednak od IV stulecia, jeśli nie wcześniej, był właścicielem ziemskim. Na całym Zachodzie biskupi zarządzali dużymi dobrami ziemskimi, idąc za przykładem

Możnowładcy z.u infulach i koronowane obrazy 179

zaradnych papieży: Gelazego i Grzegorza I. Tworzyli oni pomost pomiędzy rzymską administracją dobrami cesarskimi w jej najlepszym wydaniu a średniowieczną gospodarką dominialną, zwłaszcza w Galii, gdzie gospodarstwa przeważnie zmieniły się w niewielkim tylko stopniu.

W oczach barbarzyńcy duchowni uchodzili za "nowoczesnych" rolników, którzy prowadzą rachunki, planują swoją działalność oraz inwestycje. Kościół dysponował również kluczowym instrumentem prawnym, jakim był - wzorowany na rzymskim - tytuł własności ziemskiej, który oznaczał władanie nieruchomością bez ograniczeń. Pojęcie to, jak się wydaje, było zupełnie nieznanym prymitywnym społecznościom germańskim. Kiedy Kościół po raz pierwszy został uznany na dworach frankijskich, nalegał, by ziemie przekazywano mu w wieczyste użytkowanie, a także by owe transakcje przyjęły formę pisemną, gdyż do takiej praktyki był przyzwyczajony. Na ludziach świeckich procedura powyższa robiła duże wrażenie, napełniając ich jednocześnie zawiścią; spisany akt własności ziemskiej miał bowiem ogromną przewagę nad innymi formami posiadania nieruchomości. Doprowadziło to do powstania sytuacji, z jaką mieliśmy do czynienia w cesarstwie w IV wieku, kiedy - celem uniknięcia podatków - właściciele ziemscy przekazywali swoje ziemie w użytkowanie Kościołowi, jako rodzaj inwestycji rodzinnej. Na to, że tendencja ta jest niekorzystna zarówno dla państwa, jak i samego Kościoła, zwrócił uwagę Beda w swej historii pisanej w trzeciej dekadzie VIII stulecia. Bardziej dynamiczny, z ekonomicznego punktu widzenia, był rozwój wśród ludności świeckiej systemu władania nieruchomością bez ograniczeń, zwłaszcza w wypadku ziem na obrzeżach lub wziętych pod uprawę nieużytków. Możemy wówczas mówić o ogromnym wzroście areалу ziemi uprawianej przez Kościół, który na obszarze zachodniej i środkowej Europy wyrósł na największego posiadacza ziemskiego.

Powyższy proces nie byłby jednak możliwy, a już z pewnością nie wytrzymałby próby czasu, gdyby duchowieństwo nie udowodniło swej wyższości w uprawianiu ziemi i administrowaniu dobrami ziemskimi.

Dużą rolę w tym względzie odegrał rozwój zakonów, postacią kluczową zaś był Grzegorz Wielki. Jako pierwszy położył on nacisk na znaczenie czynnika ekonomicznego w regule i organizacji zakonnej. Należy bowiem pamiętać, że uprawianie ziemi nie wynika w żaden sposób z idei powołania zakonu. Wręcz przeciwnie, pierwsi chrześcijańscy mnisi, o których wiemy, byli ascetami szukającymi schronienia na pustyni, by poprzez głodówkę osiągnąć świętość, w czym niewątpliwie naśladowali wcześniejsze, przedchrześcijańskie wzory. Wśród wielu prymitywnych biografii świętych, jakie zachowały się do naszych czasów, większość to wytwory czystej wyobraźni. Przykładem może być żywot św. Barlaama,

180 Historia chrześcijaństwa

który najprawdopodobniej nigdy w ogóle nie istniał. Z kolei żywot św. Jozafata wzorowany jest na historii Buddy*. Za ideał mnicha w oczach chrześcijan uchodził św. Paweł z Teb. Niewykluczone, iż jest to postać rzeczywista, wiadomo bowiem, że pierwsi mnisi zamieszkiwali pustynię egipską niedaleko Nilu. Św. Hieronim, autor fikcyjnego w dużej mierze żywotu św. Pawła, twierdzi, iż żył on 113 lat w pobliżu Teb; liście palmowe służyły mu za przyodziewek, a przez 60 lat karmił go kruk, przynosząc codziennie pół bochenka chleba. Kiedy zaś umarł w 347 roku, dwa lwy wykopały grób świętemu, by następnie powitać jego następcę - św. Antoniego. Św. Antoni to także postać historyczna, choć przy tym dość tajemnicza. Rozdawszy w młodości swoje dobra, miał pono spędzić

ponad 90 lat w samotności**. Nigdy nie nauczył się ani pisać, ani czytać, nigdy też nie zmieniał ubrania ani nie mył twarzy. Gdy zmarł w 356 roku, miał 105 lat.

Z tego właśnie okresu pochodzą zaczątki wspólnot zakonnych na pustyni. Za namową Ammona, ucznia św. Antoniego, ponad 5 tysięcy mnichów udało się na pustynię na południowy zachód od Aleksandrii. Prawie bez wyjątku byli to ludzie niepiśmienni, z niższych klas społecznych: bankruci unikający podatków, rekruci, którym groziła służba wojskowa, bandyci uchodzący przed mieczem sprawiedliwości czy zbiegli niewolnicy. Niektórzy żywili nadzieję, że dzięki ekscentrycznemu zachowaniu zdobędą jako ludzie święci uznanie, a nawet i bogactwo- bardziej przypominali hinduskich fakirów niż zakonników w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. I tak Makarios z Aleksandrii utrzymywał, iż od momentu chrztu nie splunął na ziemię. Przez siedem lat odżywiał się jedynie surowymi jarzynami, przez trzy lata żył tylko o chlebie i wodzie i nie spał po dwadzieścia nocy, przez siedem miesięcy wystawiał się na

* Barlaam i Jozafat (Jozaf), bohaterowie średniowiecznej powieści hagiograficznej Historia budująca lub Żywot Barlaama i Jozafata. Treścią powieści, będącej chrześcijańską wersją hinduskiej legendy o Buddzie, są dzieje królewiczki hinduskiego Jozafata, który pod wpływem pustelnika Barlaama nawrócił się na chrześcijaństwo. Wielka popularność tej powieści w Średniowieczu i w okresie Renesansu sprawiła, że w XVI wieku jej bohaterów uznano za postacie historyczne i zaliczono w poczet świętych. W XIX wieku powieść straciła popularność i rozpoczęte wówczas badania historyczne wykryły jej hinduskie pochodzenie (przyp. red.).

** Św. Antoni Pustelnik spędził w samotności lat dwadzieścia. Był jedną

z najwybitniejszych postaci początków ruchu monastycznego w Egipcie. Nie znał greki, wychowany został w kulturze koptyjskiej, jego listy wykazują, że posiadał bogatą i pogłębianą wiedzę teologiczną (zob. Św. Anastazy, Żywot świętego Antoniego, wstęp i komentarz E. Wiprzycka, Warszawa 1987 (przyp. red.)).

181

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy

ukąszenia komarów, a przez czterdzieści dni nie opuszczając swej celi i zachowując milczenie pościł, jedynie w niedzielę spożywając surową kapustę. Dożyć miał sędziwego wieku stu lat, utraciwszy wszystkie zęby i prawie wszystkie włosy na brodzie. Makariosa spotkać miało wiele przedziwnych i cudownych przygód ze zwierzętami. Podobnie jak i innych ekscentryków, którym się powiodło w tej dziedzinie. Św. Jerzy i św. Malo ratowali potępionych, wyciągając ich z piekła. Św. Malo przemienił również kamień w kielich z kryształu górskiego, by móc odprawiać mszę. Za pomocą łaski świętego Piotra św. Matylda i św. Frontus przywracali do życia zmarłych. Św. Hubert z kolei nawrócił się na widok jelenia, na którego polował, gdy w jego poróżach o dziesięciu odnogach zobaczył krzyż. Św. Gildas rozkazał niebezpiecznemu potworowi umrzeć, co też ten osłusznie uczynił. Podobną historię opowiadano o św. Hilarionie, na którego polecenie boa dusiciel dobrowolnie spoczął wśród cenobitów, Oddzielenie faktów od fikcji nie jest pro-

tj. mnichów żyjących we wspólnocie, miał zebrać Pachomiusz, który

założył klasztor dla stu zakonników w wiosce Tabennisi nad Nilem.

Hilarion zostawił szczegół

owy opis ich trybu życia: "(...) mnisi tej samej

profesji żyją razem pod okiem przełożonego - tkacze, wytwórcy m #t,

krawcy, stolarze, folusznicy i szewcy (...). Co tydzień opat otrzymuje

sprawozdanie z ich prac¹. Z IV wieku pochodzą też inne relacje

o mnichach wyplatających koszyki, nie spotykamy natomiast żadnej

wzmianki o rolnikach. Na początku IV stulecia Hilarion zainicjował ruch

monastyczny w Syru, ale i tam mnisi byli bądź ycho pm bądź

eremitami lub też żyli w dużych, źle zorgan

utrzymując się w najlepszym wypadku z jałmużny, przy czym nacisk

kładziono na świadome samoudręczenie czy umartwianie się. Hilarion

odżywiał się jedynie połową miarki soczewicy na dzień, później tylko

chlebem, solą i wodą, zaś w jeszcze późniejszym wieku - dzikimi ziołami

i korzonkami, by ukończywszy 64 lata nigdy już nie wziąć chleba do

ust. Szczególną pomysłowością, jeśli chodzi o formy samoumartwiania,

odznaczyli się syryjscy mnisi. Jeden, by położyć kres swemu zamiłowaniu

do wędrówek, miał dźwigać tak ciężkie żelazo, że poruszać się mógł tylko na czworakach. Inny wymyślił taką celę, że przebywać w niej mógł jedynie zgięty we dwoje. Trzeci z kolei spędził dziesięć lat w okrągłej klatce. Tzw. mnisi-dendryci mieszkali na drzewach, inni przebywali w lasach, odżywiając się jak dzikie zwierzęta. Niektórym za całe odzienie starczała ed ie cierniowa przepaska na biodra. Opowieści o wielu

najdują potwierdzenie w źródłach. I tak,

z tych ascetów-dziwaków z y #,#,ac iż Sz mon

z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy utrzymać, y

Słupnik był niepiśmienny i urodził się ok. 389 roku na pograniczu

182 Historia chrześcijaństwa

Syru. Wyrzucony z klasztoru za nadmierny ascetyzm, zdecydował się zamieszkać w zbiorniku na wodę, gdzie zamurował się bez pożywienia na okres Wielkiego Postu. Łańcuch, którym się przykuł do kamienia, nie pozwalał mu na poruszanie się dalej niż w obrębie kilku kroków-świadkowie utrzymywali, iż skóra pod łańcuchem roiła się od robactwa. Wreszcie w okolicy Antiochu Szymon wdrapuje się na wierzchołek trzymetrowej kolumny (później podwyższono ją do dwudziestu metrów), gdzie na platformie liczącej niecałe dwa metry kwadratowe spędzi całe życie. Jego pobożność wyrażała się nieskończonymi pokłonami (1244 razy dziennie), w okresie Wielkiego Postu zaś dodatkowo przykuwał się

do słupa. W wielkie uroczystości przystawiano mu drabinę, zazwyczaj jednak komunię otrzymywał w koszyczku. Szymon zmarł w roku 459, spędziwszy 37 lat na kolumnie, z której regularnie głosił kazania i uzdrawiał chorych na niepłodność - tak przynajmniej twierdzono. Po jego śmierci cesarz wysłał oddział 600 żołnierzy, by odebrali ciało chrześcijańskim Beduinom, nad jego grobem zaś w latach 476-490 wzniesiono kościół - z pozostałościami kolumny na centralnym dziedzińcu - którego ruiny można oglądać po dziś dzień.

Mnisi ci zyskiwali rozgłos, a nawet sławę jako asceci; inni stawali się uciążliwi dla otoczenia, narażając się na prześladowania władz. Jeszcze inni w czasie soborów oraz wyborów do władz kościelnych robili za klakierów czy płatnych opryszków. Byli i tacy, którzy na skraju pustyni zakładali przedsiębiorstwa zajmujące się sprzedażą pamiątek podróżnym. Niemniej jednak ówcześni zakonnicy nie mieli na celu prowadzenia żadnej działalności gospodarczej. W rzeczywistości ruch zakonny był w sferze życia duchowego luksusem, na jaki zamożne społeczeństwo mogło sobie pozwolić. I nawet nadanie około 360 roku wschodniemu monastycyzmowi bardziej zorganizowanej formy przez biskupa Cezarei Bazylego nie zmieniło jego pasożytniczego charakteru. Zbiór pisanych reguł autorstwa Bazylego - pierwszy tego typu w historii - kładący nacisk na zdrowy rozsądek i umiarkowanie (choć nadal mnichom nie wolno było się cesać), przyjął się szeroko i rozpowszechnił na terenie całego wschodniego cesarstwa. W okresie między VIII a IX stuleciem mówi się nawet o stu tysiącach zakonników żyjących według reguły Bazylego. Niekiedy klasztory prowadziły szkoły, pełniąc tym samym funkcję edukacyjną. Nieczęsto natomiast zajmowały się uprawą ziemi. Zakonnicy mieszkali w dużych monasterach miejskich, bądź w zgrupowan#ch

razem eremach na dalekiej prowincji, jak np. na górze Athos. Żyli z jałmużny i rzadko uczestniczyli w życiu społecznym, zazwyczaj klepiąc straszną biedę. Pochodzili, podobnie jak pierwsi mnisi, z najuboższych warstw społecznych - stąd tak duży wśród nich odsetek niepiśmiennych.

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 183

Większość z nich nie zostawała kapłanami, ani nie przyjmowała żadnych święceń. Nie był to więc absolutnie model organizacji, który mógłby zachęcić ludzi zamożnych do przekazywania klasztorom ziemi, w celu utrzymywania dóbr rodzinnych pod zarządem duchownym. Sama zaś ziemia, która znajdowała się w posiadaniu mnichów, nie była ani efektywnie uprawiana, ani administrowana.

Bizancjum mogło pozwolić sobie na taki luksus, zubożały Zachód natomiast nie. I dlatego też wschodni monastycyzm, zbyt głęboko osadzony w tradycji, nigdy tak naprawdę nie wyszedł poza swe pierwotne formy. Nic dziwnego więc, że kiedy w XV stuleciu cesarstwo upadło, tradycja ta była na tyle głęboko zakorzeniona, iż mnisi prawosławni nawet dzisiaj żyją w dużej zgodzie z zasadami z czasów św. Bazylego. Można przypuszczać, iż podobne wzory ostałyby się i na Zachodzie, gdyby przetrwały tam rzymskie struktury cesarstwa. Monastycyzm przedostał się na Zachód wzdłuż śródziemnomorskich szlaków handlowych, docierając do Marsylii, a następnie doliną Rodanu do Galu. Źródłem inspiracji był, jak się wydaje, popularny wówczas żywot św. Antoniego pióra Atanazego.

Po sprowadzeniu go do Galu w 336 roku, został rozpowszechniony w licznych kopiach. Podobnie jak na Wschodzie, pierwsi mnisi na Zachodzie to ekscentryczni asceci, znacznie jednak bardziej zaangażowani w życie społeczne. Największą sławą cieszył się zmarły w 397 roku św. Marcin z Tours, który wzorował się na wschodniej praktyce cenobitów - wraz z osiemdziesięcioma towarzyszami zamieszkał w jaskiniach na skalistym brzegu w Marmoutier. I chociaż sam służył niegdyś w armii w randze oficera, według współczesnych wyglądem przypominał plebejusza - był niskiego wzrostu, biednie ubrany i rozczochrany. W przeciwieństwie jednak do mnichów na Wschodzie, św. Marcin uchodził za wiejskiego misjonarza. W swych kazaniach atakował pogan, własnoręcznie burzył ich świątynie oraz czynił rozliczne cuda, które miały nawracać wiernych. Św. Marcin zdecydowanie występował przeciw egzekucji hiszpańskich zwolenników Pryscylia i - jak się wydaje - odgrywał istotną rolę w polityce kościelnej wysokiego szczebla. Kiedy pojawił się przed obliczem cesarza Walentyniana, a ten nie zechciał wstać, by okazać szacunek świętemu mężowi, "jego tron - głosi opowieść - stanął w płomieniach i spaliła się ta część ciała cesarza, na której siedział".

Rozprawą o niezwykłym znaczeniu okazał się Żywot św. Marcina, autorstwa Sulpicjusza Sewera, bogatego mieszkańca Bordeaux - pierwszy na Zachodzie przykład panegiryku cnót. Zasadą utworu było upowszechnienie nie tylko imienia świętego i cudów, jakich dokonał, ale również kultu monastycznego. W samej Francji naliczyć można prawie 3 900 parafii noszących w tej lub innej formie imię świętego: Martinge,

Historia chrześcijaństwa

Martigny, Martignac, Martincourt, Martineau, Martinet, Dammartin, itd.

Wzrost popularności legend związanych ze św. Marcinem zbiegł się z wprowadzeniem we Francji koncepcji monastycyzmu przez Jana Kasjana, Scyty z Dobrudży, który w rejonie Marsylii założył ciwa klasztory - jeden dla mężczyzn, drugi dla kobiet. Kasjan był uczonym; nieznacznie tylko młodszym od św. Augustyna, i w swych poglądach ostrożnie oscylował między pelagianizmem a augustyńskim determinizmem. Doświadczenia, jakich nabył w trakcie podróży po wschodnich monasterach, zaowocowały refleksjami na temat życia klasztornego, które wyłożył w swych Instytucjach i Konferencjach. Sam był oczywiście ascetą. Z zachowanej relacji wiemy, iż w trakcie obiadu z bliżej nie znanym opatem Serenusem, on i jego towarzysze spożyli jedynie po trzy oliwki, pięć ziaren suszonej wyki, dwie suszone śliwki i figę z dodatkiem soli. A jednak pragnął odejść jak najdalej od bezcelowego samoumartwienia. Postawił więc przed mnichami zadanie - nawracać i nauczać.

Przenikając w V wieku przez Galię na północ, egipski styl monastycyzmu stawał się ruchem, który miał na uwadze rozwój kultury i w tej przekształconej formie zaczął wzbudzać zainteresowanie bogatych chrześcijańskich ascetów na obszarach zdominowanych przez Celtów - w Bretanii, Walii, Irlandu i Szkocji. Chrystianizacja Irlandii nastąpiła poprzez Walię na początku V stulecia, prawdopodobnie przez zromanizowanego Brytona zwanego św. Patrykiem, co stworzyło zaczątki "normalnego" systemu kościelnego z biskupami i diecezjami. Najwcześniejsze wzmianki o irlandzkich mnichach pochodzą z ok. 540 roku. Natomiast już wcześniej

Irlandia utrzymywała kontakty handlowe z doliną Loary, eksportując buty w zamian za wino i oliwę, i prawdopodobnie tą właśnie drogą Irlandczycy zapoznali się z ideą monastycyzmu. Z przyczyn ekonomicznych i społecznych idea ta szybko zakorzeniła się na "Smaragdowej Wyspie", przekształcając się w dominującą formę działalności religijnej. W Irlandii nie istniały bowiem skupiska miejskie, a nawet trudno mówić o wsiach w dosłownym tego słowa znaczeniu. W dużej mierze było to nadal koczownicze społeczeństwo plemienne. Dla monastycyzmu VI wieku charakterystyczny był element mobilności między stałymi punktami odniesienia, przy czym droga morska stanowiła główny środek komunikacji. W każdym plemienu opactwo wraz z kilkoma podległymi klasztorami założyć mogła najważniejsza rodzina, zachowując pewne nad nimi prawa. Godność opata sprawowali prawie zawsze członkowie rządzącego klanu, z którego wywodził się fundator, klasztorne zaś nadania obejmowały bardzo szeroki zakres, w tym ziemie i prawa do połowu ryb. Typowe dla monastycyzmu poszukiwanie samotności i odosobnienia, przejęte poprzez Galię z Egiptu, znalazło podatny grunt w krajobrazie

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 185

i stylu życia tej niestabilizowanej gospodarczo wyspy na obrzeżach Europy. Najwcześniejsze irlandzkie osady monastyczne, odkryte dzięki fotografiom lotniczym w 1969 roku, były małe, prymitywne, rozsiane na dużym obszarze i liczne - bardziej przypominały pogańskie świątynie niż opactwa. W rzeczywistości bowiem taką pełniły funkcję - religijnych

kamieni granicznych, wyznaczających obszar działalności plemienia. Tak więc sanktuarium Skelling Michael, na które składało się niewielkie oratorium i sześć kamiennych cel, usadowionych jak w ulu na skalnym płaskowzgórzu wysokości ok. 230 metrów, siedem mil na południowy zachód od wybrzeża Irlandii, stanowiło teren połowu ryb. Irlandzki monastycyzm w pełni zintegrował się z miejscowym społeczeństwem - w rzeczywistości stanowił Kościół w Irlandii.

Egipski monastycyzm był w pewnym sensie buntem przeciw organizacji kościelnej, zwłaszcza przeciw hierarchii biskupiej. Za wyraziciela podobnych idei uchodził św. Marcin i jego zwolennicy. Wierzyli, iż episkopat i święcenia to broń, za pomocą której diabeł atakuje bogobojnego człowieka. Poglądy ich podzielali irlandzcy mnisi. Kościół irlandzki nigdy świadomie nie występował przeciw ortodoksji. Podkreślić należy, iż w trakcie chrystianizacji wyspy nie odnotowano ani jednego wypadku męczeńskiej śmierci, ani jednego wypadku herezji czy prześladowania społeczności religijnej - generalnie nie uciekano się do przemocy.

Utrzymano godność biskupów - tylko oni mogli wykonywać pewne czynności, jak np. poświęcanie oleju do chrztu bądź wyświęcanie księży.

Byli to jednak urzędnicy, a nie przywódcy. Oczekiwano od nich, że z pokorą słuchać będą opata jako przedstawiciela władzy plemiennej.

Nie oznaczało to wcale, iż opat zachowywać się ma jak dygnitarz. Pierwsi mnisi żywili niechęć do hierarchii kościelnej między innymi dlatego, że utożsamiali zachowanie biskupów z zewnętrznymi przejawami dostojeństwa, charakterystycznymi dla społeczeństwa świeckiego. Źle widziano ba - uważano to za grzech - jeśli duchowny, nawet opat czy biskup, jechał konno. Upatrywano w tym chęć wywyższenia się ponad przeciętnego człowieka, co przeczyło zasadzie pokory. Udając się w długą podróż

św. Marcin niekiedy dosiadał ośła, gdyż sam Chrystus jeździł na ośle.

Opat nie powinien też spożywać wystawnych posiłków w towarzystwie świeckich wodzów plemiennych ani w inny sposób ulegać pokusom tego świata. On i podlegli mu zakonnicy winni zadowalać się minimum egzystencji, żyć jak najzdrowiej, ewangelię zaś głosić chodząc piechotą - "tak, jak czynili to apostołowie".

Irlandzki monastycyzm stanowił więc zagrożenie dla Kościoła wczesnego Średniowiecza i jego władzy nad społeczeństwem. Podobnie jak sekty w rodzaju montanistów zalecał powrót do czystości pier-

186 Historia chrześcijaństwa

wotnego chrześcijaństwa, choć nie można go było zwalczać z pozycji doktrynalnych. I tak jak na Wschodzie, pozostawał antynomiczny w charakterze swej niezależności od hierarchicznego systemu Kościoła.

Od wschodniego monastycyzmu różnił się jednak tym, że nie był ani pasywny, ani niezmienny. Wręcz przeciwnie, irlandzkich mrtichów cechowała ogromna dynamika intelektualna, wybitna znajomość Pisma Świętego i wielki talent artystyczny. Mieli głęboką wiedzę o łacińskim świecie, a jednocześnie nieobca im była lokalna tradycja kulturalna, sięgająca cywilizacji La Tene z I wieku po Chr. Proste na zewnątrz klasztory irlandzkie, zbudowane z kamienia, zawierały prawdziwe skarby sztuki. Nic dziwnego więc, że Europa Zachodnia wiele mogła skorzystać z ich dorobku. A co najważniejsze, mnisi prowadzili życie wędrowne.

W zachodniej części Wysp Brytyjskich, a w rzeczywistości w całej Europie Zachodniej, transport w VI i VII wieku odbywał się morzem. Wszyscy bez wyjątku mnisi celtyccy byli żeglarzami. Podróżowali drogą morską i odżywiali się rybami. Św. Brendan - postać na poły mityczna - zmarły ok. 580 roku założyciel klasztoru Clonfert w Galway, miał podobno odbyć wiele niezwykłych podróży, z których relacje zostały przetłumaczone na francuski, normandzki, prowansalski, niemiecki, włoski i norweski. Również pochówki mnichów urządzano często na morzu. Walijski mnich - historyk Gildas, brytyjski odpowiednik Grzegorza z Tour, choć ustępujący mu talentem, prosił, by po śmierci jego ciało złożono w łodzi i spuszczone ją do morza. Pomost między lądami stanowiły właśnie związki klanowe. Jesteśmy niemal pewni, że misjonarska wyprawa św. Kolumby z Ulsteru na zachodnie wybrzeże Szkocji, gdzie założył klasztor na wyspie Ionie, była efektem polityki klanowej. Z zachodniej Szkocji mnisi celtyccy rozpoczęli penetrację wschodu i południa. W ciągu stulecia wędrowali po wielkim łuku wzdłuż północno-zachodnich obrzeży Wysp Brytyjskich, docierając na początku VI stulecia do królestwa Northumbrii, gdzie tamtejszy dwór królewski zwrócił się do Aidana z Iony z prośbą o założenie siostrzanego klasztoru w Lindisfarne (634 r.).

W tym czasie irlandzcy mnisi dotarli znacznie dalej na wschód.

Podobnie jak św. Kolumba, również św. Kolumban (ur. ok. 540 roku) był irlandzkim przywódcą plemiennym i stał na czele rodzinnego klasztoru*. Uchodził za człowieka wielkiego formatu, z wielkimi ideałami, dobrze znał łacinę - czytał Wergiliusza, Pliniusza, Salustiusza, Horacego,

* Autor pisze o dwu postacach: Kolumba Starszy (zwany w języku rodzimym Columcille), opat z Iony, oraz Kolumban Młodszy (Columbanus), opat w Luxeuil

i Bobbio. Ten drugi prowadził działalność misyjną na kontynencie europejskim; zmarł w 615 roku (przyp. red.).

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy

187

Owidiusza, juwenalisa, na równi z Ojcami Kościoła - a także i trochę grekę. Przepęłniało go gorące pragnienie szerzenia wiary chrześcijańskiej w tej surowej postaci, jaką sam kultywował. W 575 roku - wraz z grupą mnichów odzianych w długie białe habity - wylądował na wybrzeżu Bretanii. Wsparci na laskach mnisi mieli ze sobą jedynie księgi liturgiczne w nieprzemakalnych skórzanych torbach, na szyi butle z wodą oraz woreczki z relikwiami i poświęconymi hostiami.

Tak właśnie wyglądała jedna z najbardziej ekscytujących wypraw w historii. Jeszcze przed śmiercią św. Kolumbana w 615 roku, uczestnicy jego misji i bezpośredni naśladowcy upowszechnili ideę celtyckiego monastycyzmu na olbrzymim obszarze Francji, Italii i Alp, zakładając około czterdziestu klasztorów, w tym Rebais, Jumieges, St. Gall, Bobbio, Fontenelle, Chelles, Marmoutier, Corbier, St. Omer, St. Bertin, Remiremont, Hautvilliers, Montierender, St. Valery-sur-Somme, Solignac, Fontaine czy Luxeuil, z których wiele okryło się chwałą w okresie Średniowiecza. Europa, jaką Kolumban odkrywał, budziła jego odrazę. Podróżując przez Galię na wschód zauważył, iż "cnota właściwie nie ist-

nieje '. Po starożytnej cywilizacji nie zostało ani śladu. Zamiast gramatyki św. Kolumban nauczał karności, miast z ignorancją walczył z luźnymi obyczajami. Reguła, jaką opracował dla swych nowych zgromadzeń klasztornych, była bardzo surowa, kary cielesne zaś równie częste, co bolesne.

Działalność misyjna Kolumbana przebiegała pomyślnie. Sukces, jaki odniósł, dowodzi atrakcyjności propagowanej idei. Trzeba jednak powiedzieć, że misja Kolumbana zwróciła po raz pierwszy uwagę władz kościelnych, zwłaszcza biskupów z biskupem Rzymu na czele, na charakter celtyckiego monastycyzmu. Irlandzcy mnisi absolutnie nie byli heretykami. Byli po prostu nieortodoksyjni. Przede wszystkim, nie mieli stosownego wyglądu. Równie niewłaściwe były ich tonsury. W Rzymie

- co rozumiałe - noszono "tonsurę św. Piotra", tj. wygoloną koronę. Na Wschodzie obowiązywała tonsura św. Pawła, czyli całkowicie wygolona głowa. Jeśli więc mnisi ze Wschodu pragnęli odgrywać jakąkolwiek rolę na Zachodzie, musieli poczekać, aż im odrośnie pasmo włosów wokół głowy. Celtowie natomiast swoim wyglądem nie wzorowali się na nikim. Z tyłu nosili bowiem długie włosy, a na wygolonej z przodu części czaszki zostawiali półksiężyc włosów od ucha do ucha. Istotniejsze jest jednak, że nie obchodzili świąt Wielkanocy zgodnie z rzymskim kalendarzem. Na obszarze Morza Śródziemnego w użyciu było wiele systemów kalendarzowych, przy czym kalendarz, jakim posługiwali się Celtowie, nie przypominał żadnego z nich. Należy pamiętać, że kwestia ta miała wówczas większe znaczenie niż nam się dzisiaj wydaje. Ustalenie

dokładnej daty Wielkanocy to najbardziej oczywisty przykład trudności wiążących się z obliczaniem czasu, wysiłku, jaki wkładał człowiek, by określić swój stosunek do minionych wydarzeń. Spory liturgiczne dotyczące daty Wielkanocy sięgały II wieku, a niewykluczone, że i okresu wcześniejszego, stanowiąc echo dawnych konfliktów między żydowskimi a nieżydowskimi chrześcijanami. W Europie Zachodniej nowo nawrócone na chrześcijaństwo społeczeństwa barbarzyńskie, poczynając od kręgów dworskich, dopasowywały tok swych zajęć do roku chrześcijańskiego. Tym samym rozbieżności co do daty najważniejszego i najbardziej cudownego wydarzenia w roku były nie tyle niestosowne, co wręcz groźne w skutkach. W jaki bowiem sposób mógł Kościół utrzymać jedność wśród wiernych, jeśli brakowało jednomyślności w kwestii daty Zmartwychwstania - kluczowego elementu wiary?

Za tymi rozbieżnościami, które odzwierciedlały nie tyle świadomy opór ze strony Celtów, co raczej różnice w szczegółach, jakie pojawiły się w okresie, kiedy ich kontakty z Rzymem i Galią zanikły, kryły się znacznie bardziej istotne rozbieżności dotyczące natury samego Kościoła. Można tu w pewnym sensie znaleźć analogię do sekty donatystów. Czy Kościół miał skupiać w sobie i reprezentować społeczeństwo w trakcie procesu jego przekształcania, zgodnie z nauką św. Augustyna i w myśl założeń Rzymu oraz episkopatu galijskiego, czy też miał być alternatywą dla społeczeństwa? Celtycki monastycyzm, który tak doskonale dopasował się do lokalnej gospodarki i struktury społecznej, z której wyrósł,

narzucał wzorce niemożliwe do osiągnięcia na obszarach kultury osiadłej.

Jak się zdaje, nawet Aidan z Northumbrii był przeciwny integracji.

Kiedy go zapraszano jako najważniejszą osobę duchowną na biesiadę

na dworze, "zazwyczaj udawał się tam w towarzystwie jednego lub

dwóch pisarzy i spożywszy skromny posiłek, pośpiesznie się oddalał,

by wrócić do pisania bądź czytania". Sporną pozostawała również

kwestia podróżowania konno - ów symbol sprzeczności - która zawsze,

kiedy tylko Celtowie i Rzymianie stykali się ze sobą, rodziła problem

bogactwa, statusu i postawy Kościoła w świecie. Generalnie Kolumban

sprzeciwiał się nadzorowi lub wtrącaniu się miejscowych biskupów

w życie domów klasztornych, które założył na terenie ich diecezji.

Wezwany na konferencję episkopatu w Chalons w 603 roku, by się

wytłumaczyć ze swego stanowiska, odmówił stawienia się. Po wydaleniu

z Galii za krnąbrność udał się do Italii, gdzie założył kolejne klasztory.

Rozbieżności między nim a Rzymem w podstawowych kwestiach nie

zostały jednak rozwiązane.

Napływ Celtów na kontynent miał - jak zobaczymy - ogromne

znaczenie dla rozwoju kultury. W sferze religijnej natomiast podkopał

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy

autorytet episkopatu, najstarszej centralnej instytucji Kościoła, w fazie

jego integracji ze społeczeństwami barbarzyńskimi, stwarzając odmienny

rodzaj Kościoła, w którym ideał monastyczny mógłby stać się normą. Do-

prowadziłoby to do rozłamu między społecznościami kościelną i świecką, uniemożliwiając tym samym urzeczywistnienie augustyńskiego ideału. Oczywiście, takie wyzwanie zawarte było implicite w samym pojęciu życia klasztornego - pobrzmiewa w nim echo dawnej zasady odosobnienia, znanej już u esseńczyków. Celtycki monastycyzm nadał mu tylko nową i atrakcyjną formę.

W odpowiedzi Rzym postanowił podporządkować sobie ruch monastyczny, obejmując nad nim kontrolę i narzucając mu swą dyscyplinę. Proces ten trwał kilka pokoleń, a zainicjował go z całą stanowczością młodszy od Kolumbana Grzegorz I, który objął godność biskupa Rzymu w czasie, kiedy Celtowie przejawiali ogromną aktywność we wschodniej Galii. Dotychczas nie udało się rozstrzygnąć, dlaczego Rzym nie przejawiał wcześniej chęci patronowania określonemu typowi monastycyzmu pozwalając, by ruch ten rozwijał się poza sferą jego oddziaływania. Bez wątpienia złożyła się na to sytuacja Italii, którą w połowie VI wieku przez wiele lat wstrząsały niepokoje. W rzeczywistości do przyjęcia określonej polityki klasztornej przez Grzegorza I przyczyniły się perturbacje, jakie wystąpiły po upadku wskrzeszonego przez justyniana cesarstwa w Italii oraz najazdy Longobardów. Zgodnie z późniejszą relacją Grzegorza, Benedykt z Nursji urodził się w bogatej rodzinie ok. 480 roku i odebrał edukację w Rzymie. Część swego rodzinnego majątku przeznaczył na wzniesienie klasztoru według reguły, jaką sam stworzył - najpierw w Subiaco, a następnie na Monte Cassino. Zmarł w 547 roku. jakieś trzydzieści lat później, kiedy zagony Longobardów przetoczyły się przez Italię, kilku zakonników z Monte Cassino schroniło się w Rzymie, zabierając ze sobą spisany ręką Benedykta egzemplarz ich reguły zakonnej. Wręczyli go Grzegorzowi Wielkiemu, na którym

dokument wywarł ogromne wrażenie. Papież nie tylko napisał cieszący się ogromną sławą żywot Benedykta, ale dołożył wszelkich starań, by reguła Benedykta stała się wzorcem dla monastycyzmu na Zachodzie. Ogromną zaletą systemu wprowadzonego przez Benedykta był zdrowy rozsądek, który pozwolił na przyjęcie złotego środka między surowością a nakazami przyzwoitości. Zgodnie z regułą mnisi spali na oddzielnych łóżkach, z wyjątkiem najmłodszych, których "lokowano między starszymi braćmi". Byli odpowiednio i ciepło odziani - na każdego przypadały po dwie tuniki z kapturem. Wydawano im materae, wełniany koc, prześcieradło i poduszkę, trzewiki, pończochy, pas, nóż, pióro, tabliczkę do pisania, igłę i chusteczki. Mnich nie miał prawa

190 Historia chrześcijaństwa

posiadać żadnej własności - "ani książki, tabliczki do pisania czy pióra (...), dosłownie niczego". W poszukiwaniu owych niedozwolonych rzeczy często przeszukiwano im łóżka. Mieli odżywiać się racjonalnie, choć nie w sposób wyszukany: dwa gotowane posiłki dziennie, funt ## chleba, pół kwarty wina, odpowiednie do pory roku owoce i warzywa, ale nie mięso, a już na pewno nie mięso zwierząt czworonożnych. Z drugiej strony chorym zakonnikom zapewniano specjalną dietę, żeby mogli się cieszyć dobrym zdrowiem - "przede wszystkim i nade wszystko trzeba dbać o chorych". W myśl reguły każdego "gościa należało przyjmować, jakby to był sam Chrystus". Temu celowi służyła

osobna kuchnia, z której korzystał także opat. W przerwach między nabożeństwami mnisi pracowali fizycznie bądź oddawali się lekturze świętych tekstów. Mieli się "ćwiczyć w zachowywaniu milczenia przez cały Boży dzień, zwłaszcza nocną porą". Utyskiwanie uchodziło za "największy grzech", "gnuśność" uważano za "wroga duszy". Naruszenie reguły karano odmową udzielenia komunii. Zadaniem opata i starszych, mądrzejszych braci było przywrócenie ekskomunikowanego społeczności zakonnej, choć w razie potrzeby należało zastosować "karę chłost", a w ostateczności nawet "nóż chirurga", czyli wydalenie z klasztoru.

Chłopców winno się "karać dodatkowymi postami lub surowymi razami".

Reguła benedyktyńska zachowała się do naszych czasów w swej pierwotnej formie. Za panowania Karola Wielkiego, na polecenie ówczesnego opata Monte Cassino Theodomara, sporządzono kopię bezpośrednio z rękopisu Benedykta i przesłano władcy do Akwizgranu, gdzie wykonano wspaniały duplikat, który zachował się do dzisiaj. W wypadku tak starych tekstów jest to unikat - kopię od oryginału dzieli zaledwie jeden pośredni egzemplarz. Reguła Benedykta spisana została w łacinie ludowej (a więc w języku, jakim posługiwano się na co dzień w środkowej Italii) z myślą o stosunkowo prostym człowieku. Klasztor, jaki nam ukazuje, nie jest żadną miarą wielkim centrum nauk, a wyłącznie miejscem modlitwy i ciężkiej pracy. Nietrudno natomiast zrozumieć, dlaczego system Benedykta tak bardzo przypadł do gustu obdarzonemu zmysłem praktycznym Grzegorzowi Wielkiemu. Pozbawiony jest bowiem jakichkolwiek elementów ekscentryczności. Nie oczekuje od zakonnika heroicznego poświęcenia. Pozwala na wprowadzenie zmian, wyjątków oraz złagodzenie przepisów. Jednocześnie kładzie nacisk na to, iż raz przyjęta reguła musi być stosowana. Mnich winien żyć zgodnie

z rozkładem dnia, cały czas powinien być czymś zajęty, nawet jeśli zajęcie to przybiera formę jedzenia bądź spania, tak aby wypoczęty mógł przystąpić na nowo do pracy. "Gnuśność jest wrogiem dusz#" - brzmi przewodnia myśl reguły, będąca echem rady, jakiej św. Paweł

Moznowfadcu w infułach i koronowane obrazy

191

udzielił pierwszym chrześcijanom, kiedy ci oczekiwali paruzji. Co więcej, regułę Benedykta cechował uniwersalizm - cel katolickiego chrześcijaństwa, Rzymu, a nade wszystko samego Grzegorza Wielkiego, który jako papież-misjonarz pragnął nawrócić świat i ludzkość. Reguła jest bezklasowa i ponadczasowa, nie wiąże się z żadną konkretną kulturą ani geograficznym obszarem i pasuje do każdego społeczeństwa, które zechce ją zaakceptować.

Aprobata Grzegorza dla benedyktyńskiego systemu, tudzież energiczne wysiłki, jakie on i jego następcy podjęli, by go upowszechnić, zapewniły polityce chrystianizacji nawróconych społeczeństw Europy i ewangelizacji pogańskich plemion poparcie potężnej i elastycznej instytucji. Postępując w myśl nowej reguły mnisi nie odsuwali się całkowicie od społeczeństwa, ale też w pełni się z nim nie integrowali. Pragnieniu ascetyzmu nadali nowy kształt, co pozwoliło odegrać pożyteczną rolę tak względem człowieka, jak i Kościoła. Reguła benedyktyńska dawała

się pogodzić z wiodącą rolą papieżstwa i strukturą hierarchii kościelnej. Co więcej - i to chyba najbardziej trafiało do przekonania sprawnemu administratorowi dóbr ziemskich, jakim był Grzegorz - zwolennicy Benedykta mieli odegrać decydującą rolę w rozwoju ekonomicznym Europy.

Błędem byłoby mniemać, iż reguła benedyktyńska została od razu i powszechnie zaakceptowana. Choć znano ją dobrze już w VII wieku, musiało upłynąć całe stulecie, by stała się jedyną regułą klasztorną. Opaci, zakładając nowe domy klasztorne, sami opracowywali reguły dla swego zgromadzenia. I tak Augustyn, wysłany przez Grzegorza Wielkiego do Kentu w 597 roku, by nawracać pogańskich Anglosasów, ustanowił własną regułę dla klasztoru w Canterbury. Opat lub biskup-fundator mógł w tym względzie czerpać z bogatej tradycji. W założonym przez Wilfryda opactwie w Whitby mieszały się ze sobą tradycje rzymska i irlandzka. Również królewscy fundatorzy w sposób eklektyczny podchodzili do wybranej przez siebie reguły. Posłużmy się tutaj jako przykładem słowami Benedykta Biscopa, który w latach 674-81 wraz z władcami Northumbrii założył opactwa w Wearmouth i Jarrow: "Nie powinieneś mniemać, iż reguła, jaką ci podyktowałem, pochodzi z mego niewykształconego umysłu. Poznałem ją w siedemnastu klasztorach, #t #,e odwiedziłem w trakcie moich podróży, i w pełni zaaprobowałem . Zaraz jednak dodaje, że szczególnym autorytetem cieszy się reguła benedyktyńska. Począwszy od połowy VII wieku tworzyła ona ideologiczne podstawy przeważającej większości nowych fundacji klasztornych, zwłaszcza tych, które szczerze uposażyli królowie i panowie feudalni.

Tak więc duża i stale wzrastająca część arealu uprawnego w Europie

przeszła w ręce zdyscyplinowanych mnichów, podporządkowanych

192

Historia chrześcijaństwa

doktrynie ciężkiej pracy. Ludzie ci umieli pisać, potrafili też prowadzić rachunki, a co najważniejsze - pracowali zgodnie z rytmem dnia i wedle wskazówek dokładnego kalendarza, czym różnili się od chłopów i właścicieli ziemskich, na miejsce których przyszli. Ziemię uprawiali zatem z determinacją, w sposób systematyczny i zorganizowany. I będąc jej właścicielami, uniknęli wypadków nagłej śmierci czy niepełnoletności użytkownika, administracji złożonej w ręce nieszczęsnej wdowy, wymuszonej sprzedaży czy przeniesienia prawa własności w wyniku zbrodni, zdrady bądź postradania zmysłów. Ich zasługą było wprowadzenie ciągłości w uprawie ziemi. Uzyskane nadwyżki inwestowali w system melioracyjny, karczowanie lasów, hodowlę bydła oraz ziarno. Błędem byłoby twierdzić, iż wcześniejsze formy życia zakonnego nie wyzwalały w mnichach przedsiębiorczości na polu gospodarczym. W założonym przez Kolumbana klasztorze w Annegray w Wogezach mnisi rozpoczęli karczowanie lasów. jednak monastycyzm celtycki realizował się raczej na polu kultury niż rolnictwa. Przemiana nastąpiła wówczas, gdy benedyktyńską bądź zbliżoną do niej regułę zaszczerpiono wcześniejszym formacjom. I tak fundacja klasztorna w Fontenelle nad brzegiem dolnego biegu Sekwany w pobliżu Rouen - pierwotnie związana z celtyckim

ruchem Kolumbana - po wprowadzeniu zasad regularnej dyscypliny w połowie VII stulecia stała się kolonią rolną. Nie minęły trzy pokolenia, a obszar moczarów i zarośli przekształcił się w doskonałą ziemię orną, przynosząc bogactwo klasztorowi. W zachodniej, północno wschodniej i środkowej Europie karczowanie lasów i osuszanie moczarów wyznacza zręby działalności gospodarczej wczesnego Średniowiecza. W pewnym sensie zdeterminowały one całą przyszłą historię kontynentu, kładąc fundamenty pod jego prymat w świecie. Proces ów był przedsięwzięciem na olbrzymią skalę i trwał prawie całe tysiąclecie, przy czym był to zbiorowy wysiłek całej społeczności europejskiej. I to właśnie klasztory nadawały mu ton, zapewniając przez tak długi okres dynamikę rozwoju. Wymienić tu należy przede wszystkim opactwa w Jumieges, Saint Riquier, Saint Bertin, Corbier, Stavelot, Plum, Murbach, Luxeuil, Moissac, St. Benoit-sur-Loire - wszystkie fundacji merowińskiej - które aż do czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej zaliczały się do największych w Europie. Ciągłość i trwałość ich istnienia, podobnie jak i stapianie się życia jednostek z wieczną zbiorowością, doskonale dopasowywały się do procesu powolnego przekształcania lasów, zarośli i moczarów w ziemię orną i pastwiska. Wielcy opaci pobudzali natomiast indywidualne ambicje. Podobnie jak Grzegorz Wielki wywodzili się z warstwy panującej, byli administratorami z krwi i kości, a ich talenty i umiejętności

pozwoili im odegrać w procesie formowania Europy rolę porównywalną do animatorów XIX-wiecznego przemysłu.

Niektóre świadectwa ich wysiłków przetrwały do naszych czasów. Z końca VIII i początku IX stulecia pochodzi tak zwany Poliptyk opata Irminona. Mianem poliptyku określamy kościelny rejestr lub inwentarz ziemi. W tym wypadku mamy do czynienia z paryskim opactwem St. Germain-des-Pres, które posiadało rozległe dobra na obszarze zajętym obecnie przez przedmieścia Paryża. Na kartach tego pojedynczego dokumentu opat przekazał mnóstwo informacji o dwudziestu czterech dobrach lennych; wymienia dokładnie każdy szczegół do ostatniego jajka i zapasowej deski więźby dachowej: Poliptyk daje świadectwo maksymalnego wykorzystania siły roboczej na użytkowanym areale ziemi. Wielokrotnie Kościół przekonywał się, że najbardziej efektywne wyniki gospodarowania można osiągnąć zasiedlając włości kolonami-chłopskimi dzierżawcami gruntu. Prowadziło to do odejścia od systemu niewolniczego i wynikającej z niego beznadziejnie nieproduktywnej uprawy ziemi tymi metodami. Nigdy przedtem Kościół nie podważał zasad niewolnictwa, choć jednocześnie uważał wyzwolenie niewolnika za czyn chwalebny. Za to klasztory swą działalnością udowodniły, iż niewolnictwo nie ma ekonomicznej racji bytu, w rzeczywistości jest nawet niepożądane. Oczywiście takie gospodarstwa wymagały dokładnego nadzoru. Jak wynika z inwentarza St. Germain, im bliżej Paryża leżały włości, tym praca była efektywniejsza. Tak więc zakładano kolejne filialne domy zakonne, które z kolei bardzo często przekształcały się w główne domy, co rozpoczynało nowy cykl rozwoju. Mnisi przenosili się także na nowe obszary, gdzie można było uprawiać winorośl. Kościół potrzebował wina do celebrowania mszy, liturgia zaś nadała winu

wyższą rangę niż piwu, zakonnicy przynosili więc uprawę winorośli na północ i wschód - Frankowie otrzymali wino jako część rzymskiego (i chrześcijańskiego) dziedzictwa. Mnisi byli innowatorami w wielu dziedzinach, by wymienić choćby systematyczne, zakrojone na dużą skalę wykorzystanie żywoptotów, brzegów i rowów. Zakładali także miasta, czego przykładem może być Laval, powstałe dzięki staraniom zakonników z Marmoutier, oraz rozwijali rynki zbytu dla nadwyżek swoich produktów. Potężne galijskie opactwa pochodzą głównie z VI i VII wieku. Na wschód od Renu monastycyzm rozwijał się w ślad za ekspansją karolińską i chrystianizacją, zwłaszcza w VIII i IX stuleciu - w samym sercu Europy powstawały wielkie fundacje klasztorne, które w ten lub inny sposób do dziś znakomicie funkcjonują. Jednocześnie z rozwojem klasztorów obserwujemy, częstokroć z nimi powiazaną, ekspansję dóbr biskupich, założonych jeszcze w IV i V wieku. Rzeczywistą

194 Historia chrześcijaństwa

władzę w wielu prowincjach sprawował biskup, mający swą siedzibę we własnym mieście. Biskupi dorównywali w hierarchii największym właścicielom ziemskim, a niekiedy nawet ich przerastali, znajdując ; się dosłownie o szczebel niżej od królów i cesarzy. Miejsce tuż za 'i nimi na drabinie społecznej zajmowali opaci. Oczywiście gdzieś, zwłaszcza w Anglii, rozróżnienie między opatami a biskupami nie należało do rzeczy łatwych, ponieważ katedry były zazwyczaj fundacjami

klasztornymi, mnisi zaś tworzyli kapitułę. Biskupstwa i opactwa wspólnie stanowiły podstawę gospodarki rolnej w Europie. Biskupi i opaci zaś to postępową elitę ówczesnego społeczeństwa. Taka sytuacja nie trwała jednak długo. Dobra kościelna osiągnęła w połowie IX stulecia apogeum swego rozwoju i zaczęła się kurczyć. Skandynawscy najeźdźcy okazali się zbyt potężni i uporczywi w podejmowaniu łupieskich wypraw, by mogło im stanąć na drodze chylące się ku upadkowi państwo karolińskie czy też sięgająca po władzę dynastia z Wessex. Nie sposób było zapewnić bezpieczeństwa dobrom kościelnym, biskupi i opaci zaś nie mogli sami się obronić. Nastąpiła era ciężkozbrojnego i zawodowego świeckiego rycerza - seniora feudalnego. Wielokrotnie ataki Wikingów doprowadzały do rozbicia olbrzymich dóbr ziemskich należących do zakonów. W X stuleciu obserwujemy powstawanie świeckich dóbr lennych na ziemiach, które niegdyś należały do biskupa. Na przykład w Maine biskupa Le Mans - najważniejszego na tym obszarze możnowładcę - zastąpili hrabiowie Andegawenii, z których później miał powstać dom Plantagenetów. Zarówno biskupi, jak i opaci odtwarzali swoje bogactwa, tym razem jednak częściej dzięki dziesięcinie i dzierżawom niż gospodarce dominialnej. A jednak mnisi nadal odgrywali pionierską rolę w rolnictwie. Świadczy o tym licznych opactw, jak np. St. Aubin d'Angers, La Trinite de Vendôme, St. Vincent du Mans, Marmoutier, by ograniczyć się tylko do jednego obszaru Francji, dobitnie świadczą, że w XI wieku, a więc po ustaniu najcięższych najazdów Wikingów, mnisi nadal z mazołem karczowali lasy.

Na koniec XI stulecia przypada druga wielka fala monastycznych przedsięwzięć w rolnictwie, co wiązało się z powstaniem cysterskiego typu benedyktyńskiego klasztoru. W propagowaniu kompletnej i praw=

dziwej prostoty pierwotnego monastycyzmu cystersi uważali się za jedynych spadkobierców św. Benedykta z Nursji. Znaczący jest fakt, iż ów powrót do wyidealizowanej przeszłości interpretowali w kontekście ekonomicznym. W XI wieku obserwujemy gwałtowny wzrost liczby ludności, który w następnym stuleciu jeszcze się nasilił. Zaczynało się natomiast odczuwać brak ziemi. Królowie i możnowładcy nie mogli już tak jak niegdyś przekazywać Kościołowi olbrzymich połaci nie-

Możnou>tadcy w infułach i koronowane obrazy 195

uprawnej ziemi. Nowo powstałe fundacje obdarowywali - jeśli w ogóle - bardziej skrawkami niż jednolitymi dobrami ziemskimi. W okresie tym zauważamy szybki proces kumulacji bogactw - nigdy przedtem nie powstało tyle fundacji, co w latach 1060-1120. Tyle, że na nowe zasoby klasztorne składały się teraz niewielkie działki, częstokroć bardzo rozproszone, oraz wpływy pieniężne. Przykładowo, założyciel opactwa St. Mont w Gaskonii zapisał na jego rzecz dochody z 47 kościołów, jednej wioski, siedmiu dóbr lennych, czterech niewielkich działek ziemskich, jednej winnicy, sześciu działek ornej ziemi, jednego lasu oraz z połowu ryb, różnych czynszów dzierżawnych i myta. Zapewniało to opactwu pewien dochód, nie pozwalając jednak zakonnikom na odgrywanie istotnej roli ekonomicznej. W wypadku cystersów tego typu umowy nie wchodziły w ogóle w rachubę. Mnisi przyjmowali jedynie posiadłości rolne, żądając pełni praw własności. Co więcej, dochodu nie przysparzały

im opłaty z tytułu odprawianych mszy czy spełniania innych posług religijnych na rzecz ludzi świeckich, a to z tego względu, iż reguła zabraniała cystersom lokowania klasztorów w pobliżu miast, zamków i innych miejsc rodzących ziemskie pokusy.

Tym samym częściowo przez przypadek, a częściowo poprzez świadome działanie, cystersi doprowadzili w Europie do ekspansji obszaru upraw i pastwisk na niespotykaną dotąd skalę. W tworzącym się społeczeństwie możliwości rozwoju dawały jedynie ziemie leżące na obrzeżach i właśnie cystersi stali się apostołami rolnictwa w procesie wewnętrznej kolonizacji kontynentu. Nie byli jedynymi, jednakże ich działalność, świetnie zorganizowana i zdecydowana, miała znaczny rozmach. Większość cystersów pochodziła z rodzin arystokratycznych - byli to młodzi synowie możnowładców. Uważali siebie za przedstawicieli wąskiej elity czystej krwi. W swoich szeregach utrzymywali żelazną dyscyplinę. W działaniu charakteryzowali się olbrzymią dynamiką i wybitnymi zdolnościami administracyjnymi, nic więc dziwnego, że majątki klasztorne niepomierne rosły. Ekonomiczna ekspansja cystersów w XII wieku stanowi zjawisko bez precedensu w całej historii Europy. Pierwszy klasztor założony został w 1108 roku, dwadzieścia lat później było ich już siedem, w 1152 roku - 328, pod koniec stulecia zaś - 525. Oznacza to olbrzymi wzrost w tak krótkim okresie zasobów Europy, głównie w Hiszpanii i Portugalii (gdzie powstał największy w świecie klasztor - Alcobaca), na Węgrzech, w Polsce, Szwecji, Austrii, Walii, północnej Anglii i na obszarze szkockiego pogranicza. Wystarczy wymienić choćby klasztor Goldenkron w Czechach, którego włości dochodziły prawie do 2,5 tysiąca kilometrów kwadratowych, działalność rolnicza zaś doprowadziła do powstania siedemdziesięciu wsi.

Cystersi równie dobrze potrafili niszczyć wsie, jeśli tylko wymagały tego względy ideowe bądź ekonomiczne. By w 1142 roku założyć opactwo w Revesby w Lincolnshire (Anglia), trzy wsie zostały zrównane z ziemią - ich mieszkańcy zakłócali odosobnienie zakonników i nie byli potrzebni do pracy w dobrach klasztornych. Cystersi byli całkowicie bezwzględni. Podobnie jak mieszkańcom izraelskich kibuców, których w pewnej mierze przypominają, nie zezwalano im na wydawanie pieniędzy na własne potrzeby ani też na zbyt bogate dekorowanie kościołów, oszczędzali więc zasoby finansowe i inwestowali nadwyżki. Organizację cysterską cechowała silna centralizacja władzy, poczynając od szczytów hierarchii po kategorię najniższych sług klasztornych - zwoływana co trzy lata kapituła generalna, częste wizytacje oraz dzięki przychylności papieża - całkowite uniezależnienie od władz lokalnych, tak świeckich jak i kościelnych. Swoimi sprawami cystersi zawiadywali samodzielnie, w razie potrzeby funkcjonując jako narodowe bądź nawet międzynarodowe jednostki gospodarcze. Klasztor, który popadł w tarapaty finansowe, mógł liczyć na błyskawiczną pomoc siostrzanego klasztoru; czasem, aby zmniejszyć straty, szybko go likwidowano, a mnichów przenoszono na inny teren, gdzie dochody były większe. Opactwo mogło również liczyć na przelanie płynnego kapitału

z funduszy centralnych w wypadku korzystnej transakcji. W Fountains, na przykład, obserwujemy stały proces konsolidowania dóbr ziemskich poprzez kupowanie rozproszonych działek w chwili, kiedy ich właściciele mieli kłopoty finansowe.

Reguła zakonu cystersów opracowana została głównie z myślą o działalności rolniczej, szczegółowo ją opisując: "Chlewy mogą znajdować się dwie, a nawet trzy mile od folwarku, jednakże świnie, chociaż w ciągu dnia pozwala im się chodzić swobodnie, nocą winny być zamykane w chlewie". Przepisy te dotyczyły przede wszystkim siły roboczej i w ciągu stulecia całkowicie rozwiązały ów problem. Mieliśmy już okazję przekonać się, że pierwsze klasztory benedyktyńskie rozwijały się pomyślnie, zastępując pracę niewolniczą systemem chłopskiej dzierżawy. W XII wieku, a nawet jeszcze w XI, siła robocza, jaką stanowili chłopcy, w wypadku dużych dóbr ziemskich stawała się niewystarczająca. Cystersi całkowicie z niej zrezygnowali. Skorzystali natomiast z dużego przyrostu ludności i pojawienia się znacznej liczby pozbawionych ziemi i pracy młodych mężczyzn od dwunastego roku życia, by spośród nich utworzyć drugorzędną instytucję braci zakonnych. Mnisi ci byli niepiśmienni i jako tacy nie mogli aspirować do pełnego statusu zakonnego. Pod innymi względami jednakże traktowano ich jako pełnoprawnych członków zakonu: otrzymywali to samo pożywienie i ubranie co "prawdziwi" mnisi,

Możnowładcy w in(r#łach i koronowane obrazy

a także - jeśli się poprawnie zachowywali - gwarancję pełnego zbawienia; takie zapewnienie ofiarowywały wszystkie klasztory, w praktyce jednakże ograniczając ową zasadę do szlachetnie urodzonych ludzi piśmiennych. Grupy konwersów - jak ich nazywano - były niezwykle liczne, czasami trzykrotnie bądź czterokrotnie przewyższały liczbą kleryków. To właśnie oni stanowili zatrudnioną w dobrach klasztornych, liczebną, zdyscyplinowaną siłę roboczą, która nie miała na utrzymaniu żon czy rodzin ani też nie wymagała wynagrodzenia za pracę. W rzeczywistości byli to chętni do pracy niewolnicy, widzący w niej zbożny cel. To właśnie dzięki nim możliwa stała się uprawa dużych, pokawałkowanych terenów nieużytków rolnych. Stąd ogromny sukces, jaki odniósł zakon w roli "kolonizatorów granic".

Zachodni monastycyzm, w odróżnieniu od swego odpowiednika na Wschodzie, był ruchem klas wyższych. Należałoby raczej powiedzieć, iż odzwierciedlał naturalną hierarchię społeczną. Opaci i przeorzy wywodzili się z rodzin wodzów plemiennych, a później - możnowładców. Mnisi, od których wymagano, by umieli pisać i czytać, pochodzili z klasy właścicieli ziemskich. Natomiast synowie niepiśmiennych chłopów, mający w najlepszym wypadku niższe święcenia, wykonywali wszelkie posługi. Opactwo, niezależnie od zaabsorbowania sprawami duchowymi, starało się funkcjonować jako duże gospodarstwo lenne, tyle że w sposób bardziej efektywny i uporządkowany, a jego celem było uzyskanie maksymalnych korzyści ekonomicznych z ziemi. W odróżnieniu jednak od gospodarstwa lennego opactwo, będące ośrodkiem życia umysłowego, szybko zaczęło pełnić i rozwijać dodatkowe funkcje społeczne, stając się

"

nośnikiem' kultury. Rolę taką w minimalnym tylko zakresie spełniało ono w czasach Cesarstwa Bizantyńskiego, gdzie szkoły i uniwersytety były świeckie. Z całą pewnością też ani św. Benedykt, ani Grzegorz I nie uważali mnichów za zwiastunów czy protektorów kultury. Ostatecznie jednak taką właśnie funkcję przejęli i byli głównym pomostem, przez który nauka i sztuka starożytnego świata dotarła do średniowiecznej Europy, stapiając się z miejscowymi kulturami.

Należy podkreślić, że Kościół chrześcijański w cesarstwie rzymskim nie był instytucją kulturalną. Wręcz przeciwnie, jeszcze sto lat po przejściu Konstantyna na chrześcijaństwo musiał dokładać wszelkich starań, by utwierdzić swoją pozycję w dziedzinie kultury. Aż do upadku zachodniego cesarstwa dosłownie cała sztuka i literatura miała pogański charakter. Kościół nie dysponował własnymi szkołami czy ośrodkami nauki. Uniwersytety i akademie publiczne znajdowały się zazwyczaj w rękach pogańskich i zawiadywało nimi państwo. Nawet na Wschodzie, gdzie znacznie prędzej uporano się z pogaństwem, o edukację troszczyło

198 Historia chrześcijaństwa

się państwo. Zasadniczym celem nowych uniwersytetów, które zastąpiły pogańskie akademie, było kształcenie urzędników państwowych. Nie wykładano natomiast teologii. Warto podkreślić, że Kościołowi prawo=

sławnemu na Wschodzie nigdy nie udało się ustanowić monopolu na edukację.

Inaczej przedstawiała się sytuacja na Zachodzie. W ciągu V i VI stulecia obserwujemy tam zanik systemu publicznego nauczania. Dało to Kościołowi jedyną w swoim rodzaju okazję, by w pełni zawładnąć społeczeństwem. Kościół mógł nie tylko nałożyć jarzmo na system kształcenia, ale także odtworzyć w duchu chrześcijańskim cały proces edukacji, jej treść i cele. Przewidział to niejako św. Augustyn, który przygotował grunt pod nadchodzące zmiany. Nie znając greki, Augustyn stworzył zarys łacińsko-chrześcijańskiego systemu wiedzy. System ten łączył działalność i wysiłek intelektualny człowieka we wszelkich jego aspektach z wiarą chrześcijańską. Stworzył matrycę, którą udoskonalano w okresie całego Średniowiecza. Ale w jaki sposób przekazywano tę wiedzę? Jest rzeczą zastanawiającą, że w V stuleciu, kiedy rzymskie instytucje przeżywały upadek, nie podjęto żadnej próby stworzenia szkół chrześcijańskich. Pierwszą tego typu sugestię wysunął w 536 roku Kasjodor, wybitny pisarz świecki i sekretarz na dworze króla Ostrogotów Teodoryka Wielkiego, który zwrócił się do papieża Agapita I z prośbą o założenie chrześcijańskiego uniwersytetu w Rzymie. "Widząc, że w szkołach roi się od uczniów żądnych świeckiej wiedzy", usilnie nakłaniał papieża, by "zacząć zbierać datki i założyć chrześcijańskie raczej niż świeckie szkoły z profesorami w mieście Rzymie, tak jak dawno temu było w Aleksandrii". Realizowany już projekt ostatecznie upadł w wyniku gocko-bizantyńskich wojen, które położyły kres systemowi państwowej edukacji i pozostałościom rzymskiej cywilizacji w Italii. W chwili, kiedy Grzegorz Wielki obejmował tron papieski, kultura na Zachodzie spadła do faktycznie niskiego poziomu.

A przecież dało się coś uratować. Boecjuszowi, który podobnie jak Kasjodor piastował stanowisko ministra na dworze króla Teodoryka Wielkiego, udało się - nim zginął w wyniku ariańskich prześladowań - przetłumaczyć na łacinę całość dzieł Platona i Arystotelesa. Jego rękopisy wielokrotnie kopiowano, tak, że powoli ich liczba wzrastała. Sam Kasjodor w najmroczniejszym okresie Średniowiecza założył klasztor w Squillace w Kalabrii, gdzie uczeni mnisi bądź ludzie świeccy przepisywali manuskrypty podstawowych tekstów. Rozwijając idee św. Augustyna, przygotował - z myślą o chrześcijańskich ascetach - encyklopedyczny kurs wiedzy, zarówno ludzkiej, jak i boskiej. Tym samym po raz pierwszy znaczna część dostępnej ówczasie wiedzy została zebrana na potrzeby

Mn#nnv##adcV I.U infułach i koronowane obrazy

199

klasztorne. W ciągu dwóch pokoleń przyjaciel Grzegorza Wielkiego, biskup Leander, i jego następca, biskup Izydora, upowszechnili system Kasjodora w Sewilli. Od pewnego czasu Sewilla była miejscem, gdzie szukali schronienia chrześcijańscy uczeni - ucieknierzy, a z chwilą nawrócenia ariańskiego dworu możliwe stało się przekształcenie miasta w centrum chrześcijańskiej kultury. W ciągu dwudziestu lat Izydora wraz z pomocnikami dokonał obszernej kompilacji wiedzy dostępnej ówczesnemu człowiekowi, posługując się kluczem etymologicznym i włączając

do swego dzieła prace oraz przekłady Boecjusza, Kasjodora i wielu innych. Dzieło jego miało z jednej strony stanowić wsparcie dla królów wizygockich, a z drugiej źródło wiedzy dla księży i mnichów. W rezultacie Izydora z Sewilli położył podwaliny pod cywilizację, a przynajmniej system edukacji. Dzieło Izydora, ogłoszone w 636 roku, opisuje najpierw działy sztuk wyzwolonych (artes liberales): gramatykę, retorykę, dialektykę, arytmetykę, geometrię, muzykę i astronomię, następnie sztuki zależne: medycynę, prawo i chronologię, by przejść do Biblii i jej interpretacji oraz kanonów Kościoła i urzędów. Część środkowa traktuje o Bogu i relacji między nim a człowiekiem, jak Go łączą z człowiekiem, a także o relacji człowiek - państwo i ludzkiej anatomii. W partii końcowej Izydor pisze o zwierzętach i świecie nieożywionym. Dzieło biskupa z Sewilli to summa ludzkiej wiedzy, w której doktryna i nauka chrześcijańska, jak również rola Kościoła, stanowią centrum intelektualnego wszechświata, docierając nawet do najbardziej odległych jego zakątków. Izydor dokończył dzieła augustyńskiej rewolucji - Kościół obejmuje swym zasięgiem całe społeczeństwo i ma w zanadrzu odpowiedzi na wszelkie pytania.

Etymologie Izydora, wydane w dwudziestu księgach przez biskupa Saragossy Braulio, stanowiły przez blisko 800 lat podstawę całego systemu nauczania na Zachodzie. Określały zarówno metody edukacji, jak i jej treść, od poziomu podstawowego do uniwersyteckiego. Wszystko, czego następnie uczono, było jedynie rozwinięciem idei Izydora. Człowiek Średniowiecza nie mógł się wyrwać z tego systemu. Zresztą leżało to w samym charakterze dzieła biskupa z Sewilli, które miało w sobie coś z akcji ratunkowej. Zespół podporządkowanych mu pomocników przejrzał całą dostępną ówczesną literaturę (która nie dotrwała do naszych

czasów). Izydor stanowił pomost do świata starożytnego, zasadniczo jedyny z nim łącznik, do czasu, kiedy uzyskano swobodny dostęp do tekstów antycznych - najpierw za pośrednictwem przekładów arabskich w XII stuleciu, a później bezpośrednio na Wschodzie w wieku XV.

W VII i VIII stuleciu jedynie mnisi mogli upowszechniać dzieło Izydora w barbarzyńskiej Europie. Tylko oni bowiem spośród ludzi piśmiennych mieli czas i środki, by pracować jako zawodowi skrybi.

Historia chrześcijaństwa

Z praktyką kopiowania rękopisów spotykamy się po raz pierwszy pod koniec IV wieku w klasztorze w Tours za czasów Marcina. Większość jednak klasztornych skrytoriów wzorowała się na modelu ustanowionym przez Kasjodora w Squillace w połowie VI stulecia. Podstawowym materiałem na Zachodzie był pergamin - materiał najtrwalszy, choć jednocześnie najdroższy i stwarzający największe trudności przy pracy. Surowiec na pergamin - skóra owcy, cielaka czy kozy - był łatwo dostępny, w odróżnieniu od papirusu, który sprowadzano z Egiptu, bądź papieru, przywożonego drogą morską ze Wschodu i trudno dostępnego przed XII wiekiem. Co więcej, tekst można było zmyć, zeszkrobać, a następnie pergaminu użyć ponownie. Przy pracy posługiwano się następującą metodą: brano cztery złożone razem arkusze, czyli osiem kart po 16 stron recto-verso, które tworzyły quaternio bądź zeszyt i rozdawano wszystkim kopistom. Mieli go oni przepisać na tej samej liczbie stron.

W skryptorium pracowało do dwudziestu kopistów. Każdy siedział na ławce lub stołku, opierając stopy na podnóżku, i pisał na kolanach. Przed nim na pulpicie leżała księga, którą kopiował, zaś na stoliku z boku - gęsie pióra, atrament, nóż, guma do wycierania, cyrkiel i liniał. Skrybi pracowali w absolutnym milczeniu (listy bądź nowe księgi dyktowano w innym pomieszczeniu), swoje uwagi dla potomności przekazując w formie dopisków na marginesie: "Jezu Chryste! Spójrz łaskawym okiem na mą pracę!"; "Tylko trzy palce piszą, całe me ciało przeżywa męczarnie"; "Ta praca jest żmudna i posuwa się powoli"; "Jest wieczór i pora kolacji!"; "Skryba ma prawo do najlepszego wina". Za największych pisarzy marginaliów uchodzili Irlandczycy. Przykładowo, w pochodzącym z IX wieku irlandzkim rękopisie Kasjodora o psalmach natrafiamy na taką oto sentencję: "Jakże miło skrzą się dziś promienie słońca na tych marginesach. Tak migoczą".

W VII i VIII wieku prace w skryptoriach toczyły się niezwykle intensywnie, zwłaszcza w Canterbury, Rippon, Wearmouth, Jarrow, York czy Lindisfarne na terenie Anglii; w Bangor, Burrow i Kells - w Irlandii; w Autun, Luxeuil, Corbie, St. Medard-de-Soissons - w Galii, oraz dalej na wschód i południe w Echtenach, Saint Gall, Bobbio i Noantola.

Praca posuwała się bardzo powoli. Krążyły wieści, że Kolumba z Iony tak szybko kopiuje teksty, iż nie potrzebuje więcej niż dwunastu dni na ukończenie Księgi z Durrow, przepisując dwadzieścia do trzydziestu stron dziennie. W rzeczywistości nie mógł on być autorem manuskryptu, powstał on bowiem wiek po jego śmierci. Kopiowanie w klasztorным skryptorium Biblii trwało cały rok. Kiedy kopiści ukończyli swą pracę, ich przełożony zbierał wszystkie zeszyty; nad którymi pracowali, układał według kolejności, a następnie czytał je powtórnie i kolacjonował, by

Można>fadcy w infułach i koronowane obrazy 201

przekazać cały kodeks do oprawy. Warto nadmienić, że niektóre krótsze teksty były oprawiane razem, w jednym woluminie. Produkcja rękopisów nie była według naszych standardów duża. W Corbie skopowano ponad 50 kodeksów, to jednak stanowi wyjątkowy rezultat. Biblioteki posiadały, na przykład, trzydzieści trzy, osiemnaście, pięćdziesiąt woluminów.

W VIII stuleciu biblioteka z księgozbiorem liczącym sto rękopisów uchodziła za bardzo zasobną. Biblioteki wytrwale powiększały swoje zbiory. Na początku IX wieku biblioteka St. Remy w Reims, korzystając z królewskiego poparcia, zgromadziła 600 woluminów. Wiele ksiąg przetrwało stulecia. Przykładowo, niewielki Ewangeliarz św. Jana z Wearmouth bądź Jarrow, który prawdopodobnie należał do Bedy, a obecnie przechowywany jest w Stonyhurst, zachował się do dziś w znakomitym stanie w oryginalnej oprawie z czerwonej skóry afrykańskiej kozy.

Zakonnicy upowszechniali kulturę, lecz sami jej nie tworzyli. Najbardziej spośród nich wykształceni i przedsiębiorczy, na przykład Beda z Jarrow, zajmowali się tłumaczeniami Biblii i komentarzy do niej, chronologią oraz historią. W IX stuleciu powstały kolejne zakonne ośrodki historiograficzne. Ścisłe związki łączyły położone pod Paryżem opactwo St. Denis z koroną królewską i historią władców, którzy ją nosili. Jeden z tamtejszych zakonników, Hinkmar - autor częściowo fikcyjnej relacji opisującej więzi opactwa z królestwem - został arcybiskupem Reims

i przekształcił opactwo St. Bertin w wiodące centrum frankijskiego, a zwłaszcza królewskiego, kronikarstwa. Jednakże praca tego typu mogła rozwijać intelektualne możliwości subtelny umysłu. W latach 861-82 Hinkmar nadał lapidarnym i zwięzłym Annałom St. Bertin charakter obfitującej w szczegóły, barwnej relacji i, podobnie jak wcześniej Beda, wykorzystał wszelkie dostępne Kościołowi środki, by zdobyć informacje rozproszone po całym terenie królestwa Franków. A jednak nie podjęto żadnej rzeczywistej próby przekształcenia historii w sztukę spekulatywną, kreatywną bądź interpretacyjną. Pisarstwo historyczne nadal ograniczały biblijne bądź klasyczne konwencje oraz niektóre znakomite wzorce łacińskie. We wczesnym Średniowieczu czołowe opactwa stały się uniwersytetami, choć o ograniczonym programie nauczania i skromnym zapleczu intelektualnym. Jan Kasjan, który włożył wiele trudu, by określić kulturalne perspektywy zachodniego monastycyzmu, twierdził, iż nastąpił zmierzch twórczego zgłębiania doktryny chrześcijańskiej, a uczonym pozostało jedynie jej uporządkowanie. Uważano, że z pewnością nie pojawi się już drugi Hieronim czy Augustyn. U źródeł owego przekonania leżało poczucie, że praca została już wykonana, a także uczucie niższości wobec świata klasycznego, który właśnie obrócił się wniwecz. W VIII i IX wieku mnisi wierzyli, iż w czasach rzymskich ludzkość dysponowała

202 Historia chrześcijaństwa

faktycznie całą dostępną ówczesnie wiedzą, z której prawie nic się

nie zostało. Zakonnikom pozostawało więc jedynie przekazywać wiernie to, co nie uległo zniszczeniu. Św. Augustyn, piszący w czasach, gdy świat stał na krawędzi katastrofy, wyznaczał umysłowi ludzkiemu zasadniczo skromną i niewielką rolę w społeczeństwie chrześcijańskim. W zwycięskiej walce z pelagianizmem Augustyn poszedł utartymi śladami filozoficznej spekulacji o pierwszej zasadzie i odrzucił praktykę ponownego rozpatrywania przyjętych konkluzji - *Roma locuta, causa finita* (Rzym orzekł, sprawa skończona), by posłużyć się jego słowami. Pod wpływem nauki filozofa sentencję stosowano w znacznie szerszym kontekście niż pierwotnie zamierzał. Epoka wczesnego Średniowiecza rozumiała posłanie Augustyna w sposób następujący - "Świat starożytny i Ojcowie Kościoła orzekli, sprawa skończona", a przez "

sprawę ' rozumiano cały proces zdobywania wiedzy metodami zarówno intelektualnymi, jak i eksperymentalnymi. Zadaniem mnichów nie było więc - nawet gdyby intelektualnie mogli temu podołać - rzucanie wyzwania orzeczeniom przeszłości, lecz ich przekazywanie, a kiedy zachodziła potrzeba, także tłumaczenie.

Można dowodnie twierdzić, iż ostatecznie cywilizacja odniosła korzyść z intelektualnej skromności owego okresu. Świat starożytny w znacznej mierze przetrwał dzięki ogromnemu szacunkowi garstki ludzi dla literackich relikwów przeszłości. Kwestię przetrwania zachowanych tekstów mnisi przedkładali ponad własne życie, uważając kopiowanie rękopisów za czynność nieskończenie ważniejszą od pracy twórczej. Dla przykładu, *Mediceus Vergiliusz* z końca V stulecia, niegdyś własność Kasjodora, przechowywany był w wielu klasztorach, by później znaleźć się w Bobbio, a obecnie wchodzi w skład księgozbioru Biblioteka

Laurenziana we Florencji. Mnisi nie bez racji uważali, że im więcej kopii uda im się wykonać, tym większe jest prawdopodobieństwo, że przynajmniej jedna się zachowa. Przykładowo, w VIII stuleciu w skrytorium św. Marcina w Tours przepisano pochodzący z V wieku rękopis Liwiusza - kopia przetrwała do naszych czasów, gdy tymczasem oryginał zaginął. Pod sam koniec życia Beda ponaglał swego skrybę, by "pisał szybciej". Kopistom nieobce było przygnębiające poczucie braku czasu, wierzyli bowiem, że choć okropności okresu upadku Rzymu minęły, to świat raczej zmierza ku gorszemu niż ku lepszemu. Wiele przesłanek zresztą zdawało się potwierdzać owo przekonanie. Jedną z przyczyn, dla których król Alfred pragnął mieć wszystkie podstawowe teksty łacińskie przetłumaczone na angielski, była obawa, że w nadchodzących trudnych czasach wiedza łacińska się nie ostanie

Możnottadcy w infułach i koronowane obrazy 203

i że jeśli nawet zachowają się oryginalne dzieła, to i tak nikt ich nie będzie w stanie przeczytać.

Dlatego też w VIII i IX wieku prawie wszystkie teksty autorów starożytnych ponownie skopiowano, częstokroć w wielu egzemplarzach, a tym samym ocalono dla potomności. Praca ta w dużej mierze była dziełem wielkich niemieckich klasztorów, m.in. w Lorsch, Kolonii, Witzburgu, Reichenau, Saint Gall. Istotną rolę odegrała tu Fulda - centrum historiografu na wschód od Renu - której zawdzięczamy, na przykład, podstawowe teksty Tacyta, Swetoniusza, Ammiana, Witruwiusza i Ser-

wiusza, dzięki komentarzom którego człowiek Średniowiecza poznawał Wergiliusza. Fulda słynęła z olbrzymich bogactw i dlatego w murach klasztoru przebywało wielu niezwykle utalentowanych zakonników. W IX stuleciu jeden z tamtejszych mnichów, Hraban Maur, późniejszy arcybiskup Mainz, dokonał dla swego pokolenia tego, co dla swego zdołał Izydor z Sewilli, tworząc encyklopedię współczesnej wiedzy. Przed żyjącym w XII w. Janem z Salisbury, najbliższym współczesnej idei uczonego, odznaczył się jeden z uczniów Hrabana Maura, Serwatus Lupus, późniejszy opat Ferrieres. Niemniej jednak dzieło obu tych mnichów z Fuldy ma zasadniczo kompilatorski charakter. Encyklopedia Hrabana nie wyróżnia się nowatorskim podejściem; główną zasługą Lupusa było zebranie barbarzyńskich praw dla księcia Friuli. Dzieła te były niewątpliwie przydatne, choć mało oryginalne. Co więcej, błędem byłoby mniemać, iż owym mnichom zależało głównie na przekazaniu dzieł klasyków. Żaden rękopis grecki o świeckiej treści nie zachował się w oryginale. Nawet greckich Ojców Kościoła studiowano i przepisywano po łacinie. Łacińska literatura świecka zajmowała zresztą niewielki tylko ułamek czasu klasztornych skrybów. Praca w skryptoriach koncentrowała się przede wszystkim na kopiowaniu dzieł Ojców Kościoła, głównie Ambrożego, Augustyna, Hieronima, Grzegorza Wielkiego, a później także Bedy; Bibli i żywotów świętych, oraz ksiąg liturgicznych- sakramentarzy, lekcjonarzy, ewangeliarzy, mszałów, tj. sakramentarzy razem z lekcjonarzami, antyfonarzy bądź śpiewników, tudzież zbiorów hymnów. W skryptoriach przepisywano również liczne psalterze, martyrologia, pontyfikały (księgi zawierające opis sprawowania sakramentów, poświęceń i błogosławieństw przez biskupa) oraz psalmy pokutne. Przyjąć należy, iż tylko jeden na sto rękopisów powstałych w tym okresie

nie wiązał się bezpośrednio z chrześcijaństwem.

Elementy chrześcijaństwa przeniknęły nie tylko do słowa pisanego, lecz również do całej sfery kultury. Wraz z upadkiem świeckiego szkolnictwa zanikła idea świeckiej sztuki. Podobnie jak w wypadku prawa obserwujemy także pewne zespolenie pogańsko-barbarzyńskich

Historia chrześcijaństwa

i pogańsko-klasycznych elementów w nowe, jednorodne style, chrześcijańskie w swym charakterze i zamyśle, przy czym sprawcami owych przemian byli zawsze mnisi. Proces ten najlepiej zaobserwować na przykładzie Northumbrii pod koniec VII wieku. Połączenie dwóch typów monastycyzmu - rzymskiego i celtyckiego - o którym już mówiliśmy, znalazło swoją analogię w kulturze. Kluczową postacią był Benedykt Biscop, możnowładca northumbryjski, który odbył podróż do Rzymu i zachęcony przez dwór założył na terenie królestwa bliźniaczy klasztor, by świadomie podnosić poziom kultury i życia religijnego. W Rzymie miał możliwość zapoznać się z działalnością warsztatów bizantyńskich, które produkowały wielorakie artykuły luksusowe, zarówno na rynek krajowy, jak i na eksport: wyszukane ewangeliarze ze złotymi literami na purpurowym tle, trony biskupie z kości słoniowej, jedwabne szaty liturgiczne i draperie oraz drogocenne relikwiarze. Benedykt sprowadził z Galii kamieniarzy, którzy potrafili "budować na sposób rzymski" tudzież szklarzy umiejących wykonywać witraże. Z Rzymu przybył

wraz z nim Jan, arcykantor od św. Piotra, by angielskich mnichów nauczyć sztuki śpiewu i czytania na głos. Obok ksiązek Benedykt Biscop sprowadził relikwie, szaty liturgiczne, kielichy i ikony. W ciągu pokolenia w Northumbrii powstały nie tylko dzieła Bedy, ale również i rzemiosło najwyższej klasy. Twórcy wykonanego w klasztorach Wearmouth i Jarrow rękopisu Codex Amiatinus inspirowali się kopią wielkiej Biblii Kasjodora, choć samo dzieło oddane zostało w miejscowym stylu. W 716 roku o#at Ceolfryd zabrał manuskrypt do Rzymu, by ofiarować go papieżowi jako przykład talentu Anglosasów. Przechowywany obecnie w Biblioteca Laurenziana we Florencji, stanowi chlubę wczesnośredniowiecznych zbiorów. W pobliskim Lindisfarne produkcja rzemieślnicza miała zdecydowanie celtycki charakter. Działał tu znakomity warsztat złotniczy, posługujący się wzorami i technikami o sześćsetletniej pogańskiej tradycji. Owe pogańskie celtyckie formy i kolory przeniesiono na karty iluminowanych rękopisów, zwłaszcza wielkiego Ewangeliarza z Lindisfarne, gdzie wspaniałe inicjał (folio 149 r.), otoczony 600 kropkami, jest przełożeniem na język form dwuwymiarowych trójwymiarowej sztuki biżuterii, jaka niegdyś mogła zostać wykonana dla pogańskiej celtyckiej księżniczki. I faktycznie, dwa wspaniałe irlandzkie wyroby - kielich z Ardagh oraz brosza z Tara - wyraźnie odpowiadają formom Ewangeliarza z Lindisfarne. Pogańskość abstrakcyjnej obrazowości ponownie dochodzi do głosu w powstałej w VII wieku Book of Durrow, która charakteryzuje się ograniczoną i prymitywną gamą kolorystyczną, a także w Book of Kells, gdzie rzymsko-bizantyńskie wpływy nałożyły się wielobarwnym blaskiem na zasadniczo celtycko-pogański szkielet dzieła. Najbardziej

Jednak spektakularny był rozwój całkowicie nowego idiomu celtycko-chrześcijańskiego, to znaczy kamiennego krzyża. Sztuka kamienna Irlandii sięga okresu La Tene z I wieku n.e. Chrześcijański krzyż umożliwił pogańskiej technologii rozwinięcie unikalnego świata sztuki o bogactwie okresów i szkół, a także pogłębienie przesłania, jakie niósł ze sobą. Koniec końców, owe wysokie kamienne krzyże to teologia w kamieniu, przekazująca wiele skomplikowanych śródziemnomorskich pojęć religijnych za pomocą miejscowego, czysto celtyckiego języka artystycznego. Krzyże stały przy drodze, na całym zachodnim obszarze Wysp Brytyjskich, wszędzie tam, gdzie zbiegały się szlaki i gromadzili ludzie - są jak palec uniesiony zarówno w geście życzliwości, jak i upomnienia, milczący świadek chrześcijańskiej wiary, która silnie przemawia do ludzkiej wyobraźni.

Kamienne krzyże celtyckiego świata symbolizują pełną i głęboką tożsamość sztuki i chrześcijaństwa, co stanowiło uderzającą cechę owych stuleci. Chrześcijaństwo nie było tylko przekaznikiem kultury, poprzez zakonników bowiem samo stało się kulturą. U szczytu swej potęgi zgromadzenia zakonne w Wearmouth i Jarrow liczyły ponad 700 mnichów, z których każdy umiał pisać i czytać oraz mógł pochwalić się konkretną, wykształconą już umiejętnością, co w skali małego, na połę barbarzyńskiego królestwa stanowiło niezwykle wysoki procent. Oczywiście, właścicielem ogromnej części zasobów ekonomicznych Northumbrii były właśnie owe klasztory. Monastycyzmowi udało się przekonać formujące

się społeczeństwa zachodnie, by przeznaczyły znaczne bogactwa i talenty na rzecz kultury. Jeśli mnisi dokonywali cudów, żeby zwiększyć areał ziemi uprawnej i pastwisk, to również dbali o to, aby nadwyżki zbiorów, a w każdym razie znaczna ich część, szły na rzecz rozwijania piśmiennictwa tudzież sztuki, a nie konsumpcji. A zatem ich polityka podźwignięcia Europy z zapaści postrzymskiego świata zmierzała w dwóch jakże różnych, choć uzupełniających się kierunkach. Co więcej, ze względu na międzynarodowy charakter organizacji zakonnej proces przenoszenia i rozprzestrzeniania się owej kultury potoczył się niezwykle szybko. Chrześcijaństwo ponownie przeszło do bezpośredniej ofensywy. Powstanie domów zakonnych to zasadniczo efekt wielkiej lokalnej żarliwości religijnej. Tam, gdzie ów zapał religijny był największy, działalność kulturalna najszybciej osiągnęła wysoki poziom. Z tych to dynamicznie rozwijających się ośrodków kultury mnisi ruszyli w świat, ogarnięci pragnieniem nawracania niewiernych.

Rola, jaką mogły odegrać Wyspy Brytyjskie, była zatem proporcjonalna do zasobów ekonomicznych i liczby ludności. Już na bardzo wczesnym etapie Irlandia zaczęła "eksportować" uczonych na kontynent

206 Historia chrześcijaństwa

jak również i do sąsiedniej Brytanu. Liber de Mensura Orbis Terrae - najwcześniejszy zarys geografii powstały na terytorium Franków, z opisem słońca podarowanego w 804 roku Karolowi Wielkiemu przez

Harun al-Raszida - był dziełem Dicuilla z Irlandii, prawdopodobnie mnicha z IonY. Znalazły się tu również uwagi na temat Islandii oraz Wysp Owczych, które Dicuill - jak się wydaje - odwiedził. W połowie IX wieku w Liege znalazła się grupa Iryjczyków. Na jej czele stał Seduliusz Szkot, który znał nawet trochę grekę - co w ówczesnej Europie Zachodniej było wyłącznie domeną Iryjczyków. Seduliusz pisywał na różne tematy. Wśród jego prac wymienić można dzieła z teorii politycznej, jak i liczne poematy łacińskie, pełne beztroskiego humoru. Podobny krąg powstał w IX stuleciu w Laon i Reims wokół Jana Szkota Eriugeny (Jana Iryjczyka), którego znajomość łaciny i greki była wprost niezwykła na tle epoki. Jego *De divisione naturae* (O podziale natury) stanowi ambitną próbę sformułowania filozoficznej i teologicznej teorii stworzenia i początków wszechświata. Obok Iryjczyków ogromną rolę w przenoszeniu kultury VIII i IX stulecia odegrali mnisi anglosascy. Jako wczesny przykład może posłużyć, znany ze swej działalności misyjnej na wybrzeżu Fryzji, biskup Wilfryd, który w pełni utożsamiał swój urząd i wiarę z blaskiem kultury, jak również, i to w większym jeszcze stopniu, św. Bonifacy. Jego misjonarska wyprawa do Niemiec zaowocowała szerzeniem chrześcijaństwa w północnej i środkowej Europie i powstaniem takich centrów kultury jak Fulda - ukochany klasztor Bonifacego. Najważniejsze szlaki, wzdłuż których rozprzestrzeniały się nowe idee, tworzą łańcuch rozciągający się od Wearmouth i Jarrow (związanych z Rzymem, a poprzez Rzym i z Bizancjum) po arcybiskupią szkołę w Yorku, z Yorku zaś do terytoriów Franków. Na tym ostatnim etapie największym pośrednikiem kultury był Alkuin, którego biograf Karola Wielkiego, Einhard, opisał jako "królewskiego mistrza, potocznie zwanego Albinus, i diakona, choć z urodzenia był Sasem z Brytanii, najbardziej uczonego człowieka swych

czasów". Z postacią tą zetknęliśmy się już przy okazji koronacji Karola Wielkiego i jeszcze nieraz będziemy mieli z nią do czynienia. Alkuin, który z początku kierował szkołą pałacową, później został opatem klasztoru św. Marcina w Tours, najbardziej szacownego klasztoru Francji, stał się głównym kulturalnym i religijnym doradcą Karola Wielkiego, przy czym owych ról nie sposób oddzielić.

Dla osoby pokroju Alkuina pragnienie upowszechniania wiary, jej pełnego rozumienia poprzez czytanie oraz znajomość Pisma Świętego i pomocniczych lektur, tudzież adoracji poprzez sztukę, stanowiło element jednej i tej samej wizji chrześcijańskiej, której intensywność i żywość zależały od indywidualnego przekonania wiernego. Poziom

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 207

kultury był bezpośrednią wypadkową wiary. Nikt inny, tylko właśnie Alkuin natchnął Karola Wielkiego misjonarskim zapalem *De Civitate Dei* św. Augustyna; również on pokazał władcy list Grzegorza Wielkiego do króla Kentu Ethelberta, traktujący o nawróceniu ludów. Staraniem Alkuina w 789 roku król wydał *Admonitio Generalis*, autorytatywną deklarację polityki Kościoła, opartą na wcześniejszych frankijskich kapitulacjach i rzymskich zbiorach kanonów, wypowiedającą się niemal o wszystkim. Bliska jest ona cesarsko-rzymskiej wizji zjednoczonego pod rządami króla społeczeństwa chrześcijańskiego, które lęka się jedynie niesprawiedliwości - bliska jest więc, można by rzec, wizji św. Augustyna.

W artykule 62 czytamy: "Niech pokój, zgoda i jednomyślność panują wśród ludu chrześcijańskiego, wśród biskupów, hrabiów i innych naszych sług, wielkich i maluczkich; bez pokoju bowiem nie będziemy podobać się Bogu". W dokumencie uderza nas jeszcze bardziej centralna rola, jaką w wizji tej przypisuje się kulturze. Artykuł 72 mówi o zakładaniu i utrzymaniu szkół klasztornych oraz biskupich, jak również o przepisywaniu oraz poprawianiu biblijnych i liturgicznych tekstów. Z Admonitio Generalis tudzież innych dokumentów wynika jasno, że pozostający pod wpływem Alkuina Karol Wielki w renesansie kultury inspirowanym przez Kościół widział główny mechanizm, umożliwiający powstanie doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego. Dzięki Kościołowi barbarzyńcy z Zachodu zyskali świadomość klasycznego dziedzictwa, a zarazem zrodziło się w nich pragnienie, równie silne jak w okresie schyłku cesarstwa bądź u Kasjodora czy jeszcze później Bedy, by je zachować i przekazać potomności. Niemniej dziedzictwo to postrzegano teraz wyłącznie w kontekście chrześcijańskim. A ponieważ ów pęd do kultury łączył się z chrystianizacją, tym samym wiązał się z polityką i celami chrześcijaństwa. Karol Wielki budował i wyposażał szkoły, gdyż potrzebował wykształconych duchownych, którzy zamieszkiwaliby wśród Fryzyczyków, Sasów, Słowian i Awarów i podjęliby trud ich nawracania, ale także i z tego względu, że zwiększyło się zapotrzebowanie na księży w oficjalnie już chrześcijańskim społeczeństwie Franków. Głoszenie wiary pociągało za sobą konieczność dysponowania dużą liczbą odpowiednich i ujednoczonych tekstów. Potrzeba zatem było wykształconych skrybów, którzy potrafiliby opracowywać i dokładnie tudzież oszczędnie kopiować potrzebne teksty. Materiały sprowadzano z Lombardii, ale w znacznie większej mierze z Anglii. Alkuin wykorzystywał zasoby angielskich

klasztorów i szkół katedralnych, które mając bezpośrednie związki z Rzymem stały się "izbami rozrachunkowymi" dla produkcji rękopisów. "Rzetelne" wersje z Rzymu docierały do Canterbury, Jarrow, Yorku i Malmesbury, gdzie kopiowano je na użytek angielskich misjonarzy

208 Historia chrześcijaństwa

działających za granicą, jak również z myślą o eksporcie do ośrodków francuskich. Zaletą Codex Amiatinus, który Ceolfryd zawiózł do Rzymu, było nie tyle jego piękno, co dokładność. Inne cenne angielskie rękopisy wysyłano do klasztorów bibliotek w Corbie, Tours, St. Denis, Utrechcie, Echternach, Mainz, Lorsch, Amorbach, Wurzburgu, Salzburgu, Reichenau i oczywiście Fuldzie, gdzie je ponownie kopiowano. Obok tekstów biblijnych i religijnych przekazano niewielką liczbę rękopisów ksiąg świeckich, polecanych przez Kasjodora jako użyteczne do celów duchowych, które ów uczony mąż opatrywał radami w przedmiocie dokładnego kopiowania manuskryptów, sposobów wykrywania poprawek, reguł pisowni, a także oprawiania i przechowywania ksiąg. Rady te znajdują się w "okólniku" napisanym prawdopodobnie przez Alkuina i roślanyim przez kancelarię Karola Wielkiego do wszystkich ośrodków religijnych. Nakłaniają do propagowania piśmiennictwa jako właściwego wstępu do Pisma Świętego. Inny okólny list wysłany przez Alkt#na i Karola Wielkiego zawierał informację, iż król powołał specjalny zespół, by "z największą troską poprawił" całą Biblię, "zdegradowaną poprzez igno-

rancję kopistów>#. Alkuin stał na czele owego przedsięwzięcia. W efekcie powstał ogromny kodeks, który, o czym już mówiliśmy, wręczono w Rzymie Karolowi Wielkiemu w dzień Bożego Narodzenia 800 roku. Owa zredagowana i skorygowana Biblia Alkuina stanowi niejako podsumowanie ograniczeń wczesnośredniowiecznej kultury chrześcijańskiej - jest rezultatem skrupulatnych i w danych okolicznościach heroicznych wysiłków, by w jak największym zakresie i w sposób jak najbardziej bliski prawdy odzyskać rozumienie przeszłości, któremu prawie całkowicie obce jest pragnienie sięgania ku nowym granicom.

Wczesnośredniowieczni uczeni wierzyli, iż Bóg narzucił określone granice wiedzy, jaką człowiek może zdobyć na tym świecie, nie pełniąc jednocześnie grzechu. Do akceptacji tych ograniczeń skłaniał ich strach, a jednocześnie szacunek wobec przeszłości. W rzeczywistości byli to ludzie przesądni i bojaźliwi. Pod pewnymi względami Kościół chrześcijański czasów Alkuina, tj. końca VIII wieku, nadal w widoczny sposób pozostawał Kościołem z listów Pawła do Koryntian z pięćdziesiątych lub sześćdziesiątych lat naszej ery. Z drugiej jednak strony były to zupełnie różne instytucje. Jeśli możemy mówić, iż chrześcijaństwo zostało w IV wieku w jakimś sensie "zimperalizowane", to jednocześnie powiemy, że przez trzy stulecia, poczynając od ok. 500 roku, na Zachodzie było właściwie "zbarbaryzowane". Nic nowego nie powstało, jednakże pewne elementy już istniejące w "cesarskim chrześcijaństwie" rozrosły się niesłychanie, a tym samym zostały przekształcone. Dotyczy to zwłaszcza kultu relikwii. Upowszechnienie owego kultu przez Ambrożego

w Mediolanie w IV wieku stanowi decydujące wydarzenie w historii chrześcijaństwa. Relikwie niezwykle szybko stały się najważniejszym elementem chrześcijańskiej dewocji, pełniąc tę rolę przez blisko osiemset lat. W oczach chrześcijanina stanowiły jedyną rzeczywistą obronę przed niewytłumaczalnym cierpieniem, a także bezustannymi i złośliwymi poczynaniami diabłów. Wierzono, iż święci pozostają w kontakcie ze światem poprzez swe ziemskie szczątki. Relikwie promieniowały więc energią niczym stos atomowy, tyleż niebezpieczną, co użyteczną. Do ważnych relikwii podchodzono ze strachem, one zaś często mściły się na świętokradcach i niedowiarkach. Przekazywały również niejako obecną bezustannie w świecie nadprzyrodzoną moc, którą można było pobudzić dzięki dostępowi do właściwych liturgicznych i sakramentalnych "

kanałów '.

Powszechnie uznawano, przynajmniej od czasów cesarstwa, iż "wiek cudów" skończył się w tym sensie, że przywódcy chrześcijańscy nie mogli już głosić ewangelii, tak jak czynili to apostołowie za pomocą sił nadprzyrodzonych. W każdym razie przestało to być regułą. Od czasów montanistów Kościół potępiał tych, którzy twierdzili, iż czynią cuda i mówią wszystkimi językami. W zamian powstała alternatywna teoria. "A teraz, moi bracia, czyż to, że nie czynicie takich znaków, wskazuje, iż nie wierzycie? - pytał Grzegorz, odpowiadając od razu: Nie, święty Kościół pracuje bowiem co dzień mocą ducha, gdy tymczasem apostołowie pracowali ciałem (...). I rzeczywiście, cuda te są większe, gdyż są duchowe: tym większe, że podtrzymują nie ciało, lecz duszę'.

A przecież pozwalano na to, by w pewnych wyjątkowych wypadkach cuda się zdarzały, zawsze jednak miały związek z żywymi świętymi lub ich relikwiami. Ową postawę, tak w teorii, jak i w praktyce, powszechnie akceptowano. Przykładowo, Beda był wykształconym człowiekiem, który umiał posługiwać się świadectwami i nie wykluczał naturalnych wyjaśnień nagłego sztormu na morzu i równie nagłego jego wyciszenia. Zdaniem uczonego pisarza, cuda służyły moralnym i dydaktycznym celom. W żywocie świętego Kutberta, jednej z najbardziej wpływowych biografii całego Średniowiecza, Beda opisał, jak stwory morskie i powietrzne, a w rzeczywistości samo morze i powietrze, były posłuszne świętemu. Człowiek - zauważa Beda - pierwotnie panował nad swym otoczeniem, stracił jednak ową władzę popełniając grzech pierworodny; wykazując się jednak wyjątkowymi cnotami poszczególni ludzie mogą władzę tę odzyskać. Uczony udowadniał, iż cuda, jakich dokonali święci mężowie, przyczyniły się do nawrócenia Anglii na chrześcijaństwo. Beda nigdy nie opisuje cudu, by zadziwić - cud musi wspomagać dzieło Boga. Zawsze też "sprawdzał" źródła, nalegając,

210 Historia chrześcijaństwa

by owe anegdoty pochodziły od osób godnych zaufania. Opisując wizję piekła, jakich doświadczał irlandzki święty Fursa, który żył we wschodniej Anglii w latach trzydziestych VII wieku, Beda stwierdza: "W naszym klasztorze nadal przebywa wiekowy brat, który opowiada, co przekazał mu wielce świątobliwy i prawdomówny człowiek, który na

własne oczy widział Fursę w królestwie Wschodnich Anglów i z jego ust słyszał o owych wizjach. Dodał on także, iż chociaż był to czas srogiej zimy i siarczystego mrozu, i że chociaż Fursa miał na sobie cienką szatę, kiedy opowiadał ową historię, to pocił się, jak gdyby był to środek lata, tak wielkim przerażeniem i radością napawały go te wspomnienia".

Pokładając absolutną wiarę w cuda, jakich dokonywali święci, zwykły człowiek uważał fakt posiadania relikwii za najistotniejszy aspekt wiary.

Był to jedyny poziom aktywności religijnej, który równał ludzi świeckich z duchowieństwem. Relikwie służyły wielu praktycznym celom.

Przechowywane na ołtarzu stanowiły dosłownie nieodzowny element liturgii. Odgrywały również istotną rolę w prawodawstwie, składano na nie bowiem przysięgi i posługiwano się nimi w sądach bożych. Królowie mieli je przy sobie podczas bitwy; potęga kultu relikwii i ich bezpośredni wpływ na zwycięstwo militarne to jedna z przyczyn, dla której wodzowie plemion barbarzyńskich gotowi byli przyjąć chrześcijaństwo. Wilhelm I, propagator ortodoksji i reform, ruszył do boju pod Hastings mając na szyi naszyjnik z relikwii podarowanych mu przez papieża; odkrycie pokolenie później Świętej Włóczni dało potężny impuls do zorganizowania pierwszej krucjaty. Popularne od IV wieku pielgrzymki do miejsc, gdzie przechowywano cenne relikwie, stały się na przestrzeni tysiąclecia głównym motywem do odbywania podróży, wpływając istotnie na strukturę komunikacji, a także częstokroć na kształt międzynarodowej gospodarki. Wokół miejsc przechowywania relikwii rozwinęły się nie tylko miasta, urządzano tam także regionalne odpusty, które z czasem nabrały ogólnonarodowego, a nawet międzynarodowego charakteru. Czas ich trwania zbiegał się z dorocznymi procesjami głównych relikwu. Przykładowo, istotnym czynnikiem w rozwoju północnej Francji był

wielki odpust, u którego źródeł leżała wspólna procesja z relikwiami przechowywanymi w St. Denis i Notre Dame.

Relikwie były znacznie cenniejsze od metali szlachetnych. W rzeczywistości dały asumpt do rozwoju wczesnośredniowiecznej sztuki złotniczej i jubilerskiej na najwyższym poziomie. Doskonałym przykładem może być relikwiarz św. Fides w Conques. Fides podobno jako dwunastoletnia dziewczynka została zamęczona na śmierć podczas ostatnich prześladowań chrześcijan w 303 roku. Niektóre jej szczątki sprowadzone

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 211

do opactwa w 866 roku nagle stały się źródłem cudów, przyciągając pielgrzymów i hojnych dobroczyńców. Około 985 roku relikwie złożono w złotej statui, którą później ozdobiono ofiarowanymi szmaragdami, agatami, perłami, onyksem, szafirami, ametystami, kryształami górskimi i starymi rzymskimi kameami; czaszkę świętej okryto srebrną blachą i ukryto w tylnej części relikwiarza. W X wieku powstało wiele podobnych bogato zdobionych relikwiarzy, takich jak złote pudełko w kształcie stopy na sandał św. Andrzeja wykonane w warsztacie złotniczym w Trewirze, bądź pokryty złotą folią drewniany, ponad półmetrowy relikwiarz Matki Boskiej z Essen (dar dla przeoryszy - wnuczki cesarza Ottona I), który uchodzi za prawdopodobnie najstarszą wolno stojącą figurę Matki Boskiej. Większość tych wspaniałych artefaktów uległa zniszczeniu w XVI wieku, kiedy zostały zagrabione i przetopione. I tak,

w Rochester znajdował się niegdyś komplet składanych krzesel ze srebra, podarowanych przez matkę króla Harolda, a także róg z kości słoniowej - dar Wilhelma Zdobywcy. Opactwo w Reading posiadało przepiękną statuę Matki Boskiej, o której w XV stuleciu gość z Czech wyraził się następującymi słowami: "Nigdy nie widziałem czegoś równie pięknego i nigdy pewnie nie zobaczę, nawet gdybym udał się na krańce świata".

Relikwie, jak również ich cenne oprawy, stanowiły olbrzymią część ruchomego majątku ówczesnego społeczeństwa. Był to bowiem jeden ze sposobów bezpiecznego przechowywania pieniędzy. Dla opactwa lub biskupiego kościoła duży zbiór relikwii - czy choćby nawet jeden drogocenny przedmiot - przyciągał pielgrzymów, a tym samym i ich pieniądze. Również królowie tworzyli zbiory relikwii porównywalne z kolekcjami ważniejszych kościołów, by tym samym zwiększyć swój prestiż i władzę. Wybierając się w podróż, zabierali ze sobą relikwie, chcąc zapewnić sobie ich duchową opiekę. Prymitywny zegar na świecy, wynaleziony zdaniem biskupa Assera przez króla Alfreda, służył do utrzymywania stałego oświetlenia przed podróżującymi relikwiami władcy.

By wywrzeć wrażenie na ludziach, owe zbiory musiały odwoływać się do ich wyobraźni. Podobnie jak we współczesnych nam kolekcjach sztuki narodowej, musiały "obowiązkowo" zawierać pewne obiekty, a także pełny wybór szczątków miejscowych świętych. Jaka szkoda, że niewiele więcej wiemy o wczesnośredniowiecznych zbiorach. Z okresu późniejszego natomiast zachowały się szczegółowe inwentarze. Znany nam jest pełny katalog kolekcji stworzonej w latach około 1120-1190 dla nowo powstałego opactwa w Reading. Obejmował on dwieście czterdzieści dwa przedmioty, w tym sandał Chrystusa, jego powijaki, krew i wodę z jego boku, chleb, którym Jezus w cudowny sposób

nakarmił pięć tysięcy głodnych oraz chleb z Ostatniej Wieczerzy, chustę

212 Historia chrześcijaństwa

świętej Weroniki i całun, włosy Matki Boskiej oraz należące do niej łożo i pas, laski Mojżesza i Aarona, tudzież różnorodne relikwie św. Jana Chrzciciela. Zbiór ten faktycznie nie był aż tak imponujący - owe relikwie to oczywiście jedynie maleńkie skrawki, z łatwością można było je kupić w XII wieku w Konstantynopolu i prawie wszystkie były falsyfikatami. Szczególną popularnością cieszyły się włosy Matki Boskiej. Angielskie relikwie w Reading były przypuszczalnie oryginalne. Gromadzono je, co istotne, na bieżąco i owa wspaniała lista zawierała drobne szczątki św. Tomasza Becketa, a także relikwie Bernarda z Clairvaux, św. Malachiasza z Armagh, popularnych świętych, Wilhelma z Norwich i Roberta z Bury, którzy prawdopodobnie zostali zamordowani jako młodzieńcy przez Żydów w antychrześcijańskich "rytuałach" oraz - co uchodziło za rzadkość - głowa, żuchwa, szaty, biodro i włosy św. Brygidy, "odnalezione" w Down Patrick w 1185 roku. Tajcenniejszą relikwią w Reading była jednakże ręka św. Jakuba, którą dobrodziejka klasztoru, cesarzowa Matylda, ukradła z niemieckiej kaplicy cesarskiej i która kiedyś wchodziła w skład cesarskich zbiorów w Konstantynopolu. Równie cenna była "głowa" św. Filipa (tzn. kość przechowywana w głowie ze złota), подарowana później przez króla Jana. Została ona zrabowana podczas czwartej krucjaty, kiedy krzyżowcy złupili Konstantynopol, zdobywając

wówczas najcenniejsze relikwie.

Historie relikwii mają to do siebie, że ze względu na ich wartość- często łączą się ze zbrodnią. W dziejach fałszerstwa relikwu wyróżniamy wielorakie, łatwe do wyodrębnienia fazy: w Syrii i Egipcie epokę postkonstantynowską; VIII wiek w Niemczech podczas zalewu relikwii czasów Karolingów, kiedy włoscy domokrażcy sprowadzali ich olbrzymie ilości do państw Franków; a także początek XIII stulecia, gdy po złupieniu Bizancjum ogromne ilości "oryginalnych" relikwii oraz jeszcze większe niedawno sfabrykowanych zawędrowały do zachodniej Europy. Jednakże oszustwa na bardzo szeroką skalę zdarzały się we wszystkich okresach. W 761 roku papież Paweł I wydał dekret, w którym czytamy, iż "wiele starych cmentarzy świętych męczenników i wyznawców Chrystusa położonych za murami Rzymu popadło w zaniedbanie i teraz poprzez dewastację bezbożnych Longobardów znajdują się w ruinie; ci ludzie bowiem, w najbardziej świętokradczy sposób zbezczęścili je, rozkopując groby męczenników i usuwając ciała świętych dla łupu". Nie było to nic nowego. Już Grzegorz I odkrył, że kilku greckich mnichów w Rzymie wykopywało nocą ciała zwykłych śmiertelników. Aresztowani i przesłuchiwani mnisi wyznali, że zabierają owe kości do Konstantynopola, by podawać je za relikwie świętych. Przynajmniej byli na tyle uczciwi, że zależało im na kościach Rzymian.

lvrn",n##rtadcw w infułach i koronowane obrazy

Kolejni papieże czynili wysiłki, by przeciwdziałać najgorszym nadużyciom. Cenne relikwie pieczętowali osobistym pierścieniem, co stanowiło gwarancję ich autentyczności. Jednakże mieli oni swój interes w tym handlu. W Rzymie bezustannie "znajdowano" ciała. I tak w IX wieku odkryto zwłoki św. Cecylii, do czego przyczyniła się cudowna wizja papieża Paschalisa. W wielu wypadkach ciało z tych znalezisk było nietknięte lub prawie idealnie zachowane. W oczach Rzymu stanowiło to oznakę świętości. W Konstantynopolu natomiast uważano odwrotnie: ciało, które nie podlega rozkładowi, to pewna oznaka herezji; może tak pozostać przez tysiąc lat lub do czasu, kiedy osoba uzyska właściwe rozgrzeszenie. W praktyce jednak ta w gwałtowny sposób podtrzymywana różnica zdań nie miała dla kwestii kultu większego znaczenia, ponieważ Konstantynopol wysyłał na Zachód jedynie kości i skrawki ubrania. Jeśli chodzi natomiast o rzymskie "odkrycia, te wędrowały na północ i zachód na dwory potężnych władców, w zamian za dyplomatyczne bądź militarne poparcie. W 826 roku cesarz Ludwik Pobożny wywarł ogromny nacisk na papieża, by ten przekazał mu ciało św. Sebastiana, które triumfalnie przewieziono do Soissons; w Rzymie natomiast wybuchły z tego powodu zamieszki ludowe. Z protestami rzymskich tłumów spotkała się w 834 roku decyzja papieża o sprzedaży relikwii św. Aleksandra i św. Justyny delegacji z Freising, która wręczyła mu w zamian "sporo cennych przedmiotów". Dziesięć lat później Sergiusz II sprzedał opatowi Varcuardowi z Prum relikwie św. Chryzanta i św. Daru. Tam, skąd święci pochodzili, było wiele innych cennych

relikwii.

Wysocy dygnitarze Kościoła i państwa nie tylko kupowali i sprzedawali relikwie, ale również sankcjonowali jawne złodziejstwo i piractwo. Działali wówczas zawodowi złodzieje relikwii, tacy jak Alfred, kanonik z Durhan, który co roku z nabożeństwem odwiedzał Jarrow, aż udało mu się wykraść ciało Bedy, które umieścił obok św. Kutberta w Durham. Z kolei Durham zostało ograbione z relikwu przez własnych biskupów Aethelrica i Aethelwina, którzy przewieźli część katedralnego skarbcza do rodzimego opactwa w Peterborough. Królowie, biskupi i opaci posługiwali się zawodowymi przestępcami bądź sami popełniali przestępstwo, uciekając się do wszelkich dostępnych czy koniecznych środków. Ludzie nie odróżniali politycznej i militarnej siły od siły duchowej, emanującej ze świętych szczątków. Ambitny człowiek, jakim był król Knut, podejmował ryzyko w tym względzie, tak jak ryzykował swym królestwem i swym życiem na polu bitwy - możliwość nagrody rekompensowała jednak trudy. W 1020 roku opat Aethelstan z Romsey - za podszeptem biskupa Dorchester i zgodą Knuta - wysłał morską ekspedycję do Sohan,

214 Historia chrześcijaństwa

by wykraść ciało św. Feliksa; w efekcie doszło niemal do morskiej bitwy z mnichami z Ely. Trzy lata później arcybiskup Aethelnoth za przyzwoleniem Knuta otworzył, posługując się łomami, sarkofag św. Aelfeaha w kościele św. Pawła, podczas gdy królewscy dworzanie

trzymali straż przed rozgniewanymi mieszkańcami. Na wpół ubrany Knut pośpieszył z kąpeli, by wziąć udział w napaści i sam przeniósł rumpel łodzi, która pod zbrojną eskortą miała przewieźć ciało przez Tamizę do Canterbury. Knut był również zamieszany w wykradzenie zwłok św. Mildred z Thanet do Canterbury. Owych incydentów nie należy postrzegać w kategoriach młodzieńczych wybryków czy głupich kawałów, ale jako działanie państwa w jego potęgę, z przywilejami władzy, jurysdykcją oraz nadzieją i obawą prymitywnych władców.

W XII wieku napotykamy pierwsze wątpliwości co do pewnych aspektów owego systemu. W Relikwiach świętych z około 1120 roku opat Gwibert z Nogent argumentował, iż kult świętych jest w dużej mierze fałszywy. Jako przykład podał młodego giermka, który stał się obiektem kultu tylko dlatego, że przypadkiem zmarł w Wielki Piątek. Pokolenie później papież Aleksander I zmonopolizował procesy kanonizacyjne. Gwibert również wskazał na te elementy systemu, które były wręcz szalbierstwem. Kościoły w Konstantynopolu i Anglii utrzymywały, że posiadają głowę św. Jana Chrzciciela. Czy zatem święty był dwugłowy? Ely i St. Albans przypisywały sobie posiadanie wszystkich kości św. Dunstana, podobnie zresztą jak Odensee w Danu. Bogatego biskupa lub opata łatwo było oszukać. Biskup Odo z Bayaux padł ofiarą zakonników z Corbeil, którzy wmówili mu, że sprzedają ciało św. Exuperiego, gdy w rzeczywistości były to zwłoki chłopca. W jaki sposób można było wyjaśnić, że duplikowane bądź ewidentnie fałszywe relikwie są źródłem duchowej siły? I wtedy oczywiście ów system chylił się ku upadkowi.

W XIII stuleciu ogniskową popularnej religijności stała się eucharystia, tym samym potrzebni byli inni święci, o spektakularnym życiorysie, jak św. Tomasz, by stać się źródłem inspiracji dla nowych kultów.

Do tego jednak czasu kult relikwii zmienił oblicze Europy. Za najważniejszą relikwię uchodziło ciało św. Piotra, które, w myśl wierzeń chrześcijan przynajmniej od połowy II wieku, pochowane było w miejscu watykańskiego kościoła pod jego wezwaniem. Fakt posiadania ciała świętego uważano za "ostateczny dowód", że Piotr był pierwszym biskupem Rzymu. Stworzono następującą chronologię wydarzeń: w 34 roku Piotr został biskupem Antiochii, w 40 przeniósł swą siedzibę do Rzymu, w 59 zaś wyznaczył Linusa i Kleta swymi następcami. Nikt nie negował owych ustaleń, wierzono, iż Piotr dał początek linii biskupów, która od jego czasów nie została przerwana. Co więcej, w Rzymie było

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 215

również ciało Pawła. Owe relikwie podwójnie umacniały pozycję Rzymu jako apostoelskiej stolicy, jedynej, po Jerozolimie, która już nie odgrywała roli w polityce. Leon Wielki, zasiadający na papieskim tronie w latach 440-461, postawił tezę, że Piotr i Paweł, najpotężniejsi z apostołów, zastąpili Romulusa i Remusa jako protektorzy miasta. Tym samym Rzym odziedziczył w schrystianizowanej formie coś z niezwykłości cesarskiego miasta. Jednakże Chrystus wyznaczył Rzymowi również pewną międzynarodową rolę do odegrania w swoim Kościele. Stąd owa słynna wzmianka w Ewangelii św. Mateusza (16,18). Rzym sprawował swą władzę nad innymi Kościołami już od II wieku. Jednakże tekst Piotrowy nie odgrywał żadnej roli do około 250 roku. Po raz pierwszy odwołano się doń w czasie sporu z Kartagimą, dotyczącego chrztu.

Ale od czasów papieża Gelazego, współczesnego św. Ambrożemu, i początków epoki kultu relikwii, który przypadł na koniec IV wieku, stał się podstawowym tekstem; na który powoływano się częstokroć w związku z "obecnością" Piotra w mieście. Od tej pory wydawano zbiory kanonów, jak również synodalnych i soborowych decyzji. W momencie pojawienia się jakichkolwiek wątpliwości zwracano się do miasta Piotrowego, którego werdykty winny być uważane za ostateczne. Przez stulecia ów rozwój ześrodkowanej na Rzymie jedności był bardziej wyrazem spontanicznego kultu św. Piotra, niż prawie minimalnych poczynań papieża. Zakładano biskupstwa i klasztory, kanonizowano świętych, wydawano zarządzenia, zbierały się lokalne synody pod przywództwem królów - a wszystko to bez odwoływania się do Rzymu. O nominacji biskupów i opatów decydowano na miejscu. Rzym, poinformowany o decyzji, jedynie ją potwierdzał. Jednakże w teorii, a czasami i w praktyce, był pewien szczątkowy element autorytaryzmu, będący wynikiem połączenia wyjątkowej roli św. Piotra i pierwotnego dziedzictwa Rzymu jako stolicy całego cesarstwa. Wszyscy papieże, którzy pragnęli rozszerzenia swej władzy, czynili to odwołując się do Piotrowej doktryny. Gelazy II, zasiadający na papieskim tronie w latach 492-496 utrzymywał, iż "biskupstwo błogosławionego Piotra ma prawo odżegnywać się od decyzji innych biskupów". Piotrowe zbiory kanonów i dekrety soborowe miały większe znaczenie od innych. System metropolitalny, który wcześniej ustalił się na Wschodzie, dość powoli przyjmował się na Zachodzie. Poszczególni biskupi w Galii czy też Hiszpanii po radę lub werdykt zwracali się raczej do biskupa Rzymu niż do swego metropolity. Od czasów Damazego papieże przyjmowali tego typu prośby podobnie jak stare cesarskie "reskrypty", opierając ich styl

na dokumentach cesarskiej kancelarii. Listy papieskie zaczęły przybierać formę dekretów, papieże zaś utrzymywali, iż ich władza sądowa opiera

216 Historia chrześcijaństwa

się na historycznych podwalinach. Co więcej, Rzym przejął system metropolitalny jako część swego cesarskiego dziedzictwa. Angielski kościół metropolitalny w Canterbury założony został bezpośrednio przez Rzym w wyniku wysiłków Grzegorza I i zawsze utrzymywał szczególne związki z papieństwem. Papież nadał arcybiskupowi Canterbury pallium (prostokątny wełniany płaszcz, jego górna część chroniła głowę przed deszczem), którym cesarze pierwotnie okrywali ramiona wybranych przez siebie legatów. Począwszy od VII wieku, praktyka ta zaczęła rozprzestrzeniać się także na inne metropolie i towarzyszyło jej wyznanie wiary, jakie arcybiskup musiał złożyć papieżowi na dowód świadectwa swej prawowierności, przy czym Rzym stał się strażnikiem czystości wiary.

Z końcem IV wieku Rzym był już centrum pielgrzymkowym, wypierając stopniowo Jerozolimę. W rezultacie, przynajmniej na Zachodzie, rzymska liturgia, inna niż jerozolimską, zaczęła stawać się wzorem.

W 416 roku Innocenty I twierdził, że skoro Rzym rozpowszechnił ewangelię we wszystkich łacińskich prowincjach - co nie było w pełni zgodne z prawdą - to automatycznie powinny one przyjąć rzymską liturgię. Tak się jednak nie stało, przynajmniej do czasów Karola

Wielkiego, który w ramach polityki państwa przejął na swoich ziemiach rzymskie praktyki. Wiele wpływowych postaci wczesnego Kościoła było przeciwnych liturgicznej uniformizacji; w Mediolanie na przykład przestrzegano ambrożyjskiego rytuału, a nawet św. Augustyn, który mocno wierzył w jedność i autorytaryzm Kościoła, uznawał regionalne odrębności w tej kwestii. Jednakże papieże narzucili zarówno muzyce, jak i liturgii wysokie standardy, rzeczą naturalną więc dla odwiedzających Rzym było pragnienie naśladowania ich w swych rodzimych kościołach. Co więcej, czy aprobatą św. Piotra nie miała w sobie nic rzymskiego? Trudno byłoby sobie uzmysłowić dzisiaj, do jakiego stopnia ludzie wczesnego Średniowiecza odczuwali jego stałą obecność i moc przejawiającą się w mieście. Od czasów Damazego w miarę możliwości każdy chrześcijanin starał się odbyć podróż do Rzymu. Papieże wręcz nakłaniali do owych pielgrzymek. Damazy, jako pierwszy następca Piotra, zaczął oficjalnie katalogować zwłoki męczenników w katakumbach, jego zaś następcy kontynuowali owe wysiłki, by jakoś uporządkować zjawisko pielgrzymek. Olej z katakumbowych lamp zbierano do małych ampułek, sanktuaria zaś odwiedzano w ściśle określonym porządku, zgodnie z ruchem wskazówek dzisiejszych zegarów bądź doń przeciwnie. Stosownie do tego przyklepiano odpowiednie etykiety do owych ampułek (kilka pochodzących z VI stulecia przetrwało do naszych czasów). Od VII wieku postępowano się przewodnikami, z których zachowały się dwa,

zadziwiająco swą szczegółowością i dokładnością. Papieżstwo wznosiło zajazdy dla pielgrzymów, jednakże różne "nacje budowały osobno również swoje własne gospody.

Pisma Grzegorza Wielkiego, które cieszyły się największą poczytnością w całym tym okresie, spopularyzowały zabobonny wątek obecności i cudów Piotra. Tymi oto słowy zwrócił się papież do cesarzowej: "Ciała apostołów Piotra i Pawła emanują tak wielkimi cudami, jak i wzbudzają tak wielki strach, że nikt nie może podejść tam i modlić się, wybywszy się przerażenia". Grzegorz przytoczył dwie anegdoty o robotnikach, którzy zbliżywszy się za bardzo do ciała - umarli. Podobnie jak z grobowcem Tutenchamona, takie zbliżenie może okazać się fatalne. Miejsce to było ciemne i tajemnicze, rozlegały się dziwne odgłosy i unosiły wyziewy. Pielgrzymi w rzeczywistości nie mogli dotrzeć do podziemnego grobowca, ale opuszczali na przykład chusteczki bądź złote klucze i wyciągali je przemienione w święte i potężne relikwie. Powszechnie wierzone, że święty Piotr jest tam obecny, w sensie fizycznym. Dominował on nad wszelką działalnością w swym biskupstwie. Szcątki świętego strzegły jego praw, powalając tych, którzy usiłowali je sobie przypisywać. Był on niejako bardziej rzeczywisty niż sam papież, który uchodził jedynie za jego namiestnika. Pielgrzymka nie była aktem symbolicznym, lecz w rzeczywistości odwiedzinami świętego Piotra. Kiedy opat Ceolfryd z Jarrow zabrał wspaniale iluminowaną Biblię do Rzymu, widniała na niej, jak utrzymuje Beda, dedykacja nie dla papieża, lecz dla ciała św. Piotra. Zresztą święty Piotr nie tylko emanował mocą ze swego grobu, ale - kiedy zachodziła konieczność - brał aktywny udział w kwestiach kościelnych. I tak, gdy papież Leon Wielki wystosował do soboru w Chalcedonie list, w którym w zdecydowany sposób wyraził doktrynę

chryzologiczną i trynitarną, swoje stanowisko tłumaczył bezpośrednią inspiracją św. Piotra. Jeden z teologów działających w VII wieku, Jan Moschius, wierzył, iż list ów zyskał ostateczną formę dzięki cudownej interwencji apostoła. W opisie Bedy, traktującym o synodzie w Whitby, zwołanym w 664 roku w celu ustalenia daty Wielkanocy, czytamy, iż król Northumbrii optował za Rzymem, a nie za Irlandią, ponieważ wierzył, iż św. Piotr w sposób dosłowny otrzymał klucze do Królestwa Niebieskiego, a tym samym jest znacznie potężniejszy od św. Kolumby; Piotr nie był nieruchomą relikwią, przeciwnie - był "aktywną obecnością i podejmował decyzje. Święty Bonifacy - wyruszając w misję do Niemiec

- złożył przysięgę: "Tobie, święty

Piotrze i twemu namiestnikowi". Piotr

równie dobrze mógł okazywać swe niezadowolenie, a nawet karać.

W 710 roku papież jako cesarski urzędnik w Rzymie oskarżył arcybiskupa Rawenny o bunt i rozkazał wyłupić mu oczy. Wyrok przedstawiono jako

218

Historia chrześcijaństwa

pochodzący bezpośrednio od św. Piotra, który nakazał jego wykonanie, ponieważ arcybiskup dopuścił się nieposłuszeństwa wobec jego namiest-

nika. Wierzano, że o ile relikwie św. Piotra emanują ową mocą wprost z grobu, to ziemską persona apostoła działa poprzez urzędującego papieża, jego namiestnika.

Powyższe świadectwa sugerują, iż rangę związku św. Piotra z Rzymem w pełni zrozumiano i głoszono dopiero w VIII wieku. Kiedy znaczenie apostoła i jego nieustanna moc wzrosły, w sposób absolutnie naturalny uwierzano, że wcześniejsze epoki uznawały je nie tylko w teorii, lecz również w praktyce. Kwestia ta stopniowo nabrała znaczenia w VIII stuleciu, w wyniku działania licznych czynników, które zmieniały stosunek Rzymu do politycznego świata. Pierwszym było zerwanie po 726 roku więzów finansowych z Cesarstwem Bizantyńskim. Biskup Rzymu, jako książę bizantyński i władca części cesarskich terytoriów w Italii, płacił podatki Konstantynopolowi przynajmniej od drugiej połowy V wieku. Ich pobieranie wywoływało oburzenie, zwłaszcza po niszczącym najeździe wojsk Justyniana, który bezskutecznie usiłował odnowić cesarską potęgę. Kiedy w 726 roku Bizancjum podniosło podatki, papież najwyczejniej odmówił płacenia i nigdy już ich nie uiszczył. Fakt ten pozostawił papieństwo bez formalnego politycznego i militarnego wsparcia innej siły. Odrzuciwszy Bizancjum i nie pokładając zaufania w Longobardach, papież zwrócił się ku wzrastającej po drugiej stronie Alp potędze Franków. Frankowie, podobnie jak mieszkańcy Anglii, zostali bezpośrednio nawróceni na katolicyzm. W wyniku angielskiej działalności misyjnej, której kulminacją przypadła na lata aktywności św. Bonifacego, chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się gwałtownie, przekraczając brzozy Renu, czemu towarzyszył rozwój potęgi państwa Franków. Dlaczego więc ta wielka, wyłaniająca się katolicka siła nie mogła zapewnić ochrony, której Bizancjum nie potrafiło już zagwarantować?

Przeniesienie sojuszu z Bizancjum na państwo Franków oznaczało, iż państwo stało się niezależną siłą, która mogła swobodnie zmienić obszar swojej jurysdykcji. Rozwinęła się wówczas teoria, że ziemie środkowej Italii, pozostające pod kontrolą Rzymu, mają specjalne znaczenie, stanowiąc rdzeń odnowionego cesarstwa rzymskiego, nad którym pieczę sprawował papież. Pozwoliło to na rozwiązanie historycznego problemu, pozostającego przez długie lata zagadką. Dlaczego Konstantyn przeniósł stolicę do nowego Rzymu bezpośrednio po przejściu na chrześcijaństwo? Odpowiedź mogła być jedynie taka, iż władca w dowód swej nowej wiary pragnął przekazać stary Rzym i podległe mu prowincje jako bezpośredni dar świętemu Piotrowi. W VIII wieku owo wyjaśnienie znalazło potwierdzenie na piśmie - w "liście" Konstantyna do papieża

Możnawładcy w infułach i koronowane obrazy

219

Sylwestra I, datowanym na 30 marca 315 roku. Podobnie jak wiele innych chrześcijańskich fałszerstw była to prawdopodobnie podjęta przez urzędników z kancelarii papieskiej próba udokumentowania transakcji, do której, jak przekonali sami siebie, w rzeczywistości doszło. W liście wymieniono dary cesarza dla biskupa Rzymu jako namiestnika św. Piotra: prymat nad wszystkimi patriarchatami, w tym i nad Konstantynopolem (co było błędem, Konstantynopol bowiem nie istniał przed rokiem 315)

oraz innymi Kościołami, pałac cesarski na Lateranie i cesarskie insygnia Rzymu, jak również wszelką cesarską władzę w Rzymie, Italii oraz zachodnich prowincjach. Konstantyn miał ów dokument ofiarować ciału św. Piotra, jako dar dla apostoła.

Donacja Konstantyna oddawała całość zachodnich prowincji cesarstwa do dyspozycji papieża, jako namiestnika św. Piotra. Jednym pociągnięciem pióra ofiarowała zwornik potrzebny do łuku, jakim była cała społeczność chrześcijańska. Na Zachodzie Kościół już wcześniej narzucił prawu charakter chrześcijański, uzyskał dominującą pozycję w gospodarce rolnej tudzież ustalił swój monopol w sferze kultury i edukacji. Teraz nadarzyła mu się sposobność zintegrowania systemu sprawowania władzy z nauką i praktyką Kościoła przez przekształcenie władcy w funkcjonariusza chrześcijańskiej teologii.

Teoria była na podporządku. Wystarczyło sięgnąć do Starego Testamentu, gdzie pojawia się motyw związany z postacią Melchizedeka, jako kapłana-króla. Paweł, usiłując odgradzić chrześcijaństwo od żydowskiej gorliwości i wykazać, iż żadną miarą nie stanowi ono niebezpieczeństwa dla Cesarstwa Rzymskiego, wielokrotnie podkreślał, że ustanowiona władza cieszy się Boską aprobatą: "Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Władza - pisze dalej w Liście do Rzymian (13,4) - "jest (...) narzędziem Boga, które ciebie ma poprowadzić ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się bo nie na różno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle". Idea władcy jako postaci duchownej, którą podjął Paweł, odpowiadała, gdyż być może taki cel przyświecał apostołowi, pogańskiej konwencji boskiego lub na poły boskiego cesarza, najwyższego arcykapłana. Kiedy cesarz

zmienił swe zapatrywania religijne, chrześcijańscy ideolodzy gorąco pragnęli, by zmienił również swój królewski pontyfikalizm, tak żeby mógł w pełni posłużyć się potęgą państwa do wykorzenienia schizmy i herezji, co pozwoliłoby utrzymać katolicką prawowierność. Święty Augustyn twierdził, iż jeśli cesarz rozkazuje coś, co jest dobre, to tak, jakby sam Chrystus wydał ów rozkaz. Dowodził także, że cesarze są obdarzeni uświęconą władzą, by sprawować niemal biskupie funkcje. Jak

220 Historia chrześcijaństwa

już wspominaliśmy, biskup Euzebiusz utrzymywał, że Konstantyn ma prawo uważać się za biskupa. Z początkiem IV stulecia ów chrześcijański i cezariański papizm stał się oficjalną doktryną cesarstwa; Honoriusz i jego brat Arkadiusz wydali edykty zrównujące herezję ze zdradą. W następnym wieku Kodeks Justyniana ustanowił cesarza strażnikiem dogmatów wiary i prawowierności księży, przy czym jego władza nad Kościołem rozciągała się na wszelkie kwestie, z wyjątkiem bieżących obowiązków duchowieństwa. Podczas obrad synodu w Konstantynopolu (448) biskupi powitali Teodozjusza niczym biskupa-cesarza, trzy lata później na Soborze Chalcedońskim Marcjan został obwołany "kapłanem i królem". W krótkim czasie wschodni patriarchowie i metropolici jako poddani cesarza podporządkowali się owej formule. Ale również i Rzym zaakceptował ideę kapłana-cesarza. Papież Leon I, mimo że był orędownikiem kapłańskiej godności, wyznał Marcjanowi, iż modli się do

Boga, by "prócz korony królewskiej, obdarzył władcę również kaptańską laską". W Rzymie, podobnie jak w Konstantynopolu, uważano, iż godność cesarska pochodzi od Boga. Oddawanie czci cesarzowi było formą rytu religijnego. Kiedy w 438 roku ogłoszono w Rzymie Kodeks Teodozjusza, senatorowie dwadzieścia osiem razy intonowali: "Dzięki tobie mamy nasze zaszczyty, dzięki tobie nasze bogactwa, dzięki tobie - wszystko". Świadkowie ceremonii doliczyli się jeszcze piętnastu innego rodzaju powtarzanych aklamacji, w sumie były to 352 rytmicznie intonowane pochwały, tworzące wzór dla przyszłych litanii do Boga, Jezusa Chrystusa oraz Matki Boskiej. Królewskiego biskupa w Konstantynopolu otaczała głęboka cześć, a jej wyrażaniu służyła skomplikowana maszyneria. Z pochodzącego z X wieku opisu, pióra biskupa Cremony Liutpranda, dowiadujemy się, że tron z zasiadającym cesarzem unosiła do góry i opuszczała ukryta maszyna, co miało podkreślić jego potęgę, obok tronu zaś stały mechaniczne lwy, które na widok zbliżającego się człowieka ryczały i biły ogonami o posadzkę.

Pewne elementy cesarskiego ceremoniału przejęło papieństwo. W Pałacu Laterańskim przejawy dostojności i symbolika wschodniego dworu mieszały się z formami zapożyczonymi wcześniej z rzymskiego senatu i władz sędziowskich. Istotną rolę odgrywała muzyka, w tym organy, sprowadzone po raz pierwszy na Zachód z Konstantynopola. Wśród urzędników papieskich panowała ścisła hierarchia. Do sali tronowej, w której zasiadał papież, prowadził ciąg przedpokojów. Na ceremoniał powitania papieża składał się hołd u stóp tronu - proskynesis. W końcu VII stulecia natomiast po raz pierwszy spotykamy się z wysokim białym okryciem głowy papieża (kołpakiem), zwanym camelaucon, które z biegiem czasu przekształciło się w tiarę. Według tradycji miał je

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 221

przekazać Sylwestrowi cesarz Konstantyn zamiast korony, by zasłonić papieską tonsurę. W zachowanych do naszych czasów podręcznikach liturgii, jak np. Ordo Romanus, opisom miejsc, gdzie w rzymskich kościołach danego dnia papież odprawiał mszę, towarzyszy nie tyle opis samego nabożeństwa, co rozbudowanego i dokładnie przestrzeganego ceremoniału gloryfikacji osoby papieża, przeprowadzonego zgodnie z bizantyńską tradycją dworską. W miarę jak związki z Bizancjum słabły, papieństwo podtrzymywało swe roszczenia do niezależnego pochodzenia swej władzy, poprzez uwypuklanie jej boskiego charakteru. W 727 roku Bizancjum ogarnął kryzys ikonoklastyczny, co znalazło wyraz w oficjalnej polityce Konstantynopola, kiedy cesarz Leon III wydał edykt potępiający kult obrazów. Papież Grzegorz II wystąpił przeciw ikonoklazmowi i w roku 729 polityczne związki między Rzymem i cesarstwem wydatnie się rozluźniły. Freski w kościele Santa Maria Antica wykonane podczas pontyfikatu Jana VII ukazują papieża, który symbole swego urzędu otrzymuje nie z rąk cesarza, lecz samej Matki Boskiej, odzianej w stroje cesarzowej i w koronie cesarskiej na głowie.

O ile papieństwo, przejmując ceremoniał i dostojeństwo niezależnej władzy, mogło się przeciwstawiać Bizancjum, którego mocarstwowość coraz bardziej słabła, o tyle brakowało mu środków, by móc występować jako suwerenna potęga. Potrzebowało ono osłony oraz wsparcia - i po-

cząwszy od pierwszych lat VIII wieku - upatrywało ich w rodzącym się na północ od Alp potężnym państwie. Pragnienie papieżstwa, by zawrzeć ścisły sojusz z najważniejszą świecką władzą w zachodniej Europie, zbiegło się z dążeniem barbarzyńskich królów, by uzyskać pełną aprobatę ze strony świata chrześcijańskiego dla sprawowanej przez nich władzy. W czasach pogańskich rody królewskie uzurpowały sobie pochodzenie od mitycznych bóstw. Później nastąpiła epoka chrześcijaństwa. I kiedy jakiś ród zamierał z powodu braku następców, przegranej w bitwie czy ubóstwa, nowej dynastii, by mogła objąć władzę, potrzebny był ceremoniał religijny, który odgrywał rolę inicjacji. Łaska sakramentu spływała na nowego władcę jako namiestnika królewskiej krwi, którą nie mógł się poszczycić.

Pewne prymitywne formy rytu chrześcijańskiego, wykorzystywane w ceremoniale obejmowania tronu, rozwinęły się na Zachodzie niewątpliwie już w VI wieku; niewykluczone, iż w 672 roku w Hiszpanii jeden z władców podczas uroczystości chrześcijańskiej koronacji został namaszczony na króla. Jednakże wydarzenia, jakie nastąpiły w VIII stuleciu, zmieniły sytuację. Począwszy od lat czterdziestych VIII wieku merowińscy królowie Franków sprawowali jedynie nominalną władzę. Utracili fundia nie mogli już nagradzać swych zwolenników

Historia chrześcijaństwa

dobrami ziemskimi. Władza rzeczywista przeszła w ręce majordomów,

którzy owo stanowisko sprawowali dziedzicznie. Stojący na czele rodu Pepin zwrócił się do papieża z zapytaniem, czy król, który nie wywiązuje się skutecznie ze swych obowiązków, jest prawdziwym królem. Papież przytaczając mnóstwo biblijnych cytatów odpowiedział, że król, by panować, musi rządzić. Gdy tylko nadeszła odpowiedź, Pepin i związani z dworem majordoma duchowni przystąpili do działania. Ostatniemu władcy Merowingów i jego synowi ścięto długie królewskie loki, wygolono tonsury, a następnie zamknięto w klasztorze. Pepin został namaszczony na króla w 751 roku przez arcybiskupa Bonifacego, specjalnego wysłannika papieża, dysponującego plenitudo potestatis, a trzy lata później sam papież udał się na północ, by powtórzyć ceremonię. Trudno przesądzić, jaką rolę zainteresowani przypisywali namaszczeniu na króla. Być może Pepin poczuł się zwolniony z przysięgi wierności wobec obalonego monarchy. Pewne jest natomiast to, że zarówno król, jak i papież w pośrednictwie chrześcijańskiego sakramentu widzieli niejako zakończenie magii starej linii królewskiej i przeniesienie jej na nową dynastię.

Papież tym samym stał się twórcą królów. Gwałtowna ekspansja terytorialna państwa Franków w drugiej połowie VIII wieku, jak również rozwój papieskiej teorii, opartej na zmyślonej Donacji Konstantyna, podsunęły myśl, że to właśnie papież może przyjąć na siebie rolę twórcy cesarzy. Niewykluczone, iż słowo "twórca" jest zbyt mocne w tym kontekście. Papież pełnił raczej funkcję osoby udzielającej sakramentów niż czynnika sprawczego. Wraz z upadkiem władzy Bizancjum papieństwo w Italii za pontyfikatu Pawła I stało się uznanym legatariuszem władzy cesarskiej, którą to pozycję zajmowało aż do roku 1870. Samo papieństwo jednakże padło ofiarą gwałtownych sporów lokalnych. Kiedy

w 768 roku zmarł Paweł*, miejscowy książę, Toton z Nepi, zdobył Lateran i wraz z trzema swymi braćmi, z których jednego - Konstantyna obwołano papieżem, przeprowadził zamach stanu. Primicerius Krzysztof, który stawiał opór zamachowcom, został oślepiiony i okaleczony na dziedzińcu Pałacu Laterańskiego, by po kilku dniach umrzeć z ran. Działając pod przymusem księcia Totona, zastępca szambelana, biskup Jerzy z Palestriny, nadał Krzysztofowi, aczkolwiek niechętnie, święcenia kapłańskie. Pośpiesznie obwołano dwóch kolejnych papieży i zamach się załamał, utopiony we krwi i barbarzyństwie. Jednego z braci oślepiiono, podobny los spotkał głównego sojusznika zamachowców z kręgów kościelnych; temu na dodatek wyrwano język. Konstantyna wyciągnięto

* Papież Paweł I zmarł 28 czerwca 767r. (przyp. red.).

Można>tadc-y r.N infułach i koronowane obrazy

z pałacu, wyłupiono mu oczy, rzucono do stóp Stefana III, jednego z papieży - rywali do władzy, który oznajmił, że wszelkie udzielone przez niego święcenia kapłańskie są nieważne, a następnie wsadzono na damskie siodło, przytroczywszy uprzednio do nóg ciężary, i powieszono do klasztoru. W rezultacie wydano dekret, w myśl którego "nikomu z ludzi świeckich bądź osób innego stanu nie wolno, pod groźbą klątwy, uczestniczyć z bronią w ręku w wyborach papieża; w elekcji brać udział mogą jedynie szanowani książęta oraz przywódcy Kościoła i całego duchowieństwa". Celem, jaki przyświecał autorom dekretu, było

uwolnienie papieżstwa od zawirowań lokalnej polityki. W rzeczywistości papieżstwo, podobnie jak wszelkie organizmy polityczne na Zachodzie, wkroczało już w orbitę wpływów państwa Karolingów. Do Rzymu Karol Wielki przybył po raz pierwszy w roku 774. W cieniu potęgi monarchy papież Hadrian I mógł po raz pierwszy w dziejach papieżstwa powołać w mieście stabilne władze. W trakcie trwającego dwadzieścia trzy lata pontyfikatu Hadrianowi udało się zreorganizować dobra papieskie oraz przywrócić sprawowanemu przez siebie urzędowi dostojęstwo i właściwą oprawę. Hadrian zaprzyjaźnił się nie tylko z Alkuinem, głównym doradcą Karola Wielkiego, ale również i z samym królem, tak iż kiedy zmarł w 795 roku, władca "płakał, jak gdyby stracił umiłowanego syna lub brata". W oczach Karola Wielkiego jednakże Hadrian był jedynie najwyższym biskupem, którego traktował jak kościelnego funkcjonariusza państwa. I gdy w roku 799 papieżstwo ponownie popadło w tarapaty, Leon III zaś został porwany, cudem unikając oślepienia, czymś zupełnie naturalnym dla Karola Wielkiego była interwencja w sprawy kościelne i przyjęcie roli rozjemcy. Tym samym wracamy do słynnej i dwuznacznej koronacji Karola w Boże Narodzenie 800 roku, od której rozpoczęliśmy tę część naszej książki. Należy w niej widzieć logiczną konsekwencję wielu czynników: wzrostu potęgi Franków na Zachodzie, eliminacji znaczenia Bizancjum, przewagi w ów kościelnych Rzymu i jego roszczeń do tytułu legatariusza c Państwa na Zachodzie, jak również - co nie mniej ważne - rozwoju idei usankcjonowanej sakramentem królewskośći.

Niejasność tej koronacji wyływała z charakteru roli papieża, co natychmiast spostrzegł Karol Wielki, z zaskoczeniem obserwując kształt

ceremonii. Czy papież ofiarowywał mu cesarstwo, czy też jedynie otwierał jego de facto władanie, poprzez sakramentalną naturę uroczystości czyniąc go władcą cesarstwa de jure? Lub innymi słowy, czy otrzymując koronę z rąk papieża, Karol Wielki tym samym uznawał

ższość papieża nad statusem cesarza? Leon III polecił ozdobić

L teran olbrzymim malowidłem ściennym, przedstawiającym Chrystusa,

Historia chrześcijaństwa

po bokach którego stoją Konstantyn i Sylwester z jednej strony oraz Karol Wielki i Leon z drugiej. Pozwoliło to uniknąć kontrowersji. W VIII wieku skłaniano się ku teorii, iż papież potrzebował poparcia Franków i tym samym jego status był niższy. Duchowni związani z dworem królewskim dokonali rozróżnienia między cesarzem Wschodu, który - począwszy od roku 457 - zawsze był koronowany przez Kościół, ale nie namaszczany, a zachodnim królem, który poddawany był ceremonii namaszczenia.

Kościół zachodni przejął zwyczaj pomazania króla bezpośrednio ze Starego Testamentu: kiedy Samuel dokonał namaszczenia Dawida na króla, "duch Jahwe opanował Dawida". Król stawał się więc Christus domini, namaszczony przez Pana. Był najwyższym władcą na ziemi, jak wyjaśnił Karolowi Wielkiemu w roku 755 jeden z jego biskupów:

"Pamiętaj zawsze, mój władco, że jesteś zastępcą Boga, twego króla.

Zostałeś wyznaczony, by stać na straży i rządzić wszystkimi jego istotami,

i będziesz musiał zdać rachunek w Dniu Sądu. Jako namiestnik Chrystusa biskup zajmuje drugie miejsce'. W liście do Karola Wielkiego w 799 roku Alkuin ujął to nieco inaczej:

"Do tej pory w świecie były trzy urzędy najwyższej rangi: papieża, który sprawuje władzę nad biskupstwem św. Piotra, jako księżę apostołów i jego namiestnik (...), cesarza, który sprawuje świecką władzę nad drugim Rzymem (Bizancjum) (...) oraz króla, który to urząd nasz Pan, Jezus Chrystus, złożył w twoje ręce, jako władcy chrześcijańskiego ludu, o władzy doskonalszej niż dwa pierwsze, większej mądrości i majestacie. Na twoich jedynie barkach spoczywa bezpieczeństwo Kościołów Chrystusa."

Jest rzeczą zrozumiałą, że kiedy aktem koronacji w 800 roku Karol Wielki połączył funkcje wypływające z urzędu cesarza i króla, tym samym utwierdził i umocnił swą władzę - jego obowiązki jako panującego objęły całą chrześcijańską społeczność. Dla Alkuina Karol Wielki to sacerdos i rex w jednej osobie, podobnie jak Melchizedek. Był on głową Kościoła i państwa. Tymi oto słowy zwrócił się doradca do swego władcy: "Dołóż wszelkich starań, by oczyścić kościoły Chrystusa z zagrażających mu od wewnątrz doktryn fałszywych braci i ochronić je przed zniszczeniem przez pogan. Boska moc uzbroiła twój majestat w te oto dwa miecze, które dzierżysz w prawej i lewej ręce". Było rzeczą naturalną, iż postać formatu Melchizedeka mianowała biskupów i innych dygnitarzy Kościoła. Wymyślono specjalną teorię, by chronić bezbronny skądinąd Kościół przed świeckimi możnowładcami. Kwestię tę podniósł na przykład biskup Merseburga Thietmar na początku XI stulecia: "Nasi królowie i cesarze, namiestnicy najwyższego władcy w tej ziemskiej wędrówce, sami mianują biskupów, i słuszne jest, że

Możnowtadcy w infułach i koronowane obrazy 225

mają władzę przed innymi nad swymi pasterzami; źle byłoby bowiem, gdyby ci pasterze, których Chrystus wedle swego upodobania uczynił księżętami, mieli podlegać innym, z wyjątkiem tych, którzy poprzez chwałę błogosławieństwa i koronacji zostali wywyższeni¹. A zatem namaszczony król-cesarz stoi wyżej w hierarchii od każdego świeckiego władcy. Teorię wieńczył opis dopełniających się funkcji kapłana i króla. Zdaniem jednego z anglo-normandzkich autorów pod koniec XI wieku "zarówno kapłan, jak i król sprawujący swe urzędy są wyobrażeniem Chrystusa i Boga; kapłan będący przedstawicielem niższego urzędu i ludzkiej natury, król - wyższego i boskiej natury.

Wraz z koronacją Karola Wielkiego chrześcijanie w pełni podporządkowali sobie, przynajmniej w teorii, społeczność Zachodu. Tak papieństwo, jak i zdecydowani w swym działaniu przedstawiciele duchowieństwa na dworze karolińskim w nowej strukturze władzy, którą przywołali do życia, widzieli nie tylko odrodzenie rzymskiego cesarstwa w całej jego chwale, ale również odtworzenie w społeczeństwie modelu chrześcijańskiego królestwa na ziemi. Augustyńską wizję urzeczywistnić miał Karol Wielki, który sam wiele zrobił, by ów cel zrealizować.

Był on człowiekiem bardzo inteligentnym i niejednokrotnie trzeźwo myślącym. Pojął też bliski związek między skutecznymi rządami, kulturą i chrześcijaństwem. Przy czym, z owych trzech czynników, pierwszeństwo niewątpliwie przyznawał chrześcijaństwu. Był bowiem Karol

Wielki przede wszystkim człowiekiem religijnym. W pełni zaakceptował augustyńską misję, którą Kościół złożył na jego barki. W Życiu Karola Wielkiego Einhard ukazuje, jak władca dokłada starań, by się wykształcić, by udoskonalić swą wiedzę i praktykę życia chrześcijańskiego: "(...) usiłował pisać i zazwyczaj chował tabliczki i karty pergaminu pod poduszkę, tak, aby w tych przypadkowych chwilach, kiedy odpoczywał, mógł praktykować kreślenie liter. Zbyt późno jednak wziął się za naukę pisania, wyniki więc nie były zbyt dobre (...). Dużo uwagi poświęcał poprawnemu czytaniu i psalmodii, w czym był bardzo biegły, chociaż nigdy nie czytał publicznie, śpiewał zaś unisono lub do siebie samego '. Celem, jaki mu przyświecał, zwłaszcza w ostatnich dekadach życia, było znaczne powiększenie liczby ludzi piśmiennych w cesarstwie, jak również powołanie duchowieństwa zdolnego nie tylko głosić ewangelię wśród nowonawróconych chrześcijan, którzy znaleźli się pod jego panowaniem, ale również upowszechniać wszędzie chrześcijaństwo. Zaakceptował alkuinowską definicję króla jako pośrednika między niebem a ziemią. "Dobroć króla to pomyślność jego narodu, zwycięstwo jego wojsk, spokój atmosfery, urodzajność ziemi, dobrodziejstwo w synach i zdrowie jego ludu". Głównymi funkcjonariuszami króla byli biskupi, opaci,

226 Historia chrześcijaństwa

księży i zakonnicy. Królewscy urzędnicy wywodzili się z wyższego duchowieństwa, Karol Wielki i jego następcy zaś w coraz większym stopniu wykorzystywali synody kościelne jako organy prawodawcze

i wykonawcze. Ich zakres działania objął niemal wszystkie dziedziny życia. I tak synod we Frankfurcie (794 r.), a następnie w Arles (813 r.) obradował nad systemem miar i wag oraz innymi kwestiami handlowymi. Synod w Paryżu, który odbył się w roku 829, wystąpił przeciw panom feudalnym zmuszającym swych poddanych do sprzedaży zboża i wina za ustalone ceny; wydał również sporo podobnych rozporządzeń, by chronić słabych przeciwko możnym tego świata. Uczestnicy synodu w Akwizgranie (816 r.) uchwalili wnoszenie domów dla pozbawionych środków do życia podróżnych, wdów i biednych dziewcząt, tudzież zabezpieczenie sum dla szpitali chorób zakaźnych i kolonii dla trędowatych. Kolejne synody objęły swym ustawodawstwem wprowadzenie i egzekwowanie obowiązkowej dziesięciny, co pociągało za sobą powstanie finansowo sprawnego systemu parafii.

Poprzez Kościół epoka karolińska ustanowiła prawa szczegółowo regulujące każdy aspekt życia, zwłaszcza w sferze gospodarczej, stosunków rodzinnych i zachowań między przedstawicielami przeciwnych płci. Bezustannie dokładano olbrzymich wysiłków, by postępowanie człowieka było zgodne z nauką chrześcijańską. Biskupi tworzyli sądy, które stopniowo objęły całość spraw małżeńskich i spadkowych. Przeprowadzali wizytacje, by zapewnić poszanowanie praw. Bardzo wiele przepisów dotyczyło właściwej dyscypliny i zachowania duchowieństwa, stanowiło próbę zagwarantowania na poziomie parafii nauczania wiernych, a o to w głównej mierze przecież chodziło. Po raz pierwszy słyszymy wówczas o kazaniu jako instrumencie regulującym. Naturalnie, była to forma teokracji. Właśnie wtedy po raz pierwszy ustanowiono trwałe podstawy klerykalnego nadzoru nad moralnością społeczeństwa, który w niektórych krajach miał pozostać w mocy aż po wiek XIX.

System ten był daleki od doskonałości. Z tego okresu pochodzi cała ta niezwykła wręcz gmatwanina zasad chrześcijańskiego prawa małżeńskiego, która bywa jeszcze zmorą naszych czasów. Państwo Karolingów nie podjęło również istotnych decyzji w kwestii niewolnictwa. Żaden z aktów prawnych nie kwestionował ani nie atakował statusu niewolnictwa; nie zadawano nawet sobie pytania, czy stan taki jest zgodny z chrześcijańskimi zasadami. Prawa dotyczyły jedynie traktowania niewolników, ich wyzwolenia i małżeństwa, stając w tym ostatnim względzie wyraźnie po stronie pana, ponieważ synod w Chalons w roku 813 ustanowił, że małżeństwo zawarte przez niewolników należących do różnych właścicieli jest nieważne, o ile owi właściciele

Możnowładcy u# infułach i koronowane obrazy 227

nie wyrażą na nie zgody. Chrześcijańskie społeczeństwo ma również w swej historii pewne skazy, których powinno się wstydzić. Prawodawstwo zawierało sporo wcześniejszych, skierowanych przeciwko Żydom hiszpańskich i rzymskich dekretów, które między innymi zabraniały im piastowania urzędów publicznych czy posiadania chrześcijańskich niewolników, zobowiązywały ich do pozostawania w domu w czasie chrześcijańskich świąt i groziły ekskomuniką każdemu chrześcijaninowi, który spożywał posiłek z żydowską rodziną; niedopuszczalne były małżeństwa chrześcijańsko-żydowskie - określano je mianem cudzołóstwa. Chrześcijańskie społeczeństwo, które Karolingowie i inni współcześni chrześcijańscy władcy próbowali ukształtować, było w dużej mierze

prymitywne. Nie mogło się pozbyć swoich plemiennych, zwłaszcza pogańskich korzeni. Mimo więc pozornego charyzmatu, jaki rozstracała rzymskość, Kościół przynajmniej w północnej części chrześcijańskiego świata był w większym stopniu zgermanizowany niż społeczeństwo zromanizowane. Prawo miało charakter bardziej germański niż rzymski; organizacja kościelna w diecezjach odpowiadała germańskiemu systemowi plemiennemu. Tam, gdzie królestwo miało charakter feudalny, Kościół był również sfeudalizowany. W Anglii król zwracał się do arcybiskupów, biskupów i opatów, tak jak do earłów i tanów; praelaci to jego służący i w rezultacie ich beneficja i posiadłości - jego dary - pozostawały pod kontrolą, a także ochroną władcy. Co ciekawe, król mógł nadawać rangę biskupią bez przynależnego jej urzędu czy beneficjum. Społeczeństwo było teokracją, ale jednocześnie też i królewską tyranią. Były to czasy bardzo ciężkie i w pewnym sensie społeczeństwo musiało zaniżyć swoje aspiracje. Znamy pogląd Kościoła na świętość ludzi świeckich dzięki napisanemu przez Odonę, drugiego opata Cluny, krótkiemu żywotowi świętego Geralda z Aurillac, który zmarł pod koniec pierwszej dekady X wieku. Gerald był hrabią, wielkim właścicielem ziemskim i rycerzem; opinia publiczna wsparta przez sam Kościół, nie dopuściła do porzucenia przez niego świeckiego życia. Właściwie dokładnie nie wiadomo, dlaczego powszechnie uważano go za świętego. Trudność tę wyczuwał Odo. Krytycznie odnosił się do tych, którzy "nierozważnie wynoszą Geralda pod niebiosa, mówiąc, że jest potężny i bogaty, a jednak żyje skromnie, z pewnością więc jest świętym". Przyznaje jednocześnie, że nie może znaleźć dostatecznych dowodów na dokonane przez Geralda cuda czy jego przepowiednie. Ciągnie więc swoją opowieść dalej, w sposób, który współczesnemu czytelnikowi

wydać się może niezbyt przekonujący: "Mamy wiele świadectw wspa-
niałych czynów, jakich dokonywał Gerald. Wszyscy bowiem dobrze
wiedzą, że zachował to wszystko, co otrzymał od rodziców i od królów

228 Historia chrześcijaństwa

(...), że pomnożył swe bogactwa, nikomu nie wyrządzając krzywdy

(...), że dzierżył wielką władzę, choć duch pozostał w nim pokorny'.

Gerald, przynajmniej tak jak go przedstawia Odo, był człowiekiem
konserwatywnym, nieco oschłym i zdecydowanym w swoich poglądach.

Wpadł w złość, kiedy się dowiedział, że ludzie wykorzystują wodę,

w której się mył, do cudownych uzdrowień: "Powiedział, że jeśli

dopuszczyłby się tego niewolnik, winien zostać okaleczony, jeśli zaś wolny

człowiek - należy go uczynić niewolnikiem (...). Ludzie poważnie potrak-

towali owe groźby okaleczenia, wiedząc, że nie ugiąłby się w sprawie

kary". O ile wiemy, postępowanie Geralda właściwie ograniczało się

tylko do sprawiedliwego traktowania podwładnych, zgodnie zresztą

z niedoskonałymi standardami epoki. W X wieku taka postawa była na

tyle rzadka, że zasługiwała sobie na miano świętości.

Naturalnie, oczekiwania wczesnośredniowiecznego człowieka nie

były zbyt wygórowane. Epoka Karolingów stanowiła względnie krótki

okres porządku między kolejnymi kryzysami społeczeństwa. Głęboki

pesymizm, płynący z pism św. Augustyna, zdawał się odzwierciedlać

niepewność życia w takiej postaci, w jakiej chrześcijanie je znali. Zaczęło

się wówczas upowszechniać przemożne poczucie beznadziejności życia

na ziemi; utrzymało się ono jeszcze długo po tym, jak rozszerzyły się horyzonty, a właściwie aż do Renesansu. Odnajdujemy to szczególnie w zapisach fundacyjnych oraz dokumentach uzasadniających nadanie własności Kościołowi. Na przykład, w roku 1126 Stefan, hrabia Bolonii, zapisał ziemię na rzecz klasztoru Furness, "widząc, jak pękają więzy naszych czasów i jak co dzień się rozpadają; a także, jak cały przemijający przepych tego świata, z kwiatami, krzewami róż oraz palmami potężnych królów, cesarzy, książąt i bogaczy więdnie z dnia na dzień i jak śmierć tworzy z nich jedną masę i pośpiesznie wypycha wszystkich do grobu (...)." I tak dalej. Otto, biskup Bamberg, spytany, dlaczego zakłada klasztory, choć istnieje ich już tak wiele, odrzekł: "Cały ten świat to miejsce wygnania i jak długo żyjemy na ziemi, jesteśmy pielgrzymami Pana. Dlatego też potrzebujemy duchowych stajni i gospód oraz takich miejsc odpoczynku, jakie dla pielgrzyma może stanowić klasztor. Ponadto zbliża się koniec wszystkiego, a i cały świat pogrążony jest w nieprawości; owoż dlatego należy zwiększać liczbę klasztorów dla dobra tych, którzy chcą uciec od tego świata i uratować własną duszę."

Mimo owych zastrzeżeń, próby stworzenia w pełni chrześcijańskiego społeczeństwa zasługują właściwie na szacunek i nie można ich uznać za całkowicie nieudane. Jesteśmy pod ogromnym wrażeniem wysiłków, niemal heroicznych, takich ludzi jak Karol Wielki i Alfred. Chrześcijańska teoria władzy królewskiej wyznaczyła im rolę giganta, oni zaś zrobili

wszystko co w ich mocy, by jej sprostać. Według św. Augustyna społeczeństwo chrześcijańskie i jego instytucje stanowiły w pełni zintegrowaną organiczną całość. W okresie tym podejmowano świadome wysiłki, aby urzeczywistnić ową koncepcję i nawet osiągnięto wyraźny postęp. Nigdy przedtem ani nigdy potem społeczeństwo nie funkcjonowało w takim stopniu jako całość, poświęcając się całkowicie działaniu, które miało doprowadzić do doskonałości. Już nigdy później chrześcijaństwu nie było dane równie wszechstronnie widzieć się jako ludzką i jednocześnie boską instytucję. Eksperyment ten miał naturalnie głębokie i długotrwałe skutki. Położył podwaliny pod dopełniające się koncepcje chrześcijaństwa i Europy. Przedstawił ogólny zarys kierunków, w jakich miały się rozwijać europejskie instytucje i kultura. Rozstrzygnął w zarodku o wielu aspektach świata, w którym żyjemy. Mamy zatem całkowicie prawo uznać chrześcijaństwo epoki Karolingów za jeden z najważniejszych okresów tworzenia się historii ludzkości.

Jednakże jako pewien model idealny okres ten zawierał już w sobie elementy samodestrukcji. Doprowadził do zaprzepaszczenia starożytnego chrześcijańskiego dziedzictwa z IV wieku. Albowiem wertykalna jedność społeczeństwa epoki Karolingów, mimo że tak bardzo upragniona, stała w sprzeczności z geograficzną jednością Kościoła chrześcijańskiego. Zarówno cesarstwo Karolingów, jak i germańskie cesarstwo Ottonów, które zajęło jego miejsce w X wieku, były wrogo nastawione do teorii bizantyńskiego państwa i jego Kościoła. Władców bizantyńskich można było właściwie skłonić in extremis, ze względów czysto praktycznych, do uznania zachodnich cesarzy. Nie było jednak mowy o pełnej, płynącej z serca akceptacji z tej prostej przyczyny, że takie stanowisko podważyłoby bizantyńską teorię władzy, a nawet jego

zasadniczą kosmologię. Bizancjum uważało się za twór tożsamy nie tylko z chrześcijaństwem, ale także z cywilizacją - gwarantowały to prawa moralne i kultura. Księga Ceremonii, wykorzystywana na cesarskim dworze i stanowiąca podręcznik teorii politycznej zbudowanej na etykiecie, zakładała istnienie hierarchii podporządkowanych państw, posłusznie krążących wokół tronu najwyższego autokraty w Konstantynopolu; jego władza, płynąca swoim rytmem i w swoistym porządku, odtwarzała harmonijny ruch wszechświata założony przez Stwórcę. W Bizancjum nazwano to oikoumene. Cesarz był wiceregentem Boga na ziemi, a cesarstwo odbiciem niebiańskiego królestwa. Cesarska ponadnarodowa społeczność była wyznaczonym przez Boga nadzorcą ortodoksyjnej wiary, aż do ostatnich dni i nadejścia Antychrysta, co miało poprzedzić paruzję. Bizantyńska filozofia państwa stanowiła szczęśliwie dobrany zlepek elementów rzymskich, helleńskich oraz chrześcijańskich. Posiadała

230 Historia chrześcijaństwa

prawa własności do tytułu cesarstwa w Boże Narodzenie roku 800, ponieważ zakładała, że to Bizantyńczycy odziedziczyli wszystko, co w Rzymie miało jakiegokolwiek znaczenie, nawet jeśli w danej chwili nie władali miastem. Mówili na siebie Rhomaioi i twierdzili, że tylko oni mają prawo do dziedziczenia cesarskiej tradycji Rzymu. Zatem ugodowa teoria, która miała opierać się na koncepcji dwóch cesarstw, nie znalazłaby u nich poklasku. Być może z logicznego i geograficznego punktu widzenia papieże mogli mówić o "Rzymianach" i "Grekach",

według Bizantyńczyków oznaczało to jednak zanegowanie zarówno wiary, jak i historii. Liutprand z Cremony wspomina, że kiedy w roku 968 legaci papiescy przybyli do Konstantynopola z listem zaadresowanym do "cesarza Greków", w którym papież mówi o Ottonie I jak o "dostojnym cesarzu Rzymian", Bizantyńczycy byli oburzeni. "Cóż to za obraza nazywać cesarza Rzymian, jedynego, wielkiego, dostojnego Nicefona, "cesarzem Greków", nadawać zaś tytuł "cesarza Rzymian" biednemu barbarzyńcy! O nieba! O ziemi! O wodo! Co mamy począć z tymi łajdakami i przestępcami?"

Powstaniu państwa Franków towarzyszył dość równomierny upadek potęgi militarnej Bizancjum, a co za tym idzie, politycznego i kościelnego wpływu w całym basenie Morza Śródziemnego. W VII wieku błędy doktrynalne, które doprowadziły do schizmy monofizytyzmu, wreszcie zemściły się na Kościele. Olbrzymie obszary, gdzie dominował monofizytyzm, w bardzo szybkim tempie poddały się nowej religii, jaką był islam, która opanowała nie tylko owe terytoria, ale także przetoczyła się wzdłuż wybrzeży Afryki Północnej, aż do Hiszpanii. Do roku 700 chrześcijaństwo utraciło ponad połowę swego obszaru, w tym najstarsze kościoły patriarchalne w Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie. Nowa linia islamu położyła kres kontaktom między chrześcijanami i kiedy pierwsi krzyżowcy dotarli do chrześcijan z Antiochii pod koniec XI wieku, ci nawet nie wiedzieli, jacy kolejno papieże piastowali urząd po roku 681. Utrata dawnych patriarchatów w pewnym sensie zbliżyła do siebie Konstantynopol i Rzym. Bizancjum poprzez Rawennę nadal sprawowało kontrolę nad częścią Italii - cesarskie pisma urzędowe docierały nawet do Marsylii. Rzym pozostawał w dużej mierze pod wpływem Wschodu - w latach 654-752 zaledwie pięciu spośród siedemnastu papieży

pochodziło z Rzymu - było za to trzech Greków, pięciu Syryjczyków, trzech przybyło z greckojęzycznej Sycylii i jeden z Italii. W roku 663 cesarz grecki odwiedził Rzym jako jego prawowity władca. W roku 680 papiescy legaci na soborze w Konstantynopolu zgodzili się potępić naukę czterech patriarchów i jednego papieża. W roku 710 papież osobiście złożył przyjacielską wizytę w Konstantynopolu. Na tym jednak wyczerpał

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 231

się ekumenizm. Poza Rzymem niewielu zachodnich chrześcijan mówiło po grecku. Ponadto bardzo głęboko zakorzenione były uprzedzenia wobec greckiego obrządku. Kiedy zatem w roku 668 papież mianował Greka, Teodora z Tarsu, arcybiskupem Canterbury, wysłał wraz z nim Afrykańczyka, Hadriana, aby upewnić się, że Teodor nie "wprowadzi w Anglii żadnych greckich zwyczajów sprzecznych z prawdziwą wiarą".

Możliwości wielkich zmian pojawiły się w pierwszej połowie VIII wieku. Wpływy Bizancjum coraz bardziej się kurczyły - cesarstwo gwałtownie wycofywało się z Italii i całego zachodniego basenu Morza Śródziemnego; muzułmanie naciskali od południa, Longobardowie od północy. Papieże przestali płacić cesarskie podatki, zdecydowanie odcięli się od propagowanego przez Konstantynopol ikonoklazmu i - począwszy od lat pięćdziesiątych VIII stulecia - zwrócili się ku północy do frankijskiego domu Pepina po ochronę. Papież Zachariasz; który zmarł w roku 752, był ostatnim z greckich papieży.

Nawiązanie z Frankami kontaktów, które miały zapewnić papie-

żowi ochronę przed Longobardami, miejscowymi despotami i nawet Bizancjum, bardzo ograniczyło swobodę działania Rzymu. Zdeterminowani światli duchowni, którzy służyli radą Karolowi Wielkiemu, byli zdecydowani narzucić Zachodowi jedność. Brało się to z ich marzenia o totalnym społeczeństwie chrześcijańskim. Król ze swej strony postrzegał Kościół oraz związki z Rzymem jako instrument władzy państwowej i spójną siłę w rozwijającym się gwałtownie cesarstwie. Niezbędna więc była powszechna zgoda w kwestii rytuału i doktryny. W roku 769, na samym początku rządów Karola Wielkiego, rzymski chrzest, modlitwy i msza otrzymały moc prawną. Obstawano przy rzymskiej praktyce, jeśli chodzi o sposób śpiewania, udzielanie sakramentów oraz strójdo sandałów włącznie. Skoro już raz przyjęto na terytorium Karolingów "sposób rzymski", papież nie miał prawa nic zmieniać. W roku 787 zwołano sobór w Nicei, który miał na celu załagodzenie skutków ikonoklastycznego rozłamu; papież wysłał legatów, którzy zaakceptowali kompromis. Zabrakło jednak przedstawicieli Kościoła zachodniego. Karol Wielki potępił postanowienia soboru, które uważał za policzek wymierzony jego godności oraz statusowi zachodniego Kościoła. Wraz ze swoimi nadwornymi księżmi przedłożył Libri Carolini, napastliwie antygrecką diatrybę, uznającą rezultaty pracy soboru za "głupi, arogancki, błędny, występny, schizmatyczny, pozbawiony jakiegokolwiek sensu i wymowności (...) wytwór diabła!". Do naszych czasów przetrwał osobisty egzemplarz Karola Wielkiego: możemy w nim odnaleźć wykrzykniki sugerujące jego aprobatę (mire!), jakie polecił spisywać na marginesie. Frankowie nie tylko potępiłi sobór, który - co zresztą nie

jest dziwne - był ostatnim powszechnym zgromadzeniem Kościoła, ale jednocześnie zwrócili uwagę na wyłaniającą się różnicę doktrynalną między łacinnikami i Grekami. Chodziło o dodanie do nicejskiego wyznania wiary augustyńskiego Filioque, podkreślającego pełnię boskości Chrystusa, jako że Duch Święty pochodzi nie tylko od Ojca, ale zarówno od Ojca, jak i Syna. Filioque zostało włączone do Credo, które teraz stało się wzorcowe i obowiązkowe w czasie mszy świętych na całym terytorium państwa Franków. Papieństwo zdecydowanie sprzeciwiało się wstawieniu Filioque, gdyż wiedziało, że sformułowanie takie nie uzyska akceptacji w Konstantynopolu. Jednak odrzucono te głosy sprzeciwu i w wieku X zaczęto podkreślać, iż ów dodatek jest niezbędny dla prawdziwego i pełnego zdefiniowania doktryny. Kiedy w roku 1014, pod naciskiem niemieckiego cesarza Henryka II Rzym wreszcie przyjął wyznanie wiary w swojej mszy, zawierało ono Filioque. Wtedy Rzym był jednak przekonany, że to on sam je wprowadził i że jest ono stare jak świat. Gdy w roku 1054 doszło do ostatecznego zerwania ze Wschodem, papiescy legaci tak niewiele wiedzieli na temat całej tej historii, że oskarżali Greków o rozmyślne usunięcie Filioque z ich Credo, i to jeszcze przed wiekami.

Tymczasem w Europie zarysowały się kolejne konflikty. Podboje islamu w VII wieku odcięły od wpływów Rzymu i Konstantynopola terytoria znajdujące się na południe i na wschód od Morza Śródziemnego. Zarówno jednak Rzymowi, jak i Konstantynopolowi nadal nieobce były uniwersalistyczne dążenia. Obydwa państwa zaczęły faktycznie kierować

swe spojrzenia ku północy, by tam szukać nowych kandydatów do nawracania na chrześcijaństwo, na długo nim muzułmanie dotarli do Cieśniny Gibraltarskiej. Powstanie w VIII stuleciu frankijskiego cesarstwa, penetrującego Europę Środkową w celach politycznych i wojskowych, które charakteryzowała chęć nawracania, tudzież własna odmienna i zaciekle broniona eklezjologia, sprowadziło zachodnich misjonarzy w pobliże misjonarzy greckich, posuwających się na północ w serce Bałkanów. Wiek IX stał się zatem okresem bardzo zacieklej rywalizacji misjonarskiej. Obecność na ziemiach Europy Środkowej dwóch Kościołów chrześcijańskich, z których każdy pragnął nawrócić królów i narody na swoją odmianę chrześcijaństwa, a tym samym rozszerzyć sferę swoich wpływów, bardzo nam ułatwia zrozumienie, dlaczego pogańskie społeczeństwa zdecydowały się na przyjęcie chrześcijaństwa. W zasadzie niewiele wiemy na ten temat. Wydaje się, że do pierwszych frankijskich konwertytów, podobnie jak do samego Konstantyna, bardziej przemawiały względy militarne - chrześcijańskie wojsko miało większe szanse na odniesienie zwycięstwa. Ponadto germańskie plemiona pogańskie nie

Możnawtadcy w infułach i koronowane obrazy 233

zdołały wypracować zadowalające wyjaśnienia, co się dzieje z człowiekiem po śmierci; przekonanie o zbawieniu, jakie głosiło chrześcijaństwo, miało zatem w tym względzie wyższość. Sławny ustęp z *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* pióra Bedy dowodzi, że chrześcijańscy misjonarze mieli w doktrynie zbawienia ogromne oparcie. Jednakże władcy, którzy

rozważali możliwość przejścia wraz ze swoim plemieniem czy narodem na chrześcijaństwo, musieli nie tylko odwoływać się do swoich odczuć, ale także brać pod uwagę ewentualny wpływ nowej religii na społeczność i jej życie we wszystkich aspektach. Christianizacja Franków na początku wieku VI oraz Anglików pod koniec tego samego stulecia wydawała się stosunkowo prostą sprawą. Grzegorz Wielki, udzielając instrukcji Augustynowi z Canterbury, podkreślił, iż jego nauczanie winno pozostać elastyczne i w miarę możliwości dostosowywać się do miejscowych zwyczajów. Pod koniec IX wieku koncepcja totalnego społeczeństwa chrześcijańskiego nabrała pełnego kształtu; wiara posiadała odpowiedzi; mało tego - były to ostateczne i wiążące odpowiedzi na pytania dotyczące prawie wszystkich aspektów ludzkiego zachowania i problemów. Pogańskie społeczeństwo przechodzące na chrześcijaństwo decydowało się w pełni zaakceptować nowy sposób życia. Ponadto w dużej części centralnej Europy i Bałkanów społeczności miały do wyboru dwie odmiany chrześcijaństwa, coraz głębiej różniące się między sobą, z czym wiązały się odmienne konsekwencje kulturalne i polityczne.

Na szczęście możemy się temu dylematowi przyjrzeć dzięki poglądom barbarzyńskiego monarchy, przekazanym w dwóch dokumentach, które przetrwały do naszych czasów. W latach pięćdziesiątych IX wieku nowo powstająca Bułgaria, która obawiała się imperializmu zarówno Karolingów, jak i Bizancjum, zdawała się prowadzić profrankijską politykę, a na początku lat sześćdziesiątych wszystko wskazywało na to, że jej król, Borys I przyjmie chrześcijaństwo z rąk Franków. Przeprowadzona jednak w roku 864 demonstracja potęgi militarnej i morskiej Bizancjum wpłynęła na zmianę jego zdania - rok później władca stał się prawosławnym chrześcijaninem. Liczne rzesze prawosławnego duchowieństwa przybyły

na jego ziemi, jednakże niezwykle szybkie wprowadzanie nowych zwyczajów spowodowało bunt starej bułgarskiej arystokracji. Borys stłumił go z niemałym okrucieństwem. W wyniku tych wydarzeń Borys napisał do patriarchy Konstantynopola, Focjusza, prosząc o zgodę na powstanie Kościoła autonomicznego, patriarchalnego odpowiednika pięciu Kościołów, które już istniały. Odpowiedź Focjusza, która przetrwała do naszych czasów, była długa, lecz niezbyt zadowalająca. Dlatego w roku 866 Borys zdecydował się zwrócić do Rzymu, wysyłając list do papieża z prośbą o odpowiedzi na 106 pytań. Papież Mikołaj I był zachwycony - wysłał

234 Historia chrześcijaństwa

do Bułgarii dwóch biskupów i odpowiedział na wszystkie zapytania. Jego odpowiedź zachowała się do dzisiejszych czasów, stanowiąc jeden z najbardziej fascynujących dokumentów Wieków Średnich.

Borys nie poruszał żadnych kwestii teologicznych. Interesowały go głównie sprawy zachowania, a nie wiary. Z pytań władcy przebija napięcie, do jakiego doszło w bułgarskim społeczeństwie na skutek przyjęcia chrześcijaństwa, a zwłaszcza rygorystycznego rytualizmu prawosławnych Greków. Czy Bizantyńczycy mają rację, zabraniając Bułgarom kąpiele we środy i piątki, przyjmowania komunii, jeśli nie mają na sobie pasów, spożywania mięsa zwierząt zabitych przez eunuchów? Czy to prawda, że człowiek świecki nie może prowadzić publicznej modlitwy o deszcz ani wykonywać znaku krzyża przed posiłkiem? I że świeccy muszą stać w kościele z ramionami skrzyżowanymi na

piersiach? ("Nie, nie, nie" - odpowiadał papież.) Czy greccy duchowni mają rację, nie przyjmując skruchy niektórych pogańskich buntowników? ("Oczywiście, że nie" - odrzekł papież). W kwestii zaś roszczeń Kościoła bizantyńskiego papież zaprzeczył, jakoby Konstantynopol stanowił drugi co do znaczenia patriarchat, oświadczając, że Kościół wschodni nie został założony przez apostołów, lecz jego znaczenie wynika z czysto politycznej roli. Uzurpowanie sobie przez Konstantynopol wyłączności do wytwarzania krzyżma zostało odrzucone ze wzdrgną. Jednocześnie papież nie przychylił się do prośby Borysa, by uczynić z Bułgarii patriarchat. Borys musiał się chwilowo zadowolić arcybiskupstwem.

Wątpliwości Borysa, daleko lepiej niż jakikolwiek inny zachowany do dziś dokument, ukazują nam, jaki naprawdę wpływ wywierało chrześcijaństwo na średniowieczne pogańskie społeczeństwa, zwłaszcza na ich życie codzienne. Ile razy w roku należy pościć? Kiedy winno się spożywać śniadanie w dniu, gdy człowiek pości? Czy można uprawiać miłość w niedzielę? Czy należy codziennie przyjmować komunię w Wielkim Poście? Jakie zwierzęta i ptaki może spożywać chrześcijanin? Czy kobiety winny zasłaniać głowy w kościele? Czy wolno pracować w niedziele i dni świąteczne? Co zrobić, jeśli działania wojenne wypadają w Wielkim Poście? Albo jeśli wiadomość o najeździe wroga przerywa modlitwę? W jaki sposób walczący żołnierze mogą spełniać swoje obowiązki religijne? Czy chrześcijańskie miłosierdzie można pogodzić z karaniem morderców, złodziei i cudzołożników? Czy wolno stosować tortury? Czy zbrodniarz może liczyć na azyl w kościele? Jak należy reagować na nieposłuszeństwo i tchórzostwo wśród wojska? Jak należy postępować ze strażnikami granicznymi, którzy pozwalają zbiec uciekinierom - czy można wymierzyć im inną

karę niż śmierć? Co oficer powinien uczynić z żołnierzem, którego

Możnoui tadcy ui infułach i koronowane obrazy 235

broń i koń nie przeszły próby przed bitwą? Czy prawo kryminalne jest sprzeczne z etyką chrześcijańską? (Papież generalnie starał się łagodzić wymiar sprawiedliwości łaską). Jak należy traktować tych, którzy uporczywie czczą idole? Czy winno się ich zmuszać do przyjęcia chrześcijaństwa? (Papież sugerował w tym punkcie łagodną perswazję). Jak należy zawierać sojusz z zaprzyjaźnionym narodem? Co się dzieje, gdy państwo chrześcijańskie łamie uroczysty traktat? Czy państwo chrześcijańskie może zawrzeć sojusz z pogańskim? (Papież nie miał na to jednoznacznej odpowiedzi. Traktaty międzynarodowe zależą od zwyczajów zainteresowanego kraju. W razie trudności należy zwrócić się o radę do Kościoła; sojusz z krajem pogańskim jest dopuszczalny pod warunkiem, że będą czynione próby nawrócenia tego kraju).

Borys chciał się także dowiedzieć, co Mikołaj sądzi o bułgarskich zwyczajach zakazanych przez Greków. Czy można wykorzystywać ogon koński jako sztandar? Czy wolno wysłuchiwać przepowiedni, rzucać czary, wykonywać przed bitwą ceremonialne tańce i śpiewy i przysięgać na miecz? ("Niestety, nie!" - odparł papież). Czy magiczne kamienie mogą mieć moc uzdrawiającą, a amulety na szyi chronić przed chorobami? (Naturalnie, że nie). Czy dopuszczalny jest kult przodków? (Nie, Bułgarzy nie mogą modlić się za zmarłych rodziców, jeśli ci umarli jako poganie). Pośród zwyczajów, które Mikołaj zaakceptował, wymienić

można spożywanie ptaków i zwierząt zabitych bez rozlewu krwi, spożywanie przez monarchę posiłku samotnie, przy podwyższonym stole (papież uznał to raczej za przejaw złych manier niż za grzech), oraz różne zwyczaje związane z ubiorami. Mikołaj nie miał zastrzeżeń co do spodni.

Walka o rząd dusz nad Bułgarami bardzo zaostrzyła stosunki między Rzymem i Konstantynopolem. Najpierw wygnani zostali greccy, a następnie łacińscy duchowni. Patriarcha Focjusz nazywał łacińskich misjonarzy "bezbożnikami i obrzydliwcami przybyłymi z ciemności Zachodu"; byli jak pioruny, jak niszczący grad czy dziki pustoszące winnicę Pana. Próbowali między innymi narzucić biednym Bułgarom post w niedziele, skrócenie Wielkiego Postu, celibat duchowieństwa i przedziwną teorię, że tylko biskup mógł udzielić bierzmowania! To nie do przyjęcia: "Nawet najdrobniejsze uchybienie tradycji rodzi wzdargę dla dogmatu". Naturalnie, nauczanie Filioque było oczywistą herezją.

Obie strony spotkały się na soborze, ale bezskutecznie. Dyskusja nabrała charakteru jurysdykcyjnego - dotyczyła granic prowincji, które kiedyś stanowiły część rzymskiego państwa, ale teraz nie miały znaczenia.

Papiestwo oskarżyło Greków o stosowanie wśród Bułgarów zakrojonego na szeroką skalę przekupstwa. Być może zarzuty były prawdziwe.

Bizancjum wydawało się Bułgarom znacznie bogatsze i potężniejsze.

236 Historia chrześcijaństwa

Ponadto znajdowało się bliżej: Wszystkie te czynniki zadecydowały o lojalności Bułgarów, a za nimi z czasem ruszył cały słowiański świat.

Niemniej jednak penetracja Kościoła prawosławnego w południowo-wschodniej i wschodniej Europie nie wynikała li tylko z fizycznej bliskości. W jednym Grecy przejawiali znacznie większą elastyczność niż łacinnicy, a mianowicie w stosowaniu w chrześcijańskich nabożeństwach i w Piśmie Świętym rodzimych języków. W centralnej Europie i na północy Bałkanów łacinnicy misjonarze pojawili się znacznie wcześniej i szybko uświadomili sobie, jak ważne jest posługiwanie się miejscowym językiem słowiańskim. W pierwszej połowie IX wieku księża frankijscy przetłumaczyli z łaciny na słowiański kilka tekstów chrześcijańskich, a następnie przetranskrybowali je w alfabecie łacińskim (Słowianie nie mieli swego alfabetu). Były to formuły chrztu i spowiedzi, Credo oraz Modlitwa Pańska. Misjonarze chętnie z początku używali miejscowego języka - tak jak to zresztą robili w Nowym Świecie w XVI i XVII wieku. Stanowisko papieża w tej kwestii było z początku niejednoznaczne. W latach 867-8 Hadrian II wydał bullę zezwalającą na posługiwanie się językiem słowiańskim w liturgii. Jan VIII w roku 880 czasowo zakazał używania słowiańskiego, ale w liście do Morawian pisał: "Z pewnością śpiewanie po słowiańsku podczas liturgii, czytanie Świętej Ewangelii czy Boskiej nauki z Nowego i Starego Testamentu dobrze przetłumaczonych, czy wyśpiewywanie innych modlitw nie jest sprzeczne z wiarą i doktryną, albowiem ten, który stworzył trzy główne języki - hebrajski, grecki i łaciński - stworzył również i inne dla swej chwały. Okazuje się jednak że było to ostatnie papieskie wystąpienie na rzecz języka rodzimego. Rządy Franków w swym ideologicznym dążeniu do jedności i jednolitości reprezentowały wariant łaciński. Z dużym zapałem usiłowano wszystkich przekonać, że na Zachodzie jedynie łacina jest językiem możliwym do przyjęcia w liturgii i Piśmie, mimo iż hebrajski i greka mogą zostać

dopuszczone do służby Bogu na Wschodzie. Argument ten, którym szafowali polityczni mistrzowie Rzymu, bliski był elementom autorytarnym, nieodmiennie występującym w papieskim myśleniu; po Janie VIII wszyscy papieże zakazywali wykorzystywania lokalnych języków narodowych. Tym samym Kościół zachodni zamknął się w świecie łaciny, z którego miał się wynurzyć dopiero w wieku XX. Raz jeszcze, podobnie jak to było z Filioque, to frankijscy ideologowie, a nie papieżstwo, uniemożliwili kompromis.

Podobny sposób myślenia możemy odnaleźć także po stronie bizantyńskiej. Pod względem kultury Grecy byli znacznie bardziej arogancy niż łacinnicy. Prawdopodobnie wielu z nich ostro przeciwstawiało się liturgii i Pismu Świętemu w rodzimym języku. Tacy autorzy jak Anna

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 237

Komnena, czy arcybiskup Teofilakt z Ochrydy odczuwali potrzebę przeproszenia swych czytelników za to, że wymieniali nazwy własne "barbarzyńskiego" pochodzenia. Nawet łacinę określano (zrobił to na przykład liberalny cesarz Michał III) mianem "języka barbarzyńskiego i scytyjskiego". W wieku XIII metropolita Aten, Michał Choniates oświadczył, że łacinnikom potrzeba byłoby więcej czasu na docenienie "harmonii i wdzięku greki niż osłu na poznanie się na lirze czy glistom z gnojowiska na rozkoszowanie się perfumami". Istnienie polemicznej literatury wykazuje, że jeszcze problem był bardzo kontrowersyjny, przy czym konserwatyści obstawali przy teorii "trzech

języków", uznając słowiańską liturgię za herezję.

Państwo jednakże miało dużo większe skłonności do pragmatyzmu i mogło posłużyć się wypowiedzią świętego Pawła: "Albo jeśli trąba brzmi niepewnie, któż będzie się przygotowywał do bitwy? Tak też i wy: jeśli pod wpływem daru języków nie wypowiedacie zrozumiałej mowy, któż pojmie to, co mówicie? Na wiatr będziecie mówili (...). Jeśli bowiem modłę się pod wpływem daru języków, duch mój wprawdzie się modli, ale umysł nie odnosi żadnych korzyści" (I Kor14) i tak dalej. Faktycznie problem zrodził się już wcześniej w związku z nawracaniem Gotów.

Święty Jan Chryzostom, najszacowniejszy ze wschodnich patriarchów, wprowadził tutaj bardzo liberalne zasady i cieszył się, że Goci wyśpiewują litanie w swoim własnym języku: "Nauczanie rybaków i szyjących namioty w języku barbarzyńców błyszczący jaskrawiej niż słońce".

Ponadto państwo miało już rozbudowaną tradycję wielojęzycznej dyplomacji i zatrudniało w służbie publicznej wielu szlachetnie urodzonych tłumaczy. W latach sześćdziesiątych IX wieku Michał III wybrał do pracy misyjnej wśród Słowian dwóch braci: Metodego, zarządcę prowincji i Konstantyna (który zostawszy mnichem przyjął imię Cyryla), państwowego nauczyciela filozofii. Urodzili się w Tesalonikach, byli synami oficera sztabowego i wcześniej brali udział w misjach dyplomatycznych. Kiedy w roku 862 Michał postanowił wysłać ich do pracy misyjnej, powiedział im: "Obydwaj pochodzicie z Tesalonik, a wszyscy mieszkańcy tego miasta mówią biegle po słowiańsku". Przyznał, że dotychczasowe próby stworzenia słowiańskiego alfabetu, który mógłby przetrwać, upadły z różnych względów technicznych. Konstantyn-Cyryl, który wykazywał wielkie zdolności lingwistyczne i zamiłowania bibliofilskie, najprawdopodobniej w niecały rok stworzył formę pisaną języka słowiańskiego. Tak więc kiedy

bracia wyruszyli na misję w roku 863, mogli zabrać ze sobą wybór pism już przetłumaczonych; następnie Konstantyn, zgodnie ze słowami swego biografy, przetłumaczył na słowiański "cały kościelny obrządek, jutrznię, godzinki, nieszpory, kompletę i mszę". Wygląda na to, że zaadaptował

238 Historia chrześcijaństwa

alfabet z rodzinnego dialektu południowej Macedonii, wtedy jeszcze w dużej mierze zrozumiałego na obszarach wysuniętych dalej na północ.

Najstarsze słowiańskie rękopisy spisane zostały w dwóch formach pisma - głągolicą i cyrylicą. Badacze zgadzają się dzisiaj, że Konstantyn wymyślił głągolicę. Cyrylica, nazwana tak od jego imienia, została rozwinięta później, przez ucznia Metodego, najprawdopodobniej w Bułgarii i miała stanowić próbę przystosowania greckiego pisma uncjalnego z IX wieku do fonetycznych osobliwości słowiańskiego. Głągolica jest bardziej skomplikowana i być może powstała z greckiej minuskuły, wraz z pewnymi zapożyczeniami z semickiego, a nawet koptyjskiego. Był to wytwór niezmiernie oryginalny, dzięki któremu Konstantyna można zaliczyć w poczet największych filologów. Cyrylica, z wyjątkiem kilku liter, jest niczym innym jak przystosowaniem alfabetu greckiego; do jej szczególnych zalet należy prostota oraz bliskie związki z pismem cieszącym się największym prestiżem i zasięgiem. Jeszcze nawet dzisiaj księgi liturgiczne prawosławnych Słowian, Bułgarów, Serbów i Rosjan drukowane są w nieco uproszczonej formie cyrylicy - i naturalnie współczesne alfabety tych krajów właśnie na niej się opierają. (Także Rumuni posługiwali się cyrylicą aż do końca XVII wieku). Jednocześnie

tłumaczenia, jakich bracia dokonali, położyły podwaliny pod nowy język literacki, znany dzisiaj badaczom pod nazwą staro-cerkiewno-słowiańskiego. Został on trzecim po grece i łacinie międzynarodowym językiem Europy - był językiem literackim Rosji, Bułgarii, Serbii i Rumunii.

@@ Bizancjum święciło triumf nad Rzymem w większości krajów słowiańskich dlatego, że najwyraźniej było skłonne do kompromisu w kwestii kultury. Aczkolwiek musimy pamiętać o jednym - źródła zachodniej nietolerancji należy doszukiwać się u Franków, a nie w papieżstwie.

W latach sześćdziesiątych IX wieku papież Mikołaj I i jego następcą Hadrian II pragnęli wspierać misję Konstantyna i Metodego - starali się wyrwać ją spod kurateli Bizancjum i umieścić pod kościelną jurysdykcją Rzymu. Bracia zostali zaproszeni do Rzymu. Konstantyn-Cyryl zmarł tam (został pochowany w San Clemente). Metody zaś otrzymał bulę papieską (868 r.), przyzwalającą na posługiwanie się w liturgii językiem słowiańskim i nadającą mu w imieniu papieża władzę nad dużym obszarem środkowej Europy. Polityka papieża polegała na wykorzystaniu misji w celu ustanowienia kontroli nad centralną Europą i to zarówno kosztem Franków, jak i Greków. Strategię pokrzyżowało duchowieństwo frankijskie, na którego polecenie w roku 870 Metody został aresztowany, potępiony przez synod za "greckie odstępstwa", a następnie uwięziony. Papież doprowadził do jego uwolnienia dopiero po trzech latach. Misja ostatecznie znalazła się na powrót pod kuratelą Bizancjum, na skutek

podjęcia przez frankijskie duchowieństwo kwestii Filioque. Dla Metodego, tak jak i dla Franków, był to punkt odszczępienia wiary - nie miał więc innego wyjścia, jak wyrzec się swego związku z Rzymem i utożsamić się w pełni z Kościołem greckim. Frankowie rozwiązali ów problem, zmuszając papieżstwo do odrzucenia słowiańskiej liturgii.

Jednakże Frankom przyszło zapłacić za eksperyment ze stworzeniem chrześcijańskiej struktury społecznej i kultury. Dawała ona zachodniemu Kościołowi cudowne poczucie jedności i spójności, zachodnim społeczeństwom - dużą dynamikę, która leży u źródeł wpływu Europy na świat. Nieobca jej jednak była pewna doktrynalna, liturgiczna, a także podskórnie - kulturowa i rasowa nietolerancja, która nie dopuszczała do zaistnienia kościoła ekumenicznego. Głęboka jedność społeczeństwa została osiągnięta kosztem jedności o szerokim zasięgu. Chrześcijaństwo przenikało każdy aspekt życia na Zachodzie, co prowadziło do powstania dobrze zorganizowanej, zdyscyplinowanej, partykularystycznej struktury kościelnej, która nie mogła sobie pozwolić na uznanie wschodnich odchyleń od doktryny. Ponadto arogancja Kościoła Karolingów stopniowo zabarwiała także postawę papieżstwa i wywierała istotny wpływ na Rzym jeszcze długo po tym, gdy cesarstwo Karolingów przestało istnieć.

W X i XI wieku Rzym w swoich konfrontacjach z Konstantynopolem używał argumentów, z którymi po raz pierwszy wystąpili Frankowie w VIII i IX stuleciu, a którym wtedy starał się opierać bądź je tonować.

Na tym etapie naszego wywodu przydałoby się prześledzić dyskusję aż do gorzkiego końca. Być może ostateczne zerwanie było nieuniknione, skoro papież zdecydował się na stworzenie cesarstwa na Zachodzie. Były tylko dwa wyjścia: albo cesarstwo zachodnie wchłonie wschodnie, albo na odwrót. Z pewnością fakt istnienia dwóch chrześcijańskich

cesarstw, rywalizujących o to samo dziedzictwo, oznaczał, w wypadku ich utrzymania, powstanie dwóch odłamów chrześcijaństwa. Dlatego też koronacja z roku 800, która zrodziła możliwość utworzenia totalnego chrześcijańskiego społeczeństwa na Zachodzie, była zgubna dla jedności chrześcijaństwa i stanowiła kamień milowy na drodze do schizmy.

W roku 1054 papiescy legaci przybyli do Konstantynopola na rozmowy dotyczące połączenia wysiłków przeciw wspólnemu wrogowi - Normanom z południa Włoch. Epizod ten przyczynił się właściwie tylko do odświeżenia całej istoty konfliktu i ponownego wyłuszczenia wszystkich jątrzących spraw - kwestie sporne dotyczyły przykładowo stosowania przez Greków zakwaszonego chleba do komunii, aż po ich praktyki sobotnich postów. Co dziwne, otwarcie na powrót Morza Śródziemnego dla statków chrześcijańskich - to najważniejsze wydarzenie z połowy wieku XI - przysłużyło się jedynie do zaostrzenia antagonizmu: doprowadzając

240 Historia chrześcijaństwa

do zbliżenia między Wschodem i Zachodem, uświadamiało obu stronom niezliczone różnice, które się namnożyły w ciągu poprzednich trzech stuleci. Jedną z nich stała się aż nazbyt widoczna w roku 1054 - papiesstwo, zajmujące dotąd pojednawcze stanowisko, teraz jednoznacznie obstawało przy dyscyplinie, posłuszeństwie i jedności.

Spotkanie z roku 1054 ujawniło zmianę w taktyce papieskiej, która od tamtej pory pozostała niewzruszona przez następne czterysta lat.

Od połowy XI wieku papiesstwo zdawało sobie coraz bardziej sprawę

z niebezpieczeństw, jakie wiązały się z istnieniem zachodniego cesarstwa. Zamierzało pozostać w dobrych stosunkach z greckim cesarstwem, jako potencjalną przeciwwagą. Dlatego w roku 1054 papieństwo wystąpiło z propozycją związaną: papież udzieli poparcia cesarstwu greckiemu, w zamian za podporządkowanie się Kościoła greckiego papieżowi. Papież napisał ciepły list do cesarza, zwracając się do niego per serenissimus (gdy tymczasem cesarz zachodni Henryk III był ledwie carissimus); jednakże list do patriarchy miał ton ostry i karcący: Rzym to matka, jej oblubieńcem jest Bóg, Konstantynopol zaś niegrzeczną, zepsutą córką. Każdy Kościół, który oddzieli się od Rzymu, jest "wymysłem heretyków, zborem schizmatyków i synagogą szatana". Owa dwojaka postawa nie przyniosła dobrych rezultatów. A jednak taktyka Rzymu pozostała niezmienną aż do połowy XV wieku, kiedy tureckie podboje wyciszyły te dyskusje. Rzym nie dopuszczał do siebie żadnego innego rozwiązania. Wykluczony został kompromis z patriarchą. Po pierwsze, Grecy uważali, że barbarzyńscy łacinnicy są niezdolni do poważnych teologicznych dysput. Przeszkodę tę można było przezwyciężyć: w XIV wieku greccy uczeni przetłumaczyli klasyczne dzieła średniowiecznej łacińskiej teologii i od tamtego momentu duchowni Wschodu mogli prowadzić dyskusję na tej samej płaszczyźnie. Na to jednak nigdy nie przyzwoliło papieństwo. Przedstawiciele Zachodu, opierając się na swojej autorytarnej tradycji, nie chcieli dyskusji - papieże ogłosili już to, co miało być ogłoszone. Uważali, że przyznając się do tego, iż jakieś sprawy nadal pozostają otwarte, będą musieli odstąpić od swego stanowiska. W roku 1112 Paschalis II pisał do cesarza Aleksego Komnenosa: "Różnice wiary i zwyczajów między Grekami i łacinnikami nie znikną, o ile członkowie obu Kościołów nie zjednoczą się pod jednym przywództwem. Jak antagoniści mogą

dyskutować na różne tematy, jeśli jedni nie są posłuszni drugim?"

Alternatywą był podbój. Teoretycznie Rzym w każdym momencie mógł poprowadzić krucjatę przeciwko Bizancjum twierdząc, że jest to misja mająca raczej na celu walkę z herezją i schizmą niż wyzwalenie Jerozolimy. Jednakże pod koniec XI wieku, kiedy taka propozycja była możliwa z militarnego punktu widzenia, Rzym obawiał się przyczynić

Możnowładcy w infułach i koronowane obrazy 241

do wzrostu siły jakiegokolwiek władzy świeckiej na Zachodzie. Kto zyskałby na podboju Wschodu? Hohenstaufowie, Kapetyngowie albo Andegaweni. Rzym bał się ich wszystkich.

Dlatego też papieże trzymali się polityki, która dążyła do skłócenia cesarza z patriarchą. Nigdy jednak nie miała ona prawdziwych szans powodzenia. Choćby wschodniemu władcy niezmiernie zależało na @@zachodniej pomocy i finansach w zamian za kościelne podporządkowanie się, nie mógłby ocalić swego Kościoła. W jego cesarstwie istniała potężna, dobrze poinformowana grupa świeckich teologów, całkowicie przeciwna podporządkowaniu się Rzymowi i ich zdanie miało większe znaczenie niż jego i patriarchy razem wzięwszy. Na soborze w Lyonie w roku 1274 cesarz Michał Paleolog, in extremis podporządkował się Grzegorzowi X i przyjął Filioque. Namiestnik papieski na Sycylii, Karol Andegaweński, który liczył na to, że poprowadzi atak na Konstantynopol, wpadł na tę wieść w taką furję, iż odgryzł czubek swego berła. Znacznie gwałtowniej na ową wiadomość zareagowali bizantyńscy duchowni

i lud. Cesarz zdecydowanie próbował wymusić posłuszeństwo wobec swej decyzji. Publiczny mówca został wychłostany i wygnany. Jeden z czołowych teologów miał być co dzień biczowany przez swego brata tak długo, aż wreszcie podporządkuje się Rzymowi. Czterech krewnych cesarza uwięziono i oślepieno; któryś zmarł w więzieniu; mnichom wyrwano języki. Jeszcze dzisiaj mnisi na górze Athos utrzymują (nieźgodnie zresztą z prawdą), że Michał przybył tam, splądrował trzy krnąbrne klasztory i zorganizował masakrę mnichów, wielu z nich grzebiąc żywcem. Wszystko nadaremnie. Michał po swojej śmierci został pochowany jako heretyk w nie poświęconej ziemi, a w roku 1283 przywrócono ortodoksyjną doktrynę - ponownie odrzucając Filioque. Jednak papież nadal trzymało się swej polityki. W roku 1439 doszło do kolejnego aktu podporządkowania się papieżowi przez wschodniego cesarza, tym razem we Florencji. Grecy ponownie zgodzili się włączyć to przeklęte słowo i uznać, że "Filioque zostało słusznie i zgodnie z prawem dołączone do Credo". Akt podporządkowania Rzymowi został ostatecznie ogłoszony apatycznie nastawionym wiernym, zebranych w Hagia Sophia w roku 1452. Wtedy jednak papieska obietnica pomocy w obronie przeciwko Turkom była równie nieszczerą, jak przyjęcie przez Greków doktrynalnego stanowiska Rzymu. Sześć miesięcy później miasto upadło i cesarstwo wschodnie przestało istnieć.

Wielki Kościół afrykański, mający swą siedzibę w Kartaginie, ostatecznie upadł z powodu nieszczęsnych rozbieżności co do sakramentalnej władzy biskupa. Syria i Wschód oraz wiele innych terenów zostało straconych, ponieważ okazało się, że w sprawie doktryny Świętej

Trójcy i natury Chrystusa niemożliwy był do osiągnięcia żaden trwały kompromis. Bizancjum upadło, a chrześcijaństwo w Europie pozostało podzielone, ponieważ Wschód i Zachód nie mogły znaleźć instytucjonalnych sposobów rozwiązania względnie błahych różnic. Chrystus założył uniwersalny Kościół, który miał być wszystkim dla wszystkich. Był to jednak także Kościół obdarzony zdecydowaną wizją przyszłości, która napawała optymizmem. Im bardziej wizję tę urzeczywistniano, im głębiej zasadał się ów optymizm, tym mniej było prawdopodobne, by uniwersalność opierała się na jedności. Augustyńska koncepcja autorytarnego, przymusowego i totalnego Kościoła była nie do pogodzenia z duchem ekumenizmu. Próba jej realizacji za czasów Karolingów doprowadziła w sposób nieunikniony do rozłamu ze Wschodem. W dalszej części wywodu będziemy chcieli wykazać, że koncepcje augustyńskie w ramach zachodniego Kościoła okazały się potężniejsze od jednoczących więzów i doprowadziły do rozbicia chrześcijańskiego społeczeństwa.

Społeczeństwo totalne

i Jego wrogowie

(1054 -1500)

W starożytności pisano, że świeccy wrogo odnoszą się do

duchownych. Z pewnością potwierdzają to czasy współczesne' - pisał w roku 1296 papież Bonifacy VIII. Po tej melancholijnej refleksji Bonifacy zamieścił w swojej bulli Clericis laicos kilka oświadczeń, obliczonych na utrzymanie stanu wojny. Duchowni mieli nie płacić podatków; ci zaś, którzy to czynili oraz przedstawiciele władz świeckich, którzy od nich pobierali pieniądze, mieli zostać ekskomunikowani. Uniwersytety występujące w obronie owej polityki podatkowej zostałyby obłożone interdyktem. Ekskomunikowani i obłożeni interdyktem mogli otrzymać rozgrzeszenie dopiero na łożu śmierci, a i wtedy przysługiwałoby im ono tylko dzięki specjalnemu zezwoleniu papieża. W cztery lata po tym bojowym oświadczeniu papież wydał następne. Innam Sanctam miało określić roszczenia kasty duchowieństwa. Chrześcijaństwo, pisał papież, walczy na dwa miecze - duchowy i doczesny:

"Oba, to znaczy miecz duchowy i materialny, są w mocy Kościoła.

Ale ten drugi należy wykorzystywać dla Kościoła, gdy tym pierwszym może się posługiwać Kościół; tym pierwszym władać mogą księża, tym drugim królowie i wodzowie, i to tylko za wolą oraz przyzwoleniem księży. Jeden miecz powinien znajdować się zatem pod drugim, władza doczesna winna być podporządkowana duchowej(...) Tym samym, gdy władza ziemską zbłądzi, może być osądzona przez władzę duchową(...) Jeśli jednakże zbłądzi władza duchowa, oceniać ją może jedynie Bóg, nie człowiek(...) albowiem władza ta, chociaż dana człowiekowi i przez człowieka sprawowana, nie jest władzą ludzką, lecz raczej Boską(...) Ponadto oświadczamy, stanowimy i stwierdzamy, że dla zbawienia

każdej istoty ludzkiej niezbędne jest, by podporządkowana była ona biskupowi Rzymu."

Jedną z największych tragedii ludzkiej historii i zarazem główną tragedią chrześcijaństwa było obalenie harmonijnego porządku świata, który, mając za swe podstawy chrześcijaństwo, wytworzył się we wczesnym Średniowieczu. Ludzie zgadzali się, przynajmniej pozornie, ze wszechogarniającą teorią społeczeństwa, która nie tylko łączyła cnotę z prawem i praktyką życia, ale każdemu wyznaczała dokładnie sprecyzowane chrześcijańskie zadanie. Nie było żadnych sporów czy podziałów, ponieważ wszyscy akceptowali zasady kierujące owym systemem. Musieli akceptować. Przynależność do społeczności i akceptację rządzących nią zasad gwarantował chrzest - obowiązkowy i nieodwołalny. Nieochrzczeni, to znaczy Żydzi, pozostawali poza społeczeństwem; łaskawie darowano im życie, ale poza tym nie mieli żadnych praw. Tych, którzy odrzucali chrzest przez niedowiarstwo czy herezję, zabijano. Co do innych spraw nie żywiono najmniejszych wątpliwości - akceptowano je z pełnym poświęceniem. Drobiazgi, o które toczyły się spory, miały błąhawy charakter w porównaniu z olbrzymimi obszarami, obejmującymi wszystkie aspekty życia, co do których panowała pełna zgodność.

Owe różnice jednakże były ważne i zdawały się wciąż powiększać. Na teorii społeczeństwa ciążyły pewne skazy, znajdując odbicie w jego wizerunku. Jeśli społeczeństwo to ciało, co tworzyło rządzącą nim głowę? Czy to Chrystus osobiście kierował dwoma ramionami? Jednym - władcami świeckimi, dzierżącymi doczesny miecz oraz drugim - Kościołem, który trzymał miecz duchowy? Jeśli kieruje Chrystus, to kto

jest jego ziemskim namiestnikiem?

W kwestii tej nie było porozumienia. Papieże już od najwcześniejszych czasów twierdzili, że są namiestnikami świętego Piotra. Później zwiększyli roszczenia utrzymując, iż są namiestnikami Chrystusa. Ale także królowie i cesarze a fortiori uważali, że ich boskie namiestnictwo wynika z aktu koronacji - czasami byli namiestnikami Boga Ojca, kiedy indziej Chrystusa. W tym pierwszym wypadku namiestnictwo Chrystusowe - w pewnym sensie podrzędne - cedowano na Kościół. Właściwie takie różnice nie powinny mieć w ogóle najmniejszego znaczenia, jako że w każdym wypadku namiestnictwo pochodziło z tego samego źródła - z Nieba, a ponieważ między Ojcem, Synem oraz świętym Piotrem przypuszczalnie nie było żadnych sprzeczności, jakież znaczenie może mieć fakt, kto jest czyim namiestnikiem. Kierunek jest taki sam i wszyscy winni być posłuszni. Niestety, z praktyki wiemy, że nie zawsze tak było. Chrześcijańska teoria znalazła na to odpowiedź. Mogli istnieć źli cesarze, królowie, papieże, biskupi. Oni byli dziełem Szatana, któremu od

Spofeczerstwo totalne i jego wrogowie 247

czasu do czasu udaje się obsadzić swojego człowieka na jednym z tych urzędów. Zabieg ów jednak szybko wychodził na jaw - Bóg tak miał wszystko zorganizować, że zdołano by ich odnaleźć, osądzić i pozbawić przywilejów. Proces ten zakładał jednak istnienie sądu. Czyjego sądu? Na tym polegała trudność. We wczesnym i późniejszym Średniowieczu każdy, kto posiadał jakąkolwiek władzę i znaczenie, miał sąd, w którym

sądził swoich podwładnych. O człowieku można było powiedzieć, że cieszy się wolnością, jeśli ma swój sąd. W rzeczywistości nie mógł być całkowicie wolny, o ile jego sąd nie był najwyższej instancji. Tak to w połowie XI wieku ujął, dość zresztą obcesowo, niemiecki cesarz Henryk III "Do rządzących nie odnoszą się żadne prawa, ponieważ prawo, jak się powszechnie mówi, ma nos z wosku, król zaś ma rękę żelazną i na dodatek długą, potrafi więc naginać prawo jak mu się żywnie podoba". Kto miał sąd najwyższy - król, cesarz czy papież? Kto kogo mógł sądzić i usuwać ze stanowiska? To dokładnie takie samo pytanie, jak to, kto jest głową ciała - argumentacja wróciła do punktu wyjścia. A skoro problemu nie można było rozwiązać za pomocą argumentów, w praktyce odwoływano się do równowagi sił.

Aż do końca wieku XI przewagę miało ramię świeckie. Karol Wielki wytoczył proces sądowy papieżowi Leonowi III i po rozprawie utwierdził go na tym urzędzie. W swym - zachowanym do dziś - liście do Leona wyraźnie daje do zrozumienia, że traktuje go tylko jako głowę biskupów. Z kolei biskupi byli urzędnikami królewskimi. Pomagali rządzić państwem, zasiadali w ławach sądowych jako sędziowie, pobierali podatki, sprawowali funkcje królewskich wysłanników do odległych części majątków, zajmowali stanowiska w królewskiej marynarce i wojsku, gdzie mieli do spełnienia konkretne role, i - co prawdopodobnie najważniejsze - pomagali królowi czy cesarzowi ustanawiać prawa. Do realizacji tych zadań byli doskonale przygotowani, gdyż posiadali ogromne majątki ziemskie. W ten sposób stanowili podporę tronu. Zarządzali ziemią i zamkami, aby zapewnić dobrobyt monarsze i państwu. Naturalnie, biskupów mianował król lub cesarz; dokonywał tego podczas uroczystości, która podkreślała ich zależność od monarchy.

To on sprawował kontrolę nad Kościołem i nim zarządzał. Prawie połowa ustawodawstwa Karolingów dotyczy kwestii kościelnych, począwszy od kształtu brody biskupiej, aż do losów bękartów duchowieństwa.

System ów przetrwał jeszcze długo po upadku cesarstwa Karolingów i po tym, jak cesarski tytuł w roku 963 znalazł się w gestii nowej dynastii saskiej z Saksonii. Niemieccy cesarze, podobnie jak ich frankijscy poprzednicy, zarządzali swymi ziemiami dzięki mianowanym przez siebie biskupom, arcybiskupom i opatom, którzy podlegali ich władzy

248 Historia chrześcijaństwa

sądowniczej. W Hiszpanii, Anglii i Francji system ten właściwie niczym się nie różnił. Władca był w rezultacie głową Kościoła. Wszelkie wątpliwości rozwiązywano na jego korzyść. Naturalnie nie udzielał sakramentów ale w każdym innym względzie pełnił on rolę biskupa, księdza. Takie było jedno ze znaczeń jego koronacji. Królowie i biskupi, jakich widzimy zasiadających na tronie na pochodzącej z końca XI wieku tkaninie z Beauvais, są prawie tacy sami. Na uroczyste okazje ubierali się podobnie. W roku 1022 cesarz Henryk II wręczył opatowi Monte Cassino ewangeliarz. Na jednej z miniatur widzimy go sprawującego sąd; jest ubrany w pelerynkę, tak jak papieże i patriarchowie - dokładnie takie stroje Rzym przydzielił arcybiskupom na Zachodzie jako symbole ich władzy.

Ceremonia królewskiej koronacji uderzająco przypominała obrządek konsekracji biskupiej. Obie uroczystości zaczynały się rytualną procesją

elekta do kościoła; na czele niesiono relikwie. Zarówno biskup, jak i król byli poddawani identycznemu formalnemu przesłuchaniu, które miało na celu sprawdzenie ich prawowierności. Potem następowało namaszczenie głowy, piersi, barków, górnej części obu ramion i dłoni (w wypadku króla) oraz głowy i ramion (w wypadku biskupa). Obydwaj otrzymywali wtedy pierścień i pastorał, przy czym królowi dodatkowo wręczano miecz, pallium, bransolety i berło. Obie ceremonie kończyły się pocałunkiem pokoju i sumą. Obydwaj byli podobnie ubrani i obuci w niemal identyczne sandały; na przykład pierścień cesarzy saskich nazwany jest pierścieniem "episkopalnym" albo "pontyfikalnym". Cesarz był niczym biskup, tyle że miał dużo więcej obowiązków; dlatego też uroczystość odpowiednio wzbogacono. Sławne kazanie z XI wieku, przypisywane reformatorowi Piotrowi Damiani (współcześnie niezwykle znaczące), uznaje koronację królewską za piąty sakrament Kościoła - czwartym była konsekracja biskupa.

Król był zatem duchownym - sprawowanie władzy królewskiej równało się sprawowaniu urzędu kościelnego. Mógł też piastować inne funkcje. Począwszy od Henryka II, członkowie dynastii salickiej* sprawowali urząd kanoników w różnych kościołach katedralnych - Henryk II w Bambergu, Magdeburgu i Strasburgu, Konrad II w Wormacji, Neuhausen i Eichstatt, Henryk III w Kolonii, Bazylei i Freising; Henryk V w Lieges, z kolei Henryk IV był kanonikiem katedry w Spirze oraz sufraganiem Echternach. Urzędy te w zasadzie sprawowali ich zastępcy, ale jeśli cesarz był obecny, sam pełnił obowiązki. I faktycznie,

* Henryk II (zm. 1024) był ostatnim cesarzem dynastii saskiej, zaś pierwszym cesarzem z dynastii salickiej (frankońskiej) był Konrad II, król niemiecki od 1024 r., cesarz od 1027 (przyp. red.).

kościelne funkcje władcy nie były czysto symboliczne, lecz rzeczywiste, zwłaszcza jako sędziego kościelnego. Wipo, kapelan Konrada II, pisze w biografii swego pana: "Chociaż nie znał liter, pełen roztropności wydawał instrukcje wszystkim duchownym, publicznie wyrażał się z miłością i dwornością, prywatnie zaś stosując odpowiednią do okoliczności dyscyplinę". Przewodniczył synodom, albo sam, albo wspólnie, raz nawet z papieżem. Karał biskupów oraz udzielał przywilejów religijnych organizacjom. Jego syn, Henryk III, oddał się idei zreformowania Kościoła, w niczym - jak się wydaje - nie ograniczając swej władzy w kwestiach kościelnych. Jako "głowa Kościoła" w roku 1046 prowadził obrady synodu w Sutri - synod ten pozbawił tronu dwóch papieży, przeprowadził abdykację trzeciego i wybrał następnego. Trzy lata później, wraz z wybitnym reformatorem, papieżem Leonem IX, przewodniczył rewolucyjnemu synodowi w Moguncji i następnie soborowi w Konstancji, gdzie pisano, że "schodzi po schodkach ołtarza razem" z Leonem.

Jednakże w ciągu kilku dekad harmonia, w której współżyło państwo i Kościół, oparta na papieskiej akceptacji szerszego i nadrzędnego statusu monarchy, została całkowicie rozbita i nigdy już jej nie przywrócono.

Pontyfikalny król, Henryk IV, poczuł się nagle zagrożony przez królewskiego namiestnika w postaci papieża Grzegorza VII. Spór rozpoczął się w latach siedemdziesiątych XI wieku, kiedy Henryk, który wstąpił na tron przed osiągnięciem dojrzałości, próbował nadrobić skutki erozji władzy,

jaka nastąpiła w czasie jego niepełnoletności, a zwłaszcza zapewnić sobie pełne prawo nadawania godności biskupich w cesarskiej Italii. Papież ostro sprzeciwiał się jego władzy wręczania biskupom pierścienia i pastorału, i spór wkrótce przemienił się w konfrontację dotyczącą całości relacji władzy kościelnej i państwowej, co zakończyło się obłożeniem Henryka klątwą, wybraniem przez niego antypapieża oraz otwartą wojną, ukorzeniem się króla w Canossie, a potem długim okresem tarc, które nie przyniosły żadnych rozstrzygnięć.

Jak do tego doszło? Dlaczego papieżostwo nagle próbowało odwrócić sytuację, która miała przynajmniej tę zaletę, że cieszyła się długą tradycją i sprawdziła się w praktyce? Jesteśmy niemal pewni, że to Grzegorz VII był agresorem, że Henryk IV postępował tylko tak, jak jego poprzednicy. Henryk wydaje nam się człowiekiem pobożnym i szczerym. Ebo, biograf Ottona, biskupa Bamberg, pisze, iż Henryk tak często korzystał ze swego psalterza, że "się wytarł i zrobił prawie nieczytelny". To jest jednak mało istotne - można by pewnie powiedzieć, że pobożny cesarz "gromadził" wiele kłopotów dla swych następców. Wysiłki Konrada II a zwłaszcza Henryka III, aby poprawić sytuację w Kościele, w Rzymie i gdzie indziej - skrupulatne wypełnianie przez nich pontyfikalnych obowiązków - w dużej mierze przyczyniły się do powstania zreformowanego

250 Historia chrześcijaństwa

duchowieństwa, które bardzo szybko odmówiło Henrykowi IV prawa do wypełniania tego typu zadań. Połowa XI wieku to wiosna Europy.

Zakończył się najgorszy okres najazdów Wikingów z północy i Saracenów z południa; zachodnie chrześcijaństwo nie stanowiło już kanapki, którą lada chwila mogły pożreć tłumy barbarzyńców i niewiernych, lecz rozwijające się społeczeństwo. Rosła produkcja żywności. Wzrastała także liczba ludności oraz handel; w basenie Morza Śródziemnego zaczynały krążyć nowe idee. Było coraz więcej ksiązek, coraz więcej ludzi poświęcało się nauce; i coraz więcej osób umiało czytać i pisać, co oznaczało ekspansję duchowieństwa. Stare zapiski i roszczenia na nowo badano, wyciągano z lamusa zapomniane teksty. Wielu dokumentów z papieskich archiwów nie można było pogodzić z koncepcją pontyfikalnego króla oraz papieża jako wyłącznie duchowego funkcjonariusza cesarstwa. Do Donacji Konstantyna dodano wiele starannie sfałszowanych tekstów, zwłaszcza tak zwane "pseudoizydoriańskie dekrety", które miały uwypuklać żądania duchowieństwa. Było też kilka oryginalnych papieskich wypowiedzi - Gelazego, Grzegorza Wielkiego, Mikołaja I i innych, które można traktować jako precedensy wszystkiego, co papieństwo zamierzało później wprowadzić w życie.

Nastąpiła również rzeczywista zmiana we względnej pozycji władzy. W X i XI wieku w całej Europie Zachodniej władza Korony w odniesieniu do innych elementów społeczeństwa - świeckich i kościelnych możnowładców - powoli podupadała. Proces ten wystąpił wyraźnie w X stuleciu we Francji oraz wiek później w Niemczech i Włoszech. Władza opierała się właściwie na ilości ziemi, jaka znajdowała się w posiadaniu Korony w stosunku do innych poddanych. Ilość ta wszędzie malała, na przykład w Anglii aż do momentu, kiedy spadek został ostro zahamowany, proporcje zaś odwrócone przez podboje Wilhelma I, w wyniku których król zdobył piątą część ziemi w kraju. W innych

krajach Korona traciła podstawy swej władzy. Król miał mniejszą kontrolę nad miejscowymi urzędnikami, którzy ustanowili dziedzicność swych praw. Królowie nie zawsze mogli chronić Kościół. Byli przeważnie zbyt biedni, by wynagradzać za służbę wojskową bądź wyposażać kościoły czy klasztory. Tak naprawdę częstokroć musieli zagarniać kościelne dochody, by przetrwać; niejednokrotnie w czasie podróży zmuszali do gościnności biskupów i opatów, nie rewanżując się w zamian kosztownymi prezentami - stawali się coraz większym ciężarem. Dlatego też we Francji, Niemczech i Włoszech biskupów coraz częściej mianowali książęta i inni miejscowi możnowładcy, a nie królowie. Tym samym nie sposób było uniknąć częstych wypadków świętokupstwa.

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 251

W latach czterdziestych XI wieku cesarze byli jeszcze na tyle potężni, by przywrócić w Rzymie porządek i umożliwić podjęcie reform. Jednakże ruch reformatorski wkrótce wymknął się spod ich kontroli. Być może wydarzenia nie mogły się potoczyć inaczej. Nie sposób było podnieść poziomu wyższego duchowieństwa, o ile nie odcięto się ono wyraźnie od brutalnych i materialistycznie nastawionych świeckich możnowładców. W roku 1057 kardynał Humbert, przywódca rzymskich reformatorów, utrzymywał w swojej pracy *Adversus Simoniacos Libri Tres*, że biskupi winni być wybierani przez duchowieństwo na prośbę ludu - i że winni być konsekrowani przez biskupów z danej prowincji z upoważnienia metropolity; nie wspomina ani słowem o królewskiej

nominacji czy choćby zgodzie króla. Papieski dekret elekcyjny z roku 1059 złożył wybór przede wszystkim w ręce kardynałów-biskupów, a następnie innych kardynałów. Uczestnictwo duchowieństwa i ludu ograniczało się do zatwierdzenia wyboru. Chodziło o wprowadzenie wyraźnego rozróżnienia między duchowieństwem i świeckimi, a wśród duchowieństwa - między różnymi rangami, ale przede wszystkim o uniezależnienie duchowieństwa od kontroli władzy świeckiej. Jeśli cesarz odpowiedział na to: tak, lecz biskupi sprawowali świeckie urzędy w państwie, należało wówczas odpowiedzieć jak święty Paweł: nikt, kto służy Bogu, nie może się angażować w sprawy świeckie. Ale jeśli cesarz ponownie pytał: to dlaczego w takim razie biskupi mogą cieszyć się lennem jak możnowładcy świeccy, odpowiedź brzmiała, że ich ziemie zostały dobrowolnie podarowane Kościołowi, a zatem stały się własnością Boga. Biskup musiał chronić swoje patrymonium, a święty Anzelm ujął to następująco: "Nie odważyłbym się stanąć przed sądem Bożym, gdybym dopuścił do umniejszenia praw mego biskupstwa".

Krótko mówiąc, Kościół domagał się praw i przywilejów materialnego świata, nie podporządkowując się jego kryteriom ani nie przyjmując jego ciężarów. Grzegorz VII postawił tę sprawę jasno i otwarcie, najzwyczajniej odmawiając cesarzowi prawa mianowania czy uposażania biskupów, choćby ich doczesne posiadłości były niezwykle istotne dla cesarstwa. Odrzucił koncepcję cesarza jako króla-kapłana. Twierdził, że od dawien dawna istnieje pełne rozróżnienie między duchownymi i świeckimi. Odmówił więc prawa "cesarzom, królom i innym świeckim, mężczyznom czy kobietom" do "sprzecznego z nakazami świętych mężów prawa" mianowania biskupów i opatów. Czynności te były nieważne, a winni ich podlegali ekskomunice.

Papieska polityka właściwie uniemożliwiła funkcjonowanie tradycyjnego cesarstwa. Jeśli cesarz nie mógł rozporządzać biskupstwami i opactwami oraz ich zasobami w dążeniu do zapewnienia porządku

252 Historia chrześcijaństwa

administracyjnego, władza w praktyce wpadała w ręce książąt, a królestwu groził rozpad. Grzegorza argument ten nie poruszał, albo też - należałoby raczej powiedzieć - że zaakceptował jego konsekwencje i wyciągnął z nich jednoznaczne wnioski. Państwo bez Kościoła było niczym. Dokładnie tak jak duch ożywia ciało, tak Kościół określa politykę państwa. W rzeczywistości państwo, realizując swoje doczesne funkcje, sprawuje władzę przypisaną mu przez Kościół. Odrzuciwszy zatem koncepcję pontyfikalnego króla, zastąpił ją królewskim papieżem, odwracając w ten sposób do góry nogami całą cesarską teorię władzy. Natchnienia szukał w przeszłości, zwłaszcza w epoce Konstantyna. To fascynujące, jak w czasie reformy Grzegorza obrazowe komentarze do Donacji Konstantyna pojawiły się na włoskich mozaikach i dekoracjach ściennych, wykonywanych na zlecenie papieża bądź z jego inspiracji. Niektóre z fresków zniknęły, ale znamy je z XVI-wiecznych rycin: Wówczas to sala Tajnej Rady w Pałacu Laterańskim - pomieszczenie, w którym niegdyś Karol Wielki sprawował sąd nad podstępny, lecz zarazem przestraszonym Leonem III - pokryta została wizerunkami papieży, łącznie z Grzegorzem, siedzących w triumfalnych pozach, ze stopami opartymi na rozciągniętych ciałach pokonanych świeckich

wrogów.

Grzegorz właściwie nie do końca był zadowolony z Donacji; otrzymał ją jako dar Konstantyna i dlatego mogła ona podlegać cesarskiej interpretacji. Jego zdaniem, zasada prymatu i wszystkie jej konsekwencje pochodzą wprost od Chrystusa. Gdzieś w latach siedemdziesiątych XI wieku włączył do swej księgi listów roszczenia papieskie, które najwyraźniej podyktował swemu sekretarzowi. Tworzyły one teorię papieskich rządów nad światem. Znamienne jest pierwsze oświadczenie - papież nie może być sądzony przez nikogo. Był właściwie jedynym wolnym człowiekiem, gdyż jego jurysdykcja miała charakter uniwersalny i nieograniczony; jedyny sąd, przed którym mógł stanąć, to Sąd Niebieski. Owo twierdzenie dało bezpośrednie podstawy światowej teokracji. Kościół rzymski, ciągnął Grzegorz, nigdy nie zbłądził i nie może błędzić. Został założony przez Chrystusa. Papież, i tylko papież, może odwoływać i mianować biskupów, tworzyć nowe prawa, zakładać nowe biskupstwa, dzielić stare, przenosić biskupa, zwoływać sobór powszechny, weryfikować własne sądy, używać cesarskich insygniów, odwoływać cesarzy i zwalniać poddanych z posłuszeństwa wobec władcy. Wszyscy książęta winni całować jego stopę, a papiescy legaci mają rangę wyższą niż biskupi. Apelacja do sądu papieskiego automatycznie powstrzymywała wyrok jakiegokolwiek innego sądu. I wreszcie, prawidłowo wybrany papież był ex officio świętym ze względu na zasługi świętego Piotra.

Grzegorz - wielki nowator w kwestii teorii papieżstwa - w tym jednym punkcie pozostawał niezwykle staroświecki: nadal wierzył w nieomal fizyczną obecność świętego Piotra, czuwającego nad papieskimi poczynaniami. Dlatego, nałożywszy ekskomunikę na Henryka IV, napisał: "Błogosławiony Piotrze, (...) dzięki Twojej woli chrześcijanie, którzy byli Tobie oddani, są mi posłuszni, ponieważ to Ty dałeś mi swą władzę". Papieskie roszczenia, jakby w sposób naturalny, same się zwiększały i wkrótce namiestnictwo Piotrowe, przy którym Grzegorz gorąco obstawał, wcale nie wydawało się takie imponujące. W połowie wieku XII papież przywłaszczyli sobie stary cesarski tytuł namiestnika Chrystusa, a na początku XIII stulecia Innocenty III pisał: "Jesteśmy następcami Księcia Apostołów, ale nie jesteśmy jego namiestnikami, nie jesteśmy też namiestnikami żadnego człowieka czy apostoła - jesteśmy namiestnikami samego Jezusa Chrystusa".

Owo agresywne przedstawienie nowej papieskiej teorii rządów oznaczało faktyczne podważenie urzędu cesarza oraz polityczno-religijnej struktury, na której się opierał. Struktura była zresztą krucha i rozpadała się. Nie była w stanie dać odporu w pełnej determinacji wojnie wydanej przez papieża. Zabrakło rzeczywistych podstaw do kompromisu. Bo albo papież pełnił rolę głównego biskupa cesarza, albo cesarz był mianowaną przez papieża marionetką. Pierwsze rozwiązanie było realne i ono w rzeczywistości funkcjonowało. Drugie nie - cesarz-marionetka nie potrafiłby zdobyć środków finansowych i militarnych, by utrzymać imperialny system rządów. Toczyła się zatem wojna na wyczerpanie - jedna albo druga instytucja musiała zrezygnować ze swej roli skutecznego aparatu władzy.

Strony nie zaangażowane w konflikt przyglądały się tej rywalizacji

z konsternacją. Pasowała ona do pesymistycznych teorii wszechświata, opartych na tradycji przepowiedni żydowskich, które krążyły w różnych formach i były nawet włączane do niektórych historycznych analiz. W połowie wieku XII na przykład, najbardziej wykształcony Niemiec swoich czasów, Otto, biskup Freisingu, napisał obszerną historię świata, noszącą tytuł Dwa miasta. Tytuł wskazuje, że kierował się koncepcją augustyńską. Otto zgadzał się z poglądem Augustyna, że historia to szereg etapów, odzwierciedlających plan Boży wobec człowieka. Kulminacja owego planu nastąpi w Apokalipsie i Sądzie Ostatecznym. Otton uważał, że długi okres między Konstantynem i panowaniem Henryka III był okresem pobożności i harmonii pomiędzy cesarstwem i papieżem, którym udawało się zgodnie współpracować. Potem Grzegorz VII i Henryk IV zniszczyli strukturę jedności - doszło do herezji i schizmy; Otto odkrył również inne symptomy zbliżającego się rozpadu.

254 Historia chrześcijaństwa

Najwyraźniej wzrastała potęga zła, świat przeżywał agonię i już wkrótce miały zabrznieć ostatnie trąby. "Oto jesteśmy - pisał - umiejscowieni jakby na końcu czasu".

Jednakże Ottona dało się przekonać. W roku 1152 jego młodzieńcy bratanek, Fryderyk Barbarossa, głowa dynastii Hohenstaufów, został cesarzem. Kilka lat później wraz ze swymi doradcami wyjawiał Ottonowi wielki projekt odnowy niemieckiego imperium. Ów plan opierał się na stworzeniu nowej siatki terytorialnych lenn, którymi mieliby zarządzać

bezpośrednio cesarscy przedstawiciele, co z kolei dałoby cesarzowi dostateczną władzę ekonomiczną i polityczną, pozwalającą na uniezależnienie od papieskiego wsparcia. W rezultacie Fryderyk oraz jego dwór namówili biskupa Ottona, by zrewidował swe ponure prognozy. Nie tylko zmienił tekst Kroniki, ale jeszcze - co ważniejsze - zasiadł do pracy nad biografią Fryderyka, zatytułowaną *Gesta Frederici Imperatoris*, w której opisał początki odrodzenia życia ludzkości, możliwe dzięki chwalebnyemu pojawieniu się dynastii Hohenstaufów. Właściwie całkowicie zaprzeczając swej Kronice, Otto napisał w przedmowie: "Uważam tych, którzy piszą teraz, w pewnym sensie za błogosławionych, ponieważ po niepokojach przeszłości nastał nagle niesłychany okres spokoju".

Rozwój historycznej i politycznej myśli Ottona z Freisingu wskazuje na to, jak wielką wagę człowiek przywiązuje do koncepcji harmonii w funkcjonowaniu chrześcijańskiego świata. Właściwie nie powinno nas to specjalnie dziwić. Jeżeli było coś wadliwego na szczycie hierarchii chrześcijańskiego społeczeństwa, czy organizm jako całość mógł wówczas sprawnie działać? Czy rozpad nie znajdzie odbicia w każdym aspekcie ludzkiego życia? Byłoby to preludium do całkowitego rozpadu, końca świata. Otto okazał się jednak optymistycznym głupcem, zakładając, że nowa dynastia cesarska może odtworzyć porządek świata, opierając go na trwałych podstawach. Hohenstaufowie mieli wiele wyjątkowych talentów. Byli jednakże ludźmi, a zatem byli słabi. Ich ciało i krew nie dorastały do bezosobowej instytucji papieżstwa. Wypadek, śmierć, niepełnoletność - te tragiczne słabości średniowiecznej władzy świeckiej nie przedstawiały równie groźnego niebezpieczeństwa dla starszych wiekiem mężów w tiarach. To nie przypadek, że rywalizacja rozpoczęła się jako rezultat cesarskiej niepełnoletności czy też że papieżstwo

prowadziło osobistą wendetę przeciw członkom klanu Hohenstaufów, dwukrotnie uciekając się do planów morderstwa. Fryderyk Barbarossa utopił się. Bardziej jeszcze niż ojciec apodyktyczny syn, Henryk IV, zmarł zamordowany przez zbierającą bezlitosny plon nad Morzem Śródziemnym dyzenterię. Papieże nie zawsze chcieli czekać, aż Bóg uderzy pierwszy. Walka na śmierć i życie między papieżami i cesarzami

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 255

charakteryzowała się niewypowiedzianym wręcz okrucieństwem. W roku 1197 papież uczestniczył w spisku na życie Henryka VI; zaplątana też weń była niechętna Henrykowi jego żona Konstancja z Sycylii; spisek wykryto i aresztowano kilku jego uczestników. Henryk zmusił Konstancję, by przyglądała się ich egzekucji. Jordanowi z Sycylii włożono na głowę rozżarzoną do czerwoności koronę, którą następnie przybito do czaszki gwoździami; inni spłonęli na stosie, zostali żywcem odarci ze skóry albo oblani smołą i podpaleni.

Jednakże Henryk VI sam zmarł tego roku i niepełnoletność jego syna Fryderyka II zbiegła się w czasie z pontyfikatem Innocentego III, najdoskonalszego prawnika wśród średniowiecznych papieży. Dokonał on ostatecznych przeobrażeń w subtelnej ewolucji, której początki sięgały odległych czasów rzymskich i która rozwijała się za panowania papieży Gelazego I, Mikołaja I i Grzegorza VII. Po Innocentym III triumfalne pontyfikaty Bonifacego VIII i innych były już tylko hiperbolą. Innocenty III stawiał papieństwo w centrum świata. Cytował Mikołaja I:

"Świat to ecclesia. Papież nie tylko ma prawo, ale i obowiązek przesłuchać osoby wybierane na króla Rzymian oraz cesarza-elekta. Kościół rzymski ogłosił podstawowe prawo dla całego chrześcijaństwa. To on, a nie cesarz, był Melchizedekiem, który "z Panem po prawicy niszczy królestwa w dniu swego gniewu". Włochy, dzięki Bożemu prawu, górowały ponad innymi regionami. Władza centralnego rządu w Rzymie rozciągała się nad całą societates Christiana, której podlegli władcy, pozostający między sobą w konflikcie, muszą być posłuszni sądowi papieża. Kościół uniwersalny, pisał w swojej Deliberatio, dzierżył całkowitą władzę we wszystkich jej aspektach, gdyż sprawy doczesne z konieczności pozostawały podporządkowane sprawom duchowym: "Przez mnie królowie królują i książęta wymierzają sprawiedliwość". W realizacji owych celów papieństwo miało prawo wykorzystywać wszelką broń duchową, jaką dysponowało, zwłaszcza ekskomunikę i interdykt oraz wszystkie możliwe duchowe przywileje. Świat zatem najwyraźniej nie dzielił się na dobrych i złych, ale na papistów i antypapistów. Markward z Anweiler, lojalnie usiłujący podtrzymać roszczenia Hohenstaufów wobec Włoch i Sycylii w czasie niepełnoletności swego króla, został przez Innocentego ekskomunikowany:

"Ekskomunikujemy go, wyklinamy, przeklinamy i potępiamy jako krzywoprzysięcę, bluźniercę, podżegacza, bezbożnika, przestępcę i uzurpatora, w imię Boga Ojca Wszechmogącego, Syna oraz Ducha Świętego, mocą błogosławionych apostołów Piotra i Pawła oraz naszą własną. Rozkazujemy, aby wszyscy ci, którzy udzielą mu pomocy bądź wsparcia, dostarczą jemu albo jego wojsku żywności, ubrań, statków, broni oraz

wszelkiego innego dobra, z którego mógłby skorzystać, byli naznaczeni takim samym wyrokiem. Ponadto, każdy duchowny, który będzie odprawiał mszę świętą w jego intencji, niezależnie od swego zakonu czy godności, musi pamiętać, że spotka go kara odpowiednia do stopnia godności i zakonu".

Takie zdania jeszcze dzisiaj mogą przyprawić o dreszcz przerażenia.

; W XIII wieku człowiek walczący o wielką stawkę często w sposób ; nieprzewidziany oscylował między prostacką, barbarzyńską bezbożnością i przemocą a najbardziej tchórzliwym przesądem. Wystarczy popatrzeć na nikczemnego cesarza Ottona IV, którego papież uczynił swą marionetką, i który potem jako renegat, ofiara papieżstwa, zmarł na dyzenterię; w obawie przed ogniem piekielnym kazał swoje słabe, wycieńczone ciało "ostro biczować"; kurczowo trzymał się, coś tam pomrukując, cesarskich insygniów - potężnych relikwii emanujących siłą duchową - proporca z krucyfiksem ofiarowanego Henrykowi II, korony, świętej włóczni z gwoździem z Krzyża, wzmocnionej przez Henryka IV srebrną taśmą, oraz zęba Jana Chrzciciela, osadzonego w złocie.

Jednakże wzajemne obkładanie się klątwami, wykorzystywanie siły duchowej w bitwach tego świata, spowodowało poczucie zagubienia wśród tych, którzy w nich uczestniczyli, zwłaszcza jako pionki lub zgoła niewinni. Ci nie wiedzieli, kogo bać się bardziej - uzbrojonego zwolennika cesarza czy rzucającego klątwy papieskiego duchownego.

Ponadto prawowita władza duchowa często zdawała się ponosić klęskę.

I tak występujące przeciw cesarstwu wojska mediolańskie, cudem poko-

nane pod Cortenuovo przez ekskomunikowanych żołnierzy Fryderyka II, w konsekwencji "wystąpiły przeciwko Bogu!"; w kościołach odwracano krucyfiksy, po ołtarzach spływały odchody, duchowieństwo zostało wyrzucone ze świątyni, a zwycięzcy obżerali się w czasie Wielkiego Postu mięsem.

Coraz częściej rywalizacja taka zdawała się burzyć cały porządek naturalny i moralny. Dlatego też Innocenty III, dążąc do umniejszenia potęgi cesarza, wzmocnił pozycję niemieckich książąt, zwłaszcza duchownych; przestali oni być głównym filarem władzy centralnej, bardziej interesowało ich natomiast umocnienie własnego księstwa. Do papieskiej koalicji zostali wciągnięci inni monarchowie i inne siły - tak jakby cel, czyli poniżenie władzy cesarskiej, uświęcał wszelkie środki, a zatem wszystkie, choćby najbardziej nienaturalne układy. Jednocześnie teoria całkowitej władzy papieskiej oznaczała zawieszenie wszelkich moralnych i spisanych praw w stosunku do papieża, który odpowiadał tylko przed Sądem Niebieskim. I tak Grzegorz IX, który został papieżem w roku 1227 i z niezmierną zaciekłością prześladował heretyków, wszystkich

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 257

odstępców i odszczepieńców, uznał, że do kampanii przeciwko cesarstwu nie mogą odnosić się żadne prawa moralne; jego postępowania wobec Fryderyka II nie można uznać za niemoralne czy nieetyczne, podobnie metod, do jakich się uciekał, nie sposób odnosić do zachowań człowieka, gdyż tylko Bóg ma prawo je oceniać i akceptować. Aby tym

silniej zaakcentować ów punkt widzenia, w roku 1239 Grzegorz ukazał światu relikwie dwóch niepokonanych strażników papieskiego miasta: "w uroczystej procesji" ulicami Rzymu przeniesiono "głowy apostołów Piotra i Pawła"; na oczach olbrzymiego tłumu Grzegorz zdjął swą tiarę i umieścił ją na głowie św. Piotra.* Papież wykonywał polecenia Piotra - czy Piotr mógł popełnić jakiś błąd?

Kilka lat później, w roku 1246, następca Grzegorza, Innocenty IV niemal na pewno uczestniczył w próbie zabójstwa pomazańca Bożego Fryderyka II. Zamach się nie udał - spiskowcy zostali oślepieni, okaleczeni i spaleni żywcem na stosie, jednakże kampania papieska nie osłabła. Obserwatorzy, a właściwie uczestnicy, widzieli w tym konflikt eschatologiczny, taki jak w apokaliptycznych księgach Starego Testamentu: Antychryst swobodnie działał na ziemi; tutaj nie było mowy o niuansach, politycznej taktyce, targach, kompromisie czy manewrach, ale o ostatecznym konflikcie absolutnego dobra z absolutnym złem. W kwestii zasad wiary Fryderyk był rygorystycznie ortodoksyjny, choć jego rozległe lektury, znajomość świata, zwłaszcza Wschodu i islamu, obdarzyły go duchem tolerancji. Jednakże propaganda papieska, będąca dziełem nie tyle zapracowanych skrybów, co samych papieży, ukazywała głowę ziemskiego społeczeństwa jako ucieleśnienie zła. Według papieża, Fryderyk przemienił święty ołtarz w jednym z kościołów w Apulii w publiczną latrynę, ze świątyń robił burdele i otwarcie oddawał się sodomii; bluźnił, nazywając Chrystusa, Mojżesza i Mahometa "trzema szalbierzami"; zaprzeczał Niepokalanemu Poczęciu, o eucharystu zaś mówił: "Czy długo jeszcze będą trwały te kuglarskie sztuczki?". Był "bestią pełną bluźnierstw (...) o stopach niedźwiedzia, paszczy niegodziwego lwa i ciele pantery (...), twórcą kłamstw, niepomnym na skromność,

* Chociaż Piotr został podobno pochowany pod głównym ołtarzem Bazyliki świętego Piotra, jego głowę, wraz z głową św. Pawła, umieszczono we wspianych relikwiarzach i przechowywano w bazylice na Lateranie wraz z Arką Przymierza, tablicami Mojżeszowymi, laską Aarona oraz pojemnikiem manny, szatą Matki Boskiej, włosiennicą św. Jana Chrzciciela, pięcioma bochenkami i dwiema rybami z cudu nakarmienia pięciu tysięcy oraz stołem Ostatniej Wieczery. W kaplicy świętego Wawrzyńca znajdującej się niedaleko Pałacu Laterańskiego podobno przechowywano napletek i pępowinę Chrystusa, zamknięte w złotym, ozdobionym drogocennymi kamieniami krucyfiksie wypełnionym oliwą.

258 Historia chrześcijaństwa

nie plamiącym się rumieńcem wstydu (...), wilkiem w skórze owcy (...), skorpionem z ogonem pełnym jadu (...). Smokiem tak ukształtowanym, by nas zwodzić (...) niszczycielską siłą świata". Chciał przemienić cały świat w pustynię i radował się, gdy go nazywano Antychrystem. Przeczył swej wierze i dążył do tego, by zniszczyć doktrynę Chrystusową. Był "mistrzem okrucieństwa (...), tym, który psuje cały świat (...), jadowitym wężem (...), czwartą bestią w Księdze Daniela, bestią, która ma żelazne zęby i paznokcie z mosiądzu'.

Od XII wieku datuje się początek antypapieskiej literatury, zainspirowanej przez pogłębiający się rozdźwięk między dążeniem do duchowej (a co za tym idzie materialnej) mocy a duchową słabością wielu działań papieżstwa. O ile Kościół miał monopol na edukację, o tyle nigdy go nie miał w sferze literatury. Innymi słowy, świecki element

w społeczeństwie znajdował swój wyraz, nawet jeśli wychodził spod pióra kleru. Długi ciąg myśli sięgał rzymskiej koncepcji władzy świeckiej, nim uzyskała ona całkowite piętno chrześcijańskie. W pewnym sensie powrót do cesarskiego Rzymu był formą ucieczki od wszechogarniającego, obowiązującego modelu społeczeństwa chrześcijańskiego. W X stuleciu, wkrótce po przywróceniu przez Ottona I w Rzymie (962) tytułu cesarza, zakonnica z królewskiego klasztoru w Gandersheim, Hrotswita, napisała kilka ideologicznych wierszowanych historii oraz sześć "dramatów" prozą metryczną, prawdopodobnie po to, by stworzyć chrześcijańską wersję Terencjusza, w tym Gallicanus, którego akcja rozgrywa się na dworze Konstantyna. Z drugiej połowy XII wieku pochodzi propagandowa sztuka Ludus de Antichristo, napisana na cesarskim dworze Hohenstaufów dla Fryderyka Barbarossy - być może ręki przyłożył do tego również Otto z Freisingu; sztuka jest nie tylko proniemiecka (a tym samym również antyfrancuska i antygrecka), ale wyraźnie antypapieska. Poeta Walter von der Vogelweide, zastanawiając się nad tym, jak to papieżstwo, roszcząc sobie prawo do decydowania o tronie cesarskim, udzielało i cofało na przemian poparcie dwóm rywalom do korony niemieckiej za czasów Innocentego III, krytykował obłudę papieską: "W jednych ustach za ciasno dwóm językom".

Fryderyk II nie pozostawał dłużny zaciekłym atakom propagandowym Grzegorza IX i Innocentego IV: materialistycznie nastawione papieżstwo, Kościół "doczesny", były niezgodne z rozumem, sprzeczne z naturą. Pisząc o niemieckich księżętach Kościoła, krytykował księży, "którzy chwytają za włócznię miast za pastorał (...). Jeden nazywa się księciem, inny margrabią, a jeszcze inny hrabią. Jeden z nich organizuje falangi, inny kohorty, a jeszcze inny zachęca mężczyzn

do walki (...). Tak przedstawiają się dzisiaj pasterze Izraela: nie są to

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 259

kapłani Kościoła Chrystusowego, lecz drapieżne wilki, dzikie bestie, które pożerają lud chrześcijański". Jeśli zaś chodzi o papieża, "to właśnie od niego, od którego wszyscy oczekują pocieszenia ciała i duszy, pochodzi zły przykład, fałsz i niesprawiedliwość". W propagandowych pismach Fryderyka po raz pierwszy spotykamy się z wnioskiem, że monstrualny rozrósł władzy papieskiej doprowadził do sytuacji, w której niezbędna była reforma Kościoła. Cesarz zwrócił się w roku 1239 do kardynałów, "następców apostołów", równych papieżowi, by domagali się "jednakowego udziału we wszelkich decyzjach, jakie ten, który zasiada na stolicy Piotrowej, podejmuje przy oficjalnym wprowadzaniu nowych praw".

W ten sposób Fryderyk uprzedził próby odwrócenia systemu soborowego jako przeciwwagi dla królewskiego papieża. Utrzymywał również, zwłaszcza w listach do innych książąt, że żądania papieskie nie były skierowane li tylko przeciw cesarzowi, ale także stanowiły atak na całą koncepcję władzy świeckiej i nieograniczonej władzy monarchy. Kiedy został ekskomunikowany, pisał do królów europejskich, ostrzegając, że papieństwo stanowi zagrożenie dla nich wszystkich: "Czy król Anglii nie widział swego ojca, króla Jana, obłożonego ekskomuniką aż do momentu, kiedy zarówno on stał się podległy papieństwu, jak i jego królestwo stało się państwem hołdowniczym?". Duchowieństwo

to "nienasycone pijawki". Innocenty III wykorzystał baronów przeciwko królowi Janowi, następnie ich pozostawił na pastwę losu i pomógł zgnieść. "Te krwiożercze wilki, przebrane w skórę owcy, wysyłają to tu to tam legatów, aby ekskomunikowali, zawieszali prawa, karali - nie jako siewców, którzy głoszą słowo Boże, ale po to, by wyciągać pieniądze, kosić i zbierać to, czego sami nie zasiali". Odwoływał się do ideałów wczesnego chrześcijaństwa: "Nie wolno wznosić Kościoła innego, niż opartego na fundamentach położonych przez samego Jezusa Chrystusa"; zachęcał również książęta do zjednoczenia: "Patrz na swój własny dom, kiedy dom sąsiada staną w ogniu". Do Ryszarda z Kornwalii, swego szwagra, napisał: "To prawda, że zaczyna się od Nas [cesarstwa], ale skończy się na innych królach i książętach (...), a zatem, królowie, brońcie słuszności i swej własnej sprawy, broniąc naszej". Argumenty Fryderyka były bezpośrednią zapowiedzią świeckich teorii w wieku następnym, które rozwijał Marsyliusz z Padwy; w swym Defensor Pacis dowodził, że głównym powodem wojny oraz rozpadu chrześcijaństwa są ambicje papieża: "Jedyna przyczyna, która w przeszłości spowodowała społeczne waśnie w księstwach i społecznościach - a te na dodatek rozprzestrzenię się w innych państwach, jeśli tylko wymkną się spod kontroli - to wiara, pragnienie i wysiłki, czynione przez rzymskiego

260 Historia chrześcijaństwa

biskupa oraz jego duchownych współpracowników, by przejąć wszelką niezależną świecką władzę i tym samym jej doczesne bogactwa".

Jednakże Fryderyk II znacznie wyprzedzał swe czasy w niemal desperackich próbach wzniesienia barier ochronnych, zarówno kościelnych, jak i świeckich, przeciwko papieskiemu nadużywaniu władzy duchowej, mającemu sprowokować podziały wewnątrz społeczeństwa. Zwycięstwo papieża nad domem Hohenstaufów było całkowite. Fryderyk II zmarł na wolności, lecz "pomiot żmii", jak ich nazywali papieże, został wytępiony. Jego syna Manfreda, który zginął w przegranej bitwie pod Benevento (1266), pochowano bez religijnego obrządku. Na rozkaz papieża, Klemensa IV, "zgniły trup tego wstrętnego człowieka" został ponownie wykopany i pogrzebany poza granicami królestwa Sycylii, stanowiącego wówczas lenno papieskie. Konradyn, ostatni szesnastoletni cesarz, wpadł w ręce papieża dwa lata później i (zgodnie z jednym ze źródeł) Klemens, skazując go na śmierć, powiedział: "Vita Conradini, mors Caroli [Karol Andegaweński, papieski agent]. Vita Caroli, mors Conradini". Egzekucja chłopca została wykonana w Neapolu. Koniec Hohenstaufów był okrutny. Córka Manfreda, Beatrycze, przebywała w więzieniu przez osiemnaście lat, zaś jego trzech synowie z nieprawego łoża nigdy się nie pojawili na arenie politycznej - jeden podobno żył jeszcze w roku 1309, spędziwszy czterdzieści pięć lat w papieskim więzieniu. Spośród wszystkich dzieci i wnucząt Fryderyka dziesięcioro zginęło w wyniku papieskich prześladowań czy w papieskich lochach.

Mielibyśmy błędne wyobrażenie sytuacji, gdyby nam się wydało, że walka Kościoła z państwem toczyła się tylko na najwyższych szczeblach. Papieże zwalczali rodzinę Hohenstaufów nie tylko jako rywali i pretendentów do najwyższej władzy, ale jako głowę kasty panujących władców. Duchowieństwo stanowiło zagrożenie dla ludzi świeckich dokładnie we wszystkich sferach życia. To nie przypadek, że

Grzegorz VII mówił i pisał o świeckich ze szczególną goryczą. Naturalnie, w chrześcijaństwie już od najwcześniejszych czasów występowały tarcia między duchownymi i świeckimi. Wyniesienie grupy duchowieństwa nieodmiennie wiązało się z rozwojem autorytetu w kościelnej dyscyplinie oraz ortodoksji w dogmatyce. Zrodzony w II wieku montanizm stanowił wyraz protestu przeciwko tym trzem elementom. Tertulian zaś, już w III wieku, został pierwszym wyraźnie antyklerykalnym chrześcijaninem: W Europie wczesnego Średniowiecza antagonizm ów jakby całkowicie wygasł. Jak mieliśmy okazję zauważyć, duchowieństwo odegrało wybitną rolę w odbudowie społeczeństwa; w kwestiach gospodarczych, prawnych, ustrojowych jego podejście do życia było zbieżne z odczuciami społeczeństwa. Zaczęły się jednakże pojawiać pierwsze oznaki napięcia.

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 261

Jedną z najzdrowszych cech karolińskiego społeczeństwa była próba wykształcenia - przy użyciu środków kościelnych - człowieka świeckiego. Karol Wielki sam próbował służyć tutaj za wzór. Wkrótce po jego śmierci podniosą się skargi w klasztorach, gdzie twierdzono, że zakony nie powinny zajmować się kształceniem mężczyzn, chyba że ci zamierzają zostać mnichami. Tyle, że poza szkołami klasztorными i katedralnymi nie istniały właściwie żadne inne. Główną chyba przyczyną rozłamu był brak świeckiego szkolnictwa, które rozwijałoby się w takim samym tempie jak duchowne. Coraz wyraźniej warstwę duchowieństwa i świeckich odróżniało wykorzystanie łaciny. Na Wschodzie, gdzie nigdy nie doszło

do powstania podobnych napięć między duchowieństwem a wiernymi świeckimi, języki społeczny i liturgiczny nie różniły się między sobą i rozwijały się jednocześnie - odwrotnie niż na Zachodzie. Około VIII wieku nikt już nie uczył się łaciny jako języka narodowego; jednakże żadna rozprawa naukowa, religijna czy liturgiczna nie powstała w innym języku. Łacina stała się językiem duchowieństwa. Zatem umiejętność mówienia czy pisania po łacinie zwykle była testem dla tych, którzy ubiegali się o status (a tym samym przywileje) duchowny. Stała się symbolem cywilizacji, a jednocześnie wyznacznikiem arogancji. W oczach skupionej na sobie grupy duchowieństwa, ludzie świeccy byli albo ciężko pracującymi prostakami, albo uzbrojonymi rzezimieszkami. Duchowieństwo, które potrafiło czytać św. Augustyna, irytował fakt, że ich sprawami na najwyższym szczeblu zarządza Konrad II, który jest niepiśmienny. Naturalnie, określenie to znaczyło, że nie zna on łaciny. Tym samym król Anglii Henryk I, który władał łaciną, znany był jako beauclerc - wytworny ksiądz. Za klerykalizmem krył się w dużej mierze kulturalny snobizm, a jednocześnie - gdy spojrzymy na to bardziej realistycznie - poczucie wyższości; duchowni zajmowali się całą administracyjną stroną rządu, czyli sądami, skarbem państwa, a także wszelkimi rachunkami i zapiskami.

I punkt ostatni, za to najważniejszy - Kościół dysponował biegłymi w piśmie ludźmi oraz odpowiednimi technikami, by móc stworzyć bardziej sprawne formy rządu, niż jakakolwiek świecka instytucja. We wczesnym Średniowieczu funkcjonowały one na rzecz plemiennych państw barbarzyńskich; Kościół, na przykład, przekazał im spisane kodeksy praw. Jednocześnie przez cały czas Kościół zachowywał starą tradycję niezależnego ustawodawstwa kanonicznego, pochodzącego jesz-

cze z IV wieku. Papiestwo dysponowało najstarszą machiną prawną i administracyjną w Europie Zachodniej. Istota renesansu Karolingów oraz cesarstwa Ottonów, które po nim nastąpiło, polegała na zbieżności celów Kościoła i państwa, co znalazło swój wyraz w kodeksach

262 Historia chrześcijaństwa

prawnych oraz w prawodawstwie soborowym, dotyczącym obu sfer.

W systemie tym Kościół zawsze cieszył się pozycją uprzywilejowaną.

I faktycznie - prawa spisywano przede wszystkim po to, by zabezpieczyć duchowieństwo oraz jego własność. W Anglii na przykład, duchowni nigdy nie zostali całkowicie zdani na łaskę i niełaskę sądów świeckich.

I chociaż w normalnym sądzie można było wnieść przeciw nim dowolne skargi, dla duchownych, którzy dopuścili się wykroczeń przewidziany był specjalny system kar; gdy zarzucano im zbrodnie karane śmiercią, sędzić ich miał biskup. Biskupi częstokroć przewodniczyli sądom w hrabstwie; dopiero po podboju normañskim biskupom oraz archidiakonom zabroniono uczestnictwa w rozprawach stu sądów niższej instancji. Ponadto prawodawstwo królewskie traktowało wykroczenia duchowieństwa jak wykroczenia ludzi świeckich; w sądach hrabstwa obowiązywało prawo kanoniczne na równi z prawem świeckim. Zatem już w anglosaskiej Anglii duchowieństwo, w sensie prawnym, było klasą uprzywilejowaną; to samo można powiedzieć o innych regionach Europy.

Ów system przywilejów pozostawał jednak nadal pod królewską, to znaczy świecką kontrolą. Na skutek zapoczątkowanych w połowie

XI wieku reform kościelnych oraz następującej potem rewolucji gregoriańskiej wspólny system prawny został rozdzielony na dwa odrębne nurty. W latach pięćdziesiątych XI stulecia papieska administracja przeżyła ogromny rozkwit. Zaczęło wtedy działać w swej prymitywnej formie prawo Parkinso. Papież dysponował coraz liczniejszą grupą urzędników; dlatego też rozszerzano zakres ich obowiązków, by wypełniać im czas. Coraz więcej duchownych szkolono w prawie kanonicznym; w tym celu tworzono kompilacje prawa kanonicznego, które rozsyłano do wszystkich zakątków świata chrześcijańskiego; korzystano z nich lokalnie, a apelacje składano do Rzymu. Prawo kanoniczne stało się kolejnym trybikiem i tak już rozrośniętej maszyny legislacyjnej duchowieństwa. Wraz z rozwojem prawa kanonicznego, które stawało się coraz bardziej subtelne i wyrafinowane, a jednocześnie przekształcało się w jednolity system międzynarodowy (przy czym papieństwo stanowiło najwyższy sąd apelacyjny), musiało się ono naturalną kolejną rzeczą coraz bardziej różnić od narodowego systemu prawa świeckiego. Odrębne systemy to odrębne sądy; jeśli zatem sądy duchowne skazywały winnych za wykroczenia natury kościelnej, może również powinny zajmować się wszystkimi duchownymi, którzy dopuścili się jakichkolwiek wykroczeń? Duchowni przystali na to tym chętniej, że prawo kanoniczne było w ich oczach systemem nadrzędnym; przekonanie to pochodziło jeszcze z czasów rzymskich i opierało się na rzymskich zasadach prawnych. I tutaj dość istotna rola przypadła kulturalnemu snobizmowi. Grzegorz VII traktował

Donację Konstantyna z rezerwą, między innymi dlatego, że stanowiła element dokumentu świeckiego; tymczasem kanoniczni reformatorzy Kościoła zakładali, że Kościół nie może podejmować żadnych prawnych propozycji, które opierają się wyłącznie na dokumentacji świeckiej - wymagane jest bowiem ich potwierdzenie w archiwach kościelnych.

Duchownych rewolucjonistów przepętniała radość - wyprowadzali oto bowiem ludzkość z ciemnej przeszłości do nowego, wspaniałego świata sprawnej administracji. Koniec z rządami analfabetów i barbarzyńskimi prawami chłopów! Takie było dość powszechne mniemanie, popularne zwłaszcza wśród duchowieństwa. Rozwój skutecznie działających sądów papieskich oraz archiwów ułatwiał sprawowanie władzy przez papieżstwo i duchownych. Od końca XI wieku można mówić o wzroście wszechogarniającej działalności papieżstwa i Kościoła centralnego. "Wielkie" roszczenia rządu i papieżstwa szły w parze; potrzeba władzy rozrastała się pari passu wraz z administracyjną zdolnością jej sprawowania. W Anglii na przykład, aż do roku 1070 nie organizowano żadnych prawodawczych synodów (z wyjątkiem jednego z roku 786); w latach 1070-1312 odbyło się ich może dwadzieścia albo trzydzieści. Zachód niewiele miał do powiedzenia na pierwszych soborach powszechnych. Ale oto między rokiem 1123 a 1311 odbyło się ich siedem. Jednocześnie korespondencja papieska stała się obfitsza (nie zapominajmy, że listy z okresu późniejszego miały większe szanse się zachować) - od średnio jednego listu rocznie za czasów Benedykta IX (1033-1046), do trzydziestu pięciu przed rokiem 1130, 179 za czasów Aleksandra III (1159-1181), 280 na przełomie wieku XIV oraz 3646 na początku XIV. Właściwie wszystkie dotyczyły kwestii prawnych. Naturalnie, XII stulecie to okres

odkryć prawnych oraz ogólnej ekspansji prawa. Szybko rozwijały się wszystkie formy sądów, zwłaszcza sądy królewskie. To wszystkim zmianom nadawało jednak tworzone w Rzymie prawo kanoniczne i ono właściwie w całym procesie przodowało.

Przygotowanie do eksplozji prawa kanonicznego trwało około siedemdziesięciu lat (1070-1140); potem, w ciągu jednego dziesięciolecia, stało się ono powszechnym faktem. Mieliśmy okazję się przekonać, że w państwie Karolingów pojęcia chrześcijańskie wnikały głęboko w każdą szczelinę życia społecznego. Teraz oto system prawny sterowany przez papieżstwo znalazł się na czele wszelkich indywidualnych poczynań, wypełniając szerokie obszary codziennego życia prawnymi szczegółami, takimi jak: sprawowanie sakramentów oraz wszystkie inne kwestie dotyczące ściśle religijnych aspektów bytu; prawa, obowiązki i opłaty najbardziej nawet niepozornego proboszcza parafii oraz jego wiernych; stroje, kształcenie, wyświęcanie kapłanów, status, przestępstwa

264 Historia chrześcijaństwa

oraz karanie duchownych; działalność charytatywna, jałmużna, lichwa, testamenty, cmentarze, kościoły, modlitwa, msze za zmarłych, pogrzeby, śluby, dziedzictwo, ślubne pochodzenie dziecka, pożycie płciowe i moralność. Do lat czterdziestych XI wieku papieże mieli tylko bardzo ogólne wyobrażenie o tym, co dzieje się na najwyższym szczeblu życia społecznego w miejscach takich jak Anglia, północne Niemcy czy Hiszpania. Sto lat później, czyli w roku 1144, odnajdziemy już list

Lucjusza II do biskupów Herefordu i Worcester z poleceniem, by wspólnie rozwiązali spór dotyczący kościoła parafialnego w diecezji Lichfield.

Rewolucja prawna ogromnie wzmocniła papieństwo, gdyż fakt wymierzania sprawiedliwości stanowił w oczach człowieka średniowiecznego najważniejszy atrybut władzy. Rozwój papieskiego ustawodawstwa był z jednej strony powodem, dla którego papieństwo domagało się pełnej niezawisłości i środkiem służącym do ponizania i obalania władzy poszczególnych cesarzy. Z drugiej strony - stopniowo przyczyniło się ono do przekształcenia papieństwa, a także Kościoła jako całości, w zupełnie inny rodzaj instytucji. Papieństwo stało się nie tyle instytucją boską, co prawną; a jednocześnie jako społeczność prawna w coraz większym stopniu oddzielało się od otaczającego je społeczeństwa. Jego słowna powłoka to już nie Pismo Święte, lecz prawo kanoniczne. Około roku 1140 powstało *Concordia Discordantium Canonum*, znane również jako *Decreta*, skompilowane przez Gracjana. Dzieło to stanowiło w pewnym sensie ostatni etap długiej listy nieco prymitywniejszych zbiorów prawa kanonicznego. Przedstawiało tak doskonale usystematyzowany przegląd wszystkich starożytnych praw kościelnych, i to dokonany z niezwykłą dokładnością, że jakiegokolwiek późniejsze wysiłki kodyfikowania przeszłości okazywały się jedynie powierzchowne. Kodeks rozróżniał, na przykład, prawa obowiązkowe, takie jak te sformułowane w Piśmie Świętym, od praw umownych, ułożonych przez Kościół w interesie dyscypliny oraz na rzecz ratowania dusz. Pierwsze są niezmiennie, drugie - znacznie bardziej elastyczne; dla różnorodnych celów mogą ulec złagodzeniu, przy czym prawo zwalniania od obowiązków ustawowych stanowiło nieodłączną cechę papieskiego urzędu.

Teoria Gracjana oraz praktyka sądów papieskich stanowiły zatem

kulminację długiego, zapoczątkowanego w II wieku, procesu, w wyniku którego Kościół zajął pozycję między kodeksem moralnym wyznaczonym przez Boga w Piśmie Świętym a zobowiązaniami i zaleceniami narzuconymi chrześcijaństwu. Owa tendencja, stanowiąca główną troskę Kościoła, zmierzała zatem do zastąpienia duszpasterskiej teologii interpretacją prawną i administracją. Począwszy od Grzegorza VII, wszyscy wybitni papieże byli prawnikami. Dwór papieski, czyli ina-

Spoteczeństwo totalne i jego wrogowie 265

czej curia, to przede wszystkim organizacja prawna, zatrudniająca od XIII wieku ponad stu specjalistów oraz licznych prawników, zajmujących się pilnowaniem interesów królów, książąt czy wybitnych duchownych. Większość doradców papieża to biegli w prawie kanonicznym juryści. Roger Bacon dość ironicznie zauważył, że na jednego teologa w otoczeniu Innocentego IV przypadało dwudziestu prawników. Papieże sprawiali wrażenie, jakby sami chcieli wikłać się w problemy prawne. Św. Bernard, papista i klerykał, lecz jednocześnie człowiek, który przede wszystkim miał na względzie duszpasterską misję Kościoła, uważał, iż papieństwo wręcz obsesyjnie zajmuje się kwestiami prawnymi. "Dlaczego od rana do wieczora wysłuchujesz skarg? - pisał w roku 1150 do Eugeniusza III - Jakie korzyści płyną z czegoś takiego? Mogą one tylko tworzyć gmatwające wszystko pajęczyny". Jego ostrzeżenia jednak ignorowano. Zwyczaje procesowe stopniowo przenikały całe życie Kościoła. Instytucje kościelne postrzegały swój stosunek do świata świeckiego oraz do siebie

wzajemnie przede wszystkim w kategoriach prawnych. Sprawy, o które najbardziej zażarcie i najdłużej walczono, dotyczyły duchowieństwa. Jedną z takich średniowiecznych spraw - Jarndyce contra Jarndyce - toczyła się między mnichami klasztoru św. Augustyna z Canterbury oraz ich arcybiskupem - zaciekle spór trwał piętnaście lat, a kolejni papieże byli zobowiązani do napisania aż siedemdziesięciu listów. Zmęczony tą sprawą Innocenty III oświadczył: "Rumienię się ze wstydu, słysząc o tej śmierdzącej sprawie". Ale czy nie jest tak, że prawo zawsze tworzy śmierdzące sprawy?

Nadal rozrastały się pajęczyny św. Bernarda. Kiedy pytał, jakie korzyści przyniosą instytucje prawne, odpowiedź naturalnie brzmiała - pieniądze i władzę. Sąd, którego działanie można by określić jako skuteczne - a w Średniowieczu sąd papieski to niewątpliwy przykład prawnego sukcesu - stanowił źródło dochodu, przy czym wielcy i maluczcy tego świata musieli podporządkowywać się jego wyrokowi. Prawne stosunki papieża z królem, księciem czy arcybiskupem mogły obejmować kilkanaście albo i więcej spraw toczących się jednocześnie - niektóre ważne, inne błahe, a każdą obie strony musiały rozważyć, uwzględniając swoją totalną politykę. Papież mógł przeprowadzić swoje zamiary głównie dzięki skuteczności swoich sądów. Dlatego też nie mógł unikać szczegółowych rozwiązań. Myślenie zaś w kategoriach prawnych było przede wszystkim myśleniem w kategoriach świeckich. Papieże coraz bardziej angażowali się w poczynania prawno-dyplomatyczne oraz utrzymanie w całości swych posiadłości w centralnych Włoszech, mających stanowić trwałą bazę dla ich zakrojonych na coraz szerszą skalę działań na arenie międzynarodowej. Tym samym stawali się podobni

do innych władców tego okresu. Reforma gregoriańska, zmierzająca do podniesienia poziomu moralnego Kościoła poprzez odciążenie duchowieństwa od jego działań wspierających państwo, doprowadziła - w wyniku zupełnie tragicznego rozwoju wydarzeń - do jeszcze głębszego zaangażowania Kościoła w sprawy doczesne. W pewnym sensie Kościół stał się nawet swoistym świeckim światem samym w sobie.

Jako taki - stanowiąc niezależną, rywalizującą z państwem instytucję - musiał w sposób nieunikniony popadać z nim w konflikt na każdym prawie szczeblu. Naturalnie, duchowieństwo i ludzie świeccy byli takimi samymi chrześcijanami i wyznawali takie same poglądy nie tylko w kwestiach najważniejszych, ale często także w sprawach drugorzędnych. Jednocześnie tkwili uwikłani w konflikt prawny, który mógł ulec jeszcze groźniejszemu zaostreniu na skutek konfliktu osobowości. Bardzo głośna była sprawa tragicznego sporu Henryka II z Tomaszem Becketem. Henryk liczył sobie zaledwie dwadzieścia dziewięć lat, kiedy w roku 1162 mianował Becketa, swego kanclerza, głównym duchownym królestwa. Miał nadzieję, że takie połączenie funkcji pomoże załagodzić tarcia wynikające w sposób nieunikniony z konfliktu obu systemów prawnych. Przecież, kiedy "obowiązki już wypełnili, bawili się razem niczym chłopcy w tym samym wieku - razem siedzieli w sali i w kościele; razem udawali się na przejażdżki konne(...)". Z ówczesnego opisu nie wynika że Becket był o szesnaście lat starszy od króla i miał znacznie większe doświadczenie. Najprawdopodobniej wywierał zły wpływ na młodego

monarchę; politykę Henryka za czasów, gdy jego głównym doradcą był Becket, charakteryzowało uporczywe obstawanie przy przestrzeganiu jasno określonych praw oraz umiłowanie dla ekstrawaganckich gestów.

W latach sześćdziesiątych XII wieku Henryk, dorastając, stopniowo przybierał bardziej pojednawczy stosunek do świata i starał się raczej zjednywać swoich przeciwników niż ich rozgramiać. Zmienił się i stał mistrzem realpolitik. Becket pozostał taki sam - uparty, a czasem wręcz histeryczny - pozostał aktorem, uwielbiającym hałaśliwe dramaty.

Właśnie w takim układzie personalnym Anglia Henryka odczuła pierwszy impuls papieskiej rewolucji. Za czasów Wilhelma Zdobywcy pisał Eadmer: "wszystkie sprawy, czy to duchowe czy przyziemne, czekały na decyzje króla". Sobór biskupi nie mógł "podjąć żadnego rozporządzenia ani zakazu, jeśli nie były one zgodne z wolą króla i uprzednio nie zostały przez niego zaakceptowane"; biskup również nie mógł, bez zgody króla, "przedsięwziąć żadnego działania przeciw jakemukolwiek baronowi czy przedstawicielowi Kościoła, bądź obłożyć go klątwą za kazirodztwo, cudzołóstwo czy inne poważne wykroczenie, nawet kiedy owo wykroczenie było oczywiste, ani nałożyć żadnej kary

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 267

kościelnej". Nadal był to świat wczesnego Średniowiecza. Za czasów Wilhelma II i Henryka I coraz powszechniej odczuwano antagonizm między królem oraz wyższym duchowieństwem, a w czasie pełnego niepokoju panowania Stefana - coraz wyraźniejsze zakusy Kościoła na

obszar królewskiego prawa. Z drugiej strony mamy wiele dowodów na to, że kompromis był możliwy. Kuria papieska nie stanowiła monolitycznej organizacji - często sama przeżywała wewnętrzne podziały, albo czasami wręcz wprowadzała kolektywne rządy ograniczające władzę zapalczywego papieża. Jan z Salisburii, zauważając, że decyzje Eugeniusza III były często odwoływane, wyjaśnił to stwierdzając, iż "zbyt pochopnie polegał na swojej własnej opinii przy ferowaniu wyroku". Na poziomie lokalnym władze kościelne miały swoje własne powody, by unikać gry w otwarte karty. Na przykład poprzednik Becketa, arcybiskup Teodor, niechętnie odwoływał się do Rzymu, z wyjątkiem sytuacji, gdy strony konfliktu "znalazły się w szponach jakiejś potrzeby, od której własnym wysiłkiem nie potrafią się uwolnić". Uważał, że "wykroczenia osób złośliwych najlepiej ukarać ci, którzy dobrze znają zasługi obu stron konfliktu". Wyrzucał biskupowi Chichesteru, że zwraca się z apelacją do Canterbury: "Fakt, że spory mieszczące się w kompetencji waszej jurysdykcji trafiają do nas, to oznaka waszej słabości i zaniedbania".

Wszystko jednak właściwie zależało od tego, czy osoby uczestniczące w konflikcie uważały stworzenie harmonijnego społeczeństwa za cel nadrzędny w stosunku do słusznego dochodzenia własnych praw. Odnosiło się to zwłaszcza do tych duchownych, którzy dopuścili się przestępstwa, nad czym ubolewał zarówno król, jak i Becket. Każdy, kto sprawował władzę w społeczeństwie, był zainteresowany utrzymaniem praw i porządku - chyba najbardziej Kościół, ponieważ właśnie w nim najszybciej szerzyło się bezprawie, podobne do tego, z jakim na początku swego panowania borykał się Henryk II. Wiek wcześniej duchowieństwo jako profesja - jeśli można o nim mówić w ten sposób - przeżyło gwałtowny rozwój. Być może nawet jedna osoba na pięćdziesiąt mogła

się uważać za człowieka mającego święcenia. Spośród tej liczby co najmniej jedna na sześć najprawdopodobniej mogła popaść w konflikt z prawem. A wiele z nich zaliczało się do duchowieństwa tylko w kategoriach prawnych. Często przyjmowali niższe święcenia, by zdobyć wykształcenie, następnie przechodzili na służbę u ludzi świeckich. Nigdy nie zamierzali zostać wyświęconymi księżmi. Liczni duchowni w służbie cywilnej żyli jak ludzie świeccy, a następnie się żenili. Nawet księża parafialni często wiedli życie niczym chłopi: "ich domy i nory wypełnione były - jak opisuje Giraldus Cambrensis - żołądkującymi się kochankami, skrzypiącymi kołyskami, niemowlętami i piszczącymi

268 Historia chrześcijaństwa

berbeciami'. Proboszcz często wykonywał pracę dla miejscowego pana w zamian za swoją zagrodę; zwykle miał podwójny udział w dzierżawionych komunalnych posiadłościach i utrzymywał parafialne knury, byki, tryki i ogiery.

Na tym poziomie nie sposób było uniknąć przestępczości wśród duchowieństwa. Z jakiej racji miałoby podlegać odrębnemu i łagodniejszemu systemowi prawnemu? W rzeczywistości Kościół dużo lepiej radził sobie z przyznawaniem praw, jakich domagali się reformatorzy, niż z narzucaniem duchowieństwu większych wymogów oraz dyscypliny. Można by nawet rzec, że im goręcej duchowni występowali na rzecz tego pierwszego, tym bardziej jakby ignorowali to drugie. Dobrze to ilustruje przykład Becketa. Jako arcybiskup nigdy nie interesował się działalnością

duszpasterską; nigdy też nie wykazywał większego entuzjazmu do pracy nad wykształceniem pobożnego duchowieństwa. Próby przymuszenia duchownych, by nosili szaty liturgiczne czy zrezygnowali ze związków małżeńskich i konkubinatów, nie przynosiły pozytywnych rezultatów. Sądy kościelne działały bardzo źle, zwłaszcza w sprawach poważnych, i to z powodu tego, co arcybiskup Teodor nazywał "subtelnością praw i kanonów". Henryk II, na przykład, bardzo niechętnie zgodził się, by Kościół sam zajął się sprawą archidiacona Osberta z Yorku oskarżonego o otrucie swego arcybiskupa. Archidiacon żałował swego czynu zarówno w duchu, jak i w praktyce. Po roku sporów werdyktu nie ogłoszono i sprawę przekazano do Rzymu. Archidiacon został ostatecznie pozbawiony godności i przeniesiony do stanu świeckiego, ale właściwie nie ukarano go w żaden inny sposób - dwadzieścia lat później ciągle dowodził niesprawiedliwości wyroku. Z dostępnych materiałów natomiast wynika, że niewątpliwie był winny dokonanego przestępstwa.

Konflikt z Becketem rozpoczął się na dobre, kiedy Henryk wrócił do Anglii w roku 1163 i dowiedział się, że od czasów jego koronacji (1157) duchowni dopuścili się blisko stu morderstw. Często też zdarzały się wśród duchowieństwa wypadki kradzieży oraz rozboju. Henryk być może okazałby więcej zrozumienia dla absolutystycznych pragnień Becketa, gdyby ten zaprezentował więcej rozsądku, kierując sądami kościelnymi. Czasami jednak ich wyroki wydawały się nie do zaakceptowania przez króla, który był zdecydowany walczyć z bezprawiem.

Kanonik z Bedford zabił rycerza, a następnie w sądzie otwarcie znieważył sędziego, miejscowego szeryfa. Za oba przestępstwa groziła kara śmierci, a tymczasem Becket poprzestał na wygnaniu winnego. Kiedy duchowny z Worcestershire uwiódł jakąś dziewczynę i zamordował jej ojca, Becket

kazał go napiętnować rozpalonym żelazem. Decyzję tę można było krytykować z czterech powodów: po pierwsze, wyrok był niewspółmierny

Spofeczerstwo totalne i jego wrogowie 269

do winy, a ponadto precedensowy w prawie kanonicznym. Oznaczał też uzurpowanie sobie prawa do sprawowania władzy królewskiej, a poza tym oczywiste zaprzeczenie argumentu samego Becketa, że duchownych nie można poddawać okaleczeniu, aby "nie deformować obrazu Boga". Na naradzie z królem, w czasie której dyskutowano problem sprawiedliwego karania duchownych dopuszczających się przestępstwa, Becket twierdził, że poniżenie, pozbawienie święceń i uprzywilejowanego statusu jest już dostateczną karą. Udowadniał, że duchowieństwo to zupełnie odrębna grupa społeczna: "duchowni, ze względu na swe święcenia oraz odrębny urząd mają jako króla tylko Chrystusa (...). A jako że nie podlegają żadnemu świeckiemu królowi, tylko Królowi Nieba, mogą być posłuszni tylko swojemu prawu; jeśli dopuszczą się jakiegoś występku, winni być karani przez swoje własne prawo, które ma swe środki przymusu". Kiedy konflikt stał się otwarty, Becket zajął bardziej "gregoriańskie" stanowisko: "Królowie chrześcijańscy winni podporządkować swą administrację duchownym, a nie narzucać im swoją (...) Książęta chrześcijańscy winni być posłuszni dyktatowi Kościoła, a nie skupiać się na swojej władzy, książęta winni raczej schylać głowy przed biskupami, niż ich sądzić".

Większość angielskich biskupów nie zgadzała się ze stanowiskiem

Becketa ani z przyjętą przezeń taktyką podczas sporu. Samo mianowanie go na urząd odbyło się w niewłaściwy sposób; co prawda przy zachowaniu wszystkich form, został on jednak narzucony Kościołowi w roku 1162 pod naciskiem królewskiego sędziego najwyższego, Ryszarda de Lucy. Ogólnie przypuszczano, że właśnie ze względu na sposób, w jaki Becket został mianowany na swe stanowisko, zależało mu na tym, by pokazać mnichom z własnej kapituły, iż jest niezależny od królewskiej woli. Jeśli przyrzeć się licznym listom duchowieństwa związanego z dramatem Becketa, odkryjemy dość wyraźny nastrój niechęci wśród jego tytularnych zwolenników, wywołany pozami i nieprzejednaniem arcybiskupa. Zamordowanie Becketa to najślawniejsza zbrodnia stanu w całym Średniowieczu. Został prawie natychmiast kanonizowany i świątynia, w której przechowywano jego relikwie, stała się trzecim co do ważności - po Rzymie i Santiago de Compostella - sanktuarium Europy. Aż do czasów Reformacji święty Tomasz był najczęściej portretowanym świętym, a jego imię - najpospolitszym imieniem chłopięcym. A przecież nie oddał chrześcijaństwu żadnej ważnej posługi. Henryk II często mówił coś, czego potem żałował: nie miał chyba jednak intencji, aby rycerze na poważnie wzięli jego pełne gniewu słowa. Przyjaciel Becketa, Jan z Salisbury, przypomina, że król użył podobnego określenia co najmniej raz przy innej okazji w roku

270 Historia chrześcijaństwa

1166: "Wszyscy to zdrajcy, którzy nie potrafią zdobyć się na dostatecznie

dużo zapału i lojalności, by uwolnić go od prześladowań jednego człowieka". Charakterystyczne jest określenie "jeden człowiek"; Henryk był przeświadczony, że walczy nie tyle z systemem, co z niegodziwą jednostką, która nie dopuszczała do jakiegokolwiek próby kompromisu. W momencie, gdy doszło do najgorętszego etapu sporu, Becket został właściwie sam - męczeństwo stanowiło widowiskowy, teatralny sposób na wyjście ze ślepego zaułka, w który się sam wpędził. Działanie czterech rycerzy było serią koszmarnych pomyłek. Nie wiadomo dokładnie, jaki cel przyświecał ich podróży do Canterbury - to Becket zmusił ich do podjęcia decyzji - czy zamierzają go zamordować, czy wrócić na dwór, wychodząc na głupków. Jeden z autorów pochwalnej biografii Becketa, Edward Grim, napisał to wyraźnie: "Ten, który od tak dawna pragnął męczeństwa, nagle postrzegł, że okazja nadeszła". Inny biograf William FitzStephen, dodaje: "Widać tego pragnął; arcybiskup bowiem mógł bardzo łatwo uniknąć całej tej sytuacji i salwować się ucieczką, bo i miejsce i czas sprzyjały po temu".

Inni duchowni musieli patrzeć na kanonizację Becketa oraz na szaloną i niespodziewaną popularność relikwii nowego świętego ze sporą dozą cynizmu. Takie stanowisko zajmował Jan z Bellesmains, biskup Poitiers, osobiście bardzo życzliwie nastawiony do Becketa. Jan uważał arcybiskupa za człowieka, który "zawsze podążał za swoją własną wolą i opinią (...); to wielkie nieszczęście oraz ogromna krzywda i niebezpieczeństwo dla Kościoła, że nim rządził". Sam przeciwstawiał się Konstytucjom z Claredon Henryka II, gdyż jego zdaniem posuwały się za daleko w podtrzymywaniu królewskich praw. Skutecznie udało mu się obronić duchownego, oskarżonego o zdradę, przed rozprawą w sądzie królewskim; jednocześnie udało mu się utrzymywać doskonałe stosunki

z Henrykiem (a także z kurią), uzyskał awans na arcybiskupa Lyonu i żył w harmonii z Kościołem i państwem aż do osiemdziesiątki - czyli na tyle długo, by doczekać się wizyty wiedzionego szacunkiem Innocentego III. Według takich ludzi jak Jan, prawdziwe niebezpieczeństwo działalności Becketa nie polegało tylko na czynieniu przeciwników Kościoła z królów, którzy wcześniej (jak Henryk) byli przychylnie do niego nastawieni, lecz na postępowaniu uwieńczonym palmą męczeństwa; miało ono stworzyć odpowiedni klimat wśród duchowieństwa, zmuszając innych prałatów do pilnowania praw Kościoła w stopniu wykraczającym daleko poza rozsądek.

Fakt, że rozdarcie w społeczeństwie wywołane tym morderstwem dość szybko zostało zlikwidowane, świadczy dobrze o praktycznym podejściu Henryka oraz papieża Aleksandra III. Becket swą śmiercią nie

Spotecznerstwo totalne i jego wrogowie 271

osiągnął żadnych istotnych rezultatów. Aleksander poparł wszystkich proponowanych przez Henryka kandydatów na biskupie wakaty - byli to wierni zwolennicy królewscy, określane przez Becketa albo jako "archidiabły", "pomioty cudzołóstwa", albo "notoryczni schizmatycy". W Canterbury znalazł się człowiek, który odpowiadał Henrykowi. Ryszard, przeor Dover, za priorytetowe uważał przede wszystkim reformy duchowieństwa oraz współpracę z państwem. Aleksander udzielał gorącego poparcia polityce Henryka, zamierzającego podbić Irlandię i groził ekskomuniką wszystkim, którzy nie chcieliby wesprzeć "tego

katolickiego i najbardziej chrześcijańskiego króla'. Jeżeli chodzi o apelację do Rzymu, widać wyraźnie, że Henryk w zasadzie im się nie przeciwstawia. Po prostu życzył sobie sprawować nad nimi kontrolę. Kiedy legat papieski, kardynał Vivian, przybył do Anglii w roku 1176 "bez zezwolenia króla", Henryk - według słów kronikarza Rogera z Howden - wysłał do niego dwóch biskupów, którzy mieli go ostrzec, "iż o ile nie jest skłonny podporządkować się woli króla, nie będzie mu wolno jechać dalej". Kardynał poprzysiął, "że w czasie swej legacji nie będzie robił nic wrogiego wobec [Henryka] oraz jego królestwa". Henryk potraktował wówczas Viviana z wielkimi honorami, następny zaś legat dołożył już wszelkich starań, by przed przyjazdem otrzymać królewskie zezwolenie. Henryk lubił prawych i uduchowionych przedstawicieli Kościoła; niechęć odczuwał jedynie wobec tych, którzy - jak mówił - obejmowali świat obiema rękami'. Często awansował ludzi mogących przysporzyć mu kłopotów, czyli na przykład kogoś takiego, jak Baldwin z Ford; został on najpierw mianowany biskupem Worcester, a następnie Canterbury. Henryk II był jednym z tych niewielu średniowiecznych władców, którzy szczerze pragnęli, by społeczeństwo chrześcijańskie dobrze funkcjonowało; uważał, że aktywny, żywotny, a nawet wojowniczo nastawiony Kościół oraz wyższe duchowieństwo to elementy niezbędne dla materialnego oraz duchowego dobrobytu całego społeczeństwa. Tacy władcy, zgodnie z tradycją Karolingów, byli gotowi współpracować z Kościołem nawet po tym, gdy ten umniejszał ich status oraz władzę, czyniąc sługami pomazańców Bożych. Mimo jednak całej dobrej woli, żaden z monarchów z pewnością nie mógł zaakceptować sposobu myślenia zilustrowanego na przykładzie bulli papieża Bonifacego VIII, którą zacytowaliśmy na początku rozdziału. W rezultacie, począwszy od

XII wieku coraz rzadziej jakkolwiek poważnie myślący i ciężko pracujący monarcha chciał poświęcić się reformie Kościoła oraz ulepszeniu jego duszpasterskiej działalności - we wczesnym Średniowieczu stanowiło to główny punkt polityki nawet przeciętnych władców. Teraz władca koncentrował się głównie na próbie blokowania i kontroli Kościoła oraz

272 Historia chrześcijaństwa

wykorzystania jak największej ilości jego zasobów finansowych i ludzkich na potrzeby świeckie.

Może nie miałyby to takiego znaczenia, gdyby biskupom udało się zachować swój status. Wprawdzie w Europie Zachodniej i Północnej udało im się nie utracić dużej części majątku, ale to właśnie oni jako pierwsi padli ofiarą walki papieża z władzą świecką. Od momentu, kiedy w II wieku powstała instytucja monarchicznego biskupa, głównym organem chrześcijaństwa był episkopat. Poziom oraz zapał duchowieństwa, a co za tym idzie i chrześcijaństwa, zależał przede wszystkim od zdolnego, świętego i energicznego biskupa. Bez dobrych biskupów papież nie mógłby wywierać żadnego rzeczywistego wpływu na społeczeństwo. Po poddaniu się angielskiego króla Jana papieżowi Innocenty III, przynajmniej teoretycznie, sprawował władzę nad angielskim Kościołem. Nie mógł jednakże wprowadzić żadnych zmian, nie dysponował bowiem ani mechanizmami, ani administratorami, którzy mogliby nadzorować ów Kościół. Jego radą dla legatów prawie zawsze było zalecenie, by robili to, czego sobie życzy król. Z początkiem XIII wieku papież,

przynajmniej teoretycznie, wygrało batalię o mianowanie biskupów. W całej tej kampanii chodziło o podniesienie poziomu episkopatu. Okazuje się jednak, że jeśli nastąpiły w tej materii jakieś zmiany, to tylko na gorsze. W praktyce lokalni władcy oraz papież angażowali się w politykę mianowania biskupów. I jednej, i drugiej stronie przyświecał cel zupełnie inny niż znalezienie najlepszych ludzi. Królowie niezbyt łaskawym okiem patrzyli na duchownych pełniących funkcję ministrów, jako że nie można ich było postawić przed sądem królewskim za malwersacje, zdradę czy inne przestępstwa. Z drugiej strony nie stać ich było na opłacanie ludzi świeckich na tym stanowisku, duchownych zaś można było wynagrodzić biskupstwem bądź innymi beneficjami. Wygrywał prawie zawsze argument finansowy. Dlatego też nieomal połowa biskupstw znajdowała się w rękach urzędników królewskich, dworzan itd. Papież również musiał wynagradzać swoich urzędników oraz zwolenników. Jego możliwości obsadzania stanowisk były różne, niemniej mogły wynosić prawie jedną trzecią ogólnej liczby. Podziałem biskupich łupów nie kierowały żadne względy formalne; odbywał się on w drodze targu w cztery oczy między papieżem oraz wysłannikiem królewskim.

Nominacje królewskie czasami były chybione. Czarny Książę (Edward) uzyskał dla swego niepiśmiennego przyjaciela, Roberta Strettona, biskupstwa Coventry i Lichfield, mimo że przysięgę kanonicznego posłuszeństwa musiał odczytać ktoś w jego imieniu. Co prawda papież i arcybiskup Canterbury byli niezadowoleni z tego faktu, lecz koniec

końców musieli dać za wygraną. Papieskie nominacje mogły być równie nieudane lub nawet gorsze. W roku 1246, mając na uwadze "uwolnienie" Kościoła od Hohenstaufów, Innocenty IV zabronił jakichkolwiek wyborów biskupów nad Dolnym Renem bez zgody Stolicy Apostolskiej. Rok później na stanowisko biskupa Liege mianował Henryka, brata hrabiego Geldrii. Miał on zaledwie dziewiętnaście lat i był niepiśmienny. Został wysłany do Liege tylko ze względów politycznych oraz w związku z koncepcjami militarnymi papieża. Jako biskup był elektorem cesarskim, a w jednym z pierwszych aktów pomógł wybrać hrabiego Holandii, antyhohenstaufowskiego króla Niemiec. Pozwolono mu pozostać przy niższych święceniach, "aby mógł się swobodnie angażować w sprawy Kościoła w Niemczech" - to znaczy kierować wojskiem w bitwach. Otrzymał również prawo do przyznawania dziesięciny zwolennikom papieża, zachowania wolnych beneficjów oraz podejmowania odpowiednich działań, mających na celu zorganizowanie nowych oddziałów. Na jego rzecz pracowali bardzo doświadczeni urzędnicy i poświęcający cały swój czas zastępca, który miał się zajmować wszystkimi najpilniejszymi problemami diecezji, zaś on sam przez dwadzieścia pięć lat pełnił swoje polityczne i militarne obowiązki. Z zapisków kościelnych wyłania się postać wzorcowego biskupa. W rzeczywistości był łajdakiem, a kiedy upadł ród Hohenstaufów, przestał być użyteczny; w roku 1273 Grzegorz IX oskarżył go o to, że sypia z przeoryszami i zakonnkami, a także, że w ciągu dwudziestu dwu miesięcy został ojcem czternastu bękartów i każdego z nich zabezpieczył odpowiednim beneficjum... Okryty hańbą, powrócił do swoich naturalnych skłonności i został bandytą.

Rzadko zdarzali się ludzie jemu podobni. W większości biskupi pod królewsko-papieską kontrolą byli niestety przywiązani do świata doczesnego i bardzo przeciętni. Często wyjeżdżali, załatwiając jakieś sprawy dla króla czy papieża. Jednakże nawet jeśli nie piastowali stanowisk świeckich, przeważnie nie działali aktywnie jako biskupi. Nie zawsze z własnej winy. Od biskupów oczekiwano, by podróżowali z wielką pompą. Każda zatem biskupia wizytacja oznaczała wiele ciężarów finansowych dla niższego duchowieństwa. Typowym dostojnikiem kościelnym według standardów epoki był Odo Rigaud, arcybiskup Rouen (1247-1276). Podróżował on ze świtą osiemdziesięciu konnych, co w roku 1251 doprowadziło do skierowania przez wszystkich biskupów Normandii skargi do papieża. Drugi na liście znajdował się William z Longchamp, biskup Ely, chociaż głównie wyrzucano mu liczbę psów myśliwskich oraz sokołów (ich wyżywienie było szczególnie kosztowne). Wizytacje mogli również przeprowadzać wikariusze generalni czy archidiaconi; oni jednakże równie łatwo dopuszczali się różnych wykroczeń. Jak

274 Historia chrześcijaństwa

poinformowano Innocentego III, archidiacon Richmond zabrał ze sobą dziewięćdziesiąt siedem koni, dwadzieścia dwa psy myśliwskie oraz trzy sokoły. Hubert Walter, arcybiskup Canterbury, narzucił pewne granice owemu przepychowi - arcybiskup nie mógł mieć więcej niż pięćdziesięciu konnych, biskup - trzydziestu, archidiacon - siedmiu, i żaden z nich nie miał prawa podróżować z psami myśliwskimi i sokołami. Jednakże

nikt tak naprawdę nie stosował się do tych norm. Dwieście lat później sprawy wcale nie miały się lepiej. Kiedy arcybiskupa Kempe z Yorku skrytykowano za to, iż wizytuje swoją diecezję w ciągu dwóch czy trzech tygodni i to raz na dziesięć czy dwanaście lat - a wszystko działo się w połowie XV wieku - odrzekł, iż próbował przybyć do archidiakonii, nie wizytowanej przez żadnego z jego poprzedników od 150 lat, ale powiedziano mu, że jest zbyt uboga - może więc zamiast tego umorzy długi?

Zasadniczo nie mamy pewności, że w Średniowieczu komukolwiek zależało na prawdziwie oddanym biskupie. Nadal obowiązywała karolińska koncepcja, że Kościół i państwo winny połączyć swe siły, by wdrażać chrześcijańskie ideały moralne. Próby wprowadzenia ich w życie spotykały się ze sprzeciwem wszystkich grup społecznych. Biskup miał prawo przeprowadzać wizytacje zarówno wśród świeckich, jak i duchownych. Mógł wejść do domu możnowładcy i odbyć tam sąd nad jego moralnością; albo też poddać całą wioskę seksualnemu czy finansowemu śledztwu. Robert Grosseteste, bardzo oddany i odważny biskup Lincolnu z połowy XIII wieku - być może jeden z najbardziej godnych podziwu średniowiecznych biskupów - poważnie brał do serca problemy chrześcijańskiego społeczeństwa oraz swe obowiązki. W latach 1248-58 przeprowadził bardzo szczegółową wizytację. Pośród pytań, jakie zadał miejscowym sędziom, znalazło się i takie: "Czy ktokolwiek ze świeckich odznacza się dumą, zawiścią, bądź skąpstwem, albo grzechem gnuśnej depresji, urazy czy łakomstwa, albo też rozpusty?". To była chyba najszerszej zakrojona akcja, która miała na celu podniesienie norm moralnych, przedsięwzięcie jednocześnie tak nietypowe, że aż nieznośne. Władze świeckie zareagowały dość charakterystycznie. W roku 1249

biskup został wezwany, by osobiście stawić się przed królem i "wyjawić powody, dla których zmuszał niechętnie kobiety i mężczyzn, pod groźbą ekskomuniki, aby zjawili się przed nim i pod przysięgą złożyli zeznanie na temat poważnych wykroczeń przeciwko Koronie '. Król był niezadowolony, że zgromadzenia takie uniemożliwiały jego poddanym właściwe wypełnianie obowiązków. Biskup nie uzyskał wsparcia u papieża, który uważał się nad jego moralnym entuzjazmem i raz mu się nawet przyśniło, że Grosseteste zaczął mu czynić wyrzuty i "uderzył go mocno laską".

Spoteczeństwo totalne i jego wrogowie 275

Większość biskupów nie zamierzała trudzić się wizytacjami wśród ludzi świeckich. Aby wprowadzić w życie prawo moralne rozwinęli instytucję wiejskiego dziekana. On właśnie zajmował się lokalnymi przypadkami cudzołóstwa, zniestawienia, niepłacenia dziesięciny, krzywoprzysięstwa, naruszenia prawd wiary, lichwy, magii, herezji, autentyczności testamentów i świętokradztwa. Dziekani nie znosili owych obowiązków, gdyż nie przynosiły im dochodu. Wynajmowali woźnych bądź specjalnych wysłanników, by wręczali biskupie ostrzeżenia. Płacono im według osiągniętych rezultatów, ale często posuwali się do szantażu i spotykali się z powszechną nienawiścią. Dlatego biskupi korzystali z usług dozorców kościelnych. W każdym razie tylko ubodzy i pokorni byli w praktyce zmuszani do dostosowywania się do chrześcijańskiego ideału czy też karani, gdy tego nie robili. Ludzie wpływowi nie pozwoliliby sobie na to, by ich moralność kontrolowali biskupi, nie

mówiąc już o wiejskich dziekanach. Kiedy około roku 1310 dziekan Crewkerne przekazał biskupie upomnienie sir Alanowi Ploknetowi, biedaka chwycono za gardło i zmuszono do zjedzenia biskupiego listu wraz z pieczęcią. W podobny sposób postępowano z duchowieństwem. Pracujący duchowni, którzy żyli z zasiłku, byli przeważnie ubodzy i można było zażądać od nich rozliczeń. Wyżsi rangą duchowni czy pluraliści - niejednokrotnie terminy te miały charakter synonimiczny - którzy znacznie częściej łamali prawo kanoniczne albo służyli złym przykładem, mogli procesować się z biskupami w sądzie. Ponieważ koszty postępowania, które mogło trafić do Rzymu, musieli opłacać biskupi, często zostawiali winowajców w spokoju. Tym samym rozwój prawa kanonicznego, mającego w teorii przysłużyć się podniesieniu moralności duchowieństwa, w rzeczywistości utrudniał ów proces.

Z całego przedsięwziętego przez papieżstwo programu reform najbardziej zgubne dla duchowieństwa było chyba osłabienie pozycji biskupa. Od końca XI wieku biskupi zaczęli tracić władzę i niezależność w takich kwestiach jak liturgia, kanonizacja, wizytacja w opactwach i klasztorach, a także definicja prawa i doktryny. Stanowili jedynie ogniwo porozumiewania się z papieżem. Dlatego więc ludzie, którzy pragnęli zmienić i naprawić społeczeństwo, przeprowadzić chrześcijańską rewolucję, nie starali się już o stanowisko biskupa. Obejmowali je zatem młodszy synowie możnowładców oraz zasłużonych urzędników państwowych. Biskupom udało się utrzymać bogactwo i swój nominalny status. Wielu spośród 500 biskupów Kościoła łacińskiego mogło rościć sobie prawo do owego urzędu, którego początki sięgają II wieku, a w każdym razie okresu dawniejszego niż jakakolwiek świecka rodzina królewska. Episkopat należało zatem traktować jako jedną z podsta-

wowych instytucji zachodniego społeczeństwa. Gdy w XV stuleciu

276 Historia chrześcijaństwa

podjęto próby reformowania Kościoła, poczynając od papieża, Kościół w naturalnym odruchu zwrócił się przede wszystkim do biskupów, a następnie doprowadził do odrodzenia systemu soborowego, który miałby się tym zająć. Okazało się jednak, że instytucje te sobie nie poradzą. Korona wraz z papieżem wspólnie zniszczyła potężną niegdyś tradycję biskupiej inicjatywy i przywództwa. Na soborach w wieku XV biskupi głosowali albo według klucza narodowego, zgodnie z królewskimi poleceniami, albo w specyficznym interesie Rzymu. Zatraciła się już tradycja niezależnego działania soboru jako organizacji międzynarodowej. W instytucji, której początków można upatrywać w czasach nowotestamentowych, coś się popsuło.

Zniszczenie biskupiej niezależności z pewnością wzmocniło władzę papieża w Kościele. Najwięcej jednak korzyści odnosiło z tego państwo. Biskup w pojęciu św. Ambrożego trzymał w szachu władzę królewską, a także papieską. Wraz z ograniczeniem roli biskupa do pełnego godności urzędnika papież samotnie piastował swe zaszczytne stanowisko, stojąc twarzą w twarz ze świeckim światem. Można by nawet rzec, że to polityka papieska stworzyła świeckiego ducha i przekształciła go w efekcie w swojego wroga. Społeczeństwo chrześcijańskie, powiedzmy IX wieku, stanowiło jedną całość. Nie istniało rozróżnienie na świat "duchowieństwa" i "świeckich". Koncepcje państwa świeckiego wyniosły

na światło dzienne reformy gregoriańskie, gdy pozbawiły władzę jego funkcji kapłańskich. Przez pewien czas podbudowywało to władzę Kościoła, albo przynajmniej takie sprawiało wrażenie. Podkreślano w społeczeństwie wyższość duchowieństwa, usuwając na dalszy plan element świecki wraz z monarchią. Panowała tendencja utożsamiania "Kościoła" z duchowieństwem. Na dłuższą metę miało to fatalne skutki dla całej koncepcji chrześcijańskiego społeczeństwa. Z początku elementy świeckie zostały zepchnięte na margines życia społecznego, lecz ostatecznie przechodząc do ofensywy rozwinęły własne sposoby myślenia poza założeniami chrześcijańsko-klerykalnego świata. Były to myśli obce chrześcijaństwu - wręcz mu wrogie. Idea wojowniczej kasty duchowieństwa, wraz ze wszystkimi korzyściami płynącymi z wyższej nauki oraz prawnych i administracyjnych technik, początkowo osiągnęła cel. Były to jakby pierwsze związki zawodowe. Świeccy czerpali z tego przykładu. W XII wieku królewski system prawny znajdował się w pokoleniu, a może nawet dwa. w tyle za prawem kanonicznym, ale wkrótce nadrobił zaległości. Zniszczeniu uległo stare cesarstwo, lecz jego miejsce zajęli królowie. Nauczyli się posługiwać prawnymi i administracyjnymi technikami papieża, a także się na nich wzorować. Wojowniczość duchowieństwa

Spotecznerstwo totalne i jego wrogowie 277

wywołała w końcu reakcję wśród świeckich, reprezentowanych przez koronę. I tak się zrodził antyklerykalizm.

Weźmy przykład Anglii. Zawsze pozostawała w szczególnych i za-

żyłych stosunkach z papieżem. Anglicy uważali, że wiarę zawdzięczają misji Grzegorza Wielkiego i byli wdzięczni. Przyznanie pallium arcybiskupom angielskim traktowano jako wielkie wyróżnienie. Liczne angielskie kościoły w dowód uznania zasług Rzymu nazywano imieniem świętych Piotra i Pawła. Już od bardzo wczesnego okresu chrześcijaństwa w Wiecznym Mieście znajdował się angielski kościół pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny, na który łożono ze specjalnie zbieranego w Anglii podatku, zwanego "pensum Piotrowym". W żadnym innym kraju taki podatek nie istniał. Początkowo dobrowolnie opłacali go angielscy królowie, ale począwszy od X wieku stał on się obowiązkowym, ściągającym od wszystkich podatkiem. Pierwsza pełna goryczy wzmianka na ten temat pojawiła się za czasów Grzegorza VII, który upomniał Wilhelma I, że zalega z podatkiem. Wilhelm zgodził się go zapłacić, ale już od tamtej pory opłatę tę traktowano w Anglii jako niepotrzebny ciężar. Zbierano znacznie więcej niż w rezultacie wysyłano do Rzymu, przy czym korona pobierała swoją część. W XII stuleciu ów podatek ustalono na 299 srebrnych marek rocznie, lecz płacono go niezbyt systematycznie - kiedy nadarzała się po temu okazja, wstrzymywano się z zapłatą, by rozzłościć papieża; właściwie nawet można uznać, że "pensum Piotrowy" traktowano jako środek nacisku w politycznych rozgrywkach. Gdy w połowie XIV wieku papież stanowczo domagał się owej sumy pieniędzy, Edward III zwrócił się z tą sprawą do parlamentu. Ten czym prędzej uznał podatek za nielegalny i nieprawomocny i od tej pory zaprzestano go płacić.

Jeśli korona oraz stojący na jej czele ród królewski miały mocno podbudowaną pozycję, nie musiały się niczego obawiać w związku z zewnętrzną wojną z papieżem. Papież mógł wystosować interdykt,

lecz trudno go było wprowadzić w życie. Gdy Innocenty III prowadził spór z królem Janem, niektórzy angielscy biskupi pozostali na swoich stanowiskach. Cystersi, uważając, iż ów interdykt ich nie dotyczy, "bili w dzwony, wyśpiewywali swoje pieśni i pełnili służbę na rzecz Boga przy otwartych drzwiach". Jan normalnie wywiązywał się ze swoich zobowiązań wobec Kościoła, nadal dając jałmużny - trzy marki dla templariuszy, piętnaście funtów dla kanoników z Trentham i tak dalej. Interdykt pozostawał w mocy przez sześć lat, a król mimo to najwyraźniej cieszył się powszechnym poparciem. Niewątpliwie ekskomunika Jana w roku 1209 pogorszyła sytuację. Największe jednak straty poniósł Kościół angielski. Opłaty z ziem kościelnych wpłacanych do skarbu

278 Historia chrześcijaństwa

państwa wzrosły z 400 funtów w 1209 roku do 24 000 funtów w dwa lata później, co jeszcze i tak nie uwzględnia strat cystersów, wynoszących ponad 16 000 funtów. W rezultacie Jan otrzymał ponad sto tysięcy funtów, które zostały przeznaczone na sfinansowanie uwiecznionej sukcesem kampanii w Walii, Szkocji i Irlandii. Gdyby Jan nie zantagonizował znacznej grupy baronów w wielu różnych zresztą kwestiach, jego podporządkowanie się papieżowi okazałoby się zupełnie niepotrzebne. Ogólnie rzecz biorąc, król, który potrafił zapanować nad wewnętrzną sytuacją, zawsze miał szansę trzymać papieżstwo w ryzach, nawet w czasach jego potęgi za pontyfikatu Innocentego III.

Żądania papieskie wprawdzie rosły coraz bardziej, faktycznie jednak

zyski papieży były niewspółmierne do ogromnego ładunku nienawiści, jakie owe żądania wzbudzały. Dotyczy to zwłaszcza papieskich klauzuli dla zagranicznych beneficjów. Między rokiem 1216 a 1272 w Anglii możemy mówić o sześciu bezpośrednich papieskich klauzulach dla różnych biskupstw, za czasów Edwarda II sprawa dotyczyła już trzynastu spośród dwudziestu ośmiu biskupstw, a po roku 1342 tak właśnie wyglądała normalna procedura: John Trilleck, wyznaczony na stanowisko biskupa Hereford w roku 1344, był ostatnim aż do czasów reformacji angielskim biskupem mianowanym bez uwzględnienia papieskiej klauzuli. Nie oznacza to jednak umocnienia władzy papieskiej. Wręcz przeciwnie - system wykorzystywano zgodnie z życzeniami Korony. Istniała nawet regularna formuła - na przykład ta dla ustanowienia biskupa Norwich w 1446:

"Wobec tego, że Dostojny Papież przypisał niedawno kościołowi w Norwich (...) Waltera Lyherta, wybranego z Norwich, magistra teologii, a także mianował go biskupem i pasterzem w tymże kościele, o czym informują skierowane do nas bulle Dostojnego Papieża (...). Zważywszy na to, że biskup otwarcie wyparł się wobec nas wszystkich słów zawartych w bulli, gdyż krzywdziły one nas i naszą koronę, zdając się tym samym z pokorą na naszą łaskę; pragnąc w tym względzie okazać mu naszą łaskawość, przyjęliśmy hołd lenny biskupa i przywróciliśmy mu doczesne bogactwo biskupstwa (...)."

W tym wypadku, tak jak właściwie i we wszystkich innych, aktu mianowania dokonywał król, choć klauzula pochodziła od papieża; biskup jednakże musiał odrzucić wszelkie niekorzystne dla władcy sformułowania klauzuli. Duchowni wybierający się do Rzymu byli zmuszani do złożenia standardowej przysięgi; typowym przykładem

może być przysięga opata klasztoru św. Augustyna w Canterbury z roku 1468: "(...) nie będziesz dochodził w sądzie ani nie będziesz próbował, by w sądzie rzymskim czy jakimkolwiek innym sądzie zamorskim

Spofeczeństwo totalne i jego wrogowie 279

dochodzą spraw, które mogą przynieść szkodę czy uszczerbek królowi naszemu, niezawisłemu panu, Koronie czy któremukolwiek z jego poddanych; nie będziesz też robił lub próbował robić czegokolwiek, co może być sprzeczne z prawami tej ziemi¹. Cały zbiór praw strzegł królewskiego stanowiska, z którego wynika, że wszelkie papieskie decyzje czy inne podejmowane w jego imieniu postanowienia w Kościele angielskim muszą najpierw przejść przez królewski mechanizm. Właściwie we wszystkich sprawach - poza kwestiami doktrynalnymi - król stał na czele Kościoła angielskiego jeszcze na długo przed tym, zanim zgodnie z decyzją parlamentu Henryk VIII został oficjalną głową Kościoła w swoim kraju.

Sytuacja miała się podobnie we wszystkich krajach zachodnich. W niektórych nawet trudno znaleźć choć krótki okres, w którym papież potrafił skutecznie ingerować w królewską kontrolę Kościoła narodowego. W Hiszpanii na przykład, już od czasów wizygockich władza należała do Korony. Synody z VI wieku to najwcześniejsze formy współpracy państwa z Kościołem w chrześcijańsko-barbarzyńskiej Europie; ukazują one Kościół funkcjonujący na zasadzie departamentu administracji państwa, w sposób naturalny mu podporządkowany. To

królowie, a nie biskupi rządili Hiszpanią, i co za tym idzie - hiszpańskim Kościołem. Sytuacja ta nie uległa żadnej istotnej zmianie przez całe Średniowiecze. Jeśli się zatem przyjrzymy synodom oraz soborom organizowanym w Kastylii i Aragonii w XIII stuleciu - w okresie, kiedy moglibyśmy się spodziewać silnej supremacji papieża - w rzeczywistości zobaczymy prawie całkowite podporządkowanie się duchowieństwa państwu oraz królewskiej polityce. Państwo chroniło Kościół, wręcz go rozpieszczało; był to jednakże Kościół zniewolony. W wieku XV, a nawet jeszcze bardziej w XVI, nacisk Korony stawał się coraz większy, podobnie jak zresztą w innych krajach europejskich; odbywało się to drogą formalnych konkordatów i porozumień, które rozdzielały prawa Korony i papieża w taki sposób, by nie zostawić żadnych wątpliwości, iż interesy państwa mają charakter nadrzędny. Sam fakt, że hiszpańsko-habsburska polityka i dyplomacja często pozostawała w pełnej zgodzie z głównymi celami papieża, albo że Korona hiszpańska mogła całkowicie się zgadzać z doktrynalnym stanowiskiem papieża, egzekwując jego poszanowanie na swoim terytorium, wcale nie miały wpływu na to, że państwo hiszpańskie pragnęło kontrolować scenę kościelną, nie dopuszczając żadnej niezależnej akcji ze strony papieża. Hiszpańska inkwizycja była przede wszystkim organem władzy królewskiej, a jedna z jej funkcji polegała na "ochronie" hiszpańskiego Kościoła przed wpływami czynników zewnętrznych, w tym również

papiestwa. Dlatego też zdominowanie Kościoła przez koronę było może bardziej zrozumiałe w XVI-wiecznej Hiszpanii niż w jakimkolwiek innym państwie europejskim, nawet w porównaniu z obszarami pozostającymi pod wpływem Thomasa Erastusa*.

Również Francja nie dopuszczała u siebie do skutecznej penetracji papiestwa, zwłaszcza począwszy od XIII wieku, kiedy monarchia zaczęła umacniać swą pozycję. Papieże dość systematycznie wykorzystywali potęgę Francji do walki z Hohenstaufami. Można by powiedzieć, że w ten sposób zastąpili potencjalnego władcę rzeczywistym. Papiestwo, które w VIII wieku pomogło stworzyć zachodnie cesarstwo jako swą tarczę ochronną, w wieku XIII przyczyniło się do jego zniszczenia, nie doprowadzając do powstania żadnej innej siły, która by je wspierała. Niemniej papiestwo nadal potrzebowało wsparcia *ifaut de mieux*, musiało go więc szukać u jednego z powstających państw-narodów. Wybór przeważnie padał na Francję, aż do XVI wieku, kiedy to papiestwo skierowało swe zainteresowanie ku Hiszpanii i Austrii. Królowie francuscy, podobnie jak przedtem bardziej wymagający cesarze, traktowali papieża niczym swego głównego biskupa, a nie jako niezależną potęgę. Dlatego też w XIII stuleciu pogłębiał się rozdźwięk między wzrostem apetytów papieskich a upadkiem jego rzeczywistej władzy. Na przykład w roku 1298 Bonifacego VIII poproszono o arbitraż między Edwardem I, królem Anglii, a francuskim Filipem Pięknym w sporze dotyczącym Gaskonii. Mianowano specjalnych pełnomocników, papież zaś wydał kilka bulli; w ostatnim jednak momencie, pod naciskiem Francji, musiał przyznać, że działa, jak to sam ujął: "jako osoba prywatna, jako Dostojny Benedykt Gaetani '* *'.

Sprawę Dostojnego Benedykta Gaetani można chyba określić jako

żart z papieżstwa. Przedtem roszczenia papieży posiadały pewną tajemniczą siłę, która sprawiała, że liczone się z nimi. Po tym zdarzeniu stało się jasne, iż instytucja osiągnęła swój szczyt rozwoju jako potęga fizyczna w polityce europejskiej i że teraz może już tylko chylić się ku upadkowi. Bonifacy opublikował Clericis laicos we Francji w roku 1296, a rok później w Anglii. W odpowiedzi Edward I zalecił sędziom pozbawić ochrony sądowej duchownych, którzy odmawiają płacenia podatków. Jednocześnie poinstruował szeryfów, by przejęli ziemie kościelne. We Francji Filip Piękny zakazał wywozu waluty francuskiej. Tym samym świat świecki

* Erastus - protestancki teolog, twórca erastianizmu, religijno-politycznej teorii o zależności Kościoła od państwa. Dopuszczał on możliwość apelacji od władzy kościelnej do władzy państwowej, która miała - jego zdaniem - wszelkie kompetencje także w sprawach religijnych (przyp. red.).

** Takie było rodowe nazwisko Bonifacego VIII (przyp. red.).

Spofeczepstwo totalne i jego wrogowie 281

zareagował środkami materialnymi na duchowe groźby papieżstwa. Miało to stanowić przypomnienie, że duchowieństwo potrzebuje królewskiej sprawiedliwości co najmniej w takim samym stopniu, w jakim królowie nie mogą się obejść bez rozgrzeszenia, a także że papieżstwo poradzi sobie bez francuskiego i angielskiego złota, przesyłanego statkami do Rzymu, tak samo jak Korona Anglii i Francji bez opodatkowania duchowieństwa.

Bonifacy nie zważał na te ostrzeżenia i rywalizacja z Francją osiągnęła punkt kulminacyjny. Papież wydał we Francji kilka bulli: Ausculta #li, zaadresowaną bezpośrednio do króla, Super Petri solio, grożącą ekskomuniką, Salvator mundi, wycofującą wszystkie dotychczasowe papieskie dary i łaski, oraz Ante promotionem, zalecającą wszystkim francuskim prałatom przyjazd do Rzymu na sobór, który miałby omówić zagwarantowanie swobód Kościoła. W 1302 Filip otrzymał jednogłośnie poparcie stanów generalnych dla swej antypapieskiej polityki. W kwietniu 1303 Bonifacy wydał ultimatum grożące ekskomuniką oraz interdyktem, którego termin upływał we wrześniu. W czerwcu Filip postawił Bonifacego przed sądem w Luwrze pod zarzutem sprzecznego z prawem wyboru, świętokupstwa, niemoralności, przemocy, niereligijności oraz herezji i upoważnił koronę do pojmania papieża. Wilhelm z Nogaret, oskarżyciel występujący w imieniu Filipa, aresztował papieża w Anagni 7 września, dzień przed wygaśnięciem ultimatum, przy pomocy ludzi zebranych spośród wrogów papieża w Rzymie i okolicach. Bonifacy został wkrótce uwolniony, lecz już w październiku zmarł. Na tym zakończyły się mrzonki papiestwa, które po raz kolejny zdało sobie sprawę z tego, że władza świecka, wprawdzie podrzędna w stosunku do niego, jest jednak niezbędna do ochrony Stolicy Apostolskiej. Dwa lata później papiestwo wyprowadziło się z targanego niepokojami Rzymu do spokojnego i wygodnego Awinionu, pod francuski parasol ochronny. Potem nastąpiła "niewola babilońska", wielka schizma, epoka soborowa i w rezultacie przywrócenie niezależnego papiestwa. Tymczasem wyłoniło się narodowe państwo świeckie i totalne społeczeństwo chrześcijańskie przestało istnieć.

Można by spytać, po ostatecznej przegranej papieskich aspiracji wobec świeckich monarchów, dlaczego system klerykalny, mający swe

źródło w papieżstwie, przetrwał tak długo? Odpowiedź nie jest prosta. Naturalnie, system był wewnętrznie bardzo silny i rozgałęziony. Był to jedyny w Europie system na skalę międzynarodową ze scentralizowaną władzą i mackami w każdej prawie wiosce. Jego korzenie sięgały głęboko i miał on wpływ na duże obszary ludzkiego zachowania. Do czasów Bonifacego system kanoniczny osiągnął pełen rozkwit - pozostawało tylko dodawać kilka szczegółów - i niezwykle trudno byłoby go odrzucić. Dotyczył on wielu spraw, jakich prawa i władza świecka nie chciały

282 Historia chrześcijaństwa

się nawet dotykać. Niełatwo byłoby o instrument, który mógłby ów system zastąpić - należałoby go dopiero stworzyć. Z tego właśnie oraz z wielu innych powodów królowie występowali przeciwko zmianom. Tak długo, jak papieżstwo było skłonne z nimi negocjować, z zadowoleniem zostawiali teoretyczną debatę bez rozwiązania. Ogólnie rzecz biorąc, prościej i taniej było prowadzić bezpośrednie pertraktacje z papieżstwem, niż z pozostającym poza kontrolą duchowieństwem danego kraju. Jeśli chodzi o opodatkowanie kleru, czyli to, na czym królom zależało najbardziej, papież i król zgodzali się wspólnie dzielić "łupy", tak jak wcześniej doszli do porozumienia w sprawie nominacji biskupich oraz mniej ważnych beneficjów. Naturalnie, przy tym podziale Koronie trafiała się lwią część dochodów. Ale do tego pewnie i tak prędzej czy później by doszło. Utrzymanie zdominowanego przez papieża systemu prawa kanonicznego umożliwiło przeprowadzanie takich transakcji z godnością

i w majestacie prawa, przynajmniej powierzchownie. Owe porozumienia niewiele miały wspólnego z chrześcijaństwem czy religijnością. Pod każdym względem układ taki ustępował - moralnie i społecznie - karolińskiemu ideałowi duchowieństwa i świeckich, dążących w ramach ściśle określonych ról do stworzenia augustyńskiego ziemskiego miasta, opartego na zaleceniach Pisma Świętego. W rezultacie, dzięki nowemu systemowi, najaktywniejsi duchowni i świeccy jednoczyli swe wysiłki, by w jak największym stopniu wykorzystać zasoby Kościoła do celów czysto ziemskich. Korzystały z tego w różny sposób wszystkie klasy posiadające. Tak długo jak poszczególne rody królewskie były za utrzymywaniem instytucji i doktryny Kościoła oraz broniły jego własności i przywilejów, szanse zmiany pozostawały niewielkie. W pewnych tylko dziedzinach życia reformatorzy zdołali przekonać władców, że ich religijnym obowiązkiem jest ulepszyć istniejący stan rzeczy; ale to już zupełnie inna opowieść.

Mimo iż system przetrwał, nie przemawiał już tak łatwo do wyobraźni wszystkich. We wczesnym Średniowieczu Kościół symbolizował wszystko, co w Europie kojarzyło się z postępem, oświeceniem i humanizmem. Jak widzieliśmy, w znacznym stopniu przyczynił się do wskrzeszenia z prochów cywilizacji oraz podniesienia moralności. Stworzył kontynent, mimo wszystkich jego niedoskonałości, o dobrotliwym obliczu. W XI wieku, a nawet w XII, Kościół - który teraz kojarzył się nieodłącznie z duchowieństwem - nadal był utożsamiany ze zmianami prowadzącymi ku lepszemu. Reformy gregoriańskie niewątpliwie cieszyły się na pewnym poziomie popularnością. Wiele grup społecznych, z różnych zresztą, sobie właściwych powodów, chętnie widziało alternatywną w stosunku do Korony władzę albo (co zdarzało

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 283

się częściej) - klerykalną przeciwwagę dla miejscowego świeckiego możnowładcy. Zasadnicza zmiana nastąpiła między rokiem 1150 a 1250. W tym okresie wyraźnie poprawił się stan sądownictwa królewskiego, sądy lenne zaś straciły na znaczeniu. Dochody duchowieństwa określano jako zdzierstwo, jego przywileje - jako nadużycia. Kościół - organizm hierarchiczny - przestał być otaczany miłością i szacunkiem. Nadal stanowił dość potężną instytucję napawającą przerażeniem i strachem, jednakże posłuszeństwo wobec niego zabarwione już było stale rosnącą wrogością.

Oficjalny Kościół zaczęto coraz powszechniej kojarzyć z nadużyciami finansowymi. Świadczą o tym zachowane wzmianki już z końca XII wieku. Natomiast z pierwszych dziesięcioleci XIII stulecia pochodzą pierwsze świadectwa, że ludzie pochodzący z najniższych warstw społecznych zaczęli się buntować przeciwko płaceniu dziesięciny; w kręgach bardziej wykształconych spotykamy się z ewidentnym antyklerykalizmem. Taki właśnie antyklerykalny epizod miał miejsce w roku 1238 podczas pobytu papieskiego legata w Oksfordzie. Odwiedziny rozpoczęły się w dość przyjaznej atmosferze; studenci teologii postanowili złożyć grzecznościową wizytę w siedzibie legata. Doszło jednak do językowego nieporozumienia i studentów bezpardonowo zatrzymał włoski lokaj legata. Nastrój zmienił się natychmiast i na wierzch wypłynęła skrywana wrogość. Studenci siłą wtargnęli do domu. Biedny

irlandzki kapelan, który zupełnie przypadkiem zebrał na tyłach domu, nagle został oblany miską wrzółku przez brata legata. Rozgorzała bójka, a klerycy zaczęli wykrzykiwać: "Gdzie jest ten lichwiarz, ten handlarz świętościami, złodziej naszych dochodów, nigdy nie nasycony, który deprawuje naszego króla i podkopuje królestwo, plądruje nasz kraj, by zapełnić kufry obcokrajowców?" Legat musiał salwować się ucieczką, by ujść z życiem, incydent zaś wywołał długie i skomplikowane prawne konsekwencje.

W XIII wieku podobne zdarzenie było czymś niezwykłym. Głębokie zmiany nastąpiły sto lat później. Nawet na początku XIV stulecia tak naprawdę nikt nie kwestionował duchowego przywództwa papieża oraz ważności jego aktów legislacyjnych czy nominacji. Począwszy od roku 1400 wielokrotnie i otwarcie kwestionowano papieską plenitudo potestatis wraz z całym średniowiecznym systemem kościelnym. Naturalnie, ostrość krytyki oraz jej przedmiot były różne w zależności od miejsca. Anglia na przykład dojrzała językowo i kulturowo w XIV wieku, a rodząca się ksenofobia, podbudowywana przez wojnę z Francją, utożsamiała papieżstwo, a zatem Kościół, z instytucją międzynarodową, ze sprawą Francji. Dość często można było wtedy usłyszeć takie powiedzenie:

284 Historia chrześcijaństwa

"Papież jest Francuzem, ale Jezus Chrystus Anglikiem". Z drugiej strony, powszechne w XIV stuleciu utożsamianie papieżstwa z Francją nie wpływało na popularność papieżstwa w tym kraju. Wręcz przeciwnie

- papieżstwo nigdy tak naprawdę nie doszło do siebie po niewoli awiniońskiej, kiedy utraciło ów magiczny związek z cesarstwem. Co ważniejsze - nikt nie utożsamiał już papieżstwa z promieniującą siłą zmarłego apostoła Piotra. To prawda, że w XIV wieku kult relikwii chylił się ku upadkowi, a zanim papieże na dobre wrócili do Rzymu, przestał zasadniczo istnieć. Można by też pewnie powiedzieć, iż relikwie już nie napełniały wiarą ani prawdziwym przerażeniem, lecz znajdowały oddźwięk w powszechnych przesądach. Poza tym papież w Rzymie stanowił fakt niemal metafizyczny, był wywyższony ponad wszystko; w Awinionie był zaledwie instytucją.

W roku 1300 na jubileusz do Rzymu przybyło 200 tysięcy osób - do Awinionu chrześcijanie przyjeżdżali tylko w interesach. Tam pracowało się znacznie skuteczniej niż w rzymskiej kurii. Awinion był bardziej scentralizowany. Wywoływał większą aktywność misjonarzy niż Rzym i znacznie bardziej wzmożoną działalność dyplomatyczną. Dwór był pełen przepychu - przebywało tam na stałe aż trzydziestu kardynałów z których każdy miał własny pałac. Całkowicie brakowało jednak atmosfery duchowej. Parlament angielski oficjalnie nazywał Awinion "grzesznym miastem". W nowej stolicy papieskiej zajmowano się głównie władzą, prawem i pieniędzmi. Petrarca pisał:

"Tutaj królują następcy biednego rybaka z Galilei. Całkowicie zapomnieli o swoich początkach (...). Babilon, z którego wywodzi się wszelka rozpusta i nieszczęście (...); nie ma tu pobożności, miłosierdzia, wiary, uwielbienia, strachu przed Bogiem - nic ze świętości, żadnej sprawiedliwości. Słyszysz się tylko o perfidii, kłamstwie, nieugiętej dumie, bezwstydnym oraz nieokiełznanej rozpuście, czyli o wszelkich możliwych formach bezbożności i zła, jakie wytworzył świat, a które tutaj właśnie

się zebrały (...). Tu człowiek może stracić to wszystko, co w nim dobre - najpierw wolność, następnie spokój, szczęście, wiarę, nadzieję i miłosierdzie.

W czasie pobytu w Awinionie centralna machina Kościoła stała się przede wszystkim organizacją zajmującą się zbieraniem pieniędzy. W samej tylko Francji działało dwudziestu trzech papieskich poborców z pomocnikami w trzynastu arcybiskupstwach. W Bibliotece Watykańskiej do dziś przetrwały dwadzieścia dwa olbrzymie rękopisy zawierające petycje i listy na temat nominacji wyznaczanych klauzulą papieża, a stanowiących główne źródło dochodów papiestwa.

Informacje te są jednak zbyt fragmentaryczne, by móc właściwie oszacować, co otrzymał Kościół jako całość, a papiestwo w szczególności.

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 285

W Anglii duchowieństwo stanowiące jeden procent ludności miało do dyspozycji około 25 procent dochodu narodowego. W tym wypadku Anglia nie różniła się od innych krajów. W niektórych częściach Francji i Niemiec Kościół był znacznie zamożniejszy i posiadał jedną trzecią, a czasami nawet połowę nieruchomości. Papiestwo zabierało prawie dziesięć procent dochodów Kościoła w formie opłat rocznych; uzyskiwało też pokaźne sumy bezpośrednio od wiernych. Powszechnie jednak przeceniano bogactwo Kościoła. W roku 1376 Izba Gmin wystosowała petycję, twierdząc, że sumy otrzymywane przez papiestwo od angielskich duchownych w formie rocznych opłat wynoszą pięciokrotnie więcej niż

dochody angielskiej Korony. Był to oczywisty absurd. Bezsporny jest natomiast fakt, że na początku XV wieku Kościół kojarzył się przede wszystkim ze sprawami finansowymi, a nie duchowymi. Adam z Usk, prawnik kościelny z Walii, odczuł mimo wszystko szok w czasie swej pierwszej wizyty w Rzymie około roku 1415: "W Rzymie wszystko można kupić albo sprzedać. Beneficja nie są wręczane za zasługi, ale tym, którzy dadzą najwięcej. Każdy, kto ma pieniądze, trzyma je w banku kupieckim, by je dalej pomnażać (...). A ponieważ w starym porządku zaginęły cuda, bowiem kapłani stali się przekupni, obawiam się, że będzie musiał nadejść nowy; niebezpieczeństwo jest blisko i co dzień puka do bram Kościoła".

Ta forma krytyki pochodziła głównie od duchowieństwa. Świeckich niewiele interesowało, w jaki sposób duchowni otrzymują nominacje, o ile tylko byli ludźmi uczciwymi i odpowiednio wypełniali swoje obowiązki. Istniały jednak wymuszane świadczenia, dolegliwe dla wszystkich klas społecznych, wobec których coraz powszechniej się buntowano. W wieku XIII i XIV większość z nich utrudniała życie i w opinii powszechnej odbierano je jako nadużycie. Najgorsza była chyba opłata pośmiertna klerykalny produkt uboczny dziedziczenia feudalnego, czyli podatek spadkowy. Pierwotnie wnoszono ją prawdopodobnie dobrowolnie, tak jak i większość opłat na rzecz Kościoła. Zrodziła się może z założenia, że zmarły nie zdążył zapłacić całej dziesiątej, dlatego prawie cały pozostały majątek winien zostać przeznaczony dla Kościoła jako rekompensata. Zasada ta nie opierała się na zapisie prawa świeckiego. Nie miała też żadnej ustalonej ostatecznie formy. Dość często rodzina uiszczała opłatę, przekazując parafialnemu proboszczowi łożko zmarłego czy pościel. Wzbudzało to sprzeciw już na początku XIII wieku. Innocenty III napisał do swoich francuskich legatów w 1204 roku: "Ostrzegajcie duchownych,

że nie mogą natrętnie ściągać opłat ani też w niegodny sposób się naprzykrzać, jeśli chodzi o pościel przyniesioną wraz ze zmarłym do kościoła; jednocześnie uczyńcie wszystko, by świeccy otrzymali napomnienie i trwali w tym chwalebnym zwyczaju'. Dlaczego chwalebnym?

286 Historia chrześcijaństwa

Trudno chyba o coś obrzydliwszego niż taki rodzaj przymusowej opłaty, zwłaszcza że stosowano ją wobec najbiedniejszych. Opat Schwanheim potrafił domagać się opłaty od "takiego, który miał zaledwie dosyć ziemi, by postawić na niej trójnożny zydell". Na kontynencie niektórzy opaci żądali nawet jednej trzeciej majątku pozostawionego przez zmarłego. W Anglii sprawy nie miały się aż tak źle. Wikary z Morstow domagał się jednak "najlepszego ubrania dziennego każdego parafianina, który zmarł"; proboszcz Silverton oczekiwał od rodziny zmarłego "czegoś drugiego co do wartości lub najwartościowszego z jego majątku". Czasami duchowni właściciele ziemscy otrzymywali podwójny podatek spadkowy - jako właściciele ziemi i jako proboszczowie; tym samym opat Gloucester dostał od swego dzierżawcy "najlepsze bydłako jako pan i drugie jako proboszcz '. Opłaty owe pobierano zarówno w wypadku śmierci żony, jak i męża; jeśli mąż zmarł poza domem, jego posiadłość opodatkowywano czasami w dwóch parafiach. Niekiedy w tej samej parafii opłaty domagali się zarówno wikary, jak i proboszcz.

Podatki od śmierci były tak znieawidzone i powodowały tyle kłopotów, że władze świeckie starały się je znieść. Jednakże w późnym

Średniowieczu Kościół jako organizacja stał się całkowicie nieczuły na tego typu apelacje. Ponadto Kościół był związany wewnętrznie filozofią prawa kanonicznego, które zakładało, że odejście od prawa zwyczajowego może być grzechem. Piotr Albert, Wielki Przeor Cluny, broniąc tych opłat na soborze w Bazylei (1431-1443), nie potrafił znaleźć dla swego stanowiska uzasadnienia zawartego w Piśmie Świętym czy prawie naturalnym; odwoływał się więc całkowicie do zwyczaju: "Zwyczaj ten zrodził się jak lwiątko, które najpierw jest miotem poronionym, ale potem matka ożywia je liżąc (...), tak i tutaj życie tego zwyczaju podtrzymuje nieprzerwana tradycja i powszechna zgoda, czy to milcząca, czy to wyrażająca się oddawaniem rzeczy, bądź też płaceniem odpowiedniej sumy". W rzeczywistości rodzina bardzo często odmawiała wypłacania tego podatku. Wtedy duchowieństwo mogło opłatę pobrać siłą. To z kolei prowadziło do ostrych zamieszek, o których dowiadujemy się z raportów kierowanych do władz. Przed śmiercią człowiek mógł również przekazać swą własność; takie przekazy były przeważnie unieważniane przez Kościół, gdyż, jak wiemy, Kościół zajmował się testamentami. W Zurychu ten, kto chciał dokonać przekazu własności, musiał chodzić bez kul, laski czy niczyjej pomocy na odległość siedmiu stóp od domu. Dość częstym sposobem wywierania nacisku przez Kościół było odmówienie pochówku do momentu wniesienia opłaty. Piotr Albert przyznawał, że taki zabieg można by nazwać świętokupstwem, lecz po chwili dodawał: "W podobnych sytuacjach należy najpierw pochować ciało, a następnie

podjąć kroki przeciwko spadkobiercom'. Wielcy dostojnicy Kościoła bronili tego zwyczaju nie tylko dlatego, że stanowił on istotny element dochodu źle wynagradzanych duchownych. Jeden z XVI-wiecznych prawników ujął to w następujący sposób: "Wikary kocha podatek od zmarłego nad życie (...), dlatego też w wielu miejscach dochodzi do głębokich podziałów i niechęci między [duchowieństwem i świeckimi]". Nadużycia owe miały miejsce, a gdzieś tam nawet narastały aż do Reformacji. W roku 1515 parlament skierował do Henryka VIII petycję, w której czytamy, że księża "codziennie odmawiają pobrania ciał osób zmarłych (...), o ile nie zostanie im wręczona najlepsza biżuteria, strój, obrus czy inna własność zmarłego'. Po głośnym skandalu Henryk VIII ustalił zasady opłaty za zmarłych, znosząc ów obowiązek dla osób, których majątek ruchomy nie przekraczał wartości dziesięciu marek# kłopoty jednak się nie skończyły do momentu, kiedy podatek został całkowicie zniesiony. "Bardzo niewiele spraw potrafiło tak poróżnić ludzi jak podatek od śmierci' - pisano w czasach elżbietańskich.

Opłaty te rodziły konflikty z duchowieństwem prawie na każdym poziomie życia społecznego. Przeważnie więcej kłopotów sprawiali mieszkańcy miast niż chłopci. To właśnie fakt, iż jakiś londyńczyk odmówił wydania szaty śmiertelnej swego dziecka jako podatku, doprowadził do sławnego "morderstwa w wieży Lollarda' w 1515 roku; zdarzenie to stanowiło najbardziej znamienne zwiastun angielskiej Reformacji. Nie można jednak powiedzieć, że mieszczaństwo późnego Średniowiecza mieli wyraźne nastawienie antykościelne. Łożyli na utrzymanie ogromnej liczby kleru - co najmniej dwudziestokrotnie więcej duchownych przypadało wtedy na głowę zwykłego mieszkańca niż dzisiaj. Większość z nich

była opłacana z dobrowolnych datków lub zapisów. Jeśli przebadamy testamenty bogatszych mieszczan, łatwo się zorientujemy, że wielu z nich zostawiało dużą część swej własności na cele religijne lub dobroczynne. W XIV i XV wieku przeznaczali też ogromne sumy na budowę bądź przebudowę kościołów parafialnych. Przeważająca większość istniejących w Anglii kościołów średniowiecznych, począwszy od lat dwudziestych XIV wieku, uległa przebudowie w późnogotyckim stylu perpendykularnym - rekonstruowano zazwyczaj nawy, w przeciwieństwie do prezbiterium, za którego rozbudowę odpowiedzialny był proboszcz. Pieniądze nie szły li tylko na budulec kamienny; parafianie umieszczali w swym kościele wspaniałe bellu stropowe, sklepieniowe, stropy kasetonowe, tęczę w prezbiterium, dębowe rzeźbione kazalnice, przykrywy chrzcielnic, ławki, alabastrowe ołtarze oraz wizerunki; składali również na rzecz kościoła dary - pateny, kielichy, szaty liturgiczne, obrusy na ołtarze, dzwony, krucyfiksy, lampy i kadzielnice w olbrzymich

288 Historia chrześcijaństwa

ilościach, co można obliczyć choćby na podstawie tych przedmiotów, które przetrwały do naszych czasów. Chyba nie byłoby przesadą stwierdzić, że w późnym Średniowieczu świeccy w miastach i większych wioskach wydawali na budowanie i ozdabianie kościołów znacznie więcej niż duchowieństwo. Pieniądze szły jednak na te aspekty życia religijnego, które były bezpośrednio związane z ich życiem i znajdowały się dosłownie w zasięgu ręki - blisko domu czy warsztatu; wydawano

je zatem na kościoły parafialne, a większe może nawet sumy na tysiące kaplic fundacji kościelnych, czy na te cechy religijne, do których należeli ofiarodawcy (w samym Norwicz istniały w 1389 roku 164 takie cechy). Zjawisko to można by nazwać dość samolubną formą religijności; niemniej całe chrześcijaństwo w owych wiekach wydaje się być ukierunkowane na zabezpieczenie korzyści własnych na tamtym świecie - a przewodziło temu duchowieństwo jako kasta. Duchowni korzystali ze swoich przywilejów, świeccy zaś z pieniędzy (jeśli je mieli), by zapewnić sobie mechaniczne sposoby zbawienia. Na dalszy plan odsunięto koncepcję anonimowej społeczności chrześcijańskiej, tak silną we wcześniejszym okresie.

Przykładem, i to znamienym, owej tendencji była budowa, utrzymanie i funkcjonowanie średniowiecznych katedr. Wokół tych instytucji narosło wiele nieporozumień. Przede wszystkim nie wznosiło ich duchowieństwo ani społeczność lokalna, lecz zawodowi budowniczowie, pobierający ściśle określone wynagrodzenie. Wyraźnie mówią o tym zachowane akta budowy oraz inne dokumenty. Udział duchowieństwa w pracach budowlanych odnotowywano w specjalnych zapiskach. W aktach archiwum katedry w Gloucester czytamy na przykład: "W roku 1242 ukończone zostało nowe sklepienie nad nawą kościoła, nie przy pomocy obcych robotników, którzy się trudnią tym zawodem, lecz krzepkich mnichów mieszkających na miejscu". W trakcie prac przy wznoszeniu nowego chóru w Lincoln (1191-1200) według projektu świeckiego budowniczego Geoffreya de Noiers, biskup Hugo Burgundczyk "częstokroć nosił na ramieniu kozioł z kamieniami lub wapnem". Wypadki te należały jednak do rzadkości. Biskup i kapituła działając osobno lub razem, przyczyniali się do powstania projektu

budowlanego, przy czym jednego z członków kapituły mianowano custos operis, czyli nadzorcą, jednakże jego obowiązki miały charakter czysto administracyjny. Elyas de Derham, który był budowniczym, architektem i nadzorcą prac prowadzonych dla Henryka III w Winchester, został później kanonikiem w Salisbury i powierzono mu nadzór nad budową tamtejszej katedry. Salisbury stanowi odosobniony przypadek katedry wzniesionej w całości za życia jednego pokolenia (dwadzieścia pięć lat). Niemniej funkcję budowniczego (cementarius) przez cały prawie okres

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 289

sprawował Robert, który był człowiekiem świeckim. W rzeczywistości budowniczy pełnił również rolę architekta i nadzorcy. Po roku 1077 mistrz Robert wznosił St. Albans; w 1127 mistrz Andrzej rozpoczął prace przy konstrukcji nawy w starej katedrze św. Pawła w Londynie; począwszy od roku 1174 William z Sens wznosił chór w Canterbury; w drugiej ćwierci XIV wieku William Ramsey był zatrudniony w Canterbury i Lichfield; w 1410 roku William z Colchester budował centralną wieżę w Yorku, Thomas Mapilton zaś opactwo w Westminster w latach 1423-1434 i później. Przykłady zresztą można by dalej mnożyć. Istotną rolę odgrywali czasami mistrzowie ciesielscy. Wybitnym twórcą był William Hurley, który w latach dwudziestych XIV wieku wznosił słynną oktagonálną kaplicę mariacką w Ely. Jednakże tak naprawdę liczyli się prawie zawsze budowniczowie, których tożsamość możemy ustalić w prawie 300 wypadkach. Byli to ludzie dużego formatu. Z rachunków

wiemy, iż podróżowali z całym orszakiem, czasami nadawano im dobra ziemskie bądź zwalniano z uczestniczenia w sądach przysięgłych i z innych przykrych obowiązków. Mieli własne kamieniołomy, tudzież służyli jako architekci-konsultanci w wielu fabrykach katedralnych świeckich i kościelnych. Tak wielkie osobistości sprowadzane z daleka niejednokrotnie wzbudzały sprzeciw lokalnych majstrów. Kiedy około 1410 roku Henryk IV "wypożyczył" swego królewskiego budowniczego do Yorku, miejscowa ludność "zawiązała spisek, by zabić go wraz z pomocnikiem" - w rezultacie ów pomocnik stracił życie.

Działalność budowlana miała czysto świecki charakter. Zwłaszcza w Exeter i Yorku dokumenty fabryki dostarczają szczegółów mówiących o budowie ciągnącej się latami (choć zdarzały się również długotrwałe przerwy). W Anglii wszyscy zatrudnieni przy budowach wykonywali tę pracę zawodowo i musieli należeć do cechów, z wyjątkiem czasów normandzkich, kiedy saskich robotników siłą zmuszano do pracy (np. w Durham). W wielu częściach Europy Środkowej i w Hiszpanii uciekano się do pracy przymusowej; również w Anglii rekrutowano rzemieślników, ale tylko do pracy przy budowach królewskich i fortecach. Nie ma natomiast dowodów, że wykorzystywano pracę przymusową przy konstrukcji nie-królewskich budowli kościelnych. W grę nie wchodziła także praca ochotniczych robotników niewykwalifikowanych - na to nie pozwoliłyby cechy. Kapituły katedralne lub zakonnicy musieli pokrywać bieżące rachunki. Z pewnością nie była to praca *con amore*. Przeciwnie, czyniono stałe wysiłki, by wprowadzić przepisy (i ich przestrzegać) regulujące m.in. godziny pracy. Świadczą o tym zachowane, zwłaszcza w Ely, Winchester i Gloucester, tysiące "znaków bankierskich" na poszczególnych kamieniach, które umożliwiały identyfikację budowniczych,

jak również kontrolę intensywności i jakości pracy. W aktach katedry

290 Historia chrześcijaństwa

w Yorku czytamy: "Cały czas ich pracy powinna regulować umowa zawarta wcześniej". Robotnicy muszą zaczynać pracę, "gdy tylko światło dzienne pozwala dobrze widzieć i z oddaniem pracować przez dzień cały tak długo, jak światło pozwala na wydajną pracę". W południe przysługiwała im godzinna przerwa na posiłek; "cały czas ich pracy regulował dzwon, sygnalizujący odpowiednie pory. Próżniaka "karano, wstrzymując mu pobory. Owo rozporządzenie wydano w 1344 roku, po tym, jak z otrzymanego raportu kapituła zorientowała się w panującym na budowie niedbalstwie, lenistwie i braku dyscypliny, od których to przywar nikt nie był wolny, począwszy od mistrza budowlanego i majstra ciesielskiego. Mistrz budowlany przyznał, iż utracił kontrolę nad robotnikami, którzy są niesubordynowani i nielojalni; wśród budowniczych wybuchały strajki, ginęło drewno, kamień, wapno i cement; wiele poważnych strat wynikało z beztroski i braku kompetencji.

Wśród kosztów poważne pozycje zajmowały wynagrodzenia tudzież zakup oraz transport drewna i kamieni. Za wszystko należało płacić według cen rynkowych. Co prawda władcy wspomagali czasami budowę, zezwalając na przewóz materiałów bez pobierania opłat. Dobroczyńca Kościoła, jakim był Wilhelm I, dał biskupowi Walkeleynowi z Winchesteru prawo wycięcia tylu drzew w lesie Hempage, ile jego ludzie zdołają wywieźć w ciągu czterech dni i nocy. Do wściekłości doprowadził

go jednak fakt, iż biskup sprowadził "niezliczoną rzeszę" robotników i ogołocił dużą część lasu. Z przypadkami podobnej hojności nie spotykamy się w późnym Średniowieczu. Pieniądze i zasoby władców wspomagały jedynie fundacje królewskie, co stanowi kolejny przykład religijnego egocentryzmu. Wzniesienie katedry wymagało zebrania olbrzymiej gotówki. Bogaci biskupi dworscy, jak na przykład Stapleton z Exeter czy Wykeham z Winchesteru, sami ofiarowywali znaczne sumy. Większość pieniędzy uzyskiwano jednak ze sprzedaży duchowych przywilejów. Budowa XIII-wiecznego ramienia chóru katedry św. Piotra w Londynie została sfinansowana ze sprzedaży czterdziestodniowych odpustów, którymi handlowano w całym kraju, a nawet w Walii. W aktach fabryki katedralnej w Exeter z lat 1349-1350 zachowała się wzmianka o zapłaceniu skrybie ośmiu szylingów za wypisanie ośmiuset odpustów przeznaczonych na sprzedaż, by zebrać środki na budowę. Jednym ze źródeł pieniędzy była finansowa pokuta. Do owego systemu krytycznie odniósł się Thomas Gascoigne, zagorzale ortodoksyjny, choć z drugiej strony reformistyczny kanclerz Oksfordu. W wydanej w 1450 roku książce opisuje pełne desperacji wysiłki, do jakich się uciekano, by zebrać fundusze na budowę katedry w Yorku, największej i najkosztowniejszej z angielskich katedr: całe parafie "oddawano w dzierżawę" zawodowym kwestorom, którzy z owego proceduru

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 291

ciągnęli znaczne zyski, organizowano dosłownie żebracze misje, ale

i one również dopuszczały się nadużyć, tworzone bractwa dobroczyńców, którzy wnosili regularne opłaty, za co obdarzano ich rozlicznymi przywilejami. O prawo udzielania przywilejów i sprzedaży odpustów należało się ubiegać w Rzymie (lub Awinionie) i za nie zapłacić. I tak się to wszystko kręciło. Nic za darmo. Jednak pieniędzy często brakowało i w fakcie tym należy upatrywać głównej przyczyny tak długiej budowy katedr: nawę główną katedry św. Piotra wznoszono sto lat, w opactwie westminsterskim ów proces trwał pół wieku dłużej; zasadnicze prace przy konstrukcji katedry w Yorku przebiegały w latach 1220-1475, zajęły więc ponad dwieście pięćdziesiąt lat, w Lichfield natomiast sto pięćdziesiąt pięć (1195-1350).

Czemu służyła katedra? Pierwotnie był to jedyny kościół w diecezji, a w każdym razie jedyny, w którym udzielano wszystkich sakramentów. Stopniowo katedry stawały się również sanktuariami, w których przechowywano cenne (i przynoszące zyski) relikwie. Tomasz Becket pośmiertnie przyczynił się do przebudowy katedry w Canterbury w okresie późnego Średniowiecza. Dochody, jakie przynosiły szczątki brutalnie zamordowanego Edwarda II - w oczach wielu męczennika - pozwoliły na wzniesienie precudnego późnogotyckiego chóru w opactwie Gloucester. Największą popularnością cieszyły się relikwie Kutberta w Durham, Etheldreda w Ely, Wilhelma z Pert w Rochester, Swithuna w Winchester oraz Wulfstana i Oswalda w Worcester. Katedrze, w której murach nie spoczywały szczątki jakiegoś znanego świętego, brakowało istotnego źródła dochodów, dlatego też duchowieństwo katedralne czyniło starania w Rzymie, by przeprowadzić kanonizację osób w niej pochowanych. Rzymowi należało jednak schlebiać i płacić. Ale były i takie sanktuaria, w których miejsce wiecznego spoczynku znalazły szczątki nieoficjalnych

świętych, o statusie nigdy nie uregulowanym przez Rzym, np. biskupa Buttona w Wells, który uzdrawiał cierpiących na ból zębów, czy Richarda Scrope'a, arcybiskupa Yorku, straconego za zdradę. Niemal każdy członek rodu królewskiego czy książęcego, którego spotkał tragiczny koniec, miał szansę doznawać czci po śmierci, bez względu na swoje rzeczywiste zasługi. I tak szczątki hrabiego Lancasteru, Tomasza, straconego przez Edwarda II w 1322 roku, cieszyły się wielkim kultem w katedrze św. Pawła do momentu, kiedy rozzłoszczony władca kazał je usunąć.

Relikwiarze prawie zawsze przechowywano w prezbiterium lub sanktuarium, w miejscu odgradzonym żelaznymi kratami. Otwierano je o ściśle określonej porze i wtedy wierni po uiszczeniu stosownych opłat mogli wchodzić grupami do środka. Tylko w ten sposób wpuszczano ich poza nawę. W rzeczywistości trudno katedry postrzegać jako świątynie służące wszystkim chrześcijanom. Wznoszono je zasadniczo

292 Historia chrześcijaństwa

dla duchowieństwa oraz wyższych warstw społecznych i w pewnym tylko stopniu dla zamożnego mieszczaństwa. W katedrze chór stanowił kaplicę zarezerwowaną wyłącznie dla kanoników, w świątyni klasztornej zaś - dla zakonników. Wierni świeccy nie brali udziału w nabożeństwie, a nawet kiedy stali w nawie (gdzie nie było ławek ani krzeseł), ołtarz główny zasłaniała przegroda chórowa bądź pulpitem. Czasami w ogóle rezygnowano z budowy nawy, jak np. w Beauvais. Nawa zazwyczaj tworzyła obszerny westybul dla chóru, wykorzystywany do różnych,

niekoniecznie religijnych celów. Nie.służyła do modlitwy osób świeckich, z wyjątkiem paru katedr, w których budowa nawy pociągnęła za sobą zburzenie kościoła parafialnego. Wówczas też wstawiano w nawie ołtarze. Większość naw jednak to wielkie, puste i zaniedbane przestrzenie, nie tak wspaniale dekorowane jak "duchowna' partia budowli. Częstokroć nawy służyły jako miejsce handlu. Za panowania królowej Marii Tudor, zwanej Krwawą, władze londyńskiego City zabroniły wykorzystywania nawy katedry św. Pawła jako skrótu między Tamizą a targowiskami; przetaczano tamtędy beczki piwa oraz noszono owoce i ryby.

Niekiedy wierni mogli dostać się do transeptów, częściej jednak te i inne partie katedry zajmowały kaplice fundacyjne, których utrzymanie umożliwiały zapisy bogaczy przeznaczone na odprawianie mszy codziennych za ich dusze: do kaplic tych wstęp miały wyłącznie rodziny donatorów. Kaplice razem z ołtarzami stopniowo wypełniły całą pustą przestrzeń; odprawiano w nich msze za zmarłych, za które też trzeba było płacić. Począwszy od XIV wieku katedry, w których bez końca trwały msze za dusze zmarłych świeckich i duchownych dobrodziejów, stały się zbiorem kaplic i ołtarzy pod jednym dachem. Jeszcze na początku XIII stulecia, zanim nabożeństwa za zmarłych stały się tak popularne, w Durham odprawiano ich ponad siedem tysięcy rocznie; później liczba ich sięgała dziesiątków tysięcy. Również od XIII stulecia datuje się zwyczaj grzebania duchownych i zamożnych świeckich w murach katedr. Wcześniej były to rzadkie przypadki, obejmujące fundatorów. Nawet dawnych królów i królowe Kentu chowano na cmentarzu wokół kościoła św. Augustyna w Canterbury. W myśl papieskiego rozporządzenia z 740 roku arcybiskup mógł zostać pochowany w swej katedrze. Regułę tę stopniowo rozszerzano - od około 1250 roku o tak

zaszczytnym miejscu pochówku decydowała zamożność - tym samym bogaci i szlachetnie urodzeni po śmierci "zapełniali" wnętrza. Ów przyziemny fakt, że pieniądze mogą liczyć się w przyszłym świecie podobnie jak w tym, przesłaniał dramatyzm budowli, potrzeby zaś kamiennej architektury (kamień bowiem stopniowo wypierał drewno) w dużej mierze determinowały kształt świątyni, podczas gdy jej wielkość stanowiła arogancki wyraz potęgi i chęci wyróżniania się duchowieństwa

Spofeczeristwo totalne i jego wrogowie 293

i świeckich donatorów, których kości spoczywały poniżej. Próżność znajdowała swój wyraz w długości angielskich katedr (nawa katedry św. Piotra mierzyła ponad 175 m długości, świątynia w Winchester zaś 158 m), a we Francji w wysokości (poczynając od Notre Dame z ok. 1165 roku, której wysokość sięgała 33 m, "rosnąc" z każdą następną katedrą: Chartres - 34 m, Reims - 37 m, Amiens - 42 m, by osiągnąć punkt kulminacyjny w Beauvais - ponad 46 m). Kiedy w XVI wieku w Europie Północnej relikwie straciły swe znaczenie, a msze za zmarłych zostały zakazane, katedry w dużej mierze pozbawione zostały swojej racji bytu - radykalni reformatorzy stanęli wobec problemu, co z nimi począć. Nic dziwnego. Analiza budowy, rozwoju i funkcjonowania katedr wyjaśnia w znacznym stopniu przyczyny narodzin Reformacji.

"Mechaniczne chrześcijaństwo", jak możemy je nazwać, służyło głównie "poważnym" mieszkańcom, a szczególnie zamożnym donatorom. A jak było na prowincji? Na podstawie lektury takich dokumentów

jak Domesday Book wiemy, że przeważająca większość kościołów parafialnych stanowiła prywatną własność, która miała przynosić dochód. To, czy księża właściwie służyli chłopom, zależało w dużej mierze od urodzajności ziemi i zamożności. Duchowni skupiali się głównie w miastach lub bogatszych rejonach wiejskich. Teoretycznie od każdego dorosłego oczekiwano, by znał podstawy wiary. "Niechaj wszyscy ludzie nauczą się Wyznania Wiary i Modlitwy Pańskiej" - głosił wczesnoka-roliański dekret. Kary przewidziane dla mężczyzn obejmowały "chłostę lub powstrzymanie od wszelkich napojów z wyjątkiem wody", dla kobiet zaś "ciągi lub post". Zaleceń tych nie sposób było wprowadzić w życie, ponieważ brakowało wykształconego duchowieństwa, które zamieszkiwałoby wiejskie okolice. Większość wiejskich księży odznaczała się ignorancją, chociaż w teorii powinni umieć czytać i pisać. Stanowiło to w każdym kraju powód gorzkich narzekań wizytatorów i innych dygnitarzy przez całe Średniowiecze. W 1222 roku spośród siedemnastu księży na prebendach podległych dziekanowi i kapitule w Salisbury, pięciu nie potrafiło ułożyć pierwszego zdania pierwszej kolekty kanonu. Przykłady tego typu można by mnożyć w nieskończoność. Guillaume le Maire, biskup Angers na początku XV wieku, skarżył się, że wśród jego księży "niezliczona jest rzesza osób niegodziwych, wiodących nędzne życie, którym całkowicie obca jest nauka i moralność (...). Z ich niegodnego życia i ze zgubnej ignorancji rodzą się niezliczone skandale i pogarda dla sakramentów pośród osób świeckich, w wielu zaś rejonach lud traktuje księży jak nikczemników, bardziej zasługujących w ich mniemaniu na pogardę niż Żydzi". Przyczyn należy szukać w ubóstwie i braku edukacji. Również biskupi mieli powody do narzekań: dlaczego jednak nic nie robili? Wyświęcanie księży i ich kształcenie wchodziły

w zakres obowiązków biskupa, żaden jednak przez całe Średniowiecze nie wybudował choćby jednego seminarium: te pojawiają się dopiero w XVI stuleciu. Żaden też biskup, o ile wiemy, nie ustanowił funduszy diecezjalnych, by podnieść pensje biedniejszych księży i tym samym polepszyć ich "nędzne życie", chociaż takie wyrównawcze fundusze istniały we wczesnym Kościele.

Prawdą jest, iż Kościół był niechętnie nastawiony do chłopstwa.

Znamy bardzo niewielu świętych pochodzenia chłopskiego. Średniowieczni pisarze duchowni uwypuklali zezwierzęcenie, gwałtowny charakter i skąpstwo chłopca. W zachowanych dokumentach rzadko natrafiamy na oryginalne wzmianki o życiu tej warstwy, większość bowiem duchownych pisarzy posługiwała się stereotypami. W okresie późnego Średniowiecza klerykalizm nabierał w coraz większym stopniu charakteru miejskiego. Rzadko spotykało się księdza w wiejskich rejonach.

Joanna d'Arc pochodziła z pobożnej rodziny, co jednak interesujące, wyznaje, jak niewielki wpływ miało duchowieństwo na jej życie. Elementem wspólnym dla Kościoła i chłopca był kult relikwii. Na wsi składano na nie przysięgi, służyły też wszelkim innym celom. Chłopstwo ceniło Kościół za jego wysiłki mające na celu odwrócenie klęsk żywiołowych.*

* Chłopi odnosili również korzyści z dni świątecznych, których liczba znacznie wzrosła w okresie Średniowiecza. Kodeks praw Alfreda z około 890 roku wymienia dwanaście dni na Boże Narodzenie, czternaście na Wielkanoc, tydzień

w połowie sierpnia i trzy inne świąteczne dni. "Przysługiwały one wszystkim wolnym ludziom, ale nie niewolnikom i niewolnym robotnikom". Od XII wieku praktyką tą objęto wszystkich robotników rolnych, którzy uzyskali trzydzieści, czterdzieści wolnych od pracy dni. W dokumentach dworskich czytamy, że system ten stopniowo wprowadzano w życie, chociaż niektóre dni były bardziej świąteczne od innych lub bardziej świąteczne dla pewnych grup wiernych. Istniała również tendencja do zwiększania liczby świątecznych dni; najpierw dotyczyło to wigilii, tj. dni poprzedzających właściwe święto, a następnie oktaf, czyli powtórnego obchodzenia uroczystości osiem dni później. Po okresie, kiedy Europę nawiedziła "czarna śmierć", co doprowadziło do zmniejszenia siły roboczej, "służącym", którym do tej pory nie płacono za pracę w dni świąteczne, teraz musiano płacić za niektóre dni, a w końcu i za wszystkie święta. Ów system był niezwykle skomplikowany i w niewielkim tylko stopniu wynikał z potrzeb rolnictwa - tyle jeśli chodzi o teorię, że święta chrześcijańskie były jedynie odbiciem pradawnych świąt pogańskich. Por. Barbara Harvey, "Works and Festa Ferianda in Medieval England" (w:] Journal of Ecclesiastical History, 1972. Idea świątecznych dni dla robotników przetrwała Reformację i odrodziła się na nowo w formie "Wielkiego Święta Narodowego", na którym w 1832 roku kwakier William Benbow oparł swą pierwszą teorię strajku generalnego. Por. Patrick Renshaw, The General Strike, Londyn 1975.

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 295

Księża parafialni odprawiali egzorcyzmy i wyklinali burze, usiłowali również zawrócić szarańczę, rzucając nań klątwy i organizując procesje.

W klasztorным receptariuszu z lat 1526-31 odnajdujemy notatkę o mszy w intencji odegnania plagi rozmaitych gąsienic w diecezji Troyes, mającej się odbyć pod warunkiem, że chłopci uiszczą swą dziesięcinę. Dokumenty odnoszą się często do ekskomuniki (i wieszania) zwierząt za "antyspoleczne" przewinienia. W 1531 roku francuski znawca prawa kanonicznego Chassenee bronił owej praktyki w *De Excommunicatione Animalium Insectorum*. Utrzymywał on, że metoda ta często skutkuje, podając przykład węgorzy wygnanych z jezior i wróbli przepędzonych z kościoła. Gąsienice i podobne szkodniki śmieją się, gdy wytacza się im sprawę w świeckim sądzie. Dlatego należy obłożyć je "anatemą, bo boją się jej znacznie więcej jako istoty posłuszne Bogu, który je stworzył". Niemniej, dodaje Chassenee, praw należy przestrzegać i wyznaczyć adwokata, by występował w obronie oskarżonych. Niekiedy przeznaczano kawałki leżącej odłogiem ziemi, by mogły się tam schronić, zgodnie z sentencją wyroku.

Przede wszystkim jednak chłopci oczekiwali od Kościoła pewnej nadziei na zbawienie, to właśnie przeważało i pogaństwo zostało wyparte przez chrześcijaństwo, które wyraźnie mówiło, co człowieka spotka po śmierci i w jaki sposób może zyskać wieczną szczęśliwość. Teoria ta odpowiadała wszystkim klasom społecznym, umożliwiając Kościołowi scalenie społeczeństwa. Jednakże i ten aspekt chrześcijaństwa na przestrzeni wieków podlegał zmianom, faworyzując klasy posiadające - w rzeczywistości stał się centralnym elementem "mechanicznej" religii. Chrzest, jak mówiliśmy, pierwotnie uważano za zapowiedź paruzji, czyli powtórnego przyjścia Chrystusa w chwale. Z biegiem czasu, kiedy idea paruzji stawała się coraz bardziej odległą, Kościół musiał uporać się z problemem grzechu po chrzcie i drugą (bądź trzecią lub dalszymi)

pokutą. Należy jednak uczciwie przyznać, iż problem ten nigdy nie został zadowalająco rozwiązany. Uważano, że z grzechu popełnionego po chrzcie należy się w jakiś sposób wyświadczyć. Ambroży był zdania, iż można uczynić to publicznie wobec księdza lub osobiście samemu sobie. Jeśli spowiedzi wysłuchiwał ksiądz, mógł on próbować wstawić się za grzesznikiem u Boga, jednakże spowiednicy (tu Ambroży cytuje Orygenes) mogą jedynie modlić się i służyć radą. Rzeczywiste receptariusze Kościoła zostały ułożone dla potrzeb publicznej spowiedzi i pokuty. Wyjątek uczyniono jedynie dla cudzołożnic, które w wypadku spowiedzi publicznej mogłyby ryzykować życiem. Z biegiem czasu liczba takich wyjątków rosła. W 459 roku Leon I zabronił odbywania publicznych spowiedzi twierdząc, iż wystarczy wyznać grzechy przed

296 Historia chrześcijaństwa

Bogiem, a następnie przed księdzem bądź biskupem, który pomodli się za grzesznika. Do czasów Grzegorza Wielkiego utarł się zwyczaj, że spowiedź jest konieczna do odpuszczenia grzechów i nierozłącznie wiąże się z obecnością kapłana. Jednakże najwyraźniej towarzyszyła jej publiczna ceremonia. Tajna spowiedź w swej dojrzałej formie stanowiła prawdopodobnie pochodną nawrócenia na chrześcijaństwo plemion germańskich; znacznie dłużej ów zwyczaj ustalał się w Europie Południowej. Jest rzeczą zrozumiałą, że większość wiernych przedkładała ją nad publiczne upokorzenie. Istotne znaczenie dla jej rozwoju miał brak księży. Synod w Chalons (813) uchwalił; iż intymne wyznawanie grzechów Bogu

lub księdzu jest równoważne; spowiedzi okazjonalne lub wyznawane na łożu śmierci były popularne jak niegdyś chrzest. Tajna spowiedź, jako model i jako sakrament, rozwinęła się jednocześnie z papieską i klerykalistyczną teorią pod koniec XI i w XII wieku. Autorami pierwszego sformułowania podstaw takiej praktyki sakramentalnej byli paryscy scholastycy, zwłaszcza Piotr Lombard, którzy oparli się na sfalszowanym traktacie św. Augustyna (Augustyn w rzeczywistości nie zajmował się tym problemem). W ewolucji pokrewnej teorii "władzy papieskiej" istotną rolę odegrały fałszerstwa pism Izydora. Uderzające fałszerstwo napotykamy w Kapitularku Benedykta Lewity, domniemanym dokumencie Klemensa I, relacjonującym wyświęcenie go na biskupa Rzymu, w którym św. Piotr formalnie przekazał mu władzę papieską. W usta Piotra włożono słowa, że biskupi dzierżą klucze Kościoła, ponieważ mają moc otwierania i zamykania bram niebieskich. Stąd w XII wieku spowiedź w obecności księdza stanowiła jedyną jej formę na Zachodzie, za wyjątkiem niektórych klasztorów, gdzie wcześniejsza tradycja spowiedzi publicznej trwała przez pewien czas. W 1198 roku synod w Paryżu wydał pierwszy synodalny kodeks z instrukcjami dla spowiedników, w 1216 roku zaś papież Innocenty III na Soborze Laterańskim* uznał spowiedź tajną za obowiązującą dla wszystkich dorosłych chrześcijan. Przez całe Średniowiecze kwestią otwartą pozostawał problem, czy spowiedź jest ludzką czy też boską instytucją. W XVI wieku zakwestionowanie przez przedstawicieli Reformacji spowiedzi jako sakramentu doprowadziło do usztywnienia stanowiska wśród papistów i w rezultacie Sobór Trydencki uznał jej boską naturę.

Wymóg Innocentego III, by spowiedź odbywała się tylko wobec księdza, niewątpliwie wynika z jego zdecydowanego stanowiska, by

wszelkimi dostępnymi środkami walczyć z herezją i odchyleniami doktrynalnymi. Pozwalało to Kościołowi na znacznie większą elastyczność

* Mowa o IV Soborze Laterańskim, który odbył się w listopadzie 1215 r. (przyp. red.).

Spofeczeństwo totalne i jego wrogowie 297

taktyki i przystosowanie jej do indywidualnych problemów, miejsc oraz ludzi. O ile spowiedź publiczna stanowiła formę pierwotnej demokracji, to rozważnie wybrany spowiednik wzmacniał hierarchię społeczną. Spowiadanie króla, księcia lub arcybiskupa wymagało od duchownego wysokich umiejętności, o czym świadczą wiele zachowanych podręczników, które dają nam pojęcie m.in. o średniowiecznej teorii politycznej. Rozwój idei "prywatnego spowiednika" to kolejna wskazówka, że w oczach Kościoła chrześcijanie zasadniczo nie byli równi nawet w kwestiach duchowych.

Zasada ta rozciągała się stopniowo również i na pokutę, a zwłaszcza na metody jej odbywania. Przeciwwagą dla chrześcijańskiej obietnicy zbawienia, tak bardzo atrakcyjnej dla świata śródziemnomorskiego, a później i dla północnych barbarzyńców, była przerażająca alternatywa dla grzeszników. Istnienie piekła, zdaniem niektórych pierwszych Ojców Kościoła, pomogło uzasadnić istnienie Nieba; w każdym razie pozwalało niewykształconemu człowiekowi uwiarygodnić zbawienie. Nigdy nie było powszechnej zgody co do liczby wiernych, którzy dostąpią zbawienia. Orygenes uważał za możliwe, iż w końcu wszyscy mogą

zostać odkupieni, jednakże jeden z synodów w VI wieku potępił jego pogląd i we wczesnym Średniowieczu przeważała tendencja, by możliwości zbawienia znacznie ograniczyć. W XIII wieku została ona usankcjonowana - święty Tomasz z Akwinu uważał, że "niewielu będzie zbawionych, "bardzo wielu" natomiast potępionych. Zdaniem późnośredniowiecznych kaznodziejów zbawiony zostanie jeden na tysiąc, a nawet jeden na dziesięć tysięcy wiernych. Tym samym wraz z rozwojem idei piekła i niłą liczbą zbawionych, automatycznie wzrosły trudności w uzyskaniu pełnego odpuszczenia grzechów. Wczesnośredniowieczna pokuta była prawie zawsze niewiarygodnie ciężka. Podobnie jak zbrodnie o świeckim charakterze, pokuta opierała się na zasadzie rekompensaty nie wobec ofiary przestępstwa, lecz wobec Boga. Jak jednak można w pełni zadośćuczynić znieważonemu Bogu? Jedynym sposobem było ogromne wyrzeczenie; najwcześniejsze pokuty zasadzały się więc na idei niekończącego się postu. Wulfstan z Yorku przytacza historię mężczyzny, który w ramach pokuty miał do końca życia chodzić boso odziany jedynie w włosienicę, pościć w poniedziałki, środy i soboty. Ponadto tylko trzy razy do roku mógł ściąć włosy. Obowiązkowi postu towarzyszył często nakaz pielgrzymki do licznych sanktuariów. Przykładowo ojcobójstwo, dość częstą zbrodnię we wczesnym Średniowieczu, karano wygnaniem - pokutnik zakuty w kajdany musiał tak długo pielgrzymować, aż same z czasem odpadły.

Z pokutą wiązało się wiele problemów natury praktycznej. Zwyczajnie - podobnie jak wymierzane kary - znacznie się różniły w zależności od miejsca. Rywalizujący zaś ze sobą znawcy obrzucali się obelgami. Piotr Damiani szczególnie ostro krytykował tych spowiedników, którzy nie karali sodomii zbyt surowo. Uważał, iż pochodzący z VIII wieku zbiór praktyk pokutnych arcybiskupa Egberta z Yorku, obowiązujący w Anglii, składa się z "teatralnych majaków", "zaklęć diabła" oraz "potwora stworzonego przez człowieka, z głową konia i kopytami kozy. Co więcej, rozmaitych pokut prawie nie sposób było spełnić. Im szersza skrucha, tym pokutnik poważniej traktował swą karę - częstokroć do końca życia nie opuszczała go obawa niespełnienia pokuty. A co działo się wówczas, kiedy grzesznik umierał nie spełniwszy jej? By wyjść naprzeciw owej komplikacji, Kościół przyjął, choć powoli, ideę czyśćca. Surowa, a nawet okrutna wczesnośredniowieczna praktyka nadmiernej pokuty uwiarygodniła nie tylko ideę zbawienia, ale poniekąd i całego chrześcijańskiego społeczeństwa. Bezlitosne biczowanie nagiego króla lub arcybiskupa stanowiło pasjonujące świadectwo duchowej równości człowieka wobec Boga. Kiedy jednak duchowni uczeni odkryli mechaniczne środki podkopujące rygory systemu pokutnego, w tkance chrześcijańskich przekonań pojawiła się rosnąca szczelina. Owe środki odkryto bez trudu - słabość prawa kanonicznego wynikała z tego, iż bezustannie "obskubywało" - niczym współcześni poborcy podatkowi - zasoby egalitaryzmu w chrześcijaństwie. Na demokratycznych duchowych podwalinach odbudowało ono hierarchie i drabiny społeczne i wprowadziło element pieniądza do świata, który miał nadejść. Znaczący prawa kanonicznego zawsze był zaangażowany w walkę ze sprawiedliwą śmiercią, którą nieodmiennie pokonywał ku zadowoleniu kurii papieskiej.

W VII wieku po raz pierwszy spotykamy ludzi, którzy za pieniądze ofiarowują się odbyć pokutę za innych. Było to zakazane; Kościół początkowo sprzeciwiał się wszelkim formom złagodzenia kary. Pierwszą dopuszczalną "furtką" było zastąpienie pokutnika, tyle że nie za pieniądze, lecz z miłości, obawy czy nadziei na przyszłe względy. Dość wcześnie spotykamy się z przypadkiem, kiedy można odbywał siedmioletni post w trzy dni z pomocą ośmiuset czterdziestu zastępujących go osób.

W momencie dopuszczenia możliwości zastępczego odbycia kary nie sposób było uchronić się od przekupstw. Czyż jałmużna nie była formą pokuty? Zapłata - argumentowano - szła do Boga bądź do służących Bogu, by wypełniali Boskie zamiary, i dlatego nie zasługiwała na potępienie. Kościół pierwotnie sprzeciwiał się jałmużnie pokutnej, jako łatwej drodze do Nieba dla ludzi bogatych. Jednak dość szybko system pokutny przekształcił się tak, że bogactwo możnego grzesznika mogło

Spoteczeństwo totalne i jego wrogowie 299

być wykorzystane dla kościelnych fundacji. Jako wczesny przykład może posłużyć przypadek Anglosasa Wulfina, który zabił sześciu księży. Odbył on pokutną podróż do Rzymu, gdzie zalecono mu, by opłacił siedmiu mnichów, którzy mieli się za niego modlić do końca życia. Inny przykład pochodzi z X wieku. Eadwulf, kanclerz króla Edgara, kochał swego syna tak bardzo, że chłopiec sypiał pomiędzy nim a żoną w łóżku. Pewnej nocy małżonkowie byli tak pijani, że dziecko się udusiło. Eadwulf chciał odbyć boso pielgrzymkę do Rzymu, poradzono mu jednak, by zamiast

tego wyremontował kościół.

Ideę fundacji kościelnej jako pokuty za grzech ciężki najczęściej spotykamy w X, XI i XII wieku. Zjawisko to ilustrują liczne zapisy grzeszników na rzecz opactw i klasztorów. Tak więc okres bezprawia i grabieży charakteryzuje się również powstaniem całej grupy nowych klasztorów, jak np. w Anglii za rządów króla Stefana. Największymi beneficjentami systemu pokutnego byli cystersi. Prawdą jest także, iż baron-rozbójnik mógł również odbywać osobiście karę fizyczną, od XIII wieku jednakże coraz rzadziej spotykamy się z tego typu przypadkami. Przewagę zdobył system mechaniczny, który przybierał rozliczne formy. Propagując ideę pierwszej krucjaty w 1095 roku, papież Urban II przyznał otwarcie, że wyprawa krzyżowa do Ziemi Świętej zastępuje wszelkie inne formy pokuty i zapewnia pełne rozgrzeszenie. Oczywiście dotyczyło to tej właśnie niebezpiecznej krucjaty, przywileje zaś i odpusty obwarowane zostały ściśle określonymi warunkami, natomiast człowieka, który odstąpił od wyprawy, czekały surowe kary. Przez cały wiek XII krucjaty, z wyjątkiem rzadkich indywidualnych przypadków, stanowiły jedyne źródło odpustów. Jednakże zasadę tę podkopały owe rzadkie indywidualne przypadki, to znaczy bogaci, wysoko ustosunkowani i sprytni duchowni. Na początku XIII stulecia Innocenty III objął odpustami krucjatomymi tych, którzy wspierali wyprawy krzyżowe jedynie pieniędzmi i radą. Pięćdziesiąt lat później Innocenty IV nadawał odpusty nawet bez udziału w krucjacie - naturalnie jedynie w specyficznych okolicznościach. Od końca XIII wieku odpusty nadawano możnowładcom ze względów politycznych. Wkrótce indywidualni grzesznicy mogli na łożu śmierci kupować od swych spowiedników całkowite odpusty, co dawało im możliwość wstąpienia do Nieba natychmiast, pod warunkiem,

iż umierali w stanie łaski bezpośrednio po pełnej spowiedzi. W ciągu pierwszych sześciu miesięcy 1344 roku papież Klemens VI tylko w samej Anglii obdarzył owym przywilejem dwustu grzeszników. Każdy musiał zapłacić niecałe dziesięć szylingów. Podjętą decyzję papież uzasadniał następująco: "Papież powinien uszczęśliwiać swych poddanych". Od tego czasu idea ta stała się tak znana, że upowszechniła masowe

300 Historia chrześcijaństwa

pielgrzymki do Rzymu. Bonifacy VIII nadał odpust zupełny wszystkim tym chrześcijanom, którzy, wyznawszy swe grzechy, począwszy od jubileuszowego roku 1300, co sto lat odbywać będą pielgrzymki do rzymskich kościołów świętych apostołów. W 1343 roku Klemens VI skrócił ów okres do pięćdziesięciu lat, wyznając, iż "jedna kropla krwi Chrystusa wystarczy, by odkupić całą ludzkość. Z niezmierzonej ofiary Chrystusa powstał skarb, którego nie należy kryć pod obrusem ani też zakopywać w polu, lecz zeń czerpać. Bóg przeznaczył ów skarb swym namiestnikom na ziemi". W 1389 roku okres ten zmniejszono więc do trzeciej części stulecia, w 1470 - do ćwierci wieku, a od 1500 prawo nadawania odpustów zupełnych na specjalne okazje przyznano licznym kościołom lokalnym.

W pękła i odpusty zaczęto sprzedawać przy każdej kościelnej okazji i za każdą sumę, a niektóre nawet były rozdawane przez pobłażliwych, uczuciowych papieży. Znamy relację naocznego świadka, kiedy w 1476 roku papież Sykstus IV, pod wpływem

chwili, nadawał odpust zupełny franciszkankom z Foligno za każdym razem, gdy wyznawały swe grzechy. Postępowanie tego typu raz na zawsze zlikwidowało ideę fizycznej pokuty. Kardynałowie z otoczenia papieskiego również dopominali się o ów przywilej, którym papież hojnie szafował. Niesłychany wzrost liczby odpustów zdyskredytował ów system, dewaluując rzymskie jubileusze. Należy podkreślić, że można nadal wyposażyć hojnie kościoły, zapewniając sobie tym samym, iż modlitwy i msze za ich dusze będą bezustannie odprawiane, chociaż ogromna dostępność odpustów zupełnych mogłaby wystarczyć. Siłą rzeczy istotną rolę zaczął odgrywać ponownie czynnik zamożności i pochodzenia społecznego. Odpusty straciły na wartości w momencie, gdy stały się powszechnie dostępne dla biednych; droga wiodąca człowieka do zbawienia była pewniejsza, jeśli opłacił setki czy tysiące mszy, albo jeszcze lepiej, jeśli obdarował swym bogactwem zakonników, by ci modlili się za niego aż do końca dni. Tym samym mechaniczny system religijny przeniósł w wieczność materialistyczne podziały doczesnego świata. Błędem byłoby jednak upatrywanie w Wiekach Średnich wyłącznie powolnego przechodzenia w czysto automatyczne formy życia religijnego. Chrześcijaństwo zachowało zadziwiającą dynamikę i ogromny potencjał spontanicznej ekspresji. Raz po raz wskazywano na teologiczną mądrość Chrystusa, będącą jakby matrycą dla późniejszych eksperymentów, kiedy pojawiały się, rozwijały i zanikały. Tak jak zawsze występowało jednak napięcie między nowatorstwem a istniejącym porządkiem; w miarę, jak żądania kasty duchownej rosły, i prawo kanoniczne, które było ich gwarantem, stało się bardziej autorytatywne, utrzymanie

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 301

religijności w ramach systemu kościelnego napotykało coraz większe trudności. Powołując nowe instytucje, Kościół niewątpliwie usiłował stworzyć - zgodnie z doktryną - możliwość zaistnienia wszelakich form doświadczenia religijnego. Tradycyjnie mogło się to wyrazić poprzez odsunięcie się od świata - w formie życia klasztornego. Widzieliśmy już, jak reguła benedyktyńska przekształciła ów impuls w wysoce wydajny instrument społeczny. Jeden z filarów wczesnośredniowiecznej kultury i gospodarki - monastycyzm i Kościół niemal nie różniły się zakresami. Opactwa benedyktyńskie odniosły tak wielki sukces, że regułę św. Benedykta przejęły wszelkie inne klasztory, a w roku 1050 stała się ona normatywnym wzorcem.

Od tego czasu, wraz z rozwojem klasy duchowieństwa, wzrostem liczby ludności i miast, gdzie postępowało rozwarstwienie społeczne, poszerzeniem kręgów ludzi piśmiennych tudzież kumulacją bogactw, obserwujemy pojawienie się nowych form regularnego życia religijnego. Cystersi, o czym mieliśmy już okazję się przekonać, reprezentowali częściowo powrót do pierwotnej surowości benedyktynów, częściowo rozwój klasztornych technik gospodarczych. W tym samym czasie zaczęły powstawać wspólnoty zakonne augustianów*, których działalność koncentrowała się na nowych przedmieściach, wyrosłych wokół otoczonych murami wczesnośredniowiecznych miast. Żyli w małych, skromnych domach klasztornych, których uposażenie wynosiło trzecią część uposażenia klasztoru benedyktyńskiego. Utrzymanie augustiana kosztowało rocznie trzy funty, benedyktyna natomiast - dziesięć. Prowadzili miejskie szkoły,

leprozoria, szpitale, zawiadywali cmentarzami. Służyli jako spowiednicy, kapelani i kaznodzieje, udzielali chrztu i odprawiali msze za zmarłych. Owi mistrzowie duchownego rzemiosła byli wszędzie obecni, a ich liczebność niepomrotnie wzrastała. Pod koniec XIII stulecia domy zakonne augustianów, chociaż w większości niewielkich rozmiarów, liczebnie przewyższały klasztory każdego innego zgromadzenia. Na początku XIII wieku do augustianów dołączyły dwa główne zakony - franciszkanie i dominikanie. Zakonnicy ci składali ślub ubóstwa oraz - dotyczyło to zwłaszcza franciszkanów - utrzymywali się z datków. Jednakże dominikanie, podobnie jak augustianie, wywodzili się z klasy średniej (czasami wyższej) i byli ludźmi wykształconymi. Do ich głównych funkcji należało przygotowanie sprawnych i ortodoksyjnych kaznodziejów, których można by pospiesznie wysyłać w rejony ogarnięte herezją. Franciszkanie to jedyny zakon, którego członkowie rekrutowali się spośród niższych warstw społecznych; przez dłuższy czas znaczny procent

* Augustianie, zalwny oparte na regule św. Augustyna. Należą do nich kanonicy regularni, augustianie-eremici, asumpcjoniści i inni (przyp. red.).

302 Historia chrześcijaństwa

franciszkanów stanowili ludzie świeccy (i niepiśmienni). Bracia zakonni działali przede wszystkim w miastach, najwięcej ich było w południowej Francji, Hiszpanii i Italii, niemniej pojawiali się wszędzie tam, gdzie istniały ośrodki miejskie. Na początku XIV stulecia zakon dominikanów

liczył 600 klasztorów i ogółem 12 tysięcy braci, franciszkanów natomiast -1400 klasztorów i 28 tysięcy zakonników.

W okresie tym istniało ogółem osiem zasadniczych typów zgromadzeń zakonnych i dwanaście odmian. Większość z nich miała swoje odpowiedniki żeńskie. Około piąta część bogactw społeczeństwa przechodziła przez ich ręce. Oczywiście, znaczny procent owych zasobów finansowych wracał z powrotem do społeczeństwa. Zakonnicy świadczyli liczne usługi, w tym wiele za darmo. Jako zbiorowość zapewniali pobożnym chrześcijanom możliwość uprawiania wszelkich niemal form życia religijnego. Powinni tworzyć zasadniczy trzon chrześcijaństwa stanowiącego panującą i obowiązującą religię oraz duchowieństwa jako warstwy uprzywilejowanej. Począwszy od XIV wieku, tak się jednak nie działo. Wprost przeciwnie, w najlepszym wypadku stanowili zjawisko negatywne, w najgorszym - żenowali, a nawet byli źródłem skandalu. Dlaczego?

W teorii życie we wszystkich zgromadzeniach zakonnych, nawet tych mniej rygorystycznych, podlegało wymogom ścisłej dyscypliny. Fundamentalne znaczenie miała doktryna pracy. Rozkład dnia mnichów był dokładnie wyliczony, sporo czasu przeznaczano na inspekcje i wizytacje. Większość reguł cechowała wręcz neurotyczna uciążliwość. Panowało przekonanie, iż zakonnicy, nawet w odosobnieniu, nie powinni żadną miarą urazić wrażliwego gustu aniołów, w których widziano pełne elegancji istoty. W Regułach dla nowicjuszy Hugo z klasztoru świętego Wiktora zabrania słuchania z otwartymi ustami, oblizywania warg podczas pracy, gestykulacji, unoszenia brwi w trakcie rozmowy, szurania stopami, wywracania oczyma, podrzucania głową, potrząsania włosami, wygładzania ubioru, kręcenia szyją, strojenia min, szczyrzenia zębów,

marszczenia nosa i "wszelakich grymasów warg, które zniekształcają urodę twarzy człowieka i nakazy dyscypliny. Również mniszkom szczegółowo określano pozycję ciała dla każdej czynności. Zarówno mnichów, jak i mniszki karano chłostą za stosunkowo małe przewinienia, zwłaszcza za pomruki wobec zasądzonej kary. W klasztorze brygidek w Syon (Middlesex) kara cielesna obowiązywała za każde, nawet drobne przewinienie, którego zakonnica nie zgłosiła sama, a które później zostało wykryte. Normą było pięć uderzeń różgą, "jeśli jednak przewinienie było poważniejsze lub jeśli winna bądź winne okazują oznaki buntu, karzący nie powinien przerywać chłosty, dopóki nie nakaże tego przeorysza".

Spoteczeństwo totalne i jego wrogowie 303

Z Syon pochodzą także przekazy dla sióstr i braci (którzy mieszkali osobno), wskazujące na wymuszanie reguły milczenia. Kiedy jednak mnożyły się reguły, duch zdawał się opuszczać klasztor - średniowieczny człowiek przejawiał niesłychany talent w narzucaniu sobie reguł i bronienu ich celowości. Około 1180 roku Giraldus Cambrensis zanotował, że mnisi z Canterbury nadużywali "tak bardzo gestykulacji palców i rąk, a także szeptu, by uniknąć otwartej mowy, w czym wykazywali się wszyscy mało budującą biegłością i rozpasaniem", że przypominali "trupe aktorów i błaznów". Uważał, iż lepiej jest "mówić skromnie w czystej, ludzkiej mowie, niż posługiwać się takim niemym gadulstwem, złożonym z frywolnych znaków i sykań".

To tylko drobny przykład pogardy, jaką nieuchronnie wywołuje

spoufalanie się ze świętością, nieodłączne od życia religijnego. Jednakże istotne przyczyny fiaska monastycyzmu leżały głębiej, a były to przyczyny ekonomiczne i społeczne. W Europie Północnej i Środkowej, gdzie zakony benedyktynów odznaczały się największą potęgą i bogactwem, i gdzie ekonomiczna rola mnichów miała największe znaczenie, klasztory były w pełni włączone w feudalny system władania ziemią. Opat stanowił filar feudalnego społeczeństwa i musiał postępować zgodnie z jego regułami. Wielkie opactwa prawie zawsze znajdowały się na drodze królewskich podróży, musiały więc przyjmować władców i ich dwory, później zaś członków parlamentów i stanów generalnych. Opaci zazwyczaj pochodzili z wyższych warstw społecznych. Począwszy od XII wieku mieli osobne majątki, służbę i pomieszczenia (zwłaszcza kuchnię), w których służyli możnym gościnnością na wielką skalę. Stali oni na czele czegoś, co stanowiło połączenie luksusowego hotelu i ośrodka kultury. Oczywiście, rola ta początkowo nie pochodziła z ich wyboru. Jednakże zwyczaj wykorzystywania opactw benedyktyńskich (zwłaszcza fundacji królewskich) do celów państwowych przez władców ma bardzo dawną historię. Zreformowane papieństwo nie uczyniło najmniejszego wysiłku, by zmienić ów system; wręcz przeciwnie, rozwinęło własne formy jego wykorzystania, głównie poprzez zmuszanie nowych opatów do podróży do Rzymu dla potwierdzenia ich wyboru. Tomasz z Walsingham wręcz skarży się na "potworne wydatki", "kosztowne prezenty" i "smarowanie dłoni egzaminatorów", to znaczy przekupywanie papieskich urzędników, którzy sprawdzali listy uwierzytelniające opata. Do naszych czasów zachowało się wiele szczegółowych list o tych wymuszeniach kurii. I tak, Jan IV, nowy opat St. Albans w 1302 roku zapłacił "papieżowi trzy tysiące florenów lub tysiąc dwieście pięćdziesiąt marek za prywatną

audiencję, tysiąc osiem marek zaś za audiencję publiczną (...); dalej, za pośrednictwem Corsiniego w kwestii uzyskania bulli i za napisanie

304 Historia chrześcijaństwa

ich po raz pierwszy - sześćdziesiąt trzy grosze tuzeńskie, dwa floreny mistrzowi Blondino, który poprawił unieważniony list, sześćdziesiąt groszy skrybie po raz drugi, cztery grosze mistrzowi P. za to, żeby mogły być szybciej wpisane do rejestru; 65 groszy za trzy listy pełne próśb; dwanaście florenów i dwa grosze urzędnikom, którzy przyłożyli pieczęcie do bulli..." I tak dalej. Całość kosztów zamknęła się sumą 1700 funtów, a kiedy siedem lat później Jan zmarł, jego następca musiał wyłożyć kolejne tysiąc funtów i dodatkowo jeszcze oddać pierwsze plony. We właściwym czasie St. Albans "ubezpieczyło się" w Rzymie, płacąc - zamiast tak wielkiej sumy jednorazowo - dwadzieścia marek rocznie. W XV wieku była to dość pokaźna kwota. Jednakże wymuszanie przez Rzym pieniędzy od nowo wybranych dostojników Kościoła nie powstrzymywało ich od świętowania swego wyboru. W okresie późnego Średniowiecza wyższe duchowieństwo (zwłaszcza biskupi) urządzało niestęchanie wystawne uczy, uświetniające objęcie stanowiska. Z okazji wyboru opata Canterbury w 1309 roku w przyjęciu uczestniczyło sześć tysięcy gości, którzy skonsumowali 53 kwarty zboża i 58 słoju, 11 beczek wina, 36 wołów, 100 wieprzy, 200 warchlaków, 200 baranów, 1000 gęsi, 793 kapłony, kury i kurczaki, 24 łabędzie, 600 królików, 16 półmisków głowizny, 9600 jaj itd. - na sumę 287 funtów.

Począwszy od XII wieku, opaci znaleźli się w ogniu krytyki za styl życia przypominający wielkich możnowładców. Szczególnie niechętnym okiem patrzono na ich polowania, które bardziej może niż inne rozrywki utożsamiano ze światem wyższych klas. "Zakaz polowania obejmuje całe duchowieństwo - wyłożył w regule 15 papież Innocenty III na IV Soborze Laterańskim - i dlatego nie wolno mu [duchowieństwu] posiadać psów i sokołów". Nikt właściwie tego często powtarzanego zakazu nie przestrzegał. Opaci utrzymywali bowiem, iż jeśli mają podejmować możnych, nie mogą zrezygnować z polowania. William Clown, opat augustianów w Leicester, uchodził za ulubionego towarzysza polowań Edwarda III (postać Williama posłużyła Chaucerowi za model rozmiłowanego w rozrywkach mnicha w Opowieściach kanterberyjskich). Edward składał wizytę opatowi raz do roku w obecnym Quorn, gdzie duchowny trzymał wspaniałą sforę chartów. Krytykowany Clown odpierał zarzuty, twierdząc, iż wobec swego klasztoru ma obowiązek pozostawania w dobrych stosunkach z możnymi. Charty trzymał również opat Littlington z Westminster, który w 1368 roku złożył w ofierze na ołtarzu woskową podobiznę sokoła, w podzięce za ozdrowienie swego najlepszego ptaka myśliwskiego. Biskupi dokonujący wizytacji klasztorów nie próbowali w zasadzie przeciwdziałać owym nadużyciom. Co więcej, jeśli opactwo leżało w okolicy obfitującej w zwierzynę, sami

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 305

korzystali ze sposobności, by wziąć udział w polowaniu. Niektórzy

biskupi i opaci skrupulatnie przestrzegali zakazu polowania, jednak jako członkowie klasy posiadającej, rygorystycznie obstawali przy swych prawach myśliwskich - paradygmatach systemu społecznego. W roku 1376 biskup Durham Thomas Hatfield polecił, w imieniu swego przyjaciela sir Philipa Neville a, całemu duchowieństwu w diecezji obłożyć klątwą tych, którzy ukradli ukochanego sokoła Nevillea. Dwa lata później ekskomunikował "bezecnych synów nieznanych z nazwiska", którzy "narażając na śmiertelne niebezpieczeństwo własne dusze (...), skrycie ukradli z lasu Weardele kilka ptaków zwanych w miejscowym języku kobuzami'. Jeśli więc biskupi nie byli w stanie wyegzekwować przestrzegania prawa, któż inny mógłby?

Począwszy od XIII stulecia opactwa benedyktyńskie w rzeczywistości przestały być instytucjami duchowymi, stając się kolegialnymi synekurami, zarezerwowanymi z reguły dla przedstawicieli wyższych klas. Wydatki opata pochłaniały w przybliżeniu połowę dochodów, czasami znacznie więcej. Przykładowo, w St. Gallen z 1042 marek opat wydał na swoje potrzeby 900. W XII wieku liczba zapisów na rzecz klasztorów gwałtownie zmalała. Opactwa utraciły swą pionierską rolę w życiu ekonomicznym i ich dochody utrzymywały się na stałym poziomie. Stąd zmniejszająca się liczba zakonników. Kościół pod wezwaniem Chrystusa w Canterbury, który liczył 120 mnichów w roku 1120, siedem lat później liczył ich zaledwie osiemdziesięciu. Proces ten na znacznie większą skalę zachodził w wielkich opactwach niemieckich. I tak liczba zakonników w Fuldzie z dwustu w X wieku zmalała do dwudziestu, trzydziestu w roku 1207, w Sankt Gallen i Reichenau ze stu do dziesięciu, a nawet poniżej dziesięciu. Benedykt XII żalił się, iż "do zakonu nie przyjmuje się nikogo, kto by nie był szlacheckiego pochodzenia ze strony obojga rodzi-

ców". Naturalnie, owi kandydaci przynosili ze sobą "wiano". O miejsce w "dobrym" opactwie benedyktyńskim było bardzo trudno. Ktoś, kto nie pochodził z rodziny szlacheckiej, potrzebował znajomości, wsparcia, nawet pieniężnego. W późnym Średniowieczu nie było benedyktyńskich braci kleryków, którzy by pochodzili z niższej - a rzadko - ze średniej klasy. Świadomie utrzymywano liczbę zakonników na niskim poziomie. Na początku XII stulecia oprócz Canterbury przynajmniej trzy opactwa benedyktyńskie liczyły ponad stu zakonników; około roku 1500 Canterbury, mając siedemdziesięciu mnichów, uchodziło nadal za największe opactwo reguły, sześć następnych liczyło po sześćdziesięciu lub mniej zakonników, trzy miały poniżej pięćdziesięciu. Evesham, gdzie w roku 1086 przebywało sześćdziesięciu siedmiu mnichów, w 1416 roku liczyło tylko trzydziestu ośmiu, w chwili zaś zamknięcia klasztoru - trzydziestu trzech.

306 Historia chrześcijaństwa

Mnisi posiadali własne cele, biura i służbę. Żyli niczym uniwersyteccy dziekani lub zarządcy dóbr ziemskich. Prawie nigdy nie zniżali się do wykonywania pracy fizycznej, począwszy zaś od XIII wieku z wielkimi trudnościami radzili sobie z wypełnianiem wszelkich obowiązków - brakowało zakonników, a tym, którzy się ostali, przybywało spraw doczesnych. Próby reform, niejednokrotnie podejmowane z wielką energią, kończyły się niepowodzeniem ze względu na fakt, iż klasztor benedyktyński jako instytucja gospodarcza i społeczna (a tym samym

i duchowa) całkowicie zmienił swój charakter. Do naszych czasów zachowały się księgi rachunkowe Mont St. Michel, stanowiące część przeglądu dóbr klasztornych, podjętego przez Benedykta XII w 1338 roku. Do tego czasu zakonnicy zarzucili system dominialnej gospodarki rolnej i administrowali dobrami w charakterze rentierów. Ich życie nadal było pełne zajęć, ale pozbawione zostało podstawowych dotąd zadań. Z dziewięćdziesięciu mnichów pięćdziesięciu żyło w rozproszeniu, zazwyczaj dwójkami, doglądając dwudziestu dwóch majątków klasztornych. Ich tryb życia przywodził na myśl bezżenną szlachtę, chociaż ich utrzymanie kosztowało stosunkowo niedrogo, zamykając się sumą czterdziestu funtów rocznie na osobę. Przeważająca część klasztornego dochodu, wynoszącego 9000 funtów rocznie, szła na zapewnienie splendoru głównego domu i przyjmowanie gości, w tym 1700 na jedzenie, 500 na ubrania, 460 na remonty, 500 - podatki, 300 - procesy sądowe, 120 - opał. Największą pojedynczą pozycją było wino - 2200 funtów.

Ideał benedyktyński całkowicie już w tym czasie zanikł. Mnisi mieli własne cele, powstałe z podziału dormitoriów. Posiłki - donoszone z kuchni przez służbę w opactwie - spożywali u siebie. Udzielali się towarzysko, otrzymywali wynagrodzenie. Reguł nakazujących milczenie i skromne pożywienie nie przestrzegano. Płatne wakacje spędzali w jednym z wiejskich domów opata, u rodziny bądź przyjaciół. Większość z nich przypominała przedsiębiorcze pasożyty z wyższych warstw społecznych. I dlatego też skuteczna reforma klasztorów była w zasadzie niemożliwa. "Ze względu na potęgę ich krewnych - pisze Benedykt XII - nie sposób powstrzymać mnichów od popełniania czynów niedozwolonych, trudno też zmusić braci do przestrzegania reguły zakonnej". A jednak usiłowano przeprowadzić reformy. W roku

1421 Henryk V wystąpił przeciw zwyczajowi zajmowania przez opatów osobnych domów, nadmiernej wystawności, jaskrawym lub bogatym szatom, długim wakacjom, spożywaniu mięsa i innych ekstrawaganckich potraw, prywatnym celom służącym do jedzenia i spania tudzież wszelkim kontaktom z kobietami. Proponował również w zasadniczy sposób ograniczyć pensje i odwiedziny u krewnych i przyjaciół. Reforma

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 307

się jednak nie powiodła. Biskupom nie stało siły, by narzucić owe radykalne zmiany, obawiali się także kosztownych procesów sądowych. Opaci zaś dawno temu utracili autorytet potrzebny, żeby wprowadzić w życie wewnętrzną reformę. Do naszych czasów zachowała się wzmianka z przeprowadzonej w 1440 roku przez reformatorskiego biskupa Lincolnu, Williama Alnwicka, wizytacji w Thornton: "W trakcie zebrania kapituły odbyła się dyskusja na temat, między innymi, wszelkich uchybień, które należy naprawić (...). Kiedy jednak niektórzy skarżyli się na pewne sprawy, ich głosy spotkały się bezzwłocznie z potwornymi replikami, opat zaś klaszcząc w dłonie wykrzyknął - "Biada mi! Cóż mi pozostało? jestem zgubiony" - i gdyby go siłą nie powstrzymano, wybiegłby z sali kapitulnej, niczym jakiś szaleniec'.

Znacznie większy problem przedstawiały sobą klasztory żeńskie.

W większości obowiązywała bardzo surowa reguła. Ale te o najmniej surowej dyscyplinie były również najbardziej arystokratyczne. Zamykano w nich z przyczyn pozareligijnych wdowy i młode kobiety z wyższych

klas. Kobiety nie bardzo wiedziały, dlaczego mają rezygnować z dóbr doczesnych, do jakich przywykły. W praktyce nie sposób było temu zachowaniu przeciwdziałać, zwłaszcza jeśli krył się za nim akt uposażenia klasztoru. Z punktu widzenia władz większy kłopot sprawiały szlachetnie urodzone mniszki, łamiące zakaz przebywania poza murami klasztornymi. Angielscy biskupi przez ponad dwieście lat usiłowali bezskutecznie zmusić zakonnice, by nie opuszczały klasztoru; nie udało im się tego osiągnąć nawet do momentu, gdy Henryk VIII rozwiązał większość domów zakonnych. Niezamężne kobiety z wyższych klas społecznych, które żyły w pewnego typu zbiorowości i zbyt mało miały zajęć, stawały się ekscentryczne i z trudem poddawały się jakiegokolwiek formie kontroli. W liście wielkiego Williama z Wykeham do przeoryszy Romsey, z 1387 roku, pobrzmiewa nuta irytacji: "(...) Tobie i wszystkim innym zakazujemy (...) na przyszłość sprowadzania do kościoła ptaków, psów, królików i innych frywolnych stworzeń, które naruszają dyscyplinę (...). Ze względu bowiem na psy myśliwskie, a także inne psy przebywające w obrębie twojego klasztoru, jałmużna miałaby służyć biednym, jest przez nie pożerana, klasztor zaś (...) cuchnie nieczystościami (...), nadmierne hałasy przeszkadzają częstokroć w mszy świętej (...). Surowo nakazujemy tobie, pani przeoryszo, usunąć wszystkie psy."

Zakonnicom częstokroć udawało się przeciwstawiać biskupom i to biskupom cieszącym się poparciem władz świeckich. Kiedy biskup Lincolnu wręczył w jednym z żeńskich klasztorów swojej diecezji papieską bullę dyscyplinarną, mniszki wybiegły za nim do bramy i rzuciły dokument na jego głowę, mówiąc, iż nigdy się doń nie

zastosują. Wielki augustiański reformator Johann Busch, któremu sobór w Bazylei powierzył misję uporania się z krnąbrnymi zakonnikami obojga płci, zostawił potomności malowniczy opis bitwy, jaką w połowie XV wieku stoczył z mniszkami z Wennigsen w pobliżu Hanoweru. Busch stwierdza, iż złamały one ślub ubóstwa, czystości moralnej i posłuszeństwa, najwyraźniej przy pobłażliwości biskupa Minden. Kiedy jednak w towarzystwie uzbrojonych miejscowych urzędników przedstawił im zarzuty o pogwałcenie dyscypliny, "wszystkie zakonnice bezzwłocznie padły jak długie na posadzkę chóru, z rękoma i nogami rozpostartymi w formie krzyża, śpiewając wniebogłosy od samego początku do końca antyfonę "Pośród żywych jesteśmy w śmierci". Owo przedstawienie części obrządku pogrzebowego miało na celu sprowadzenie nagłej śmierci na nieprószonych gości. Busch musiał się uciec do przemocy, by przywołać mniszki do porządku. Z podobnym oporem spotkał się w siedmiu z dwudziestu czterech klasztorów żeńskich w swojej diecezji.

Spośród nowych organizacji religijnych, które rozwinęły się w środkowej fazie Średniowiecza, do XV wieku bardzo niewiele wywarło pozytywny wpływ na chrześcijańskie wzorce i moralność. Pod koniec XIII stulecia cystersi przestali odgrywać pionierską rolę w rolnictwie. Ich liczba zmalała, a ci, którzy pozostali, zajmowali się głównie administrowaniem dóbr i poborem czynszów. Przepisy przeciw luksusom i zbytkom, będące nieodłącznym elementem życia mnichów tego dobrze uposażonego zakonu, stopniowo uchylano. Z początku wino podawano jedynie chorym, później - wszystkim z okazji dni świątecznych, następnie

- w niedziele, a jeszcze później również w środy i czwartki, w końcu
- codziennie, a jego racja wzrosła do kwarty, itd. Cystersi byli jeszcze bardziej arystokratycznym zakonem niż benedyktyni. Owe "wiejskie" zakony nie wzbudzały uczucia przychylności wśród średniej warstwy mieszczaństwa, które podejrzliwym okiem patrzyło również na zakony miejskie. Franciszkanie, przynajmniej w teorii, zachowywali głoszone śluby ubóstwa. Jednakże dość szybko pozbyli się braci świeckich ze swoich szeregów. W roku 1239 zdjęto z urzędu ostatniego świeckiego generała, brata Eliasza, oskarżając go o podnoszenie świeckich braci do godności zakonnych. Uchwalona trzy lata później nowa konstytucja przekształciła zakon w bastion klerykalizmu. Dominikanie z kolei przejęli rutynowe metody działania aparatu kościelnego, zwłaszcza inkwizycji, skierowanego przeciw heretykom. "Zalali" również uniwersytety, które w XIII wieku zastąpiły klasztory jako ośrodki zachodniej kultury. W ich ślady poszli franciszkanie. Wkrótce oba zakony rozpoczęły zaciętą rywalizację o zdominowanie uniwersytetów; i tak, na przykład, członkowie obu zgromadzeń stanowili od dziesięciu do piętnaśtu procent

Spofeczeństwo totalne i jego wrogowie 309

ogólnej liczby studentów Paryża i Oksfordu. Pod wpływem franciszkanów i dominikanów uniwersytety przeformowały się z instytucji kształcących prawników i zarządców finansowych w ośrodki teologii i filozofii. Oba zakony dysponowały możliwościami zapewnienia kariery uniwersyteckiej co zdolniejszym adeptom. Nic dziwnego, iż wielu

uczonych, jak na przykład prekursor empirycznej nauki nowożytnej, Roger Bacon, czy teolog Aleksander z Hales, wołało porzucić właściwą księżom gonitwę za beneficjami na rzecz wstąpienia do zgromadzenia zakonnego. W XIII i XIV wieku większość wybitnych postaci uniwersyteckich to członkowie zakonów: Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu i Eckhart byli dominikanami, św. Bonawentura, Jan Duns Szkot i William Ockham - franciszkanami. Naturalnie, ich działalność nie przystawała do pierwotnych zamysłów założycieli owych zakonów. Pochłaniała za to znaczne sumy pieniędzy. Stąd reputacja finansowych spryciarzy, jaką cieszyły się oba zakony, a zwłaszcza franciszkanie. Uważano, iż bracia postępują bez skrupułów w kwestii testamentów, zapisów oraz namawiania łatwowiernych synów bogatych rodzin, by przywdziali habity zakonne. Można powiedzieć, iż człowiek świecki późnego Średniowiecza uważał mnichów za leni, zakonników zaś za oszustów.

Naturalnie zdarzały się i wyjątki. Ogromnym uznaniem cieszyły się brygidki. Za rozwiązłość obyczajów rzadko krytykowano kartuzów, jeden z surowszych zakonów kontemplacyjnych. Warto podkreślić, iż tylko takie zakony uniknęły rozwiązania w czasie Reformacji. Pozostałe, częstokroć z zadowoleniem, wybierały swobodę i przechodziły na system rent. Prawdą jest, że system zakonny rozwijał się nie podlegając, poza najbardziej drastycznymi wypadkami, niemal żadnym procesom naprawy. Zbyt wielu mężczyzn i kobiet składało śluby z niereligijnych pobudek lub nie zastanawiając się nad ich konsekwencjami. Ze ślubów raz złożonych niezwykle trudno było się uwolnić, chyba że za pomocą odpowiednich znajomości czy ogromnych pieniędzy. Nic dziwnego, że duży procent późnośredniowiecznych zakonników to niechętni świętości

święci, którzy za cel postawili sobie uczynić własne życie w miarę wygodnym. Nie sposób wskrzesić w człowieku pobożności wbrew jego woli. Pozbawiony zasady dobrowolności ruch monastyczny musiał stanowić wstydlivy aspekt chrześcijaństwa. Co więcej, istniało za wiele domów zakonnych - niektóre były zbyt bogate, inne zbyt biedne. Próba usprawnienia ich działalności pociągnęłaby za sobą olbrzymią falę procesów sądowych - jedynie papiestwo mogłoby tego dokonać bez uciekania się do użycia siły. Papieże powinni byli rozwiązać w XIV wieku główne zakony, wykorzystując ich zasoby dla nowych celów, zamiast

310 Historia chrześcijaństwa

czepać z nich zyski finansowe, co zawsze stanowiło pokusę. A jednak wytyczyli pewien kierunek postępowania. Na początku XIV stulecia papiestwo na żądanie króla Francji rozwiązało zakon templariuszy. Lekcja nie poszła w zapomnienie. W czasie wojny stuletniej królowie Anglii dokonali zajęcia tzw. obcych klasztorów - odgałęzień francuskich opactw na ziemi angielskiej - motywując to względami patriotycznymi. W samym Kościele wykształciły się również pewne mechanizmy prawne pozwalające na likwidację całych zespołów fundacji kościelnych, na miejsce których powstawały nowe, rokujące większe nadzieje. Niezwykłą biegłością w tego typu zabiegach kanonicznych odznaczał się choćby kardynał Wolsey; na jego służbie jako doradca prawny pozostawał Thomas Cromwell. Miał on oddać podobne przysługi, choć na znacznie większą skalę, Henrykowi VIII. Tak więc idea zniesienia zakonów

i sekularyzacji ich własności w czasach Reformacji, w XVI wieku, wyrosła z wcześniejszych praktyk Kościoła, posłużyła też późniejszym władcom katolickim (np. Austrii) w XVIII wieku. System monastyczny wraz z jego miejskimi mutacjami odgrywał niezwykle istotną rolę od VI do XII stulecia; do czasu jednakże radykalnej reformy, która w pewnych krajach katolickich nastąpiła dopiero w XIX wieku, nie odzyskał swego pierwotnego ducha, a nawet i wówczas funkcjonował na znacznie mniejszą skalę, jako ruch mniejszości w obrębie konserwatywnych społeczności chrześcijańskich. Jego okres świetności jako zasadniczego elementu społeczeństwa i gospodarki Zachodu już przeminął, podobnie jak przebrzmiało rolnictwo dominialne i kolczuga.

Dziwnym może się wydać fakt, iż ani w zachodnim ani wschodnim chrześcijaństwie nie zrodziła się idea zakonów misyjnych. Aż do XVI stulecia chrześcijański entuzjazm, który przybrał tak wiele różnych form, nigdy nie zinstytucjonalizował swych dążeń w tym kierunku. Chrześcijaństwo pozostało uniwersalistyczną religią, jednakże prozelitystyczne tendencje przybierały w całym okresie Średniowiecza różne formy przemocy. Wyprawy krzyżowe nie były przedsięwzięciami misjonarskimi, lecz zdobyczymi wojnami i prymitywną formą kolonizacji, jedyne zaś specyficznie chrześcijańskie instytucje, które powołały do życia - trzy zakony rycerskie - miały charakter militarny.

Owa nieskrywana przemoc była szczególnie charakterystyczna dla Zachodu. Wschodnie chrześcijaństwo stosowało się do nauki św. Bazylego, który uważał wojnę za hańbę. Pogląd ten leżał u źródeł pierwotnej tradycji chrześcijańskiej - przemoc budziła wstręt ówczesnych chrześcijan, którzy przedkładali śmierć nad stawianie oporu, Paweł zaś, próbując interpretować słowa Chrystusa, nie starał się nawet

podać przykładu uzasadniającego użycie siły. Fatalny zwrot w tym

Spoleczeństwo totalne i jego wrogowie 311

kierunku był w zachodnim chrześcijaństwie dziełem św. Augustyna. Prześiąknięty głębokim pesymizmem, przyjmował społeczeństwo takim, jakim je znajdował, usiłując pogodzić jego wady z chrześcijańskimi wzorcami. Ludzie walczyli, walczyli od zawsze. I dlatego też wojna stanowi element chrześcijańskiego modelu zachowania, element, który winien być zdefiniowany przez teologię moralną. Według św. Augustyna wojnę można toczyć pod warunkiem, iż prowadzi się ją na wezwanie Boga. Takie ujęcie problemu było podwójnie niebezpieczne. Nie tylko uzasadniało zjawisko "słusznej" wojny, która stała się komunałem chrześcijańskiej teologii moralnej, ale również dyskredytowało pacyfistów - ich odmowa udziału w wojnie, określanej mianem "słusznej" przez kościelne autorytety, uchodziła za pogwałcenie Boskich poleceń. Tak więc współczesna idea karania osób uchylających się od służby w wojsku ze względów religijnych jest głęboko zakorzeniona w chrześcijańskim dogmacie. Podobnie zresztą jak owa dziwaczna sytuacja, gdy dwa chrześcijańskie państwa prowadzą ze sobą "słuszną" wojnę. Związek w filozofii Augustyna pomiędzy "wojną na Boski rozkaz" a pokrewnym jej wysiłkiem, by nawrócić pogan i zniszczyć heretyków, czyniło naukę Augustyna tym bardziej podatną na nadużycia. Użycie siły było nie tylko uzasadnione, ale szczególnie chwalebne, kiedy siła ta skierowana była przeciw wyznawcom innych kultów lub osobom obojętnym religijnie.

Kościół wczesnośredniowieczny jedynie rozwinął naukę św. Augustyna. Papież Leon IV utrzymywał, iż każdy poległy w obronie Kościoła otrzyma nagrodę w niebie, a nawet - jak uważał Jan VIII - wejdzie w poczet męczenników. Mikołaj I dodawał, iż walczyć z niewiernymi mogą ludzie obłożeni ekskomuniką czy inną karą kościelną. W Kościele istniał również ruch pacyfistyczny. Paradoksalnie jednak został wykorzystany do podbudowania usankcjonowanej przemocy. Motywem przewodnim była ochrona niewinnych chłopów przed bezcelową brutalnością rywalizujących ze sobą możnowładców. W 898 roku biskupi Akwitania ogłosili, iż gwarancja nietykalności owego biednego ludu spoczywa w rękach Kościoła. Księżę Gujenny Wilhelm Wielki zwołał w 1000 roku synod pokojowy w Poitiers, który zagroził ekskomuniką tym wszystkim, którzy zbrojnie uciekają się do rozwiązywania kwestii spornych. W trakcie publicznych zgromadzeń możnowładcy składali rozmaite przysięgi, podczas gdy księża i wierni krzyczeli "pokój, pokój, pokój". Organizowano ligi pokojowe, a od każdego mężczyzny w wieku powyżej piętnastu lat domagano się złożenia przysięgi, iż zbrojnie wystąpi przeciw naruszającym pokój. W owej kampanii tłumy chłopów widziały przyzwolenie dla burzenia zamków, lecz w trakcie jednego takiego incydentu zostały zmasakrowane

312 Historia chrześcijaństwa

razem z siedmiuset duchownymi. W ciągu XI wieku Kościół dążył do podtrzymania ruchu pokojowego, jednakże papieże ulegli w końcu

pokusie, by ową niepoprawną wojowniczość społeczeństwa Zachodu skierować ku krucjatom przeciw niewiernym.

Idea katolickich chrześcijan uciekających się do masowej przemocy przeciw niewiernym była sprzeczna z Pismem Świętym, nie miała też większego znaczenia pod względem praktycznym. U źródeł sukcesu islamu leżało zasadniczo niepowodzenie chrześcijańskich teologów, dotyczące rozwiązania problemu Trójcy Świętej i natury Chrystusa. Na terytoriach arabskich chrześcijaństwo od dawna przenikało w szeregi pogan, zazwyczaj jednak w monofizyckiej formie, w VI-VII wieku natomiast ani wschodni, ani zachodni katolicyzm nie mógł znaleźć kompromisu z monofizytami. Niemal było pewne, że Arabowie, którym zagrażały susze, użyją siły, by zdobyć nowe terytoria. Mahomet, uważający się za wyznawcę monofizytyzmu, połączył kwestie teologiczne i ekonomiczne w jeden monofizycki system religijny, odznaczający się prostotą i odpornością na herezje; elementem doktryny Mahometa stał się miecz, zaspokajający praktyczne potrzeby Arabów. Nowa religia znalazła podatny grunt wśród znacznej grupy chrześcijan. Pierwsze wielkie zwycięstwo w bitwie nad rzeką Jarmuk, w 636 roku, islam zawdzięczał przejściu 12 tysięcy chrześcijańskich Arabów na stronę wroga. Chrześcijańscy monofizyci - Koptowie, jakobici i inni, prawie zawsze przedkładali muzułmanów nad katolików. Pięć wieków po podboju muzułmańskim jakobicki patriarcha Antiochii, Michał Syryjczyk, odwołał się do tradycji swego ludu, mówiąc: "Bóg zemsty, który jest Wszchemogący (...), ściągnął z południa dzieci Izmaela, by nas wyzwoliły z rąk Rzymian". W tym samym czasie nestoriański kronikarz zanotował: "Serca chrześcijan zabiły radością na myśl o panowaniu Arabów - niechaj im Bóg doda sił i niechaj żyją w dostatku". Pod względem teologicznym

nigdy nie nastąpiło połączenie monofizytyzmu muzułmańskiego i chrześcijańskiego. Jednakże, w odróżnieniu od Żydów, nie stanowili odrębnej rasowo i kulturowo społeczności. Model religijny ustabilizował się - arabscy muzułmanie tolerowali wszystkich wyznawców Pisma Świętego, nie zezwalając swym rywalom na ekspansję. Chrześcijanie stanowili większość jedynie w Aleksandrii i niektórych miastach syryjskich.

Mimo okresów trudnych stosunków i prześladowań, przedkładali władzę arabskich muzułmanów nad chrześcijańskich Greków. Chrześcijanie pozostający pod panowaniem muzułmanów nigdy nie wysuwali masowych żądań, by ich "wyzwolono".

Trzy czynniki złożyły się na genezę wypraw krzyżowych. Pierwszy to eskalacja prowadzonych na małą skalę "świętych wojen" przeciw

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 313

muzułmanom na terytorium Hiszpanii. W roku 1063 król Aragonii Ramiro I został zamordowany przez Maurów. Papież Aleksander II obiecał odpust tym wszystkim, którzy będą walczyć za wiarę, by pomścić ową okrutną zbrodnię. Ideę tę rozwinął Grzegorz VII, przyczyniając się - dzięki kanonicznym gwarancjom, iż każdy chrześcijański rycerz zatrzyma zdobyte ziemie, pod warunkiem, iż uzna, że królestwo hiszpańskie należy do biskupstwa św. Piotra - do powstania międzynarodowej armii walczącej na terenie hiszpańskiego teatru wojny. Ekspansjonizm papieski, który wyrastał z kolonialnego apetytu na nowe ziemie, dostarczał zatem silnej politycznej i ekonomicznej motywacji. Drugim czynnikiem

była frankijska tradycja pochodząca z początków IX wieku, w myśl której karolińscy monarchowie mieli prawo i obowiązek bronić świętych miejsc w Jerozolimie oraz udających się tam pielgrzymów. Prawo to uznawali muzułmańscy kalifowie, przedkładając aż do końca XI wieku ingerencje Franków nad, ich zdaniem znacznie groźniejszą, penetrację Bizantyńczyków. Począwszy od X stulecia pielgrzymki z Zachodu stały się częstsze i liczniejsze. Były świetnie zorganizowane przez mnichów kluniackich, którzy budowali opactwa, by wędrowcom udzielić gościny po drodze. Drogą lądową prowadziły trzy dobrze wytyczone szlaki przez Bałkany i Azję, do Ziemi Świętej można było też dotrzeć drogą morską, co pociągało za sobą większe koszty; w Jerozolimie zaś działały duże domy noclegowe. Potężnym możnowładcom muzułmanie zezwalali na przyjazd ze zbroją świętą, do której dołączali inni pielgrzymi, wtedy zachodni chrześcijanie poruszali się w wielkich uzbrojonych grupach. I tak, w latach 1064-66 siedem tysięcy Niemców, w tym wielu pod bronią, podróżowało razem do Jerozolimy. Duża pielgrzymka i wyprawa krzyżowa właściwie wyglądały podobnie.

Krucjata tak naprawdę zrodziła się pod koniec XI stulecia z podjętej prawie nieświadomie decyzji, by "ożenić" hiszpańską ideę reconquisty z praktyką masowej zbrojnej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Wiązał się z tym trzeci czynnik - gwałtowny wzrost w XI i XII stuleciu liczby ludności na Zachodzie i wynikający zeń głód ziemi. Jednym z rozwiązań były propagowane przez cystersów pionierskie formy rolnictwa na obrzeżach ówczesnych ośrodków cywilizacji. Drugim - wyprawy krzyżowe, pierwsza wielka fala emigracji kolonialnej, w rzeczywistości głęboko zakorzeniona w chrześcijańskiej kosmologii. Ptolemejską koncepcję oblewającego ziemię oceanu zaakceptowali Ojcowie Kościoła, Izydor

z Sewilli zaś w swej encyklopedii dostosował ją do Biblii. Po Potopie trzy kontynenty rozdzielono między synów Noego: Sema, uważanego za protoplastę Żydów, Jafeta - ludzi wyznania niemojżeszowego oraz Chama - Afrykańczyków lub Murzynów. W komentarzu do Księgi Ro-

314 Historia chrześcijaństwa

dzaju pióra Alkuina czytamy: "Jak świat został podzielony przez synów i wnuków Noego?" - "Uważa się, iż Sem otrzymał Azję, Cham - Afrykę, a Jafet - Europę". W dalszym ciągu swego wywodu Alkuin dowodzi na podstawie Pisma Świętego, że Jafet, utożsamiany z Europą, został - dzięki swej naturze i imieniu - przeznaczony przez Boga do roli zdobywcy. Za czasów Alkuina, na początku IX wieku, spotykamy się po raz pierwszy z "państwem chrześcijańskim", tworem, który uważano za tożsamy z Europą, ale obdarzony specjalnymi przywilejami i prawami, w tym prawem do ekspansji. Posługiwano się takimi określeniami, jak "obrona państwa chrześcijańskiego" przeciw Saracenom (IX wiek), w XI stuleciu zaś Grzegorz VII mówił o "granicach państwa chrześcijańskiego" oraz Kościele będącym "panią domu całego państwa chrześcijańskiego".

Idea Europy jako tworu chrześcijańskiego, który - na mocy swej wiary i obowiązku jej rozprzestrzeniania - ma pewne wrodzone prawa do reszty świata, idealnie łączyła się z potrzebą znalezienia ujścia skłonnościom do przemocy oraz nadmiernej populacji. Słynne kazanie w Clermont, które papież Urban II wygłosił do uczestników pierwszej krucjaty, przetrwało do naszych czasów w wielu sprzecznych wersjach.

Na przykład tekstu Williama z Malmesbury nie należy uważać za własne słowa Urbana, ale raczej za wyraz nastroju, jaki doprowadził do powstania ruchu krucjatowego. Pobrzmiewa w nim wyraźnie zapowiedź europejskiej ekspansji i kolonializmu: "Czyż można tolerować, że my, Europejczycy, nie dzielimy nawet po równo z muzułmanami zamieszkałej ziemi? Swoją ojczyznę uczynili oni Azję, która zajmuje trzecią część świata (...). Od przeszło dwustu lat siłą trzymają Afrykę, drugą część świata. Pozostaje Europa, trzeci kontynent. Jak małą jego część zamieszkujemy my, chrześcijanie'. Oczywiście - dodaje - "w pewnym sensie cały świat stanowi obczyznę dla chrześcijanina", w innym jednakże "cały świat to jego ojczyzna'. W każdym razie "Na tej ziemi - konkluduje William z Malmesbury, mając na myśli chrześcijańską Europę - ledwo możesz wykarmić mieszkańców. Dlatego też wykorzystujecie do końca jej zasoby i prowadzicie między sobą niekończące się wojny".

Wyprawy krzyżowe stanowiły zatem do pewnego, stopnia przedziwny moment w połowie drogi pomiędzy wędrówką plemion w IV i V wieku, a masową transatlantycką migracją biedoty w XIX wieku. Wedle relacji Anny Komneny, dwór bizantyński był przerażony na wieść, że "cały Zachód i wszelkie barbarzyńskie plemiona zamieszkujące obszar między Adriatykiem a Słupami Herkulesa przemieszczają się gromadnie przez całą Europę w kierunku Azji, wiodąc ze sobą całe rodziny. Nie była to prawda. Jednakże liczba krzyżowców, zwłaszcza w czasie dwóch pierwszych pokoleń ruchu krucjatowego, osiągała znaczne rozmiary.

Piotr Pustelnik wiódł tłum złożony z dwudziestu tysięcy mężczyzn, kobiet i dzieci, z których wiele taszczyło, jak należy przypuszczać, cały swój ziemski dobytek. Większość z nich byli to biedacy, nie będący w stanie wydzierżawić ziemi, ani zatrudnić się na roli w okresie przedłużającego się stanu nadmiaru rąk do pracy. Chcieli się osiedlić na nowych terenach, podobnie jak najbardziej zdeterminowani rycerze. Wielu z nich nie miało ani pieniędzy, ani ziemi. Gotfryd z Bouillon, książę Dolnej Lotaryngii, który wyłonił się jako przywódca pierwszej wyprawy krzyżowej, rościł sobie prawa do pochodzenia od Karola Wielkiego. Jednakże jego tytuł książęcy bardziej był urzędem niż lennem, co więcej, groziła mu dymisja. Nie dziwi więc fakt jego uczestnictwa w krucjacie. Za wyjątkiem hrabiego Tuluzy, Rajmunda, wszyscy krzyżowcy, którzy osiedlili się w Ziemi Świętej, byli biedni. Bogacze, jak np. Stefan z Blois bądź hrabiowie Flandrii i Boulogne, wrócili do Europy tak szybko, jak honor im na to pozwalał.

Od samego początku nieodłącznym elementem krucjat były grabieże oraz przemoc, u podłoża których leżały uprzedzenia tyleż rasowe, co religijne. Masowe skupiska chrześcijan niezmiennie zagrażały żydowskim społecznościom w miastach europejskich. Miejscowi władcy prawie zawsze usiłowali chronić Żydów ze względu na egoistycznie pojmowane korzyści finansowe, jednakże nie mieli tyle siły, by kontrolować olbrzymie masy krzyżowców. Chrześcijańscy krzyżowcy nienawidzili zwłaszcza Żydów, którzy - jak wierzono - pomagali rzymskim poganom prześladować pierwszych chrześcijan, a także sprzyjali podbojom islamu.*

* Teoria antysemityzmu narodziła się w II wieku, kiedy teologowie przepowiedzieli po raz pierwszy, że Antychryst będzie Żydem z plemienia Dana. W tym

samym czasie w diasporze rozwinął się rytuał zabraniający Żydom zawierania związków małżeńskich z ludźmi wyznania niemojżeszowego. W chrześcijańskiej literaturze i sztuce Szatan ma rysy żydowskie; wierzono, iż Żydzi, jako żołnierze Antychrysta, potajemnie organizują turnieje, podczas których popełniają mordy rytualne. Lichwa przysłała później. W myśl prawa kanonicznego zajmować się nią mogli wyłącznie Żydzi, jednakże żydowscy lichwiarze jako zjawisko trwali stosunkowo krótko; począwszy od XII wieku Żydzi działali jedynie na małą skalę, głównie jako właściciele lombardów. Sobór Laterański w 1215 roku zabronił Żydom posiadania ziemi, jak również sprawowania wszelkich wojskowych i cywilnych funkcji. Znamy niezliczoną ilość antysemitycznych dramatów, obrzędów i zabaw. Zachowała się wzmianka o pewnym wielkotygodniowym obrzędzie w XI-wiecznej Tuluzie, zwanym "bij Żyda", ponieważ przywódca społeczności żydowskiej został tak mocno poturbowany w trakcie zabawy, iż zmarł, kiedy wynoszono go z katedry. Por. D.A. Bullogh "Games people Played: drama and ritual as propaganda in Medieval Europe", [w:] "Transactions of the Royal Historical Society", 1974.

316 Historia chrześcijaństwa

Ludzie pokroju Gotfryda z Bouillon terroryzowali społeczności żydowskie, żądając znacznych sum pieniędzy na sfinansowanie transportu krzyżowców. W 1096 roku tłumy urządzały masakry - dwunastu Żydów zostało zamordowanych w Spier, pięciuset w Worms, tysiąc w Mainz, dwudziestu dwóch w Metz, itd. Niektóre grupy rozpraszały się po dokonaniu ataków na Żydów, olbrzymia jednak większość torowała sobie

drogę przez Bałkany i Anatolię, przy czym - jak się wydaje - chrześcijanie i muzułmanie doświadczyli jednakowego traktowania. W wioskach wokół Nicei napadniętych przez bandy Piotra Pustelnika bardzo wielu chrześcijan obrzędki niełacińskiego zostało wymordowanych, krążyły również opowieści, że niemowlęta pieczono na rożnie. Kiedy padały miasta pod naporem nawet regularnych oddziałów krzyżowców, do zwyczaju należało zabicie choćby kilku niełaciników, bez względu na ich wyznanie. Na niebezpieczeństwo narażeni byli ludzie o ciemnej karnacji czy choćby o wyraźnie odmiennym stroju. Upadkowi Jerozolimy towarzyszyła przedłużająca się, odrażająca rzeź muzułmanów i Żydów - mężczyzn, kobiet i dzieci. Wydarzenie to przyczyniło się istotnie do usztywnienia postawy muzułmanów względem krzyżowców. Niestety, nie był to odosobniony przypadek. Kiedy zdobyto Cezareę w 1101 roku, wojskom zezwolono łupić miasto do woli - wszyscy muzułmanie zostali wyrżnięci w pień w wielkim meczecie. Podobna masakra miała miejsce w Bejrucie. Tego typu epizody znaczyły historię wypraw krzyżowych od samego początku do końca. W roku 1168 w czasie krucjaty Franków w Egipcie regularnie urządzano rzezie - wśród pomordowanych byli chrześcijańscy Koptowie, co w efekcie doprowadziło do zjednoczenia Egipcjan wszystkich religii (i rodów) przeciw krzyżowcom.

Naturalnie, swój zapał uczestnicy krucjat kierowali głównie przeciw muzułmanom. W roku 1182 dokonywali nawet napadów na muzułmańskie szlaki pielgrzymkowe na Morzu Czerwonym, w czasie których - ku oburzeniu wiernych islamu - zatonął statek pielgrzymów ze wszystkimi na pokładzie. Od samego jednak początku krzyżowcy darzyli równą nienawiścią Bizantyńczyków i w roku 1204 zdobyli Konstantynopol "ku chwale Boga, papieża i cesarstwa". Żołnierzom powiedziano, iż

przez trzy dni mogą łupić miasto. W Hagia Sophia zdarto draperie, ogromny srebrny ikonostas zaś rozbito na części i zrabowano. Na tronie patriarchy prostytutka śpiewała sprośną francuską piosenkę. Święte księgi i ikony walały się po podłodze, gwałcono zakonnice, pijani rycerze pili wino mszalne z liturgicznych kielichów. W czasie ostatniej z wielkich międzynarodowych krucjat w 1365 roku krzyżowcy złupili bez potrzeby Aleksandrię, zamieszkałą w przeważającej mierze przez ludność chrześcijańską - wymordowano wówczas Żydów i muzułmanów, na

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 317

równi z miejscowymi chrześcijanami; co więcej, najeźdźcy nie oszczędzili nawet domów i magazynów łacińskich kupców. Szowinizm narodowy krzyżowców znajdował ujście w ich podejściu do wszelakich przejawów obcej kultury. Kiedy zdobyto Tripolis w 1109 roku, genueńscy żeglarze zniszczyli bibliotekę Banu Ammara, największą w świecie muzułmańskim. Generalnie rzecz biorąc, rezultatem wypraw krzyżowych było podkopanie kultury intelektualnej islamu oraz zaprzepaszczenie szans pokojowego współistnienia z chrześcijaństwem; sami muzułmanie stali się znacznie mniej tolerancyjni - pod wpływem wypraw krzyżowych okrzepli w swym fanatyzmie.

Krucjaty dokonały również niewyobrażalnych zniszczeń wśród wschodnich Kościołów, czy to prawosławnych czy monofizyckich. Jednym z pierwszych posunięć krzyżowców po zdobyciu Jerozolimy było wygnanie wiernych Kościoła prawosławnego i innych niełacińskich

@@obrzędów; księży prawosławnych torturowano, by wyznali miejsce przechowywania fragmentów krzyża Chrystusa. Nie uczyniono najmniejszej choćby próby osiągnięcia porozumienia z chrześcijanami, którzy nie uznawali w pełni autorytetu Rzymu. Utracili oni swoje kościoły i majątki, byli wyganiani z diecezji i patriarchatów, a w najlepszym razie - tolerowani. W państwach utworzonych przez łacinników w XII wieku nawet moronitów, którzy utrzymywali związki z Rzymem, traktowano wyłącznie jako obywateli drugiej kategorii. Całe chrześcijańskie duchowieństwo wyższej rangi rekrutowało się z Zachodu. Również wśród łacinników miejscowe pochodzenie stanowiło przeszkodę w karierze, głównie z powodu braku wyższego szkolnictwa, natomiast szkół prowadzonych nie przez łacinników nie uznawano. Za jedyny wyjątek uchodził biskup Tyru Wilhelm, który był historykiem. Otrzymał on biskupstwo, mimo iż urodził się na terenie państwa krzyżowców, głównie jednak dlatego, że przez dwadzieścia lat studiował we Francji i Włoszech.

Przede wszystkim jednak nie poczyniono żadnej próby nawracania muzułmanów. Łacinnicy rządili podbitą ludnością niczym kolonialna elita. W pewnym sensie wyprawy krzyżowe obaliły teorię, iż średnio-wieczne chrześcijaństwo zniszczył klerykalizm. Państewkami łacińskimi, które stanowiły wyobrażenie totalnego społeczeństwa chrześcijańskiego, rządili bowiem ludzie świeccy. Mimo dużych dochodów, łacińscy duchowni, których liczba sięgała około trzystu, nie dysponowali wielką siłą, pozostając pod kontrolą świeckich możnowładców. Największe błędy popełniali zawsze ludzie świeccy. Jednakże postawa Kościoła nie sprzyjała powstaniu zdolnego do życia łacińskiego społeczeństwa na Wschodzie. Ludzie świeccy znacznie bardziej niż duchowni skłonni byli przyjąć wschodnie zwyczaje i stroje, nauczyć się miejscowego języka

i zintegrować z lokalną ludnością. To właśnie papieże zabronili rycerzom chrześcijańskim wstępować w związki małżeńskie z muzułmankami, mimo iż zrodzone z owych związków dzieci wychowywano w duchu łacińskiego chrześcijaństwa. Tego typu polityka okazała się fatalna w skutkach. Główną przyczyną zahamowania ekspansji krzyżowców w XII wieku i redukcji Królestwa Jerozolimskiego do mało znaczącego skrawka ziemi w wieku XIII, była zbyt mała ich liczba. W czasie pierwszej dekady krucjat (1095-1105) do Ziemi Świętej udało się około 100 tysięcy ludzi ze wszystkich klas społecznych, mężczyzn i kobiet w różnym wieku. Dziesięć lat później prawie nikt z nich nie pozostał przy życiu. Potomstwo, które zostawili, było równie nieliczne. Mamy świadectwa, iż poród na tych terenach nie łączył się z takim ryzykiem jak w Europie Zachodniej. Niemniej frankijskie dzieci nie żyły długo, śmiertelność zaś wśród osobników płci męskiej była szczególnie duża. Wiele małżeństw frankijskich nie miało w ogóle potomstwa. Tym samym rodziny frankijskich osadników w ciągu jednego lub dwóch pokoleń wymierały. W XII wieku przybyła druga, a później trzecia fala krzyżowców, których liczba również się przerzedziła. Nie prowadzono żadnej ciągłej polityki mającej na celu zwiększenie emigracji, tak jak czynił to Zachód w XVII stuleciu, zaludniając Amerykę. Większość zadeklarowanych emigrantów była biedna. Stać ich było zaledwie na opłacenie podróży łądem; przedsięwzięcie to nie uchodziło jednak

za bezpieczne. Podczas wyprawy żyli z jałmużny. Podróż statkiem należącym do Wenecji, Genui czy innego włoskiego miasta-państwa dla większości była zbyt droga. Pielgrzymi odbywający podróż morską musieli spać na własnych skrzyniach, które w wypadku ich śmierci służyły za trumny. Każdemu przysługiwała powierzchnia o wymiarach 1,8 na 0,6 metra, obwiedziona kredą. Warunki były potworne, niemniej tylko nieliczni mogli sobie na nie pozwolić. Dlaczego państwa morskie nie rozwinęły tańszej formy masowego transportu? Niewątpliwie z tego powodu, iż wolały zaangażować się w niezwykle lukratywny handel, antycypując powstanie pod koniec XVI wieku złożonych z awanturników kolonialnych kompanii kupieckich. Osiągały kolosalne zyski z transportu broni do krajów muzułmańskich - w XIII i XIV stuleciu uzbrojenie stanowiło główny przedmiot działalności eksportowej chrześcijan na tereny swych ideologicznych wrogów. W imieniu muzułmanów prowadziły również handel egipskimi niewolnikami. W porównaniu z tym przewożenie chrześcijańskich emigrantów, którzy mieli założyć kolonie, przynosiło marne zyski. Naturalnie Kościół powinien był finansować emigrację, wykorzystując swe ogromne bogactwa. Nikt jednak nie wpadł na ów pomysł, podobnie jak nie pomyślano o powołaniu zakonów misyjnych, które słowem mogłyby osiągnąć to, czego rycerzom nie udało

Spoteczeństwo totalne i jego wrogowie 319

się osiągnąć mieczem. Na przeszkodzie rozwoju ruchu krucjatowego stanęło intelektualne bankructwo krzyżowców. Baronowie Królestwa

Jerozolimskiego i podlegli im duchowni nie tworzyli żadną miarą intelektualnej elity. Na polu gospodarczym nie mieli również żadnych dokonań. Nie poczynili najmniejszej choćby próby wprowadzenia, pionierskiego na owe czasy, cysterskiego systemu uprawy roli. Na większości ziem nadal gospodarowali muzułmanie - ich nadwyżki zabierali łacińscy baronowie. Nic więc dziwnego, że państewkom krzyżowców notorycznie brakowało pieniędzy, powstały deficyt musiał być uzupełniany przez Zachód, co wywoływało rosnącą falę krytyki. Na przykład Mateusz z Paryża utrzymywał, iż sami szpitalnicy posiadali w Europie 19 tysięcy majątków. Nie było to oczywiście prawdą, niemniej utrzymanie nawet jednego zbrojnego rycerza w Ziemi Świętej pochłaniało dochody dużego majątku ziemskiego na Zachodzie. Mimo swych bogactw, dwa najważniejsze zakony rycerskie nie mogły wystawić więcej niż sześciuset rycerzy ogółem. Podobną w przybliżeniu liczbą lennych rycerzy dysponowali jerozolimscy baronowie. Owych maksymalnie 1200 rycerzy wspierało 10 tysięcy służby. Żadnego z mężczyzn nie sposób było zastąpić w krótkim czasie, brakowało bowiem rezerw. Krzyżowcy wznosili olbrzymie zamki, których zdobycie nastroczało niezmiernie trudności, jeśli załoga twierdzy miała zapasy żywności. Kiedy jednak obsadzali zamki, nie mogli wystawić armii na polu bitwy, i odwrotnie. W wypadku poważnej klęski nie było kim uzupełnić wojska, zamki wpadały wówczas w ręce wroga, łacińskich królestw zaś nie sposób było utrzymać. Tak w przybliżeniu potoczyły się ostatecznie losy wypraw krzyżowych.

Poczynając od XII wieku, idea krucjat na Zachodzie straciła na atrakcyjności. Liczba ludności nie wzrastała już w tym samym tempie, a jej nadmiar kierował się teraz do miast. W Niemczech natomiast na wschód, czemu sprzyjała działalność Krzyżaków, którzy przenieśli

się do Prus i Polski. Od 1310 roku obserwujemy właściwie spadek liczby ludności, od połowy XIV stulecia zaś znaczny niedobór siły roboczej w Europie. Liczba ludności zaczęła wzrastać znacząco dopiero w XVI wieku, kiedy znów wzmógł się ruch emigracyjny - tyle, że tym razem na Zachód. Jednakże upadek krucjat wynikał nie tylko z przyczyn demograficznych. Pod koniec XII wieku niektórzy Europejczycy odrzucili brutalną w swym wyrazie ludową teologię ruchu krucjatowego. Około 1210 roku Wolfram von Eschenbach, świecki autor Parsifala, napisał Willehalm; utwór ów, traktujący o wyprawach krzyżowych, różni się znacząco tonem od powstałej w połowie XII stulecia Rolandslied*

* Rolandslied - było to niemieckie tłumaczenie słynnego francuskiego eposu, Pieśni o Rolandzie (przyp. red.).

320 Historia chrześcijaństwa

którego twórca bezkrytycznie akceptował etykę krucjat i cieszył się na myśl o poganach "zarzynanych jak bydło". W Willehalm żoną bohatera jest nawrócona na chrześcijaństwo Saracenka, która twierdzi, iż niewierni są dziećmi Boga: "Posłuchaj rady prostej kobiety i uszanuj dzieło Boże". W słowach tych pobrzmiewa silne antyaugustyńskie echo. Von Eschenbach podkreśla, że dusza każdego człowieka oczekuje zbawienia i że Kościół ma do spełnienia uniwersalistyczną misję. Poemat, choć w innym sensie, ma również uniwersalistyczne przesłanie - być może każdy dostąpi zbawienia, kto wie? W dużej mierze teologia ta

bliska jest pelagianizmowi, świeckiej herezji par excellence. Jest rzeczą zastanawiającą, w jaki sposób dawne walki z V wieku na powrót przetaczają się przez całą historię chrześcijaństwa. Pod koniec Średniowiecza przedsięwzięcie, jakim były krucjaty, miało charakter tyleż literacki, co militarny. Na przykład dla Raymonda Lulla wyprawa krzyżowa była przedsięwzięciem misjonarskim; przeświadczeniu temu usiłował być wierny do końca, nawet wówczas, gdy w 1315 roku kamienowano go w Bougie w północnej Afryce. Lull pochodził z Majorki, wczesnego zwiastuna iberyjskich krucjat morskich przeciw poganom na całej ziemi. Do tego czasu papieństwo przyczyniło się do dewaluacji ideału wyprawy krzyżowej, dostosowując ją do potrzeb swej polityki wewnętrznej i finansowej. Prawny mechanizm stanowił zbyt wielką pokusę, by dało się uniknąć nadużyć. Człowiek, który podejmował krzyż, cieszył się protekcją dworów. Mógł nie spłacać długów i podatków. Z drugiej strony, po ogłoszeniu krucjaty przeprowadzano dokładne śledztwo, chcąc sprawdzić, czy krzyżowcy dotrzymywali danej przysięgi. Odstępstwo karano z prawa kanonicznego. Papieństwo szybko zwróciło się przeciw Hohenstaufom. Fryderyk II pierwszy doświadczył ekskomuniki za nieudanie się na wyprawę krzyżową, a później za podjęcie jej bez zgody papieża. Potępiono go jako niewiernego za pogląd, iż z Saracenami więcej można osiągnąć drogą negocjacji niż siłą. Później podobny los spotkał króla Anglii Henryka III, który nie mógł spełnić swego ślubowania i udać się na wyprawę krzyżową przed upływem lata 1256 roku. Aleksander IV złagodził mu karę, w zamian jednak Henryk zobowiązany był dostarczyć papieżowi wojska do prowadzenia działań przeciw Hohenstaufom we Włoszech i dodatkowo zapłacić 135541 marek pod groźbą ekskomuniki i interdyktu. Anglia nie mogła uiścić takiej

sumy, co doprowadziło do kryzysu konstytucyjnego i zatwierdzenia w 1259 roku słynnych Uchwał oksfordzkich, który to epizod wyznacza ważny etap w stopniowym rozluźnianiu się związków Rzymu z Anglią. W rzeczywistości zbyt mylącym uproszczeniem byłoby upatrywanie w wyprawach krzyżowych jedynie konfrontacji między chrześcijańską

Spoteczeństwo totalne i jego wrogowie 321

Europą a muzułmańskim Wschodem. Dla zinstytucjonalizowanego Kościoła problemem kluczowym pozostawała zawsze kontrola nad przejawami zapału religijnego i jego ukierunkowanie w stronę prawowiernej doktryny oraz konstruktywnego działania. Problem ów nabrał szczególnego znaczenia w chwili, gdy dotyczył znacznej liczby wiernych. W jakim momencie masowa pobożność wymyka się spod kontroli stając się herezją? Była to kwestia niezwykle delikatna, dylemat równie stary, co idee montanistów. Wyprawa krzyżowa w swej istocie to nic innego jak tłum uzbrojonych chrześcijan. Kiedy ich liczba przekroczyła 10 tysięcy, nie sposób było sprawować nad owym tłumem kontroli, można nim było jedynie kierować i zwrócić przeciw muzułmanom, Żydom bądź heretykom; równie dobrze ów tłum mógł stać się ogniskiem herezji i antynomii, które zburzą struktury istniejącego społeczeństwa. Ciężkie obawy zawsze towarzyszyły poczynaniom duchownych i świeckich władz. We wczesnym Średniowieczu Zachód był stosunkowo wolny od herezji. Tradycja świętego Augustyna niczym kokon spowijała Kościół. Niekiedy jednak pojawiały się osobliwe postacie,

pochodzące prawie zawsze z ludu i spontanicznie odwołujące się do tradycji montanistów. Grzegorz z Tours wspomina o pewnym kaznodziei z Bourges, który sam siebie nazywał Chrystusem i który, zebrawszy armię zwolenników, dokonywał grabieży w imię Boga. W końcu on i jego ludzie, nago, fikając koziołki i podskakując oddali się w ręce biskupa Le Puy. Przywódca został zgładzony na miejscu, jego zaś towarzyszkę Marię torturowano, aż wyjawiała "ich diabelskie pomysły". Tego typu incydenty stały się powszechniejsze wraz z rozwojem pielgrzymek w odległe strony. Pielgrzymi powracali z dziwacznymi ideami i echemi kultów religijnych ze Wschodu, gdzie dualistyczne i gnostyczne herezje - starsze od chrześcijaństwa - zawsze znajdowały podatny grunt. Człowiek z Bourges to przykład nisko urodzonego charyzmatycznego przywódcy, stojącego często na czele masowych pielgrzymek, które w XI wieku przekształciły się w ludowe krucjaty - wyprawa Piotra Pustelnika stanowiła ich pierwowzór. W XI stuleciu zjawisko to przybrało olbrzymie i niebezpieczne wymiary wraz z gwałtownym wzrostem ludności i liczby podróżujących, rozprzestrzenianiem się idei i wpływem reform Grzegorza. Wizja czystego, nieskałanego Kościoła, jaką głosił Grzegorz, wywołała więcej nadziei niż możliwości ich spełnienia. Zwłaszcza duchowieństwo nie mogło przyczynić się do wzrostu pobożności i duszpasterskiego zapędu, które Grzegorz zdawał się obiecywać. Stąd, podobnie jak miało to miejsce w wypadku pierwszych montanistów, chrześcijańscy "aktywiści" zwracali się przeciwko duchowieństwu, biorąc kwestię religijnej reformy bądź odrodzenia we własne ręce.

Stanowiło to śmiertelne zagrożenie dla Kościoła. Błędnie uważamy średniowieczne zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo za niezwykle trwałą i stabilną strukturę. W pewnej mierze była ona znacznie słabsza niż władza świecka, która sama w sobie sprawiała wrażenie kruchego naczynia. Podobnie jak rządy świeckie, ustalony porządek zorganizowanego chrześcijaństwa mógł łatwo się zawalić. Niejednokrotnie pod wpływem wewnętrznego i zewnętrznego ciśnienia oba te organizmy razem ulegały rozproszeniu. System chrześcijański był skomplikowany i łatwo mógł ulec dezorganizacji - przypadkowe połączenie dwóch lub więcej wrogich czynników mogło dość nagle doprowadzić do dechrystianizacji dużego obszaru. I tak, w czasie kaznodziejskiej podróży po południowej Francji w 1145 roku, św. Bernard z Clairvaux zwrócił uwagę na popularność wielu herezji i zanik katolicyzmu, tak jak go pojmował, na wielu terenach. Nic dziwnego więc, że władze z chęcią pozbywały się heretyckich tłumów, gotowych znieść instytucje kościelne ze świata chrześcijańskiego, wysyłając je zwłaszcza na Wschód, skąd niewielu wracało. Na czele owych masowych krucjat bądź zbrojnych pielgrzymek stali zazwyczaj samozwańczy prorocy lub montaniści; wyprawy te stanowiły formę ludowego millenaryzmu, w dużej mierze nieprawomyślnego, dającego się jednak w pewnym stopniu kontrolować przez władzę. Niekiedy pielgrzymi atakowali napotykaną po drodze Żydów, którzy, podobnie jak muzułmanie, uchodzili za ucieleśnienie szatana. Jeśli jednak nie mogli zwrócić się przeciw Żydom bądź muzułmanom, wówczas, prędzej czy później, występowali przeciw chrześcijańskiemu duchowieństwu. Stąd usilne dążenie, by wyprowadzić ich do Jerozolimy.

Powracający krzyżowcy bez wątpienia nieśli ze sobą herezje. Dualizm bałkańskich bogomołów, nawiązujących bezpośrednio do gnostyków, dotarł do Italii i Nadrenii na początku XII wieku, skąd przeniknął do Francji. Gdy tylko ruch krucjatowy nabrał regularnego charakteru, nie sposób było uniknąć rozprzestrzeniania herezji; wyprawy krzyżowe umożliwiły komunikację pomiędzy ludźmi, którzy poważnie podchodzili do idei religijnych i byli na nie emocjonalnie podatni. Dualizm zawsze przyciągał wiernych, ponieważ wyjaśniał rolę wszechobecných diabłów. Widzialny Kościół traktowano jako ucieleśnienie zła ze względu na niewątpliwe niepowodzenie jego teodycei, tzn. obrony boskiej sprawiedliwości wobec problemu istnienia zła i cierpienia. Bogomołowie zaprzeczali faktowi, iż Chrystus założył Kościół. Tym samym katolicka nauka o wizerunkach, świętych, chrzcie niemowląt, narodzinach z dziewicy i wielu innych kwestiach była fałszywa. Idee te rozprzestrzeniły się gwałtownie na Zachodzie w połowie XII stulecia. Gdy tylko wiara w kościelny system spowiedzi, skruchy, pokuty i zbawienia została podważona - co

Spofeczeristwo totalne i jego wrogowie 323

przyszło bez większego trudu - jedynymi duchowymi gwarancjami zostały zewnętrzne oznaki ubóstwa, ascezy, czystości moralnej i pokory, którymi oficjalny Kościół - odwrotnie niż heretycy - z reguły nie mógł najwyraźniej się poszczycić.

Terminem "katarzy" posłużono się po raz pierwszy w stosunku do heretyków w północnej Europie około 1160 roku. Nazywano ich różnie:

celnikami, bułgarami (we Francji), bądź arianami czy manichejczykami.

W okolicach Albii katarów określano mianem albigensów. Całe to zamieszanie wokół nazwy odślania nieporozumienia w kwestii idei, zasadniczo jednak wszystkie te herezje miały podobny charakter. Dążyły do zastąpienia skorumpowanego duchowieństwa doskonałą elitą. Tam, gdzie liczebnie stanowili dostatecznie liczną siłę, jak w południowej Francji, organizowali kościoły i biskupstwa, tworząc alternatywny Kościół. Tylko niewielu członków sekty było "doskonałych" lub "czystych" - około 1000 do 1500 w całej Langwedocji w 1200 roku. Większość stanowili prości "wyznawcy", którzy zawierali związki małżeńskie i wiodli normalne życie oraz "otrzymywali consolamentum", tj. sakrament inicjacji, jedynie na łożu śmierci, umierając zatem "na rękach swych hierarchów".

Katarzy tworzyli dobrze zorganizowane i uporządkowane społeczeństwo. Mieli swych biskupów, zbierali fundusze, które następnie rozdzielali, oraz wiodli chwalebne życie. W odróżnieniu od większości charyzmatycznych sekt nie sposób ich było rozpędzić tak po prostu szarżą konnicy. Pozostawali w dobrych stosunkach z miejscowymi władzami. Podatni byli jedynie na ewangelizację ze strony równie biednych grup, jak "ubodzy z Lyonu", sekty założonej około 1173-76 roku przez byłego kupca z Lyonu, Piotra Waldensa. Wiarę waldensów cechowała zdecydowana ortodoksja, nie mniej dosłownie traktowali oni apostołskie ubóstwo i pozostawali poza organizacyjną strukturą Kościoła. Duchowieństwo widziało zatem w waldensach zagrożenie. Postuchajmy, co mówi o nich Walter Map, który spotkał kilku z nich w Rzymie w 1179 roku: "Chodzą dwójkami, boso, odziani w wełniane suknie, sami nie mają nic, a wszystko to, co niezbędne, mają wspólne, jak apostołowie (...); jeśli ich przyjmujemy, czeka nas wygnanie". Trzy lata

później waldensi zostali obłożeni ekskomuniką. Prawdę powiedziawszy, nie brakowało ludzi gotowych bronić ortodoksji, jednakże ustalili oni pewne wzorce, które odsłoniły słabości istniejącej struktury i wady ludzi Kościoła, i w ten sposób zaaplikowali lekarstwo poważniejsze niż sama choroba. Pomimo swych licznych ograniczeń, Innocenty III wyraźnie zrozumiał istotę problemu i był jedynym papieżem, który podjął systematyczne próby jego rozwiązania. Idea stworzenia zakonów franciszkanów i dominikanów, które, po pierwsze, miały pobić heretyków

324 Historia chrześcijaństwa

ich własną bronią apostołskiego ubóstwa, a po drugie propagować w przystępny sposób koncepcję ortodoksji, obliczona była na ujarznienie wybuchowych sił tkwiących w chrześcijaństwie, przez nadanie im instytucjonalnego charakteru. Jednakże owego dylematu nie sposób było rozwiązać raz na zawsze. Miał on bowiem permanentny charakter; był cechą wrodzoną chrześcijaństwa. Gdyby franciszkanom, na przykład, pozwolono w pełni dążyć do osiągnięcia ideału, utracono by nad nimi kontrolę; jeśliby ich kontrolować, wówczas szybko zatraciliby swój idealizm. W ciągu dwóch pokoleń eksperyment z braćmi zakonnymi zakończył się niepowodzeniem - po trzech okazał się ciężarem dla społeczeństwa.

Pozostało więc rozwiązanie, które zaproponował św. Augustyn-siła. Poniekąd było to podsumowanie IV i V stulecia. Gwałtowna dezintegracja chrześcijaństwa w południowej Francji wprawiała Kościół

w przerażenie. Pokojowe współistnienie ortodoksji i herezji okazało się niemożliwe - ortodoksyjni biskupi nie mogli sprawować swoich funkcji, groziło również niebezpieczeństwo, że upadek katolickiej wiary rozciągnie się wkrótce i na inne obszary. Warto podkreślić fakt, że tam, gdzie istniała silna scentralizowana władza królewska, gotowa popierać zorganizowany Kościół, ruchy heretyckie były słabe bądź w ogóle nie występowały, na przykład w Anglii. Herezja zakorzeniła się na terenach, gdzie źródła władzy świeckiej pozostawały niejasne i gdzie władza ta była podzielona lub odległa. W strachu przed herezją Kościół usiłował zwracać się do władzy świeckiej poza zarażonym obszarem. Walka z herezją nabrała charakteru krucjaty, obiecując wiernym namacalne korzyści i manipulując różnicami kulturowymi i językowymi, szowinizmem narodowym i żądzą ziemi. Organizowane od 1208 roku krucjaty przeciw albigensom, antycypujące wiele innych "wewnętrznych" krucjat papieskich, propagowali pochodzący z wyższych klas cystersi, którzy utrzymywali w karności chłopów. Heretycy także pochodzili z pospólstwa lub też byli tymi, którzy utracili swój uprzywilejowany status społeczny. Krucjata stanowiła okazję zmiany na lepsze w hierarchii społecznej dla młodszych synów, niedoszłych rycerzy i wszelakich zawodowych żołnierzy o wygórowanych aspiracjach. Owi krzyżowcy otrzymywali odpust zupełny za czterdzieści dni służby oraz odroczenie płatności długów i odsetek. Jeżeli posiadali ziemię, mogli wówczas opodatkować zarówno swych wasali, jak i duchowieństwo. Kościół zarezerwował sobie prawo redystrybucji skonfiskowanych pokonanym heretykom majątków wśród co wierniejszych krzyżowców. Nic dziwnego więc, że krucjata przyciągnęła cieszące się najgorszą sławą elementy z północnej Francji - rezultat był przerażający. W 1209 roku Arnold

Aimery z radością powiadomił papieża, że zdobycie Beziers było "cudem" i że krzyżowcy zabili piętnaście tysięcy osób, "nie okazując miłosierdzia nikomu, bez względu na wiek i płeć". Więźniów kaleczono, wyłupywano im oczy, ciągnięto za końmi, a nawet używano jako tarcz strzeleckich. Tego typu gwałty wywołały desperacki opór, przedłużając tym samym konflikt. W historii chrześcijaństwa była to krwawa łaźnia, która nawet wówczas wywoływała liczne głosy krytyczne. Piotr Kantor zapytywał: "W jaki sposób Kościół może badać serca ludzi za pomocą narzuczonego im sądu? Albo też jak to się dzieje, że katarom nie przysługuje prawnie uzasadnione odroczenie wyroku, by mogli wszystko rozważyć, lecz bezzwłocznie pali się ich na stosie?"

Niektóre uczciwe matrony, które nie chciały ulec żądom księży (...), zostały zapisane w księdze śmierci i obwinione o przynależność do katarów (...), podczas gdy niektórym bogatym katarkom opróżniono trzosi i wypuszczono je na wolność. Pewnego mężczyznę, biednego i chorowitego, który wyznał wiarę w Chrystusa prawidłowo we wszystkich punktach, spalono na stosie, ponieważ powiedział zgromadzonym biskupom, iż nie zgadza się podporządkować Bożej próbie gorącego żelaza, chyba że udowodni mu wpierw, że czyniąc to nie kusi Pana i nie popełnia śmiertelnego grzechu¹.

Kilka lat później Innocenty III uchylił instytucję sądu Bożego, posługując się tymi samymi argumentami. Ogólnie rzecz biorąc, był to typ krytyki wyrażonej przez Kantora, który doprowadził do powstania re-

gularnego systemu inkwizycji, bardziej efektywnego i mniej narażonego na nadużycia wynikające z przypadkowości opisanych powyżej metod. Począwszy od XI wieku, świeccy władcy palili na stosie tych, którzy uporczywie nie chcieli podporządkować się ustalonym regułom świata chrześcijańskiego. Wcześniej Kościół przeciwstawiał się karze śmierci; postanowienia kolejnych soborów wprowadzały w zamian konfiskatę mienia, ekskomunikę, więzienie lub chłostę, piętnowanie i wygnanie. Jednakże w latach osiemdziesiątych XII stulecia Kościół ogarnęła panika z powodu rozprzestrzeniającej się herezji. Dlatego też poszedł za przykładem państwa, utrzymując jednak prawną fikcję, że skazani i nie wyrażający skruchy heretycy są jedynie "pozbawieni ochrony Kościoła" co było "złagodzeniem" kary, tym samym umożliwiając władzy świeckiej spalenie ich bez popełnienia śmiertelnego grzechu. Owemu złagodzeniu kary towarzyszyło formalne błaganie o łaskę; w rzeczywistości nie miało to większego znaczenia, ponieważ urzędnik świecki (na przykład szeryf) nie miał wyboru, jak tylko palić na stosie, w przeciwnym razie, uznany za "obrońcę heretyków", sam znalazłby się w niebezpieczeństwie.

326 Historia chrześcijaństwa

Proces kodyfikacji praw zwróconych przeciw herezji trwał ponad pół wieku (ok.1180 -1230), osiągając apogeum w ustanowieniu instytucji trybunału; zasiadali w nim obdarzeni olbrzymią władzą dominikanie, którzy działali w oparciu o ustalone założenia we współpracy z episkopatem. Ów trwały system pomyślany był jako reforma; w rzeczywistości złożyły się

nań wszelkie wcześniejsze nadużycia, jak i nowe ich przykłady. Kierował się on pewną fałszywą logiką. Ponieważ heretykowi odmawiano pochówku w poświęconej ziemi, ciała pośmiertnie sądzonych (co się często zdarzało) ekshumowano, ciągnięto po ulicach i palono w dole na odpadki. Domy, w których mieszkali burzono i miejsca po nich wykorzystywano jako śmietniska. By zasądzić trudne do ujawnienia wydumane zbrodnie, inkwizycja uciekała się do procedury niedopuszczalnej w innych sądach, naruszając tym samym statuty miast, prawo zwyczajowe i pisane oraz dosłownie wszelkie formy praktyki sądowej. Wykorzystywano zeznania anonimowych informatorów, nie wysłuchiowano niewygodnych świadków, oskarżonym odmawiano również prawa do obrony bądź obrońcy. Nie wchodziło także w grę odwołanie. Celem było skazanie podejrzanego za wszelką cenę - uważano, że tylko w ten sposób zwalcza się herezję. Stąd nie wymieniano nazwisk osób składających zeznania. Podejrzanym mógł jedynie podać swych wrogów, pozwalano mu również sprowadzić świadków, którzy poświadczyliby, iż tacy wrogowie istnieją. Ale nic więcej. Z drugiej strony oskarżyciel mógł wykorzystywać zeznania złoczyńców, heretyków, dzieci oraz współwinnych, których nie dopuszczano w innych sądach.

Z chwilą, gdy jakiś obszar został ogarnięty herezją i inkwizycja przystępowała do działania, w jej szpony wpadały ogromne rzesze ludzi. Dzieci heretyków nie mogły dziedziczyć, jako że na nich przechodziła skaza rodziców; również wnuki nie mogły dzierżawić dóbr kościelnych, chyba że zdemaskowały jakiegoś heretyka. Od każdego, kto ukończył czternaście lat (w wypadku dziewcząt dwanaście), wymagano, by co dwa lata składał publicznie przysięgę, że jest dobrym katolikiem i potępia heretyków. Fakt nieprzystępowania do spowiedzi lub nieprzyjmowa-

nia komunii przynajmniej trzy razy w roku wzbudzał automatycznie podejrzenie. Zakazane było posiadanie egzemplarza niełacińskiej Biblii bądź brewiarza, psalterza czy godzinek w języku miejscowym. Do końca XIII wieku nie stosowano tortur regularnie (chyba że uciekali się do nich świeccy urzędnicy, nie porozumiewając się jednak z inkwizycją), jednakże podejrzanych przetrzymywano w więzieniu i wzywano na przesłuchania tak długo, aż się przyznali do winy bądź zadenuncjowali innych. Kiedy wprowadzono tortury, stosowanie ich poddano kanonicznym ograniczeniom - gdy za pierwszym razem nie udało się wydobyć

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 327

zeznań, czynności nie wolno było powtórzyć. Jednakże owe przepisy stwarzały możliwości wielorakich interpretacji. Posłuchajmy, co mówi Francis Pegna, czołowy komentator inkwizycji:

"Jeśli jednak poddany umiarkowanym (decenter) torturom oskarżony nie wyzna prawdy, wówczas należy przedłożyć mu wszelkie narzędzia tortur mówiąc, iż będzie musiał przejść przez wszystkie te męczarnie, dopóki prawdy nie wyzna. Jeśli i to nie pomoże, wyznaczyć trzeba drugi lub trzeci dzień bądź in terrorem, bądź nawet i w rzeczywistości, by kontynuować (lecz nie powtarzać) tortury, tortur bowiem nie wolno powtarzać, chyba że pojawią się nowe dowody; wówczas tortury można kontynuować, ponieważ nie ma praw zakazujących ich kontynuowania. Pegna pisze, że kobiety ciężarnej nie należy torturować w obawie przed poronieniem - "trzeba poczekać, aż urodzi dziecko ; ludzi sta-

rych oraz dzieci, które jeszcze nie weszły w wiek dojrzenia wolno torturować mniej dotkliwie. Stosowane metody były generalnie nie tak okrutne, jak w wypadku tortur zadawanych przez władze świeckie, chociaż warto wspomnieć, iż na przykład angielskie prawo zwyczajowe kategorycznie zaprzeczało legalności tortur, z wyjątkiem wypadków odmowy przyznania się do winy.

W momencie, gdy ofiara została oskarżona, uniknięcie kary było absolutnie niemożliwe - system na to nie pozwalał. Wykonywano jednak stosunkowo niewiele wyroków śmierci - mniej niż dziesięć procent podlegających karze. Dożywotnie więzienie wyrokowano zazwyczaj w przypadku "nawróconych" w obawie przed śmiercią. Kara ta mogła ulec skróceniu w momencie zadenuncjowania innych. Akty współczucia albo życzliwości względem heretyków karano więzieniem lub obowiązkiem pielgrzymki; stosowano również chłostę, a także domagano się skruchy od tych, którzy utrzymywali kontakty z "zarażonymi, choćby nawet czynili to bezwiednie. Najłagodniejsza kara polegała na znaczeniu stroju żółtym płóciennym krzyżem, co było uciążliwe, ponieważ uniemożliwiało człowiekowi zdobycie pracy. Z drugiej strony samowolne zaprzestanie noszenia go uważano za nawrót do herezji. Krótki pobyt w więzieniu był nieunikniony. Jednakże w więzieniach brakowało miejsca, ponieważ każdy z oskarżonych musiał przebywać w innym pomieszczeniu. Z chwilą, gdy na danym obszarze inkwizycja rozpoczęła swą działalność, więzienie biskupa, a potem króla szybko się zapełniało, należało więc adaptować stare budynki bądź wznosić nowe. O jedzenie musiał się troszczyć sam więzień, chociaż w wypadku ubogich oczekiwano od biskupa, że zapewni im chleb i wodę. Władze świeckie, w obawie przed chorobami zakaźnymi i zarazą, nie chciały

dopuszczać do przepełnienia więzień i dlatego też skazywały na stos

328 Historia chrześcijaństwa

więcej ludzi niż zezwalał na to Kościół. Od totalnej grozy system ów ratowały jedynie zwykłe średniowieczne słabości: korupcja, inercja i administracyjna niekompetencja.

System prześladowań wywoływał opór tam, gdzie, jak np. w Langwedocji, stosowano go wobec całej społeczności. Wybuchały wówczas zamieszki, dokonywano morderstw, niszczone akta. Wiele państw nie wpuściło w swe granice inkwizytorów. W Hiszpanii natomiast inkwizycja stała się instrumentem państwa, niemal instytucją narodową, jak walki byków, popularną wśród ludności miejscowej, choć mało zrozumiałą w oczach cudzoziemców. Zdumiewia fakt, jak często palono na stosie godnych podziwu ludzi i to bez protestów ludności, a wręcz za ich milczącą aprobatą. Tak więc franciszkanów -fraticelli - którzy sprzeciwiali się bogactwu duchowieństwa i przywracali apostolskie praktyki swego założyciela, ścigano i palono na stosach w całej Europie, zwłaszcza jednak w rodzinnej Umbrii św. Franciszka i Ankonie - tłumy apatycznie przyglądały się ich zagładzie lub wierzyły, iż antynomia słusznie została ukarana. W Średniowieczu śmiałe i bezwzględne sprawowanie władzy sprawiało, że większość prawie zawsze opowiadała się za nią. Ofiary płomieni zazwyczaj ginęły, wydając okrzyki bólu i przerażenia, a tym samym zdając się potwierdzać słuszność kary. Funkcjonowanie całego chrześcijańskiego społeczeństwa w Średniowieczu opierało się na

głębokiej wierze w świat nadprzyrodzony. Było częścią jego systemu nerwowego. Pozbawione możliwości określenia prawdy w sposób naukowy i obiektywny społeczeństwo częstokroć pozostawało zdezorientowane. Dzisiejsza heterodoksja mogła stać się jutro ortodoksją - i na odwrót. Zapał religijny z łatwością przechodził w histerię, nabierając charakteru destruktywnego. W duszy każdego świętego tkwił heretyk, usiłujący zeń się wydostać i vice versa. Chrystus jednego wierzącego był dla drugiego Antychrystem. Oficjalny Kościół pozostawał hierarchiczny, uporządkowany, stereotypowy i zobowiązany do obrony ówczesnego społeczeństwa z jego różnicami oraz krzywdami, ale istniał również jak gdyby anty-Kościół: buntowniczy, egalitarny, rewolucyjny, który odrzucał społeczeństwo i jego wartości, grożąc, że je zniszczy. Bliska mu była tradycja rewolucyjnego proroctwa odziedziczona po Żydach i kontynuowana w chrześcijaństwie dzięki Księdze Objawienia, która znalazła swe miejsce w kanonie ze względu na panujące przekonanie, iż została napisana przez świętego Jana. We wczesnym chrześcijaństwie millenaryzm stanowił oficjalną teorię polityczną Kościoła. Jednakże moment eschatologiczny oddalił się i kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową cesarstwa, na millenaryzm zaczęto patrzeć z niechęcią. Święty Augustyn, ideolog oficjalnego Kościoła, przedstawił w swym

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 329

Państwie Bożym Księgę Apokalipsy jedynie jako alegorię duchową - tysiąclecie zaczęło się wraz z Chrystusem i urzeczywistniło w kształcie

samego Kościoła. Jednakże, wbrew nadziejom świętego, nie położyło to kresu sporom i dyskusjom. Chrześcijanie nadal wierzyli w koniec tysiąclecia, nadejście Antychrysta, kosmiczne bitwy, gigantyczne smoki, stan totalnego wrzenia w społeczeństwie - niekończącą się serię znaków, które będą zapowiedzią owych wydarzeń. Na dobre lub złe, Apokalipsa stanowiła część kanonu; wydarzenia te - złączone z podstawowymi zasadami wiary - były już nie do wymazania. Co więcej, eschatologiczny korpus stopniowo wzbogacały różnorodne sybilińskie teksty: nie miały one kanonicznego statusu, cieszyły się jednak popularnością wśród kaznodziejów, pisarzy i teologów. Wszystkie podkreślały nadchodzącą bitwę pomiędzy Chrystusem i Antychrystem. Ideę tę można było interpretować wielokrotnie, tak aby odpowiadała prawie każdej politycznej sytuacji, oraz identyfikować z kolejnymi cesarzami, a nawet papieżami - dobrymi bądź złymi. Wszystkie znaki dawały się do niej nagiąć. Tradycja ta postawiła oficjalny Kościół wobec nierozwiązywalnego problemu. Jeśliby Kościół prowadził swą politykę w sposób łagodny i nie rzucający się w oczy, wówczas millenaryści domagaliby się reformy. Gdyby jednak Kościół usiłował zainicjować ruch reform, tak jak za pontyfikatu Grzegorza VII, doprowadziłoby to, jak przypuszczano, również do pobudzenia ukrytych millenarystycznych sił. Tradycja świeckiego kaznodziejstwa nigdy nie wygasła całkowicie - ludzie świeccy z radością podchodzili do wysiłków zmierzających do naprawy stanu kapłańskiego i usiłowali wziąć inicjatywę w swoje ręce. W XII wieku zamieszki wywołane przez innowierców pośrednio wynikały z gregoriańskiej reformy. Przykładowo, nad dolnym Renem występowały obszary, gdzie formy nieortodoksyjnego odrodzenia przez całe Średniowiecze współistniały, w mniejszym lub większym stopniu, z oficjalnym Kościołem. Błędem byłoby mniemać, iż

każdy miał swoje miejsce w społeczeństwie. Wręcz przeciwnie. Pomędzy zhierarchizowanymi cechami miejskimi a feudalnym porządkiem wsi istniał ogromny chaos, roilo się od ludzi wysiedlonych ze swych miejsc bądź pozbawionych majątności, chronicznie chorych, kalekich, żebraków, trędowatych lub zbiegłych chłopów pańszczyźnianych. Być może aż trzecia część populacji nie przylegała do żadnej z oficjalnych kategorii, ale tworzyła pospólstwo, które formowało się i rozpierchało w sposób gwałtowny i niejasny. Mnóstwo było zbiegłych mnichów bądź księży, którzy odszedłszy od Kościoła zapewniali owym tłumom przywództwo i wiedzę. Kiedy taki motłoch ruszył, trudno go było powstrzymać. I tak w 1251 roku, w odpowiedzi na klęskę IV krucjaty, węgierski mnich-renegeat zwany Jakubem - ogłosił antyklerykalną wyprawę krzyżową

330 Historia chrześcijaństwa

i nauczał, że zabójca księdza to człowiek zasłużony. Udało mu się zebrać wielotysięczną armię, która przetoczyła się przez północno-francuskie miasta. Dosłownie bez oporu poddawały mu się takie ośrodki, jak Paryż, Orlean, Amiens, gdzie łupił klasztory. W Tours wyłapał co do jednego dominikanów i franciszkanów i przegnał ich batami po ulicach miasta. Po zamordowaniu Jakuba tłum rozpierzchnął się równie szybko, jak się zebrał. Niemal każde znaczące wydarzenie mogło doprowadzić do podobnych wybuchów; ogłoszenie hasła wyprawy krzyżowej, złe plony, głód, przegrana bitwa, niespełnienie zapowiedzianego cudu. Władze niewiele mogły uczynić, by przeciwdziałać masowemu ruchowi

tego typu. Musiały czekać do momentu, aż ekscesy tłumu doprowadzą do zbiorowej reakcji, w każdym razie wśród mieszczaństwa, lub dopóki zbierze się regularna armia. W tym względzie inkwizycja służyła jako "środek wczesnego ostrzeżenia" - sądowna nastroje, wyłuskiwała i przesłuchiwała prowodyrów, zanim zdolali zgromadzić i rozpalić pospólstwo. Jeśli owe posunięcia nie skutkowały, wówczas jedynym wyjściem było zorganizowanie wewnętrznej krucjaty. Owe zniechęcone mechanizmy, jak inkwizycja lub krucjata przeciw heretykom, uchodziły w oczach wielu współczesnych - nie tylko bogatych, również tych, którzy cenili stabilizację - za nieodzowną obronę wobec załamującego się systemu społecznego i masowego terroryzmu. Niemniej Kościół i świeckie elity nie były w stanie zniszczyć owych zjawisk u ich korzeni, nie obalając jednocześnie łatwowierności tłumów. Czyż sam Kościół nie opierał się wszak na łatwowierności? Zabijcie wiarę, a jaki los wówczas spotka totalne społeczeństwo chrześcijańskie? W każdym razie papież i królowie nie mogli wyrwać się z intelektualnego otoczenia, jakie dzielili z fanatycznymi i millenarystycznymi szarlatanami. Proroctwa, na których opierały się owe masowe ruchy, były nie tylko biblijnie uzasadnione, ale również naukowo godne szacunku. Wśród najbardziej wykształconych ludzi swoich czasów występowały proroczy analitycy, stanowiąc część tradycji mądrości, która rozciągała się od Trzech Mędrców do Newtona, obejmując dosłownie wszystkich intelektualistów zachodniego społeczeństwa aż do połowy XVII stulecia. Nie jest dziełem przypadku, iż najbardziej wpływowy ze średniowiecznych odkrywców systemów proroczych - Joachim z Fiore (zm.1202) - jawił się jako twórca najbardziej wykształcony, systematyczny i "naukowy. Nie był buntownikiem, lecz wytwornym kalabryjskim opatem; roztaczało nad nim opiekę trzech

papieży, jego zaś konwersacja wprawiała w zachwyt Ryszarda Lwie Serce w czasie III wyprawy krzyżowej. Zebrał on najróżniejsze proroctwa: pogańskie, chrześcijańskie, biblijne i astronomiczne oraz przebadał je znacznie bardziej dokładnie niż ktokolwiek wcześniej, opierając na nich

Snofeczerstwo totalne i jego wrogowie 331

własne wyobrażenia o przyszłości. Metoda była zasadniczo ta sama, co marksistowski determinizm historyczny i odznaczała się podobną hipnotyczną wręcz fascynacją. Joachim wyliczył, że w Kościele wyłoni się Antychryst i będzie dzierżył wysoki urząd, co jawiło się jako nowa, przykuwająca uwagę idea. Na podstawie "analizy historycznej i wyobrażeń wydedukował, że "ostatnia epoka nastąpi w czasach historycznych (a nie po Czterech Rzeczach Ostatecznych) i będzie się odznaczać powszechnym pokojem, w którym instytucje stworzone dla burzliwych dziejów obumrą. Dla marksistów owe analogie są niepokojąco bliskie.

Ludzie czytali Joachima z tą samą uwagą i zaciekawieniem, z jakimi chłonęli pełnych wyobraźni historyków (np. Ottona z Freisingu). Uważali, iż Bóg zamierzył, by przyszłość można było poznać i że obowiązkiem społeczeństwa jest się do niej przygotować. Tymi słowami około 1267 roku zwrócił się do papieża Roger Bacon, niewątpliwie uczony w pełnym tego słowa znaczeniu: "Gdyby tylko Kościół przebadał proroctwa biblijne, sentencje świętych, wyroki Sybilli, Merlina i innych pogańskich proroków i uzupełnił je astrologicznymi rozważaniami, wraz z wiedzą

doświadczalną, to bez wątpienia mógłby przygotować się na przyjsie Antychrysta (...). Ponieważ nie wszystkie prorocwa są nieodwoalne, wiele wypowiedzi proroków o nadejsiu Antychrysta wytrzyma próbę czasu jedynie dzięki opieszalosci chrześcijan. Uległyby one zmianie, gdyby chrześcijanie pracowicie dociekali, kiedy Antychryst nadejdzie i szukali całej wiedzy, jaką będzie się posługiwał, gdy rzeczywiście się zjawi.*

Ów fragment, będący wyrazem wielce konwencjonalnej mądrości XIII stulecia, implikuje niejako możliwość kontroli nad wszechświatem, obecnie i w przyszłości; kontroli, która zgodna jest z teorią nieograniczonej monarchii papieskiej osiagającej wówczas apogeum. Wywodzi się ona z podobnego założenia, co nieokietznany triumfalizm Bonifacego VIII, o którym mówiliśmy na początku tego rozdziału. Jednakże nawet w XIII wieku tak papiestwu, jak i Kościołowi jako całości nie udało się utrzymać silnej kontroli nad totalnym społeczeństwem chrześcijańskim.

* Owo prorocwo wywarło wpływ na włoską wyprawę Karola VIII, który uważał się za drugiego Karola Wielkiego; Luter utożsamiał swego protektora Fryderyka Saskiego z, dobrym Fryderykiem II". W Karolu V widziano "dobrego króla, który ukarze Kościół". Kolumb zebrał sporo prorocw o ponownym nadejsiu Złotego Wieku, absorbowało ono wszystkich humanistów. Nowe odkrycia geograficzne i wynalazki szybko dopasowano do starych systemów proroczych. Por. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: Study in Joachimism*, Oxford 1969.

W następnym okresie owa kontrola znacznie osłabła i zunifikowane społeczeństwo chrześcijańskie zaczęło się rozpadać, przypadki herezji stały się nagminne, ich ściganie zaś i karanie należały do rutynowych działań Kościoła i państwa. Wszelka forma manifestacji religijnej napędzała władze niepokojem - obawiano się, że wymknie się spod kontroli. Przez dłuższy czas władzę sprawował nie jeden papież, a dwóch, a czasami nawet i trzech. Na przykład Joanna d'Arc nie padła ofiarą angielskiego nacjonalizmu; spośród 131 sędziów, asesorów i innych urzędników sądowych, związanych z jej procesem, jedynie ośmiu było Anglikami. Padła raczej ofiarą francuskiej wojny domowej, która miała szeroki teologiczny wymiar. Podejrzanie wzbudzał, między innymi, sposób adresowania listów: Jesus Maria, co stanowiło świadectwo kultu Jezusa usankcjonowanego przez antypapieża Kaliksta, a nie przez papieża Marcina V. Zdumiewa fakt, że jeden z sędziów, który pierwotnie potępił Joannę d'Arc - Jean le Fevre - brał również udział w procesie rehabilitacyjnym Joanny. Jak również że Tomasz de Courcelles, który doradzał stosowanie tortur podczas jej przesłuchania, został dziekanem katedry Notre Dame w roku, kiedy oczyszczono Joannę z zarzutów i wygłosił pogrzebowy panegiryk na cześć bohatera przyszłej świętej-delfina Karola VI.

Ponieważ społeczeństwo chrześcijańskie było totalne, musiało być również zdyscyplinowane i dlatego też nie miało innej alternatywy, jak prowadzić wojnę z religijnymi dysydentami. Tak więc w okresie późnego Średniowiecza przygniatał je ciężar wrogów. O ile Joachima akceptowano jako proroka, to jednak wkrótce teorię jego obarczono mnóstwem interpretacji, komentarzy, które rozmięły się na drobne dzięki wiejskim

millenarystom i charyzmatykom. Średniowieczne proroctwa cechowała wiara, iż "śpiący" królowie i cesarze przebudzą się i przywrócą harmonię bądź ją zniszczą, w zależności od tego, czy zakładano, że papież jest namiestnikiem Chrystusa, czy Antychrystem. Ludzi utrzymujących, iż są królem Arturem, Karolem Wielkim, pierwszym łacińskim cesarzem Konstantynopola czy cesarzem Fryderykiem II, którzy pociągali za sobą tłumy, ścigano, by ich powiesić lub spalić na stosie. Zbijanie dowodów w żaden sposób nie pozbawiało człowieka wiary w proroctwa: przełomowe lata nadchodziły i mijały - rok 1260,1290,1305,1350,1360, 1400,1415,1500,1535 - i wbrew przepowiedniom nic się nie wydarzało. A przecież ludzie nadal wierzyli w owe proroctwa. Liczni pretendenci głosili wymyślne społeczne manifesty o egalitarnym, rewindykacyjnym charakterze, a większość z nich wyszła od antyklerykalnych poglądów, bądź je przejęła.

Spoteczerstwo totalne i jego wrogowie 333

Religijna historia znajdowała wyraz w niemal każdej wyobrażalnej formie skandalicznego zachowania. Samobiczowanie na przykład charakteryzowało działalność pewnych wyrafinowanych sekt pogańskich, które chrześcijaństwo wchłonęło w IV wieku. We Włoszech stało się popularne w XI stuleciu i - na nieporównywalnie większą skalę - w połowie XIII wieku, by - na kształt epidemii - rozprzestrzenić się w całej Europie. Biczownicy ze sztandarami i zapalonymi świecami maszerowali w procesji, na czele której szli księża; wędrowali od miasta

do miasta, chłostając się bez ołami parafialnymi.

Szczególnym okrucieństwem odznaczali się niemieccy biczownicy ze swoimi rytuałami, hymnami i strojami - posługiwali się batami ze skóry z nabitymi kolcami. Pojawienie się przed biczownikami kobiety lub księdza niweczyło całą ceremonię, którą należało zacząć od nowa. Punkt kulminacyjny wyznaczało odczytanie "niebiańskiego listu, następnie naoczni świadkowie zanurzali skrawki szat we krwi biczowników, strzegąc ich później niczym relikwii. Wobec biczowników Kościół zajmował ambiwalentną postawę. W 1384 roku papież Klemens VI zachęcił do publicznego samobiczowania w Awinionie - w rytuale wzięły udział setki kobiet i mężczyzn. Postępując w myśl instrukcji otrzymanej podczas wizji w 1396 roku, filar hiszpańskiej ortodoksji, dominikański antysemita i agitator pospólstwa, jakim był św. Wincenty Ferrer stanął na czele pochodu biczowników, który przemierzył Hiszpanię, Francję i Włochy. Biczowali się zarówno zwolennicy ortodoksji, herezji, jak i ci, którzy czynili to w tajemnicy. Ogólnie rzecz biorąc, jeśli wśród biczowników byli przedstawiciele obu płci, ich działania spotykały się z aprobatą. Niemal wszystkie nieoficjalne ruchy złożone z samobiczujących się mężczyzn prowadziły do antyklerykalizmu, herezji i przemocy. Do akcji przystępowała wówczas inkwizycja, której działaniom towarzyszyły wyroki śmierci.

Chrześcijaństwo miało również nieortodoksyjną tradycję apostołskiego ubóstwa, jak i teorię głoszącą, że świat w swym pierwotnym stanie był egalitarny i sprawiedliwy, dopiero później erupcja grzechu doprowadziła do władzy silnych i degradacji słabych. W późnym Średniowieczu zadziwiający rozwój wielu millenarystycznych ruchów wychodził od owych tez. Przybrał on dwie formy, czasami łączących się

ze sobą. Pierwszą grupę, zazwyczaj określaną mianem bractwa "Wolnego Ducha", tworzyli antynomiści w rodzaju tych, z jakimi św. Paweł miał do czynienia w Grecji. Wierzyli, iż są doskonali i że stoją ponad moralnością. Słowami pełnymi oburzenia wyrażał się o nich XIV-wieczny ortodoksyjny mistyk, przeor od św. Wiktora: "popelniali gwałty, cudzołóstwa oraz inne czyny, które sprawiały przyjemność ich ciałom; kobietom, z którymi grzeszyli, oraz prostym ludziom, których oszukiwali, obiecywali, że

334 Historia chrześcijaństwa

za grzechy takie nie spotka ich kara". Niektórzy nauczali, iż kobiety stworzone zostały po to, by wykorzystywali je bracia Świętego Ducha. Matrona, odbywszy stosunek z jednym z braci, mogła odzyskać utracone dziewictwo. Owe przekonania łączyły się z wiarą, że odkryli dokładny sposób, w jaki Adam i Ewa uprawiali miłość. Aresztowano ich często pod zarzutem uwodzenia statecznych mieszczek lub jedzenia w gospodzie bez uiszczenia zapłaty. "Wierzą, że wszelkie dobra są wspólne - stwierdził w 1317 roku biskup Strasburga - stąd doszli do wniosku, iż kradzież w ich wypadku jest czymś legalnym¹. Ludzi tych bardzo często tracono niekiedy z wielkim okrucieństwem. Jednakże wielu członków owej sekty nie zachowywało się aspołecznie, nie byli oni też oszustami. We Flandrii i dolinie Renu ortodoksyjni bracia "Wolnego Ducha" tworzyli jeden z największych i godnych podziwu ruchów religijnych późnego Średniowiecza, zawiadując szkołami i szpitalami dla ubogich i angażując się w całą gamę prac społecznych. Kobiety z bractwa "Wolnego Ducha"

lub beginki, chociaż w dosłownym tego słowa znaczeniu nie były zakonnicami, ponieważ nie żyły w klasztorach, pracowały wśród biednych w nadreńskich miastach - w pewnym okresie w samej Kolonii było ich ponad dwa tysiące - i stanowiły wzorzec pobożności i ortodoksji. Rzym niechętnie patrzył na owe formy religijnego zachowania, nie przystawały bowiem do ustalonych kategorii. Biskupi i inkwizycja przyglądały się ruchom tym baczniej, przystępując częstokroć do działania mającego na celu rozbięcie bractw "Wolnego Ducha" i beginek, kiedy ich poczynania nabierały charakteru herezji.

Druga, szeroka bardzo kategoria, łączyła w sobie millenarystyczną zasadę równości z otwartym atakiem na klerykalizm i istniejący Kościół. Wiara w kończącym się tysiącleciu stanowiła sygnał do natarcia na bogatych - należało pozbawić ich majątności w ziemskiej apokalipsie, nim ogarną ich płomienie w przyszłym świecie. Tego typu poglądy głosił John Bull podczas powstania chłopskiego w Anglii; będą się one jeszcze wielokrotnie przewijać we Francji i w Niemczech w XIV, XV i XVI stuleciu. W Czechach, jedynej części łacińskiego chrześcijaństwa, gdzie już w XV wieku herezja zwyciężyła na dobre, zwolennicy egalitaryzmu uformowali po 1419 roku radykalne skrzydło ruchu husyckiego, tworząc społeczności oparte na idei dzisiejszego kibucu, mające wspólny majątek. Owe ruchy były przeciwieństwem augustyńskiej idei, stanowiły "alternatywne społeczeństwo" wobec totalnego społeczeństwa chrześcijańskiego którego św. Augustyn był ideologiem i które narodziło się w epoce karolińskiej. Jednakże, idąc dalej tym tropem, ortodoksyjne społeczeństwo chrześcijańskie odeszło od swych korzeni i przyjęło normy doczesnego świata - było zatem społeczeństwem nie Chrystusa, lecz Antychrysta, którego obalenie stanowiłoby preludium paruzji.

Z chwilą, gdy łacińskie chrześcijaństwo zaczęło się chwiać pod naporem wrogów, których samo sobie wytworzyło, możliwość powstania, choćby na krótko, alternatywnych społeczeństw stała się znacznie bardziej prawdopodobna. W Niemczech rewolty zwolenników egalitaryzmu miały miejsce w latach siedemdziesiątych XV wieku, a później również w roku 1502, 1513 i 1517. Kiedy Luter prowadził teologiczny spór z Rzymem i kiedy różne odmiany protestantyzmu rościły sobie prawa do statusu oficjalnej religii chrześcijańskiej, odzwierciedlając społeczne potrzeby, podobnie jak czynił to katolicyzm począwszy od IV wieku, ludzie z marginesu życia religijnego podjęli zdecydowane wysiłki, by całkowicie zburzyć społeczeństwo i zastąpić je nowym społeczno-chrześcijańskim porządkiem. Ruchy te wiele nam mówią o chrześcijaństwie i jego zniekształceniach. Ich członkowie przemawiali autentycznym głosem montanistów bądź donatystów, przeciw którym ortodoksyjne chrześcijaństwo i Cesarstwo Rzymskie połączyły niegdyś swe siły; ich nauka w rzeczywistości była echem rygoryzmu esseńczyków, którzy również padli ofiarą wspólnych poczynań oficjalnego duchowieństwa i ustalonego świeckiego porządku. Stanowili bezsporną część chrześcijańskich tradycji ukształtowanych przez jeden z wzorców, który Chrystus wszczepił w ludzkie umysły w I wieku. Ich wizji chrześcijaństwa brakowało jednak równowagi. Oburzeni niegodziwością oficjalnego społeczeństwa chrześcijańskiego pragnęli z całych sił zastąpić je innym, ostatecznie

jednak podjęli próby zniszczenia tegoż społeczeństwa i przedstawienia go w karykaturalnym świetle. Stali się zwolennikami przemocy, wyparli się kultury, pozbawili wartości ludzkie życie, przyjmując czysto arbitralne i zmienne systemy moralności. Jako przykład można podać Thomasa Muntzera, urodzonego około 1488 roku w Turynгии (a więc na obszarze, gdzie zakazana działalność biczowników rozprzestrzeniła się), dobrze wykształconego duchownego, który znał grekę i hebrajski. Jego wiara stanowiła połączenie husyckiego radykalizmu, libertynizmu bractwa Wolnego Ducha" i ortodoksyjnej eschatologii. Dla Muntzera luteranizm był zdradą próby reformy Kościoła, kolejnym kompromisem z bezbożną mamoną. W lipcu 1524 roku, przed księciem Saksonii, Janem, oraz zgromadzoną niemiecką szlachtą wygłosił, być może najbardziej znaczące w całej epoce Reformacji, kazanie do tekstu z Księgi Daniela, stanowiącej zwornik millenarystycznego łuku. Słowa: "Uchroń nas przed złem" Muntzer zinterpretował jako "Uchroń nas przed antychrześcijańskimi rządami ludzi bezbożnych". Społeczeństwo - oznajmił zgromadzonym księżętom - zostało starte na proch w walce pomiędzy Kościołem i państwem, w nienawistnym ziemskim królestwie feudalno-papieskiego chrześcijaństwa. Jednakże obali je królewskie kapłaństwo zwykłego

336 Historia chrześcijaństwa

człowieka i księżęta powinni dołączyć do tych, którzy porozumieli się, by zgładzić Antychrysta.

Tym samym suwerenny lud zastąpił koronowane ikony wczesnego

Średniowiecza, namaszczonego kapłanów-królów. O ile Grzegorz VII, Innocenty III czy Bonifacy VIII widzieli walkę o panowanie nad światem w kontekście wojny pomiędzy cesarzem i papieżem lub papieżem i królem, teraz pojawił się nowy kandydat do urzędu namiestnika Chrystusa - lud. O prymat walczone równie bezwzględnie jak za pontyfikatu Grzegorza VII - zmaganiom towarzyszyła akceptacja przemocy jako czynnika koniecznego i nakazanego przez Boga. Muntzer nosił piętno zeloty, który doprowadził do upadku i zburzenia Jerozolimy. I rzeczywiście swe listy sygnował mieczem Gideona oraz zwrotem "Thomas Muntzer - młot". Był biblijnym kapłanem-wojownikiem. Jego motto to słowa: "Niech miecz świętego nigdy nie ostygnie!". Jako znaku heraldycznego używał czerwonego krzyża i nagiego miecza, co stanowi wczesny przykład posługiwania się wojowniczym emblematem politycznym. Luter był jedynie propagandystą klas rządzących i "pozbawionym ducha sflaczałym mężczyzną z Wittenbergi", doktorem kłamstw, smokiem. Bogactwo to złodziejstwo, bogactwo pochodzi z kradzieży; Ludzie staną się wolni i sam Bóg będzie nad nimi Panem!. Zdaniem Muntzera wojnę klasową można wygrać jedynie w trakcie ogromnego, krwawego wstrząsu, czegoś w rodzaju ostrzegawczej apokalipsy, nim nastąpi właściwa, kiedy - jak przepowiedział Joachim - ludzkie instytucje obumrą, paruzja zaś wyznaczy początek wiecznych i doskonałych rządów. Przemoc stanowiła zatem element jego eschatologii. Jest to ponownie wypadek nadużywania tekstu: "Zmuś ich, by przyszli"- wrytego w sercu każdego inkwizytora. Podobnie jak św. Augustyn, Muntzer wykorzystał przypowieść o pszenicy i chwastach, by uzasadnić zniszczenia i prześladowania: "Żywy Bóg ostrzy swą kosę we mnie - rzekł złowieszczu - tak bym mógł później ścinać czerwone maki i niebieskie

chabry'. Kiedy zwolennik św. Augustyna bądź millenarysta przejmując władzę, cierpliwy i rozsądny człowiek - reformista, pelagiański liberał - poznaje, co to strach.

Muntzer doprowadził do wybuchu chłopskiego buntu, podobnie jak wielu millenarystów w przeszłości; zgładzono go jednak, nim mógł założyć swe postapokaliptyczne społeczeństwo. Dekadę później, w 1534 roku, millenaryści zdobyli niemieckie miasto Munster, w którym się utrzymali aż do następnego lata*. Był to pierwszy przypadek zajęcia

* Autor pisze o niemieckich anabaptystach głoszących nadejście tysiącletniego królestwa. Niektórzy z nich byli zwolennikami anabaptyzmu rewolucyjnego, oni właśnie zdobyli w 1634 roku biskupie miasto Munster (Monaster) (przyp. red.).

Spoleczeństwo totalne i jego wrogowie 337

przez chrześcijańskich fanatyków miasta na Zachodzie; począwszy od XII stulecia z identyczną sytuacją spotykamy się wielokrotnie, zwłaszcza w północnej Francji i Flandrii. Opisując okupację Munster, po raz pierwszy zachowane źródła mówią nam o życiu pod średniowiecznym egalitarnym terrorem. Epizod ów zaczął się 25 lutego 1534 roku, kiedy religijni radykałowie uwięzili radę miejską, ich przywódca zaś Jan Mathijs ogłosił chrześcijańską ludową dyktaturę. "Bezbożni" zostali rozpoznani: pewien pełen krytycyzmu kowal został zabity przez Mathijsa na miejscu, pozostali wygnani: "Wynoście się, bezbożnicy, i nigdy nie wracajcie!". Jednocześnie wielu radykalnych uciekinierów przyjęto do sił porządkowych

i ochrony osobistej przywódców. Wszystkich mieszkańców ponownie ochrzczono, miasto ufortyfikowano, wszelką zaś żywność, pieniądze, złoto i inne kosztowności skonfiskowano oraz skomunizowano. Domy rozdzielono potrzebującym. Mathijs zginął w czasie wypadu poza mury miasta, a jego następca, Jan Beukelszon, nieślubny syn aktora i chłopki pańszczyźnianej, zrekonstruował reżim na bardziej formalnych podstawach. Nago przebiegł ulicami miasta, po czym pogrążył się w modlitwie, by po chwili ogłosić konstytucję - sam został mesjanistycznym królem lub "Janem z Lejd, wspomaganym przez dwunastu starców - sędziów, tworzących komitet bezpieczeństwa publicznego. Powstał nowy kodeks moralny, wszystkie książki z wyjątkiem Biblii miano spalić. Bezwłoczną egzekucją karano liczne przewinienia, jak bluźnierstwo, cudzołóstwo, krzywoprzysięstwo, oszczerstwo, pretensje oraz wszelkie formy nieposłuszeństwa. Praca miała podlegać kontroli, poligamia zaś stała się obowiązkowa. Reżim ów był zdecydowanie antyfeministyczny. "Mężczyzna seksualnie zależny od swej żony - nauczał Beukelszon - przypomina niedźwiedzia prowadzonego na łańcuchu"; kobiety "wszędzie zdobyły przewagę" i nadszedł czas, by podporządkowały się mężczyznom. Stąd kobiety, które sprzeciwiały się poligamii, miano karać śmiercią; niezamężne kobiety winny zaakceptować pierwszego mężczyznę, który wystąpi wobec nich z propozycją. Beukelszon zainicjował konkurs, w którym miano wybrać mężczyznę o największej liczbie żon. Jego zdolności teatralne oraz fakt, iż w Munster pracowało bardzo wielu uzdolnionych rzemieślników, pozwoliły mu utrzymywać z wielką pompą dwór, jakby był "królem sprawiedliwym" lub "nowym władcą Syjonu". Szaty liturgiczne na jego rozkaz przerobiono na stroje królewskie, on sam zaś zaprojektował dla siebie złote jabłko; wybito nową złotą monetę

z napisem "A słowo ciałem się stało i mieszkało między nami". Żony Beukelszona w haremie, wszystkie w wieku poniżej dwudziestu lat, oraz dworzanie nosili piękne stroje, "Król" zaś wystawiał przedstawienia i urządzał uczyty dla wielu gości. Podczas jednej z takich biesiad udzielał komunii i sam dokonał egzekucji. Ów "uroczy" terror był

338 Historia chrześcijaństwa

szczególnie ciężki dla kobiet, z których czterdzieści dziewięć zgładzono za pogwałcenie dekretu o poligamii; miasto podzielono na dwanaście sekcji, z których każdą kontrolował "książę" i dwudziestu czterech strażników dokonujących na miejscu codziennych egzekucji i ułaskawień. "Król" miał nadzieję zorganizować konfederację chrześcijańsko-komunistycznych miast, rozsyłając apostołskich misjonarzy wyposażonych w teksty propagandowe wydrukowane własnym sumptem, jednakże po kilku krótkotrwałych sukcesach cały projekt zawiódł. Munster zdobyte zostało na skutek zdrady przez wojska biskupa, Beukelszona natomiast wystawiano na widok publiczny, niczym jarmarczne zwierzę, aż do stycznia 1536 roku, kiedy zamęczono go na śmierć, torturując rozgrzanymi do czerwoności szczypcami.

Okrucieństwa popełniane przez millenarystów i ortodoksyjnych chrześcijan niewiele się różniły między sobą, przy czym każda ze stron dążyła do tego, żeby "zmusić ich, by przyszli". W późniejszym okresie munsterskiej komuny element chrześcijański stał się minimalny, a w rzeczywistości dosłownie zanikł; prawdę powiedziawszy, nie od-

grywał większego znaczenia również po drugiej stronie barykady.

Próby urzeczywistnienia doskonałego społeczeństwa na tym świecie, czy to podjęte przez papieży, czy też rewolucjonistów, przeistaczały się w czerwony bądź biały terror. Pontyfikalne teokracje i dyktatury ludu uciekały się do przymusu, w tym zawieszenia prawa, stosowania tortur, prawnie uzasadnionych, lecz niesprawiedliwych wyroków śmierci, przemilczania prawdy i propagowania kłamstwa. Tym samym "społeczeństwo alternatywne" częstokroć wykształcało cechy podobne do tych, które chciałyby wykorzenić w starym społeczeństwie. Niemniej millenarystów, którzy usiłowali odejść od, ich zdaniem, zdeprecjonowanego urzeczywistnienia pierwotnej wizji chrześcijańskiej, nie zniechęcały przeszłe niepowodzenia. Na nowo pojawili się w Anglii w latach pięćdziesiątych XVII wieku po upadku tyranii Stuartów. Tymi oto słowy scharakteryzował ich purytański duchowny Richard Baxter:

"Wzięli sobie za punkt honoru wywołanie światła natury w imię człowieczeństwa Chrystusa i okrycie hańbą oraz lekceważenie Kościoła, Pisma Świętego, dzisiejszego duchowieństwa oraz naszej wiary i obrządku; wzywali ludzi, by słuchali Chrystusa w nich samych.

Równocześnie jednak przejęli przeklętą doktrynę libertynizmu, która przywiodła ich do ohydnej plugawości życia. Nauczali (...), iż Bóg uznawał nie zewnętrzne uczynki człowieka, lecz odruchy serca i że dla tych, którzy są czysti, wszystko jest czyste (nawet rzeczy zakazane). I jak gdyby czując Boskie przyzwolenie, wypowiadali najbardziej szkaradne bluźnierstwa, wielu zaś oddawało się powszechnej rozpuście. Tak dalece,

że matrona znana z wielkiej pobożności i stateczności, sprowadzona przez nich na manowce, stała się tak bezwstydną ladacnicą, że aż ją wywieziono na wozie ulicami Londynu".

Owi ekstremiści byli prorokami lub Rantersami i mieli wiele wspólnego ze zwolennikami Joachima lub też, w tym punkcie, Tertuliana. Ludzie tego pokroju zawsze wykorzystywali okoliczność kryzysu lub załamania się społeczeństwa, by propagować apokaliptyczne czy niezwykle rozwiązania w sferze moralnej lub polityczno-ekonomicznej. Wojna domowa w Anglii stworzyła ku temu dogodną okazję. "Sianie herezji i płodzenie heretyków - pisał w 1651 roku ortodoksyjny teolog - nie jest nowym wymysłem szatana, nigdy jednak heretycy nie pojawiali się tak tłumnie jak ostatnimi laty. Niegdyś ukazywali się pojedynczo, teraz natomiast wylaniają się gromadami i rojami (niczym szarańcza z bezdennego dołu) (...), zalewając nas mrowiem, podobnie jak gąsienice z Egiptu".

W czasach nam bliższych typowo chrześcijański element - pierwsza ofiara millenarystycznego terroru - ustępował pola bądź całkowicie zanikał. Poczynając od czasów Tertuliana millenaryści prawie zawsze byli antyklerykalnie nastawieni, w czym przypominają współczesnych niechrześcijańskich proroków i głosicieli apokalipsy: Marksa, paryskich komunardów z 1870 roku, trockistów, maoistów i innych poszukiwaczy iluzorycznej doskonałości na tym świecie. Świeccy Danielowie XX wieku mają biblijne "listy uwierzytelniające" i chrześcijański rodowód.

Analiza średniowiecznego chrześcijaństwa daje zatem dwa typy eksperymentu w kształtowaniu społeczeństwa w oparciu o zasady moralne: eksperyment ortodoksyjny oraz jego radykalne przeciwieństwo,

które sprowokował. Oba pisana była klęska, ponieważ oba eksperymenty, każdy na swój sposób, były zbyt ambitne. Co więcej, każdy z nich, próbując bronić się przed niepowodzeniem, przejawiał skłonność do zdradzania swoich chrześcijańskich zasad. Jedną z wielkich, być może nieuniknionych, tragedii historii było przekształcenie reformy gregoriańskiej w instytucjonalną obsesję władzy; jedną z odwiecznych - lecz równie fatalnych w skutkach - tragedii jest posuwanie się od millenaryzmu do całkowitego zarzucenia wartości moralnych. Na szczęście chrześcijaństwo zawiera więcej niż te dwa niedoskonałe wzorce - w XVI i XVII wieku obserwujemy pojawienie się, i towarzyszącą mu walkę o przetrwanie, trzeciej siły: chrześcijańskiego humanizmu.

Trzecia siła

(1500 -1648)

W okresie pomiędzy rokiem 1511 a 1513 grób św. Tomasza Becketa w Canterbury odwiedziło dwu czołowych uczonych europejskich. Pierwszym z nich był John Colet, dziekan katedry Św. Pawła i założyciel związanej z nią szkoły, drugim - Holender Erazm z Rotterdamu, autor ważnego przewodnika duchowego dla chrześcijan świeckich i cenionej satyry na Kościół, zatytułowanej Pochwała głupoty. W jednej ze swych późniejszych Rozmów potocznych Erazm opisał te odwiedziny. Trudno sobie w przededniu Reformacji wyobrazić scenę bardziej zjadliwą niż ów kontrast grobu umęczonego przedstawiciela Kościoła triumfującego

i dwu gorliwych apostołów nowej nauki. Obaj uczeni byli ludźmi pobożnymi, nawiedzali grób męczennika pełni czci. Relacja Erazma nie zostawia jednak wątpliwości co do tego, że to, co ujrzeli, głęboko ich oburzyło. Wokół grobu zgromadzono oszałamiające bogactwa. Erazm uznał je za niestosowne, nieproporcjonalnie wielkie skarby, "wobec których Midas i Krezus musieliby okazać się żebrakami". Trzydzieści lat później ludzie Henryka VIII mieli zabrać stamtąd 4994 uncje złota, 4425 uncji połączanego srebra, 5286 uncji czystego srebra i dwadzieścia sześć fur innych dóbr. Colet doprowadził do wściekłości towarzyszącego uczonym kościelnego, mówiąc, że św. Tomasz wolałby zapewne, by całe to bogactwo rozdać pomiędzy ubogich. Dodatkowy afront stanowiła odmowa ucałowania z czią znakomitej relikwii - ramienia św. Jerzego i "pogardliwy gwizd", którym dziekan skwitował szmatę rzekomo nasyoną krwią św. Tomasza. Niechęć uczonego do "mechanicznego chrześcijaństwa" została wystawiona na kolejną próbę dwie mile od miasta, przed przytułkiem Harbledown, gdzie licencjonowany żebrak

344 Historia chrześcijaństwa

pokropił ich święconą wodą i podsunął but św. Tomasza do ucałowania; "Azaliż ci głupcy sądzą, że będziemy całować buty wszystkich poczciwców, jakich nosiła ziemia? - spytał rozzłoszczony. - Cemuż nie przynoszą nam do ucałowania ich śliny albo odchodów?" Po tym pamiętnym spotkaniu dwaj uczeni odjechali do Londynu.

W czasie gdy odwiedzali grób św. Tomasza, było już oczywiste,

że załamuje się właśnie stary średniowieczny Kościół, jak również cała struktura społeczna wywodząca się z doby Karolingów. Mniej więcej rok wcześniej jeden z ostatnich wielkich kaznodziejów średniowiecznych, Johann Geiler ze Strasburga, przepowiedział ich rozkład w ostatnim z kazań wygłoszonych w obecności cesarza Maksymiliana: "Jako że ani papież, ani cesarz, ani królowie, ani biskupi nie dokonują reformy naszego życia, Bóg pośle człowieka, którego przeznaczeniem będzie owa reforma. Chciałbym, aby dane mi było ujrzeć ten dzień (...) nazbyt już jednak jestem stary. Wielu spośród was wszelako go ujrzy. Wspomnijcie wówczas, zaklinam was, te słowa'. Istotnie, zarówno papieństwo, jak i w ogóle Kościół jako instytucja dowiodły, że nie chcą lub nie mogą kierować procesami reformatorskimi. Działania innych czynników nic jednak nie mogło powstrzymać. Chrześcijańskie uniwersytety, zrodzone przez całkowicie poddane religii społeczeństwo i oparte na fundamentach stworzonych przez nie systemów metafizycznych, weszły w okres przemian i znajdowały się w stanie niepewności. Uniwersalistyczną metodę św. Tomasza z Akwinu, z jej wspaniałą nadbudową logiczną, dostarczającą odpowiedzi na wszelkie możliwe do pomyślenia ludzkie pytania, czternastowieczni nominaliści zepchnęli na margines. Nauczali oni, że wielu spośród podstawowych założeń religii chrześcijańskiej nie sposób dowieść za pomocą rozumowania logicznego, lecz że należy je po prostu przyjąć ze ślepej wiary. W XV wieku uczeni zaczęli stopniowo badać od nowa fundamentalne teksty chrześcijaństwa: Pismo Święte, dokumenty kościelne, pisma Ojców Kościoła. W latach czterdziestych tego stulecia sekretarz papieża Mikołaja V, Lorenzo di Valla, dowiódł, że Donacja Konstantyna, jak również wiele innych kluczowych dokumentów to bezczelne falsyfikaty. Rozwinął on i spopularyzował nowe techniki

krytycznej analizy tekstów religijnych. Zmiany polityczne w świecie kultury śródziemnomorskiej zwróciły w owym czasie uwagę uczonych europejskich na sporą liczbę prastarych ksiąg - religijnych i świeckich, greckich, łacińskich i hebrajskich, nie poddawanych systematycznym badaniom przez wieki. Podczas gdy ich bizantyńscy i żydowscy "aniołowie stróża" zadowalali się jedynie przechowywaniem tekstów, włoscy uczeni renesansowi, tacy jak Lorenzo di Valla, Marsilio Ficino i Pico della

Trzecia siła 345

Mirandola, uważali je za klucze do przyszłości, porównywali je ze sobą i widzieli w nich wzorce i miary dla całej nauki Zachodu.

W tej nowej szkole nie oddzielano i nie chciano oddzielać nauki religijnej od świeckiej. Ficino uważał Platona, dostępnego teraz w greckim oryginale, za jednego z wielu egzegetów tego, co boskie, ich szereg zaczynał się dla niego od Zaratustry; stali w nim również Hermes Trismegistos i Pitagoras. W myśli starożytnej chrześcijaństwo znajdowało swą zapowiedź i potwierdzenie. Jednocześnie Pico della Mirandola udostępnił Zachodowi ogromny obszar nauki żydowskiej, która, nie-
tknięta, przetrwała przez wieki w Hiszpanii, łącząc teozofię kabalistyczną z kosmologią neoplatońską. Jego uczeń, hebraista Johannes Reuchlin, opracował w roku 1506 pierwszą gramatykę hebrajsko-chrześcijańską i starał się zapobiec systematycznemu niszczeniu odkrywanych teraz ksiąg żydowskich przez dominikańskich inkwizytorów. To właśnie nowa nauka jako pierwsza weszła w konflikt z tradycyjnym Kościołem. Konflikt

ten zresztą był nieunikniony. Ludzie mogli teraz studiować teksty greckie i hebrajskie w oryginale i porównywać je ze znaną wersją łacińską, przez wieki traktowaną na Zachodzie jak największa świętość. Lorenzo di Valla, pracując z greckim tekstem Nowego Testamentu, zwrócił uwagę na liczne błędy w Wulgacie św. Hieronima. Mamy tu do czynienia z pierwszymi przebłyskami nowoczesnej biblistyki. A gdy już ludzie zaczęli spoglądać na teksty świeżymi oczami, zauważyli wiele rzeczy, które ich zaniepokoiły lub wzburzyły. Przesłanie nowej nauki można by w gruncie rzeczy sformułować następująco: przez większą wiedzę do doskonalszej prawdy duchowej. Ficino, Pico i Reuchlin sugerowali, że istnieje coś takiego jak religia naturalna, że poza całym zróżnicowaniem poglądów filozoficznych i doświadczeń religijnych kryje się jedność. Jej podstawę i jej prawdę najdoskonalej miało wyrażać chrześcijaństwo. Rozmaite dodatki zastaniały przez wieki ową prawdę, ale nowa nauka odkryje ją na nowo i oczyści z wszelkich naleciałości.

W ten sposób nowy ruch intelektualny zmuszony był służyć reformie Kościoła. Fakt ten przez wiek z górą zbijał z tropu papieży, sobory, biskupów i królów. Ignorancję utożsamiono z grzechem, wiedzę z reformą. Zasadę ową można było wyrazić na wiele różnych sposobów: demaskując fałszerstwa dokumentów, ustalając właściwą i autentyczną postać tekstów, analizując owe teksty w świetle nowej wiedzy w celu odkrycia ich pełnego znaczenia, a gdy już ostatecznie znaczenie owo zostało ustalone, eliminując z życia Kościoła wszelkie działania, wierzenia i praktyki pozbawione autorytetu Biblii lub sankcji pierwotnego Kościoła. Gdyby zezwolono ruchowi temu dalej się rozwijać, rezultatem byłoby złożenie dobra i przyszłości Kościoła w ręce nastawionych empirycznie,

ale związanych z nim uczonych. Czy może raczej w ręce większej liczby ludzi. Rozpowszechnianie się nowej nauki zbiegło się bowiem z rozwojem techniki druku. A zbieżność ta sprzyjała przyspieszeniu obu procesów. Pierwsze książki wydrukowano na Zachodzie w Moguncji w latach 1454-1457, czyli w okresie, kiedy Lorenzo di Valla pisał komentarze do greckiego tekstu Nowego Testamentu. W roku 1500 we Włoszech istniały siedemdziesiąt trzy oficyny drukarskie, w Niemczech można się było doliczyć pięćdziesięciu jeden, we Francji - trzydziestu dziewięciu, w Hiszpanii - dwudziestu czterech, w Niderlandach - piętnastu, a w Szwajcarii - ośmiu. Najważniejsze z tych przedsiębiorstw, prowadzone w Wenecji przez Aldusa Manutiusa, poświęcało się niemal wyłącznie publikowaniu odnalezionych właśnie dzieł greckich klasyków. Mimo wyjątkowej elegancji tych wydań praca posuwała się w ogromnym tempie: w ciągu dwudziestu lat, pomiędzy rokiem 1494 a 1515, ujrzało światło dzienne dwadzieścia siedem editiones principes autorów greckich oraz podstawowych dzieł informacyjnych. Toteż gdy w roku 1515 Aldus Manutius umarł, nie brakowało publikacji ani jednego z ważnych Greków. Jakość tych edycji była naprawdę wysoka, a cena egzemplarza - znacznie niższa niż cena najędźniejszego manuskryptu podobnej objętości. Szybki rozwój drukarstwa, koncentrującego się w dodatku na dziełach o podstawowym znaczeniu dla religii i reform, stawał przed autorytetami kościelnymi i władzą państwową, które dotąd czuwały w pełni nad szerzeniem wiedzy, całkowicie nowy problem. Metoda cenzurowania

i stawiania tamy rozpowszechnianiu książek drukowanych była w istocie ta sama, co w wypadku manuskryptów, ale jakże zasadnicze różnice występowały w skali i tempie! Trzeba było co najmniej jednego pokolenia, by cenzorzy zdolali się przystosować do nowej sytuacji. Kontrola zresztą nigdy już nie miała być równie sprawna i efektywna, co w czasach przed wynalezieniem tanich technik drukarskich.

Erazm przyszedł na ów świat, będący już polem działania nowej nauki i nowych możliwości komunikacyjnych, w roku 1466. Początki biografii uczonego są jak najbardziej typowe dla starych czasów. Był nieślubnym dzieckiem księdza i praczki - los wcale dużej liczby ludzi tej doby, dający świadectwo z jednej strony niechęci Kościoła do usankcjonowania małżeństw kapłanów, z drugiej zaś niemożności opanowania problemu ich trwałych związków z kobietami. Prawdopodobnie aż połowa duchownych miała "żony i rodziny. Skryta za nową nauką i dyskusjami teologicznymi kwestia celibatu księży była w pewnym sensie największym osobnym zagadnieniem Reformacji. Był to wielki problem społeczny. jako że pod innymi względami panowała chwiejna równowaga, to on właśnie przyczynił się do przechylenia szali na korzyść

Trzecia siła 347

reform. Jedyną nadzieją dla dziecka księdza było z reguły zwrócenie się w stronę Kościoła właśnie, niechętnie - a w każdym razie dalekie od entuzjazmu - złożenie ślubów, którego później dany osobnik mógł głęboko żałować: zło miało skłonność do powtarzania się w nieskoń-

czoność. Wiele tysięcy mężczyzn (a i kobiet) wpadało w tę pułapkę - pełni niechęci i skrępowania członkowie uprzywilejowanej klasy, skazani na dożywotnie pełnienie roli, do której nie mieli ani powołania, ani - pamiętajmy, że nie istniały wtedy seminaria duchowne - żadnego przygotowania. Erazm stanowi doskonały przykład kogoś takiego. Kiedy przyszedł na świat, jego rodzice nie żyli już ze sobą. W urywku autobiograficznym, napisanym w czasie, gdy cieszył się już światową sławą, przemilczał swoje nieprawe pochodzenie, dowodząc w ten sposób, że nie przestało ono być dla niego bolesnym problemem. Szkoły, do których uczęszczał, poziom miały marny. Założone przez Gerarda Groote Bractwo Wspólnego Życia było jedną z bardziej popularnych idealistycznych wspólnot późnego Średniowiecza. Bracia i siostry byli naprawdę ubodzy i poważnie traktowali swoją służbę społeczną. Pod pewnymi względami wyprzedzali reformatorów protestanckich, kładli bowiem nacisk na Biblię i żywili wyraźną niechęć do skomplikowanych form kultu, takich na przykład jak śpiewy polifoniczne. Erazm wszelako pobierał nauki w jednym pomieszczeniu razem z dwustu siedemdziesięcioma czterema innymi chłopcami - nauczyciel był jeden. Program nauki ograniczał się w zasadzie do wpajania łacińskich wierszydeł i powiedzonek w rodzaju: "Dostojnicy Kościoła są solą ziemi". Kiedy Erazm miał osiemnaście lat oboje jego rodzice zmarli. Nie widział przed sobą innej możliwości niż wstąpienie do stanu duchownego. Został augustianem. Wkrótce zaczął tego żałować i przez następnych trzydzieści lat starał się wyplątać z więzów prawnej zależności duchownej, wiedział bowiem, że w dowolnym momencie przełożeni mogą zrujnować jego karierę uczonego i pisarza, zmuszając go do życia ściśle wedle reguł zakonnych. Był jednym z wielu tysięcy, którzy należąc do uprzywilejowanej warstwy, jaką był kler, z całej

duszy pragnęli jej unicestwienia.

Szczyście sprzyjało Erazmowi: został sekretarzem biskupa Cambrai, który posłał go na uniwersytet paryski. I on w pełni należał do starego, średniowiecznego świata. Paryżanie nazywali College Montaigu szczeliną między pośladkami matki naszej, Teologii'. Kolegium było stare, zmurszałe, przeżarte wilgocią i brudem; jedzenie było obrzydliwe, dormitoria cuchnęły uryną, bicie nie należało do rzadkości. Erazm miał już dwadzieścia sześć lat i z całego serca nienawidził tej uczelni, podobnie jak Rabelais, który pragnął, by kolegium pochłonęły płomienie. Jednak dwaj inni jego alumni, Ignacy Loyola i Jan Kalwin, zachwycali się

348 Historia chrześcijaństwa

panującymi w nim surowymi warunkami i dobrze się tam czuli: oto pojawia się tu zapowiedź jednego z wielkich rozłamów szesnastowiecznych, na humanistów i purytanów. Na uniwersytetach podkreślano mechaniczną stronę religii. Na przykład na uniwersytecie w Lowanium, gdzie Erazm spędził trochę czasu, wykładowcy i studenci omawiali w 1493 roku następujące tematy: Czy szansa wysłuchania czterech pięciominutowych modlitw odmawianych przez cztery kolejne dni jest taka sama jak w wypadku jednej modlitwy dwudziestominutowej? Czy dziesięciominutowa modlitwa w intencji dziesięciu osób jest równie skuteczna jak dziesięć modlitw jednodominutowych w intencji każdej z tych osób osobno? Dysputa trwała osiem tygodni. Mniej czasu zajęło Kolumbowi dopłynięcie rok wcześniej do Ameryki. Przełom intelektualny

dokonał się w życiu Erazma w roku 1499, kiedy udał się do Anglii i usłyszał w Oksfordzie Coleta, który mówił o Liście Św. Pawła do Rzymian. Colet nie władał greką, ale był we Florencji i przesiąkł duchem Lorenza di Valla, Ficina i neoplatoników. W swych wykładach wyszedł poza niezliczone warstwy komentarzy, by spojrzeć na tekst św. Pawła świeżym okiem i odkryć jego istotne znaczenie jako przedstawienia wiary chrześcijańskiej. W ten sposób List Św. Pawła do Rzymian, nie po raz pierwszy i nie ostatni, objawił drogi wiodące ku duchowym odkryciom i nowemu stosunkowi do życia chrześcijańskiego. Erazm postanowił sam zbadać na nowo Pismo Święte i nauczył się greki, by dokonać tego jak najlepiej. A w celu zdobycia środków na utrzymanie i badania zaczął pisać książki.

Dorobek niemal czterdziestu lat - Erazm umarł w roku 1536 - obejmował ogromne obszary: życie chrześcijańskie, teorię i praktykę nauczania, stan Kościoła i społeczeństwa oraz znaczenie Pisma Świętego, nie wspominając już o pracach edytorskich, naukowych wydaniach tekstów biblijnych i patrystycznych. Z prac tych zdecydowanie największe znaczenie ma grecka edycja Nowego Testamentu, która po raz pierwszy udostępniła rzymskim katolikom tekst oryginalny (aczkolwiek w niedoskonałej postaci). Erazm stał się znakomitym uczonym, odpowiadającym wysokim kryteriom akademickim; był również popularyzatorem i kimś w rodzaju dziennikarza, doskonale rozumiejącego znaczenie informacji. Chciał, żeby jego książki były nieduże, poręczne i tanie; był pierwszym pisarzem, który zrozumiał, jakie możliwości daje druk. Pracował szybko, często wręcz w samej oficynie wydawniczej, pisząc i dokonując korekty na miejscu. Zapach farby drukarskiej, ta woń Reformacji, dodawała mu ducha. W efekcie jego prace cieszyły się

zdumiewającym powodzeniem wśród czytelników. Jego pierwszy sukces to *Adagiorum collectanea* (1500), tom cytatów łacińskich, mający służyć do

Trzecia siła 349

nauki języka, ale odzwierciedlający również przekonania filozoficzne autora. Książka ta miała wiele wydań i stopniowo rozrosła się w zbiór ponad czterech tysięcy krótkich esejów, które wywarły wpływ równie wielki, jak dawniej wywierały prymitywne przysłowia, których każdy musiał się uczyć w latach szkolnych. Jego *Enchiridion*, czyli podręcznik człowieka świeckiego, wydany po raz pierwszy w roku 1503, był wznawiany w latach 1509 i 1515, a potem co roku. Za życia autora przetłumaczono go na czeski, niemiecki, angielski, francuski, hiszpański, włoski i portugalski. Jego *Pochwała głupoty* (1511) miała przed rokiem 1536 trzydzieści dziewięć wydań, niektóre z nich ukazywały się w pokaźnym nakładzie. Na przykład pewien paryski drukarz, dowiedziawszy się, że książka może zostać zakazana, błyskawicznie wypuścił 24 000 egzemplarzy. Jak obliczono, były lata, kiedy od jednej dziesiątej do jednej piątej wszystkich książek sprzedawanych w Oksfordzie, Londynie i Paryżu stanowiły prace Erazma. W latach trzydziestych XVI wieku krążyło 300 tysięcy egzemplarzy jego greckiego Nowego Testamentu oraz ponad 750 tysięcy egzemplarzy innych jego dzieł. Erazm był zupełnie nieznanym dotąd zjawiskiem - żyjącym autorem światowych bestsellerów. Otrzymywał tak wiele listów, że kiedy mieszkał w Antwerpii, wówczas najbogatszym mieście Europy, listonosz zwykł najpierw udawać się do jego domu,

dopiero później zaś do ratusza.

Erazm był doradcą politycznym cesarza Karola V, a papież Paweł III ofiarował mu kapelusz kardynalski. Kilka ważnych miast europejskich nadało mu swoje honorowe obywatelstwo i zapraszało go, by w nich zamieszkał. A przecież gdyby autor Pochwały głupoty próbował szerzyć swoje poglądy o pokolenie później, byłby niewątpliwie prześladowany przez Habsburgów, a papież by go ekskomunikował. Przecież zaledwie dziesięć lat po jego śmierci, w roku 1546, Sobór Trydencki obłożył jego grecką wersję Nowego Testamentu anatemą, a na jednym z późniejszych posiedzeń papież Paweł IV napiętnował go jako "przywódcę heretyków" i wezwał do spalenia jego dzieł zebranych. W tym czasie obecność Erazma byłaby uznana za niepożądaną również w większości tej części Europy, gdzie zapanowała Reformacja. Erazm w istocie znajdował się na szczytach nowej nauki, która zdawała się ofiarowywać nieograniczone możliwości duchowego i intelektualnego rozwoju i zapowiadała bezkompromisową reformę społeczeństwa, przeprowadzoną od wewnątrz w wyniku działań powszechnych i spontanicznych. W połowie stulecia te różowe perspektywy uległy zmąceniu i nastąpiło coś zupełnie innego: podział chrześcijańskiego świata oparty na przymusie państwowym. Powstały dwa uzbrojone obozy. Jeden, na wpół zreformowany, widział uzasadnienie swoich pretensji wyłącznie w Piśmie Świętym, drugi, nie

350 Historia chrześcijaństwa

zreformowany, opierał się wyłącznie na władzy. Pomiędzy nimi ziała

przepaść, której brzegów nie sposób było połączyć żadnym mostem, i wypełniała się ciałami ofiar wojen i prześladowań. Rezultat był w istocie niemal całkowitym przeciwieństwem marzenia Erazma.

Oto jedna z głównych tragedii historycznych chrześcijaństwa, Europy i świata. Marzenie Erazma nie było zupełną utopią. Wszyscy zgadzali się co do tego, że jedność tkwi w wierze. Większość zgadzała się, że musi istnieć jednolity system wiedzy. Społeczność uważano powszechnie nie tylko za jednolitą całość, ale wręcz za całość organiczną. Dlaczego więc wiara i wiedza nie miałyby natchnąć społeczności harmonią? W pewnym sensie celem renesansowych reformatorów było jedynie dostosowanie ideału społeczności Karolingów do nowych czasów, chodziło o stosowanie nowej wiedzy oraz naprawę wypaczeń i niedoskonałości owej społeczności. Z pewnością praktycznie wszyscy zgadzali się, że reforma od dawna jest potrzebna. Zdumiewający sukces dzieł Erazma każe sądzić, że ludzie wykształceni akceptowali również kierunek wysuniętych przezeń propozycji. Zobaczmy teraz, na czym propozycje owe polegały, ile miały wspólnego z programem reformatorów protestanckich i w czym się od niego różniły.

Erazm, tak jak absolutnie wszyscy reformatorzy, zaczął od zlekceważenia istnienia uprzywilejowanej klasy duchownych. Uważał siebie za laika i nie robił różnicy między duchownymi, jak Colet, i przyjaciółmi świeckimi, jak Tomasz More. Było to najzupełniej typowe dla przedstawicieli nowej nauki, których interesowały te same rzeczy i którzy kierowali się tymi samymi przemyśleniami niezależnie od swego statusu. W wypadku niektórych czołowych uczonych, jak choćby Jakub Sturm czy sir John Chek, trudno ostatecznie stwierdzić, czy byli duchownymi, czy nie. Enchiridion Erazma, chociaż adresowany wyraźnie do laików, był

ogólną prezentacją jego poglądów i jako taki mógł równie dobrze służyć duchownym. I rzeczywiście im służył. Pod względem intelektualnym sytuował się Erazm w tradycji Tertuliana i Pelagiusza, którzy uważali za rzecz normalną i pożądaną, że wykształcony laikat bierze pełny udział w kierowaniu Kościołem, i zdecydowanie odmawiali poparcia dla wyjątkowej pozycji stanu duchownego.

Powstanie władającego łaciną laikatu zasypywało przepaść, która otworzyła się w VIII wieku i którą ze względów ideologicznych pogłębił Grzegorz VII i jego następcy. Proces ten przebiegał już od pewnego czasu, zwłaszcza w większych miastach, a Erazm w dużej mierze był dzieckiem nowej miejskiej cywilizacji i rzecznikiem jej klasy średniej. Można by go nazwać pierwszym w pełni ukształtowanym mieszczaninem zachodniego świata od V stulecia. W XV wieku trudności, jakie napotykały w praktyce

Trzecia siła 351

próby skutecznego zreformowania duchowieństwa, zmusiły właściwie ludzi świeckich do wdarcia się w sfery, które przedtem podlegały monopolowi kleru. Przede wszystkim chodzi tu o edukację. Kościół nadal domagał się prawa do sprawowania kontroli nad nauczaniem, ale coraz więcej szkół fundowali i prowadzili świeccy. Kiedy Colet założył w 1510 roku Szkołę Św. Pawła, Erazm zanotował: "Kontrolę nad dochodami i całe zarządzanie powierzył nie księżom, nie biskupowi, nie - jak to nazywają - kapitule ani nie panom z wielkich rodów, ale kilku żonatym obywatelom cieszącym się ustaloną opinią. A zapytany o powód

powiedział, że jakkolwiek w ludzkich sprawach nie ma nic pewnego to przecież znalazł w nich najmniej zepsucia'. Erazm, podobnie jak Colet, uważał statecznych, ciężko pracujących mieszczan z klasy średniej za chrześcijańską elitę i największą nadzieję reformy. Niemal wszyscy reformatorzy podzielali ten pogląd. Odrzucali jakiegokolwiek szczególne pretensje duchowieństwa. Luter komentował List Św. Pawła do Galatów (3,28): "Nie masz księdza ni laika, kanonika ni wikariusza, bogatego ni biednego, benedyktyna, kartuza, brata mniejszego ni augustiana, albowiem nie jest to sprawa tego czy innego stanu, stopnia czy zakonu". Czy jak powiadał Nicholas Ridley: "Św. Piotr wszystkich ludzi nazywał kapłanami'. William Tyndale, typowy reformator z dwudziestych lat XVI wieku, napisał: "Ty, który krzątasz się w kuchni, a jesteś jeno kuchennym posługaczem (...), wiedz, iż sam Bóg wyznaczył ci owo miejsce (...), jeśli porównać działanie z działaniem, znajdzie się różnicę między zmywaniem naczyń i głoszeniem Słowa Bożego, jeśli wszelako idzie o to, co podoba się Bogu, żadnej nie masz różnicy (...)". Jak John Knox ujął to odrobinę później: "Oto sedno rzeczy, powiadam, wszyscy ludzie są równi"; jeśli chodzi o religię, "jesteście w domostwach swoich biskupami i królami".

To obniżanie znaczenia duchowieństwa wiązało się z przekonaniem, również dzielonym przez Erazma ze wszystkimi reformatorami, że nie powinno być pośredników pomiędzy chrześcijańską duszą i Pismem Świętym. Wszyscy pragnęli, by Biblia była dostępna tak szeroko, jak tylko to możliwe, oczywiście także w przekładach na języki narodowe. Dostęp do Biblii, czy to w oryginale, czy w jakimkolwiek innym języku, nigdy nie stanowił problemu na chrześcijańskim Wschodzie. Na Zachodzie duchowieństwo zaczęło przypisywać sobie rolę jedyne interpretatora

i wręcz strażnika Biblii już w IX wieku, a mniej więcej od roku 1080 mamy do czynienia z wieloma wypadkami zakazywania przez papieża, sobory i biskupów nie tylko przekładów na języki narodowe, lecz nawet lektury przez laików całości Pisma Świętego. Pod pewnymi względami był to najbardziej skandaliczny aspekt średniowiecznych

352 Historia chrześcijaństwa

działów Kościoła łacińskiego. Poczynając od waldensów, próby badania Biblii stawały się podstawą podejrzeń o herezję. Mężczyzna lub kobieta jedynie z tego powodu mogli być spaleni na stosie, a innowiercy byli coraz bardziej przekonani, że Pismo Święte pozostaje w sprzeczności z pretensjami papieża i całego duchowieństwa. Różne wersje Nowego Testamentu w wielu językach narodowych docierały do czytelników począwszy od XIII wieku. Od końca wieku XIV kwestia dostępności Biblii stała się centralnym punktem w sporze między Kościołem a jego krytykami, takimi jak lollardowie czy husyci. Nigdzie tekst Biblii w języku nowożytnym nie otrzymał sankcji autorytetów kościelnych. Wyjątek stanowiły Czechy, które w rezultacie przed rokiem 1420 oddaliły się od Rzymu. Z drugiej strony, dostępowi do narodowych wersji Pisma Świętego nigdy skutecznie nie zapobieżono.

Po wprowadzeniu druku wysiłki cenzorów stały się beznadziejne. Drogę wskazywały Niemcy. Zanim Luter w roku 1522 wydał swoją wersję Nowego Testamentu, istniało już czternaście różnych jego drukowanych przekładów niemieckich i cztery niderlandzkie; żaden z nich nie otrzymał

cenzorskiego imprimatur i żaden nie był drukowany w klasztornej oficynie wydawniczej, ale prób uniemożliwienia ich szerzenia praktycznie zaniechano. Erazm nie tylko cieszył się z takiego rozwoju sytuacji, ale pragnął dalszego postępu w tym kierunku, chciał, by wszyscy umiejący czytać świeccy mieli dostęp do wszelkich pism religijnych: "Zastanówmy się, kim byli słuchacze Chrystusa. Czyż nie pochodzili oni ze zwyczajnych szerokich kręgów społeczności i czyż nie byli bardzo różni? (...) Azaliż Chrystusa może obrażać to, iż czytają Go tacy sami ludzie jak ci, co Go słuchali? Moim zdaniem rolnik winien Go czytać, także kowal i mularz, a nawet prostytutki, stręczycielki i Turcy powinni. Skoro Chrystus nie odmówił im swego głosu, ja nie będę odmawiać im Jego ksiąg'. Uważał za rzecz o znaczeniu zasadniczym, by "każdy słuchał ewangelii w swoim ojczystym, zrozumiałym dla siebie języku', zamiast "mamrotać psalmy i paternoster po łacinie, nie rozumiejąc własnych słów".

Tak więc dla Erazma, podobnie jak dla wszystkich reformatorów, Biblia w swojej autentycznej formie była głównym elementem chrześcijańskiego pojmowania świata. Erazm całkowicie podzielał też z nimi przekonanie, że należy odrzucić mechaniczne chrześcijaństwo praktycznie in toto: odpusty, pielgrzymki, szczególne przywileje, msze za zmarłych, wszelkie praktyki związane z osiąganiem zbawienia poprzez "zasługi" nabyte w sposób sztuczny, przede wszystkim za pieniądze. Pisał: "Wierzycie być może, iż wszystkie wasze grzechy zmyje kawałek papieru, pergamin z pieczęcią, drobna ofiara pieniężna, подарowana przez was woskowa figura lubo maleńka pielgrzymka. Oszukano was

całkowicie'. Kto był oszustem? Głównie papieżstwo. I nie ma się czemu dziwić: papieżstwo było zepsute i straszliwie potrzebowało reform.

Bodźcem do napisania Pochwały głupoty był pobyt Erazma w Rzymie.

Papież-wojak, Juliusz II, pod którego gorszącym panowaniem znajdował się Rzym, zwykł szturmować fortece w pełnej zbroi. W Rzymie Juliusza-pisał Erazm - "można zobaczyć zmęczonego życiem starca, który działa z młodzieńczą energią, nie bacząc na ogrom pracy i wydatków, jedynie po to, by zniweczyć prawa, religię, pokój i humanitaryzm". Nikt, kto zda się na maszynę Kościoła, nie może żywić nadziei osiągnięcia nagrody w niebie. "Bez obrzędów nie byłbyś może chrześcijaninem, ale same one chrześcijanina z ciebie nie uczynią".

Gdzież wobec tego jest droga wiodąca ku zbawieniu? Erazm zgadzał się z reformatorami, że należy studiować Biblię. Zgadzał się z prywatnym praktykowaniem pobożności, zwłaszcza jeśli chodzi o modlitwę. Człowiek zbawia siebie poprzez znajomość Boga, osiągniętą bezpośrednio, a nie za pośrednictwem instytucji. W tym miejscu jednak poglądy jego oddalały się od poglądów zarówno większości zwolenników Lutera, jak i późniejszych wyznawców kalwinizmu. Erazm, jako uczony i krytyczny edytor, nauczył się nie ufać teologii, której dogmatyczne wnioski często, jak zauważył, opierały się na niewłaściwej lekturze tekstu. (Teologowie w pełni odwzajemniali ową nieufność, gorąco dyskutowali prawo uczonych, zajmujących się ustalaniem właściwego tekstu, do wypowiedzania się o problemach "teologicznych" i kurczowo trzymali się starych tekstów jakkolwiek były one zniekształcone). Badania Erazma doprowadziły go do uznania konieczności usunięcia słynnego trynitarского urywka

z Pierwszego Listu Św. Jana (5,7), jako że nie było go w greckim rękopisie. Zaprowadziło go to do zwątpienia w proces rozumowania metafizycznego i w logikę, która pozwalała dojść scholastykom do odpowiedniego przeświadczenia niezależnie od założeń teologicznych. Komentując Hilarego z Poitiers, pyta: "Czyż nie jest rzeczą możliwą pozostawać we wspólnocie z Ojcem i Synem, i Duchem Świętym, nie potrafiąc filozoficznie wyjaśnić różnicy pomiędzy nimi i między rodzeniem Syna i pochodzeniem Ducha Świętego?" Było to w istocie rozsądne, ale zarazem wręcz zuchwałe pytanie. To, co Erazm mówił, odnosiło się do dyskusji, które wiodły w kierunku arianizmu, schizmy monofizytyzmu i islamu, jak i do owego fatalnego słowa, przez które od roku 1054 Wschód oddzielony jest od Zachodu i przez które świat chrześcijański oddalił się od Bizancjum. Posuwał się do zbagatelizowania wielu spekulacji i definicji teologicznych. W zamian za to ponownie wysuwał na plan pierwszy cnoty, które Jezus przedstawił w Nowym Testamencie i które stanowiły dla holenderskiego uczonego rdzeń chrześcijaństwa: "Niewiedza o tym,

354 Historia chrześcijaństwa

czy Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi, miał dwa początki czy jeden, nie skazuje was bynajmniej na potępienie, nie unikniecie go wszelako, jeśli nie będziecie w sobie hodować owoców ducha- miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, pobłażliwości, miłosierdzia, wiary, skromności, wstrzemięźliwości i czystości '.

To, czego Kościół potrzebuje - twierdził Erazm - to redukcja

teologii do absolutnego minimum. Chrześcijaństwo musi się opierać na pokoju i jednomyślności, które jednak "z trudnością się utrzyma, chyba że zdefiniujemy najmniej jak to tylko możliwe". W wielu kwestiach "każdemu winna być zostawiona możliwość kierowania się własnym sądem, jako że sprawy te są wielce niejasne". Tych, którzy szukają prawdy, winno się zachęcać do powrotu do Biblii i Ojców Kościoła. Być może jest rzeczą zgromadzenia uczonych mężów zrehabilitowanie formuły wiary. Musi ona jednak być zwięzła, tak jak "filozofia Chrystusa", którego interesowały głównie zalety moralne. "Wszystko, co dotyczy wiary - pisał Erazm - powinno być sprowadzone zaledwie do kilku punktów i to samo należy uczynić ze wszystkim, co się tyczy chrześcijańskiego sposobu życia". Teologom, jeśli tego pragną, powinno się pozwolić rozwijać ich teorie, wiernym zaś ignorować je i wierzyć. W wypadku większości kwestii spornych oznajmiał z prostotą: "Nie ośmieliłbym się dla nich pozbawić człowieka życia, gdybym był sędzią, ani też nie zaryzykowałbym własnego".

Ma się rozumieć, i w tym miejscu Erazm uderzał przede wszystkim w poglądy duchowieństwa z jego skłonnością do definiowania wszystkiego i potrzebą dawania autorytatywnych odpowiedzi na wszelkie możliwe do pomyślenia pytania. Uważał, że Bóg nie chce i nie ma zamiaru oświecić człowieka na tym świecie we wszystkim. Tego typu agnostycyzm był czymś niepojętym dla Kościoła ukształtowanego przez św. Augustyna i zorganizowanego przez Grzegorza VII i Innocentego III, dla których upowszechnianie ścisłych definicji teologicznych na coraz większych obszarach i umacnianie władzy było jedynym kryterium rozwoju i postępu. Był czymś niepojętym dla papieża, niemity był jednak również reformatorom protestanckim. W gruncie rzeczy Erazm

wierzył w reformę moralną, czystą i nieskomplikowaną: jeśli przekształci się i oświeci moralnego ducha Kościoła, to potem automatycznie rozwiążą się także wszystkie instytucjonalne, a nawet doktrynalne problemy chrześcijaństwa. Kościół jednak, by posłużyć się słowami św. Pawła, musiał najpierw stać się "nowym człowiekiem". Dla Lutera reforma moralna była równie pilną sprawą. Byłaby ona jednak jego zdaniem bezsensowna i krótkotrwała, jeśli by nie miała się dokonać w kontekście przemian instytucjonalnych i drastycznej rewizji doktryny. W istocie,

Trzecia siła 355

reforma moralna musiałaby się okazać bezcelowa, a nawet gorzej niż bezcelowa, jeśli by nie towarzyszyło jej prawidłowe rozwiązanie równań teologicznych. Najpierw trzeba nam zrozumieć, w jaki sposób człowiek może usprawiedliwić się w obliczu Boga, a to jest problem teologiczny. Nie uproszczenie doktryny było konieczne, lecz jej przekształcenie w doktrynę właściwą. To zaś nie oznaczało mniejszej liczby definicji - a wprost przeciwnie.

Ta podstawowa różnica zrodziła niezgodę rozszerzającą się na coraz to nowe przestrzenie. Gdyby określenia teologiczne nie miały zasadniczego znaczenia, będąc nawet czymś niepożądanym, to w naturalny sposób wynikałoby z tego, że nikt nie będzie próbował narzucać jedności ani niewolić sumień. Erazm nienawidził atmosfery polowania na czarownice wywołanej przez inkwizycję i nieustannego poszukiwania iluzorycznej pewności, nawet w kwestiach najbardziej szczegółowych.

"Dawniej herezję oznaczało jedynie odejście od ewangelii albo artykułów wiary, albo czegoś równie istotnego. Dzisiaj krzyczą na człowieka "heretyk!" niemal z dowolnego powodu. Wszystko, co im się nie podoba albo czego nie rozumieją, jest herezją. Znać grekę - herezja. Wymawiać prawidłowo greckie wyrazy - herezja'. Taki stan rzeczy prowadził tylko do permanentnego zamieszania. A "dzieła umysłu i miłosierdzie wymagają powszechnego pokoju". Reformatorzy powinni być rozważniejsi w żądaniach przemian, ci zaś, którzy chcieliby palić ludzi na stosie, powinni być bardziej tolerancyjni. Niechże obie strony okazują przeciwnikowi miłosierdzie. Prześladowania są występkiem przeciwko miłosierdziu. Poza tym nie przynoszą żadnych rezultatów: "Energiczne umysły nie zniosą przymusu. Uciekanie się do przymusu jest typowe dla tyranów, znoszenie go bez sprzeciwu - typowe dla osłów '. W miastach których ludność zróżnicowana jest pod względem religijnym, obie strony powinny trzymać się swoich dzielnic, a każdemu niech wolno będzie kierować się swoim sumieniem, dopóki czas nie przyniesie okazji do porozumienia. Na razie otwarte bunty powinny być zaniechane, ale należy niezwłocznie naprawić jawne nadużycia. Aż do czasu, kiedy zbierze się sobór powszechny i na podstawie nowych zasad wiary osiągnie ponowne połączenie, powinna panować tolerancja.

W Rzymie pokojowe recepty zawsze były niemile widziane; początkowo recepta taka przemawiała do Lutera i innych buntowników, później jednak widzieli oni w niej przeszkodę w umocnieniu swych pozycji i próbę odebrania im tego, co uważali za swoje niepodważalne prawo - możliwości narzucania swych doktryn i swych instytucji na terenach, które znalazły się w sferze ich wpływów. Wiązało się to z kolejnym punktem, w którym zachodziła różnica poglądów: Erazm

ubolewał z powodu apelu Lutra do książąt niemieckich - prośby o pomoc w zaprowadzeniu reform. Erazmowi właściwa była charakterystyczna dla postępowych mieszczan podejrzliwość w stosunku do władzy monarszej, a zasada, zgodnie z którą władca danego państwa ustalał religię wyznawaną przez swych poddanych, kierując się swymi własnymi skłonnościami, była dla niego czymś nie do przyjęcia. Erazm kojarzył władzę książęcą czy królewską z wojną i zniszczeniem:

"Orzeł to wyobrażenie króla - ani on piękny, ani harmonijnym obdarzony głosem, ani pożywny, ale żarłoczny i drapieżny, to bandyta, niszczyciel, znenawidzony przez wszystkich samotnik, zaraza prawdziwa. (...) Czyż szlachetne miasta nie są wznoszone przez lud, a niszczone przez książęta? Czyż państwo nie rozwija się dzięki pracowitości jego obywateli tylko po to, by ograbiła je chciwość jego władców? Czyż dobre prawa nie są uchwalane przez reprezentantów narodu i gwałcone przez królów? Czyż pospólstwo nie kocha bliźnich, podczas gdy monarchowie planują wojny?"

Erazm był pacyfistą. Nie przyjął doktryny "wojny sprawiedliwej".

Jako ośmioletni chłopiec widział, jak na rozkaz biskupa dwustu jeńców łamano kołem przed bramami Utrechtu. Jego *Dulce bellum inexpertis* to pierwsza w europejskiej historii książka w całości poświęcona idei pacyfizmu. Erazm przemyślał nad różnymi koncepcjami powołania złożonych z ludzi mądrych międzynarodowych organizacji, które mia-

tyby rozstrzygać spory władców: sądził, że odpolityzowane papieżstwo nadawałoby się - być może - do pełnienia tej funkcji. Zwracał się do wielkiej międzynarodowej rzeszy czytelników: "Apeluję do was, których uważa się za chrześcijan - zmawiajcie się ze sobą i niech łączy was jeden sposób myślenia. Pokażcie, ile może jedność wielu przeciw tyranii potężnych". Jeśli każdy kraj wybiera swą religię na rozkaz władcy, to - jego zdaniem - wojna jest nieunikniona: "Długa wojna na słowa i pisma skończy się wymianą ciosów". Jak pisał do księcia Saksonii: "Tolerowanie sekciarzy może ci się Panie wydawać wielkim złem, jest to jednak o wiele lepsze niż wojna religijna. Jeśli duchowieństwu uda się omotać władców, będzie to katastrofa dla Niemiec i dla Kościoła (...); wszędzie ruiny i niedola, niszczenie pod fałszywym pretekstem religijnym".

Ostatnich dwadzieścia lat życia uczonego, podczas których widział, jak gromadzą się chmury wojny, odznaczało się przechodzeniem od optymizmu do trwogi. W roku 1516 opublikował grecki Nowy Testament; zawarty w komentarzu do niego program stronnicy postępu zgodnie uznali za zasadniczy dla reform. Pracę tę wszędzie przyjęto z entuzjazmem, papież Leon X był zachwycony. W lutym 1517 Erazm pisał do swego przyjaciela Wolfganga Capito: "Teraz nieomal chciałbym być

Trzecia siła 357

znowu młody, a to dlatego, że przewiduję nadejście złotego wieku: tak wyraźnie widzimy umysły książąt, którzy - jak gdyby natchnieni - ze wszystkich sił poszukują pokoju'. Z kolei dwa miesiące później, tuż

przed tym jak Luter stał się znany dzięki swoim tezom, pisał do papieża:

"Winszuję naszemu stuleciu, które wydaje się zmierzać ku wiekowi złota, jeśli w ogóle coś takiego jest możliwe". Gratulował Leonowi X "powszechnej i trwałej jedności chrześcijaństwa".

Nim skończył się rok 1517, Erazm zmienił opinię: "Obawiam się, że [w Niemczech] lada chwila rozpocznie się wielka rewolucja". Nie miał poważnych obiekcji wobec pierwotnych tez wittenberskich Lutera. Poprzez działania zakulisowe próbował bronić go przed gniewem władz, obie strony nakłaniał do umiarkowania. Już jednak w roku 1518 uznał, że obydwie zwrócą się ostatecznie przeciwko nauce, ponieważ opętane są teologią. Do samego Lutera pisał: "Staram się pozostać neutralny, by pomagać, jak tylko umiem, odrodzeniu nauki. Poza tym wydaje mi się, że więcej osiągnąć zdoła łagodność i skromność niż zapalczywość". Rada owa nie została wysłuchana. Luter, chociaż początkowo, przynajmniej w wystąpieniach publicznych, pełen był rewerencji dla wielkiego mędrca Europy, uznał go w końcu za "dumnego sceptyka", człowieka małej wiary - "czynniki ludzkie mają w nim wielką przewagę nad boskimi". Erazm prywatnie położył krzyżyk na Lutrze jako na "Gocie", człowieka przeszłości, choć jednocześnie będącym złowieszczą zapowiedzią straszliwej przyszłości; było to dla niego "drzewo, które rodzi trujące owoce nacjonalizmu". Do wściekłości doprowadzało go, kiedy kojarząc go z Lutrem, przypisywano mu ów grzech, a w jeszcze większy gniew wpadł, gdy przekonał się, że niektórzy przypisują mu autorstwo diatryb Lutera. Wbrew swej woli wciągnięty w spór, stał się celem ataków ortodoksyjnie nastawionego Edwarda Lee, później arcybiskupa Yorku; w okropne zakłopotanie wprawił go ordynarny kontratak opublikowany przez jego przyjaciół: "Ty plugawcze, jeśli nie zaczniesz błagać Erazma

o przebaczenie, przerzucę twoje imię jak kawał gówna przez granice przyszłości i ludzkość zapamięta twój smród na zawsze". To był właśnie tak przez niego znienawidzony rynsztokowy język teologów, pełen obelg, których nie żałowali sobie teraz Luter i jego przeciwnicy. Luter zachęcał świat chrześcijański, by "umył ręce we krwi kardynałów, papieży i innych mętów z rzymskiej Sodomy", a papistowskie teologowie z Lowanium nawoływali do unicestwienia "tej zgubnej bździny szatana, której smród bije w niebiosy".

Erazm starał się trzymać z dala od tych niesmacznych kłótni, które były dokładnym przeciwieństwem jego wizji przeprowadzania reform.

358 Historia chrześcijaństwa

Jednak szerzenie się deterministycznych poglądów Lutera na zbawienie, z którymi absolutnie się nie zgadzał, zmusiło go do publicznego zajęcia wyraźnego stanowiska. Jego Rozprawa o wolnej woli (1524) odrzucała ideę predestynacji i podkreślała zdolność człowieka do oparcia się w drodze do zbawienia na własnych możliwościach - odzywał się tu głos Pelagiusza, prawdziwa mądrość świata klasycznego. Kiedy Luter ogłosił replikę utrzymaną w typowym dla siebie grubiańskim tonie, Erazm uznał, że nadszedł czas, aby go skarcić: "W jakim to sposób Pańskie obelżywe oskarżenia, że jestem ateistą, epikurejczykiem i sceptykiem, wspierają Pańską tezę? (...) Wielce mnie niepokoi to, że Pańska arogancka, butna i buntownicza natura może postawić świat pod broń. (...) Zyczyłbym Panu lepszego usposobienia, gdyby nie był Pan tak

zdumiewająco zadowolony z tego, które Pan ma. Mnie proszę życzyć czegokolwiek Pan chce, z wyjątkiem Pańskich humorów'. Dla Lutera był teraz "wężem", "kawałem gówna", "obłąkanym niszczycielem Kościoła" kusicielem rozpalającym nikczemne namiętności młodych chłopców' swemu otoczeniu opowiadał, że widział Erazma "w Rzymie pod rękę z diabłem".

Luter umocnił swoje pozycje i - tak jak Erazm się obawiał - potęgi świeckie włączyły się w rozgrywkę. Stary uczony trzymał się z dala od reformatorów. W dziele zatytułowanym *Hyperaspistes* (1526-27) ponownie wysunął z mocą swój postulat minimum teologii: "W świętych tekstach są takie sanktuaria, w które nie powinniśmy się głębiej zapuszczać, tak bowiem chce Bóg'. Obstawiał przy tym, co nazywał "religią naturalną". Odmawiał zerwania z Rzymem: "Będę znosił ten Kościół, dopóki nie znajdę lepszego (...) nie żegluje najgorzej ten, kto trzyma kurs pośrodku, pomiędzy jednym złem a drugim". Skupił się na atakach przeciwko prześladowaniom i inkwizycji oraz wzywaniu do pokojowej koegzystencji. Cesarza Karola V nakłaniał do kompromisu: komunია pod dwiema postaciami, małżeństwa duchownych i akty tolerancyjne. Ostatnie lata życia spędził w kilku wolnych miastach, takich jak Bazylea czy Fryburg, mając nadzieję, że unikną one zbliżających się walk religijnych i związanych z nimi spustoszeń: "Jestem obywatelem świata, wszystkim znanym i dla wszystkich obcym". Boleśnie przeżył stracenie na rozkaz Henryka VIII swego przyjaciela Tomasza More'a. Cóż to się stało z utalentowanym i wykształconym młodym królem, jakiego znał niegdyś? I dlaczego More był tak nierozsądny, by przeciwstawiać mu się w spornej kwestii? Czy świat oszalał? jednym z ostatnich dzieł Erazma był traktat *O miłej zgodzie w Kościele* - wezwanie do wzajemnej

tolerancji, promieniujące łagodnością, życzliwością i umiarem. Obie strony atakowały tekst ten z całą gwałtownością.

Trzecia siła 359

Erazm niewątpliwie miał w Europie wielu zwolenników. W pewnym momencie wydawało się, że jego wizja reformy ma realną szansę zyskać powszechną akceptację i zostać wprowadzona w życie. Podziwiali go ludzie bardzo różnych poglądów. Na przykład w 1518 roku nastawiony ortodoksyjnie Johann Eck napisał: "Z wyjątkiem, paru mnichów i rzekomych teologów wszyscy byli stronnikami Erazma. Umiarkowany reformator Oekolampadius pisał w liście do niego w roku 1522: "Nie chcemy ani Kościoła katolickiego, ani luterańskiego. Chcemy jakiegoś trzeciego Kościoła". Pod koniec 1526 roku kanclerz cesarski Mercurino Gattinara stwierdził, że jego zdaniem chrześcijanie podzieleni są na trzy grupy: katolików, luteranów oraz tych, którym zależy jedynie na chwale Boga i dobru człowieka. Ci trzeci to sojusznicy Erazma; Gattinara dumny był z tego, że może się do nich zaliczać. Sam Erazm odwoływał się do trzeciego Kościoła'. Dla tej idei podstawowe było jednak nastawienie pokojowe i jej szanse zostały przekreślone, kiedy pogłębiła się przepaść pomiędzy Rzymem a Niemcami i wytyczono linie frontu.

Z drugiej strony nie byłoby właściwe przedstawianie luteranizmu jako katastrofy, która udaremniła przyjęcie programu Erazma i ram chrześcijańskiej jedności. Sprawy były znacznie bardziej skomplikowane. Erazm to umysł typu prawdziwie nowoczesnego; pod pewnymi

względnymi było to korzystne, jako że przychylnie nastawiało do niego sprzyjające postępowi bogate miasta i dawało mu międzynarodowe poparcie. Uważał on reformę za ruch wywodzący się z samego Kościoła, ruch, na którego czele stoi elita. Nowoczesne myślenie miało jednak również strony niekorzystne: Erazm miał skłonność do fałszywej oceny rzeczywistego układu sił i sposobów, które pozwoliłyby naprawdę coś osiągnąć. Luter, ten "Got", prymitywny, przyziemny, ale sprytny syn obrotnego górnika z zagłębia miedziowego, jako przeciwnik intelektualistów był znacznie bliższy sposobowi myślenia zwyczajnych ludzi wywodzących się ze wszystkich klas społecznych; znacznie wyraźniej uświadamiał sobie też, jakie siły i emocje pobudzały ludzi do działania na początku XVI wieku i jakie przyzwyczajenia miały wówczas znaczenie. Ujmując rzecz bardzo ogólnie, władcy sprzyjali reformie Kościoła - w pewnych granicach i w zgodzie z ich własnymi wymaganiami. Papiestwo było przeciwne reformom, ponieważ oznaczały one utratę dochodów i zapewniającej dochody władzy. Widoczny jest tu wyraźny konflikt interesów. Można go było jednak zażegnać i był on zażegnany w ciągu XIV i XV wieku, a to w ten sposób, że - jak widzieliśmy - papiestwo stale przekazywało władcom świeckim części swojej władzy. W stosunku do Kościoła państwa były coraz silniejsze, a papiestwo, aby powstrzymać proces swego stopniowego słabnięcia, próbowało

360 Historia chrześcijaństwa

powoływać własne organizmy państwowe we Włoszech środkowych jako

podstawę swojej potęgi. Jak proces ten przebiegał, widać na przykładzie panowania Juliusza II, którego Luter podczas pobytu w Rzymie potępił jako "krwio pijęc" oraz "okrutne i dzikie zwierzę". Być może to i prawda, w każdym razie - woląc rolę dowódcy wojskowego i króla od roli arcybiskupa - Juliusz II postępował zgodnie z pewną logiką. Przed swoim wyborem obiecywał kapitulację, wielokrotnie powtarzał, że w ciągu dwóch lat zwoła sobór, który przeprowadzi reformy. Jednak podczas soboru powszechnego, nad którym nie miał kontroli, przekonał się, że będzie zmuszony rozmontować dużą część pompującej pieniądze maszyny papieżstwa, nie otrzymując nic w zamian. Wolał dwustronne umowy z władcami, pragnął za ich pomocą przywrócić papieżstwu pozycję monarchii uniwersalnej. Wszakże naciski ze strony króla Francji, cesarza, a także pewnych sił w łonie samego Kościoła sprzyjały dalszym pracom reformatorskiego soboru. W roku 1511 dziewięciu kardynałów, z których najwybitniejszym był Carvajal, dwukrotnie pełniący funkcję legata papieskiego w Niemczech, zdecydowało się na krok niezwykły (choć niebezprecedensowy): zasięgnąwszy rady wytrawnych prawników i za cichym przyzwoleniem Ludwika XII oraz cesarza Maksymiliana zdecydowali się sami zwołać sobór. Juliusz zareagował energicznie, ekskomunikując i odwołując z urzędu całą dziewiątkę, nazywając kardynałów "synami ciemności" i "prawdziwymi heretykami" i niezwłocznie zwołując własny sobór, Sobór Laterański (1512). Ten ostatni sobór nie podzielonego Kościoła przypominał raczej manewry niż decydujące starcie i współcześni tak go właśnie widzieli; nie zdecydowano się nań po to, żeby przeprowadzić reformy; w istocie skoncentrował się on na jałowym problemie, ukochanym temacie staroświeckich teologów: chodziło o status duszy w okresie pomiędzy śmiercią ciała i Sądem

Ostatecznym. Wszelako ważnym wydarzeniem okresu soborowego stało się podpisanie nowego konkordatu z Francją, dającego monarchii francuskiej praktycznie wszystko, czego sobie życzyła, jako że kontrola nad Kościołem francuskim umożliwiała jej przeprowadzenie własnych reform, gdyby reformy takie przeprowadzać chciała. Dzięki temu nacisk francuski na papieża zelżał. Juliusz uratował się w istocie dzięki dwustronnej umowie zawartej kosztem Kościoła jako całości.

Umowa ta była jednak kosztowna i zwiększała dotkliwie już od pewnego czasu trudności finansowe papieża. Brak pieniędzy zwykły we wszystkich państwach doprowadzać do kryzysu konstytucjonalnego; państwo papieskie nie stanowiło pod tym względem wyjątku. Jego dochody wynosiły wówczas pół miliona dukatów; suma ta nie równała się nawet połowie dochodów Wenecji. Najbardziej prawi papież mieli

Trzecia siła 361

skłonność do zaciągania największych długów. Uczciwość okazywała się droga: reformy kosztowały. Tego reformatorzy nie mogli zrozumieć. Aleksander VI, najgorszy z papieży, był cały czas wypłacalny; wielkość jego bezpośrednich poprzedników i następców znajdowała się w rozpaczliwej sytuacji. Powszechnie uważano jednak, że papież są bogaci - nie wolno nam nie doceniać ogromnego wpływu nieznajomości tajemnic państwowych na historię. W roku 1517 arcybiskup Albert z Moguncji, dwudziestosiedmioletni brat elektora brandenburskiego, nabył w Rzymie pewną liczbę bardzo kosztownych dyspens, aby móc

panować nad wieloma biskupstwami; by za nie zapłacić, zawarł ze Stolicą Apostolską inną transakcję: ogłosił w całych Niemczech sprzedaż odpustów w celu zdobycia środków na budowę bazyliki Św. Piotra. Arcybiskup prowadził stały i bardzo lukratywny jarmark relikwii, były tu całe ciała świętych, kość Izaaka, manna niebieska z pustyni, ułamek z Mojżeszowego płonącego krzewu, dzban z Kany Galilejskiej (z prawdziwym winem), kawałek korony cierniowej i jeden z kamieni, którymi zabito św. Szczepana. Elektor sąsiedniej Saksonii, Fryderyk Mądry, również posiadał przynoszącą zyski kolekcję relikwii. Zawierała ona 17 433 kawałki kości oraz całe ciało św. Innocentego. Uznał on jarmark arcybiskupa i jego handel odpustami za konkurencję i chciał powstrzymać wpływanie pieniędzy z państwa, toteż zabronił sprzedaży odpustów na swoich terytoriach i wpadał w pasję, kiedy niektórzy poddani po prostu przekraczali granicę, aby je kupić. To właśnie w tym momencie włączył się do gry trzydziestoczteroletni augustianin Marcin Luter, przybijając do drzwi kościoła na zamku w Wittenberdze swoich "Dziewięćdziesiąt pięć tez przeciwko odpustom". "Papież - powiadał, powtarzając powszechne, acz błędne mniemanie - ma bogactwa znacznie przewyższające bogactwa innych - dlaczegóż więc nie zbuduje świątyni św. Piotra za własne środki, zamiast wyciągać pieniądze od ubogich chrześcijan W ten sposób już od pierwszej swojej buntowniczej deklaracji Luter stanął w jednym szeregu z władcą świeckim.

Nie znaczy to bynajmniej, że Luter był nieszczerzy; wprost przeciwnie, żarliwa szczerość mnicha stanowiła siłę jego wezwania. Jego zwrócenie się do reformy wyobrażonej w postaci uniwersyteckiego badacza Pisma Świętego było z ducha Erazma, opierało się bowiem na odrzuceniu średniowiecznej metafizyki i powrocie do oryginalnych tekstów biblijnych.

Jak ujął to na pięć miesięcy przed przybiciem tez: "Nikt nie pójdzie teraz na wykład, jeśli wykładowca nie naucza mojej teologii, teologii Biblii, św. Augustyna i wszystkich prawdziwych teologów Kościoła. Jestem przekonany, że Kościół nigdy nie zostanie zreformowany, jeśli nie pozbedziemy się prawa kanonicznego, teologii scholastycznej, filozofii

362 Historia chrześcijaństwa

i logiki w takiej postaci, w jakiej się je obecnie studiuje (...)" . Odwołanie do św. Augustyna jest znaczące. Odnosi się ono niemal wyłącznie do doktryny predestynacji, którą Augustyn rozwinął pod koniec życia, opierając się na Liście Św. Pawła do Rzymian. Luter także czytał List do Rzymian. Nawrócenie przyszło, kiedy siedział w klozecie - "Duch Święty obdarzył mnie tą wiedzą, kiedy siedziałem na [kloace]", jak to ujął; wtedy zrozumiał po raz pierwszy znaczenie zdania: "Sprawiedliwy wiarą swą żyć będzie" . Dla Lutera było ono całą odpowiedzią na budowlę opartego na sakramentach, mechanicznego chrześcijaństwa, którą wznosił Kościół. Pismo Święte mówiło po prostu, że człowieka zbawia jego wiara, nie dobre uczynki - to, że dokonuje dobrych uczynków, jest tylko zewnętrznym potwierdzeniem jego pewności zbawienia.

Idea ta obca była Erazmowi, podobnie jak obce były mu entuzjazm i absolutne przekonanie o słuszności, z jakim Luter ją rozwijał. Inaczej niż w wypadku Erazma, umysł niemieckiego reformatora wzdragał się przed wątpliwościami i wielbił pewność. Stąd znaczenie, jakie przykładał do teologii jako do środka służącego odkrywaniu prawdy, i stąd

odczuwana przezeń potrzeba zbudowania systemu, który zastąpiłby system wiary katolickiej. Tu drogi się rozchodziły: zwolennicy Erazma wierzyli w reformę moralną, luteranie (a potem także kalwiniści) - w nową teorię chrześcijaństwa. Mamy tu też do czynienia z różnicą osobowości, co najmniej równie istotną. Luter, inaczej niż Erazm, był ewangelistą. Wierzył, że objawiono mu prawdę i że ma misję przekazywania jej ludziom. Ta pewność wyjaśnia jego ogromną wolę i zawziętość, które zdają się promieniować z potężnej głowy, znanej nam z portretów. Wyjaśnia również jego bezwzględność, która przejmowała Erazma dreszczem. Luter nie tyle był wielkim umysłem, ile wielką siłą - wielką siłą duchową. Być może najbardziej uderzającą w nim cechą była moc jego modlitwy, efekt przygotowania w dobrym klasztorze. Lubił się modlić przez trzy godziny dziennie - ze złożonymi rękami, w otwartym oknie. Niektóre z jego kazań poświęconych modlitwie są zdumiewająco proste i pozbawione afektacji: "Kiedy się modlę, dokonuję wielkiej rzeczy - mówił; uwaga ta jest przekonująca. Nacisk kładziony na indywidualną modlitwę, przeciwstawioną mechanicznemu chrześcijaństwu, był bezsprzecznie najsilniejszym elementem wezwania Lutera, skierowanego do laikatu wszystkich klas, i to nie tylko w Niemczech, ale i daleko poza ich granicami; jego idea codziennych modlitw w gronie domowników podbudowywała kult rodziny, z którym reformator łączył pełne pogardy potępienie celibatu duchownych i który ucieleśniał jego własny, pełen prawdziwego ciepła krąg. Luter głosił swoją ewangelię,

skupiając się na paru stosunkowo prostych zasadach, które - nieustannie je powtarzając - ze wściekłą energią wbijał ludziom w głowy. Od roku 1517, kiedy pierwszy raz sięgnął po pióro, przeciętnie co dwa tygodnie wydawał nową książkę - jego dorobek liczy ponad sto tomów. Trzydzieści pierwszych dzieł, napisanych w latach 1517-1520, osiągnęło nakład ponad trzystutysięczny. Jego główne traktaty wznawiano dziesiątki razy.

Trzy najważniejsze ukazały się po raz pierwszy w roku 1520, na rok przed obłożeniem Lutra oficjalną ekskomuniką i początkiem protestanckiej schizmy. Tom O niewoli babilońskiej Kościoła zawierał zasadniczą reformacyjną krytykę Kościoła oraz program pozytywny, oparty na Biblii. Rozprawa O wolności chrześcijanina szkicowała doktrynę usprawiedliwienia przez wiarę, będącą sednem luteranizmu. I wreszcie rozprawa Do szlachty chrześcijańskiej narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego przedstawiała środki, za pomocą których nowa religia mogłaby zdobyć sobie trwałą pozycję (i w istocie za ich pomocą ją zdobyła). Wzywając książęta Niemiec do zreformowania Kościoła na mocy sprawowanej przez nich władzy, Luter uciekał się do środków, przed którymi Erazm by się wzdragał, bynajmniej nie sprzeciwiał się jednak w ten sposób organicznym tradycjom chrześcijańskim. W Średniowieczu przyjmowano, że społeczeństwo zasadniczo stanowi jedność. Było dla duchownych rzeczą jak najbardziej właściwą, ba, nawet było ich obowiązkiem, potępić regnum potęg świeckich i wezwać chrześcijan do jego uzdrowienia. Równie dobrze właściwa mogła być sytuacja odwrotna, kiedy regnum zostaje wezwane do tego, by uzdrowić sacerdotium. Jedno i drugie było częścią społeczeństwa, to znaczy Kościoła. Duchowieństwo wielokrotnie udowodniło, że nie potrafi poradzić sobie z nadużyciami; wobec tego

należy się uciec do drugiej władzy w obrębie Kościoła. Wzywając książęta do wzięcia w swoje ręce dzieła reformy, Luter nie proponował - ani też nikt nie przypuszczał, że proponuje - odwołania się do sił spoza Kościoła, do świeckiego państwa. Odwoływał się po prostu nie do duchownych, lecz świeckich autorytetów w obrębie organizmu chrześcijaństwa.

Wszelako, jak dowodziłby Erazm, linia postępowania, którą Luter obrał i której konsekwentnie się trzymał, kryła w sobie potworne niebezpieczeństwo. W drugim dziesięcioleciu XVI wieku znaczenie państwa w całej Europie wyraźnie rosło; zajęcie przez władców świeckich miejsca władzy duchownej, jeśli chodzi o kontrolę nad Kościołem oraz arbitraż doktrynalny, oznaczało potężne wzmocnienie tego procesu, już brzemienne w niebezpieczeństwa zagrażające pozostałym częściom społeczności. Oznaczało również taki stopień uzależnienia od panujących, który zakładał ślepe poparcie udzielone porządkowi społecznemu przez

364 Historia chrześcijaństwa

nich reprezentowanemu - porządkowi równie potrzebującemu przemian i reform co system kościelny. Skutki stały się widoczne, kiedy w roku 1524 do eksplozji wywołanej protestem Lutera dołączyło się niezadowolenie ludu z poziomu życia, przybierając postać rewolty chłopskiej. Taki właśnie bieg wydarzeń jest oczywiście typowy dla społeczeństw całkowicie poddanych jednej ideologii. Trudno było oddzielić udany atak na jeden aspekt władzy od wyzwania rzucanego drugiemu. W ten sposób pod koniec XIV wieku, kiedy zbuntowali się chłopcy, zdając się zagrażać całemu

ustalonemu porządkowi, Wiklif i jego ruch stracili wszystkich swoich potężnych świeckich sojuszników. A kiedy już potępiono Wiklifa, łącząc go z powstaniem millenarystów, Kościół mógł w dogodnej chwili dopaść jego zwolenników. To przez skłonność niepoohamowanych millenarystów do opanowywania wszystkich ruchów reformatorskich, i niszczenia ich w ten sposób, Kościół tak długo pozostał nie zreformowany. Luter zdecydowany był uniknąć tego losu. Rozumiał, że może uratować swoją reformę jedynie poświęcając chłopów. Toteż nie tylko odciął się od millenarystów i radykałów, ale wręcz nakazywał władcom ich niszczyć.

W swym przerażającym traktacie Przeciw morderczym i rozbójniczym bandom chłopskim całkowicie utożsamiał się z konserwatywnym, ustalonym porządkiem społecznym i przeciwnikami rewolucji. Prosił władców:

"Wywijajcie swymi mieczami, ulitujcie się nad biedakami, pomóżcie im, uwalniajcie, ratujcie nieszczęsnych, przymuszonych do przyłączenia się do łotrów chłopów - ale niegodziwców bijcie i kłujcie, zabijajcie, kto tylko może". "Żyjemy w niezwykłych czasach, kiedy władca łatwiej może osiągnąć zbawienie przelewając krew, niż odmawiając modlitwy".

"Nie zamierzam walczyć o ewangelię za pomocą gwałtu i mordów".

"Niepodobna spotkać rozumnego buntownika: najlepszym sposobem postępowania jest tak długo walić takiego po głowie, aż mu się rozkwasi nos".

Dzięki temu bezwzględnemu poparciu udzielonemu antychłopskiej krucjacie, Luter uniknął ślepej uliczki prowadzącej do anabaptystycznej krwawej łaźni w Munster i ugruntował swoją opinię szczerego konserwatywnego reformatora, z którym władcy mogą wchodzić w układy.

Od tego czasu zawsze kroczył ramię w ramię ze swymi świeckimi zwolennikami. W roku 1529 książęta popierający reformę ogłosili na

sejmie w Spirze "protest" przeciwko potęgom katolickim. Dwa lata później ruch protestancki znalazł oparcie militarne dzięki powołaniu Związku Szmalkaldzkiego, rozszerzonego w roku 1539 tak, że objął dużą część Niemiec. Od tego momentu nie było już rzeczywistej możliwości stłumienia zainicjowanych przez Lutera tendencji. Papiestwo

Trzecia siła 365

i jego świeccy sojusznicy stanęli przed wyborem między kompromisem i trwałą schizmą*.

Pośród świeckich polityków zdecydowanie przeważał pogląd, że kompromis i pojednanie są możliwe i że należy zwołać sobór powszechny, aby on właśnie do nich doprowadził. Cesarz Karol V dążył do tego, odkąd tylko rozgorzał spór. Jego najważniejszy cel stanowiło zjednoczenie Niemiec, którego warunkiem - jak dobrze widział - było przywrócenie religijnej jedności. Ważnym celem Korony francuskiej był natomiast trwały podział Niemiec, toteż konsekwentnie dążyła ona do uniemożliwienia zebrania się satysfakcjonującego wszystkich soboru. Klemens VII i jego następca Paweł III również zdecydowani byli uniknąć soboru, nie mieli bowiem wątpliwości, że musi się on zakończyć unicestwieniem potęgi papieża. Taktyka zwlekania przyniosła im powodzenie. W roku 1539 Luter i jego Kościół byli już bezpieczni, toteż niemiecki reformator przestał się interesować możliwościami kompromisu czy raczej nie wierzył, by udało się w jakichkolwiek okolicznościach skłonić papiestwo do jego zawarcia. Jedni i drudzy w zasadzie unikali

dialogu. Wielu jednak było po obu stronach barykady ludzi, którzy nadal wierzyli, że przepaść można zasypać. Uważali, że pod wieloma względami Luter jest bardziej katolicki niż jego katoliccy przeciwnicy. W początkowej fazie sporu Johann Eck specjalnie wolał dyskutować z nim nie o łasce, sakramentach i naturze Kościoła, ale o autorytecie papieża. Niektórzy pobożni laicy, jak choćby protektor Lutry, Fryderyk Mądry, twierdzili, że nie widzą, by w jakimkolwiek miejscu można było obalić jego tezy, opierając się na Piśmie Świętym. To samo dotyczyło głoszonej przez niego doktryny usprawiedliwienia przez wiarę. Już w roku 1511, całkiem niezależnie od przywódcy Reformacji, do takich samych wniosków doszedł kardynał Contarini. Nie był jedyny, również niektórzy inni teologowie katoliccy przyjmowali tę tezę w wyniku zastanowienia się nad Listem Św. Pawła. Jednym z przykładów jest kardynał Pole, który został arcybiskupem Canterbury w okresie, kiedy królowa Maria Tudor próbowała w latach pięćdziesiątych XVI wieku

* Protestantyzm zawdzięczał swoje przetrwanie Turkom. Habsburgowie uznali obronę Węgier za istotniejszą od likwidacji protestantów. Ci ostatni o tym wiedzieli i wykorzystali narastanie i opadanie fali agresji ottomańskiej do uzyskania ustępstw katolików. "Wzmocnienie się, ekspansja i osiągnięcie uznania luteranizm w Niemczech przed 1555 rokiem zawdzięcza imperializmowi ottomańskiemu więcej niż jakimkolwiek innemu czynnikowi" (Stephen A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism. 1521-55*, Cambridge 1959, Harvard Univ. Press).

przywrócić w Anglii katolicyzm. Wśród pokojowo nastawionych przedstawicieli strony katolickiej znalazł się także Pierre Favre z Sabaudii, pierwszy jezuita, jaki udał się do Niemiec i jeden z najwcześniejszych towarzyszy Ignacego Loyoli. Sabaudczyk opowiadał się za polityką miłości i przyjaźni w stosunku do heretyków i za próbami odnalezienia harmonii w kwestiach doktrynalnych. Po stronie protestanckiej stanowisk pośrednich nieustannie szukali Melanchton i Bucer. Kilku pastorów protestanckich zwróciło się do Erazma przed jego śmiercią: "Mamy nadzieję, wielki mężu, iż będziesz przyszłym Salomonem, którego sąd pozbawi czegoś każdą ze stron, kładąc w ten sposób kres niezgodzie". Rzeczywiście, bardzo wielu reformatorów uważało, że rozłam w Kościele był rzeczą tragiczną i możliwą do uniknięcia, podobnie jak wielu katolików, których zdecydowanie nie zadowalała teologia zasług i nauka Kościoła o sakramentach i którzy wręcz palili się do przyjęcia poprawek Lutra. W wyniku nacisku z obu stron w latach 1539-1541 odbyto szereg tzw. kolokwiów. Jeśli nawet niczego nie rozstrzygnęły, to na pewno dały odpowiedź na pytanie, czy rozłamu reformacyjnego można było uniknąć. Pierwsze spotkanie, w roku 1540 w Hagenau, zakończyło się niepowodzeniem, nie było bowiem we właściwy sposób przygotowane. Następne odbyło się w Wormacji, gdzie postanowiono przenieść dysputę na sejm w Ratyzbonie w marcu 1541; tymczasem jednak prowadzono tajne rozmowy w grudniu 1540. Brali w nich udział między innymi: Gropper, katolik, zwolennik pokoju i humanizmu, Granvella, kanclerz cesarstwa, Bucer i Capito. Gropper rozpoczął już wtedy reformę diecezji kolońskiej, przeprowadzaną z ramienia arcybiskupa, i obawiał się, że

zagrożą jej katolicy i luterkańscy ekstremiści. W swym dziele *Enchiridion christianae institutionis* (1538) przedstawił swoje zapatrywania na kwestię usprawiedliwienia, zbliżone do poglądów Contariniego, i miał nadzieję, że przyczynią się one do uzgodnienia stanowiska katolickiego i protestanckiego. Zarówno on, jak i kanclerz byli stronnikami Erazma. Contariniego papież wysłał na kolokwia jako swego legata. Przybył na nie pełen dobrej woli, przekonany, że sednem sprawy jest zagadnienie usprawiedliwienia przez wiarę i że jeśli uda się je rozwiązać, pozostałe kwestie, takie jak na przykład władza papieża i sakramenty, wyjaśnią się same. Podobnie jak Luter, do teorii usprawiedliwienia przez wiarę doszedł poprzez św. Augustyna i nie widział możliwości uzasadnionych katolickich obiekcji wobec niej: "Drogą prawdy dotarłem do zdecydowanego wniosku - napisał w roku 1523 - że człowiek nie może usprawiedliwić się za pomocą swoich dzieł (...); trzeba zwrócić się ku łasce Boskiej, którą zapewnić sobie można dzięki wierze w Jezusa Chrystusa. (...) Ponieważ wynika z tego, iż fundament luterkańskiej

Trzecia siła 367

budowli jest prawdziwy, nie wolno nam jej krytykować, musimy uznać ją za właściwą, za katolicką, w istocie za podstawę religii chrześcijańskiej". (Inkwizycja usunęła tego typu fragmenty z weneckiego wydania jego dzieł, ogłoszonego w roku 1584). Rozmowy otworzył sam Karol V, wyrażając nadzieję, że w obliczu nowego zagrożenia tureckiego szybko uda się przywrócić jedność. Contarini powiedział:

"Jakże wspaniałą będzie owoc jedności i jakże głęboka wdzięczność ludzkości!". Bucer odparł: "Obie strony zawiodły oczekiwania. Niektórzy z nas przesadnie akcentowali nieistotne punkty, a inni w niezadowolający sposób naprawiali oczywiste nadużycia. Z Bożą pomocą znajdziemy wreszcie prawdę".

Mając owo przyjazne zaplecze, Contarini i Gropper zaprezentowali propozycję kompromisu (nad którym pracowano usilnie) - ideę podwójnego usprawiedliwienia, mianowicie zewnętrznego i wewnętrznego: przez wiarę i miłość. Chrześcijanin jest sprawiedliwy, kiedy podąża dwiema drogami: drogą wiary i łaski oraz drogą uczynków miłości. Pierwsza jest pewniejsza, jako że człowiek jest niedoskonały. Kiedy zgodzono się na tę formułę, obecny tam Pole powiedział: "Widząc tę jedność poglądów, poczułem taką rozkosz, jaką nie mogłaby mnie natchnąć żadna harmonia dźwięków; nie tylko dlatego, że widzę, jak zbliża się pokój i zgoda, lecz również dlatego, że te zasady są fundamentem całej wiary chrześcijańskiej". Niestety, kolokwia załamały się później na kwestii rzeczywistej obecności Chrystusa w eucharystii. Contarini stracił równowagę wskutek nieznamomości nauk protestanckich. Trudno uznać to za rzecz zaskakującą: doktryna protestancka się zmieniała. Wszyscy wierzyli w rzeczywistą obecność w tym czy innym znaczeniu. Nikt nie godził się na techniczne określenie transsubstancjacji wypracowane w XIII wieku przez św. Tomasza z Akwinu. Bucer, Melancton, Kalwin i Zwingli zmierzali do różnych formuł. Luter nauczał, że mamy do czynienia z rzeczywistą, cielesną obecnością ciała i krwi Chrystusa w postaciach eucharystycznych, jak również i pod" tymi postaciami. Zwingli negował cielesność chleba i wina. Kalwin znajdował się w połowie drogi pomiędzy nimi. Stanowisko Lutera

było w zasadzie tożsame z poglądami św. Augustyna (podobnie jak w wypadku koncepcji usprawiedliwienia); jego obiekcje w stosunku do sformułowania Akwinaty nie tyle dotyczyły istoty sprawy, ile miały charakter metodologiczny. W gruncie rzeczy przyjmował on doktrynę katolicką. Ujął to następująco: "Będę raczej pił krew z papistami niż jedynie wino ze stronnikami Zwingliego". Lutra wszelako nie było w Ratyzbonie. Uważał wysiłek spotkania z katolicyzmem w pół drogi za bezsensowny i zbojkotował kolokwia. Karol V chętnie przyjąłby

368 Historia chrześcijaństwa

prostą deklarację uznającą, że Chrystus jest rzeczywiście i prawdziwie obecny w eucharystii, pozostawiając techniczne kwestie transsubstancjacji soborowi powszechnemu. Umiarkowana grupa książąt chętnie zaakceptowałaoby wszelkie wspólne ustalenia i uczyniła z nich fundament, na którym można by budować gmach dalszych porozumień. Jednak ekstremiści po obu stronach barykady wykorzystali okazję. Contarini opuścił Ratyzboną rozczarowany i skonfundowany.

Czynniki polityczne - francuscy i bawarscy książęta i papieżstwo z jednej strony oraz luterkański Związek Szmalkaldzki i elektor saski z drugiej - przyczyniły się do niepowodzenia kolokwiów w równym stopniu co teologia. Stracono ostatnią szansę na kompromis. Kiedy pięć lat później w Trydencie zebrał się wreszcie sobór powszechny, Contarini już nie żył, zwolennicy kompromisu byli rozproszeni, Kościół katolicki, ciężki, oporny i nieprzejednany, myślał już wyłącznie o ogniu i mieczu,

a Karol V praktycznie zwątpił w możliwość jedności. Luter zmarł w czasie pierwszych obrad soborowych. Fakt ten ledwie zauważono, jeśli nie liczyć wybuchów żalu i wściekłości, że nie będzie go już można spalić na stosie. W tym czasie także ruch protestancki był beznadziejnie rozbity. Nie istniał już jednolity front, z którym katolicyzm mógłby prowadzić negocjacje. Oczywiście Luter nie był jedynym reformatorem, nie był nawet pierwszy. Pretensje do pierwszeństwa zgłaszał Zwingli, który w roku 1522 wprowadził reformy w Zurychu i który poza tym głosił bardziej radykalną doktrynę. W odróżnieniu od Lutera nie czcił bynajmniej przeszłości. Nigdzie "stosunek" do katolicyzmu i widoczne zmiany nie były bardziej bezkompromisowe niż u niego: "Wieczerza Pańska", którą Zwingli wprowadził w roku 1525, w bardzo niewielkim stopniu przypominała liturgię średniowieczną. W Strasburgu jeden z czołowych reformatorów usiłował pogodzić ze sobą poglądy Lutera i Zwingliego; próba ta się nie powiodła, ale podejmując ją, Bucer zainicjował cały szereg doktryn zbawienia, z których jego uczeń, Jan Kalwin, wypracował jasną i zwartą naukę, system inny niż luterańska propozycja zreformowania chrześcijaństwa. Luteranizm był zasadniczo konserwatywny, zarówno jeśli chodzi o doktrynę, jak i strukturę. Było to coś w rodzaju katolicyzmu państwowego, odartego z aspektów mechanicznych, pozbawionego wielu elementów i uproszczonego, ale wcale niekoniecznie różnego od chrześcijaństwa średniowiecznego. W regionach opanowanych przez luteranizm na żądanie samego Lutera reorganizację przeprowadzały władze świeckie, dokonywano systematycznych wizytacji wszystkich kościołów i w ten sposób stworzono w 1542 roku w Wittenberdze konsystorz. Była to w istocie kościelna ława prawników i duchownych mianowanych przez księcia. Zastąpiła ona jurysdykcję biskupów i stopniowo była

rozszerzana. W ten sposób powiązano ze sobą kościelny i świecki wymiar sprawiedliwości. Inaczej rzecz wyglądała w wypadku kalwinizmu: nie mamy tu do czynienia z dokonywaną za pomocą istniejącego aparatu państwowego operacją łączenia czegokolwiek, lecz z radykalnie eksperymentalną teokracją, próbą zredukowania średniowiecznego organizmu Kościoła-państwa do jego form pierwotnych, tak jak je sobie wyobrażano.

Kalwin pochodził z północno-zachodniej Francji, był synem kościelnego prawnika. Wykształcenie odebrał w Paryżu, Orleanie i Bourges, poznawał tam głównie zagadnienia prawnicze i kanoniczne. Był jednak (jeśli nie liczyć Erazma) najbardziej czytany spośród reformatorów. Należy chyba uznać za znaczący fakt, że jego pierwszym dziełem był komentarz do *De clementia* Seneki, wyraźnie elitarny w tonie i aprobujący stoicką doktrynę przeznaczenia; Kalwin to przypadek ilustrujący teorię, wedle której dogmatyczne poglądy człowieka odzwierciedlają zwykle jego predyspozycje uczuciowe oraz tradycję rodzinną. W roku 1533 ukończył dwadzieścia cztery lata, odrzucił już wtedy katolicyzm. W ciągu kolejnych trzech lat, wykorzystując prace Bucera i Lutera, stworzył nie tylko całkiem nową sumę dogmatów chrześcijańskich, ale również wzór systemu władzy państwowej i kościelnej. Swoją Naukę religii chrześcijańskiej wielokrotnie przerabiał, pracując nad nią niemal do śmierci w 1564 roku; zasadniczy zrąb dzieła był jednak gotów przed rokiem 1538, kiedy to po raz pierwszy reformator zaczął realizować

wyłożone w nim zasady w praktyce na terenie Genewy. Kalwin był bardzo inteligentny, zdecydowany i pewny siebie; "otrzymał od Boga - jak twierdził - większą dozę światła niż inni". Jednakże czynnikiem umożliwiającym kontrolę była w jego systemie ekskomunika, której doskonałymi znawcami przyszło stać się wszystkim mężczyznom w jego rodzinie. Nic dziwnego, że Jan Kalwin rzucił się na dokonane przez Lutera ponowne odkrycie doktryny predestynacji św. Augustyna i że doprowadził ją do wniosków ostatecznych. Zaczął od jej podwojenia: ludzie są przeznaczeni nie tylko do zbawienia, ale - z drugiej strony - także i na potępienie. Szatan i diabły działają na rozkaz Boga: "Nie mogą wymyślić żadnego zła, wymyśliwszy je, nie potrafią go wytworzyć, a wytworzywszy, nie mogą podnieść choćby małego palca, by wcielić je w życie, jeśli Bóg im tego nie nakáže'. Najdrobniejsze wydarzenie i najdrobniejszy czyn, czy to dobry, czy zły, od całej wieczności przewidziane są przez Boga, są zgodne z jego wolą i stanowią część jego planu; jednych Bóg zamierza zbawić okazując im łaskę (albowiem wszyscy ludzie są źli i zasługują na wieczne męki piekielne), innych - potępić. "Jeśli pytamy, dlaczego Bóg lituje się nad niektórymi i dlaczego pozwala odejść z niczym innym, niepodobna odpowiedzieć

370 Historia chrześcijaństwa

inaczej niż tylko w jeden sposób: albowiem tak mu się podoba". "Co więcej, ich zatracenie wywodzi się z Boskiej predestynacji w taki sposób, że przyczynę i rzecz samą znaleźć można w nich samych. (...) Człowiek

błądzi więc, kiedy Bóg nakazuje mu błędzić, czyni to jednak z powodu swojego zepsucia".

Tę przeraźliwą naukę o wybranych i potępionych czynił strawną fakt, że przynależności do tych pierwszych dowodziło połączenie z Chrystusem - czyli w praktyce to, że ktoś jest członkiem kalwińskiej społeczności:

"Ktokolwiek odnajduje się w Jezusie Chrystusie i przez wiarę jest częścią jego ciała, może być przekonany o swoim zbawieniu". Tak długo jak człowiek unikał ekskomuniki, był bezpieczny. W tym przekonaniu kryje się zarówno siła, jak i słabość kalwinizmu: jeśli nie przyjmuje się potwornej tezy o podwójnej predestynacji, jest wstrętny; jeśli się ją przyjmuje, jest nieomal nieodparty.

Ów system teologiczny naśladowała organizacja społeczności kościelnej. Aby wybrany zachował czystość i aby wykryć i ekskomunikować tych, którym przeznaczone jest potępienie, społeczność kalwińska wymagała kontroli. Wybrana rada każdego z miast mianowała starszych, urzędników dbających o dyscyplinę, którzy ściśle współpracowali z pastorami: ich obowiązkiem było dbać o przestrzeganie zasad kodeksu moralnego, "zajmować się wszystkimi i (...) składać raporty zespołowi ludzi wyznaczonych do wymierzania braterskich kar". Spotykali się oni z pastorami w ramach konsystorza, a ich ekskomuniki przekazywano sędziom, aby nabrały mocy prawnej. Kalwin nie był w stanie wprowadzić swojej teokracji w Genewie w formie "doskonałej", albowiem czołowi obywatele nalegali, by konsystorzom przewodzili sędziowie, a pastorom, przynajmniej w teorii, nie wolno było sprawować świeckiej władzy sądowniczej. Z drugiej strony udało mu się swoich przeciwników, spychanych czasami w otchłań potępienia mianem "libertynów", posłać na wygnanie, a w paru wypadkach na tortury i śmierć; system ów

w działaniu zbliżył się być może do koncepcji całkowicie poddanej religii społeczności chrześcijańskiej bardziej, niż kiedykolwiek udało się to katolicyzmowi. Konsystorz z roku 1542 na przykład rozpatrywał sprawę kobiety, która klęczała na grobie swego męża mówiąc: "Requiescat in pace", sprawę złotnika, który wykonał kielich kościelny, sprawę człowieka, który krytykował "pobożnych" francuskich uchodźców przybyłych do miasta, sprawę kobiety, która usiłowała wyleczyć swojego męża, zawiązując na jego szyi orzech włoski z pająkiem w środku, sprawę sześćdziesięciodwuletniej niewiasty, która poślubiła dwudziestopięcioletniego mężczyznę, sprawę fryzjera, który wygolił księdzu

Trzecia siła 371

tonsurę, sprawę mężczyzny, który krytykował miasto za skazywanie na śmierć za poglądy religijne i tak dalej. Pastorzy składali doroczne wizyty w każdym domostwie, aby wysledzić błędy - to samo chciał robić biskup Grosseteste w trzynastowiecznym Lincolnie. Zajmowali się wysokimi cenami, zbyt małymi miarami, stopą procentową, skargami lekarzy, krawców i innych rzemieślników; tworzyli kodeksy miejskie i różne lokalne przepisy. W osobliwy sposób konsystorze kalwińskie przypominały sobory z czasów Karolingów, oczywiście w pomniejszeniu - odwoływały się do tej samej augustiańskiej idei stworzenia na ziemi Miasta Boga.

Do połowy XVI wieku były więc na Zachodzie trzy religie państwowe: rzymski katolicyzm, chrześcijaństwo państwowe (luteranizm)

i kalwińska teokracja. Każda z nich przynajmniej w teorii stawiała sobie cele uniwersalistyczne: przewidywała, że w przyszłości jej nauka obejmie cały świat chrześcijański i w pewnej mierze dążyła do tego celu. Każda była organicznie związana z państwem, w którym się rozwijała. Każda była niekiedy wprowadzana pod przymusem i domagała się monopolu kultu chrześcijańskiego tam, gdzie panowała. Luter, jako heretyk, zaczął od apeli o tolerancję, o (było to nowe wyrażenie) "wolność sumienia". Nie chciał "zwycięzać ogniem, tylko pismami". Pośród jego potępionych przez Rzym też znajdowała się następująca: "Palenie heretyków jest sprzeczne z wolą ducha". Władze świeckie powinny "zajmować się swoimi sprawami i pozwolić każdemu wierzyć w to, w co wierzyć może i co wybiera, i nie stosować wobec nikogo w tej dziedzinie przymusu". Namawiał nawet początkowo księżęta do tolerancji w stosunku do millenarystów, anabaptystów i innych komun monasterskich, "ponieważ istnienie sekt jest rzeczą niezbędną - Słowo Boże musi wchodzić w szranki i toczyć boje". To początkowe umiarkowanie nie przetrwało rosnącej zależności Lutera od księżąt. Kiedy jego nauka stała się religią państwową, wszystkie inne odmiany chrześcijaństwa trzeba było wyeliminować, w każdym razie w ich otwartej formie. Przed rokiem 1525 Luter zabronił mszy: "to bluźnierstwo może być zakazane przez odpowiednie władze". Zakaz rozciągnięto wkrótce na inne niż luteranizm formy protestantyzmu: "Władca świecki powinien dbać o to, by inni kaznodzieje nie podburzali jego poddanych, gdyż mogłyby z tego wyniknąć warcholstwo i niepokoje; w danym miejscu powinna być głoszona nauka jednego tylko rodzaju". Przed rokiem 1527 Luter przeszedł do bardziej stanowczych, już bynajmniej nie defensywnych działań, zmierzających do zapewnienia jedności religijnej,

organizując państwowe wizytacje kościelne, a w 1529 posunął się jeszcze dalej i zanegował "wolność sumienia : "Nawet jeśli ludzie nie wierzą,

372 Historia chrześcijaństwa

należy ich sprowadzić i nakazać wysłuchanie Słowa Bożego - ze względu na przykazania, muszą się nauczyć przynajmniej zewnętrznych zasad posłuszeństwa'. Dwa lata później zgodził się, że anabaptyści i inni ekstremiści protestanccy "powinni zostać przez władze świeckie oddani katu".

W odróżnieniu od Lutera Kalwin nigdy nie utrzymywał, że sumieniu należy przyznać swobodę. Jakże doskonała społeczność wybranych mogłaby tolerować tych, którzy rzucają wyzwanie jej regułom? Oczywiście odpowiedzią na krytykę było następujące po ekskomunice wygnanie krytyków z miasta. Jeśli próbowali protestować, skazywano ich na śmierć. Egzekucje, jak Kalwin zauważył, budziły również lęk i w rezultacie skłaniały do uległości. Uwielbiał on pognębić przeciwnika w ten sposób, że zmuszał go do spalenia własnymi rękami swych dzieł - Valentin Gentilis uratował skórę, godząc się na to poniżenie. Kalwin był szczególnie surowy wobec tych, którzy buntowali się przeciwko jego przywództwu lub którzy wykorzystywali nową wiedzę do kwestionowania dogmatu Trójcy Świętej.

Jednym z nich był baskijski zwolennik Erazma, polihistor Miguel Serveto, który działał w wielu częściach Europy jako drukarz, geograf, astrolog, lekarz i chirurg. Miał on umysł encyklopedyczny i silne

upodobanie do nowości, czy to naukowych, czy religijnych. W roku 1546 posłał Kalwinowi swoje pisma z prośbą o ocenę. Ów pisał w liście do jednego z przyjaciół: "Serveto właśnie mi przysłał (...) grube tomiszcze swoich bredni. Jeśli się zgodzę, przyjedzie tutaj [do Genewy], ale ja nic nie obiecuję, bo gdyby tu przybył, nie ścierpię, o ile mój wpływ coś znaczy, żeby wy dostał się stąd żywy". W roku 1553 Serveto, który został przełożonym katolickiej konfraterni w Wiedniu, opublikował pod inicjałami MSV swoje dzieło *Christianismi restitutio*, dowodząc na podstawie Biblii, że Chrystus był jedynie człowiekiem. Katolicką inkwizycję w Lyonie zaalarmował Guillaume de Trie, kalwinista i przyjaciel Kalwina, który zwrócił uwagę, że MSV to Miguel Serveto Villanovus, i który dostarczył dokumenty, w tym listy Serveta do Kalwina, aby ostatecznie dowieść winy Baska. Wygląda na to, że Kalwin brał udział w spisku zmierzającym do tego, by inkwizycja spaliła Serveta na stosie. Ten uciekł wówczas, ale ze wszystkich miejsc na świecie wybrał Genewę, gdzie natychmiast rozpoznano go w kościele i przekazano konsystorzowi Kalwina. Skazano go na śmierć według Kodeksu Justyniana, który obowiązywał nadal, nawet w miastach protestanckich, jako podstawa ścigania heretyków. Wbrew sugestiom Kalwina spalono go na stosie - Kalwin postulował zwykłą egzekucję.

Trzecia siła 373

Ten mord sądowy dokonany na słynnym uczonym wzbudził protesty niektórych reformatorów, zwłaszcza we Włoszech*. Camillo Renato

potępił go w poemacie: "Wzniesiono stos ognisty, gdzieśmy niebios szukali". Egzekucję jednak z góry zaaprobowwała większość szwajcarskich kantonów protestanckich, a- później broniło jej wielu protestanckich intelektualistów, jak na przykład profesor literatury greckiej w Lozannie, Theodore Beza: "Jakąż to większą i bardziej obrzydliwą [od herezji] zbrodnię znaleźć można w ludzkim świecie? (...) Wydaje się rzeczą niemożliwą zastosowanie męki wystarczająco wielkiej, by odpowiadała ogromowi tego przestępstwa". W cztery miesiące po śmierci Serveta Kalwin ogłosił Declaratio orthodoxae fidei: "Trzeba zapomnieć o całej ludzkości, jeśli w grę wchodzi Jego chwała. (...) Bóg nie oszczędza nawet całych miast i narodów, ale sprawia, na znak swojej największej odrazy i po to, by nie szerzyło się zepsucie, że walą się mury, ginie pamięć o mieszkańcach i wszystko zamienia się w ruinę".

Zarówno luteranie, jak i kalwiniści (katolicy zresztą również) nie tylko energicznie prześladowali antynomistycznych** ekstremistów, lecz także przeciwstawiali się sobie i nienawidzili się wzajemnie. Kalwiniści uważali luteranów za praktycznie nie zreformowanych, za katolików przebranych w szaty ludzi prawdziwie pobożnych. Z kolei luteranie nigdy nie przyznaliby, że kalwinizm jest "legalną" religią. Uważali zwolenników Kalwina za anabaptystów, a w ich odmowie uznania rzeczywistej obecności Chrystusa w eucharystii widzieli skandaliczne odstępstwo od wiary katolickiej. Niektórzy luteranie, jak na przykład Polikarp Leyser, uważali, że błędy kalwinistów są gorsze od błędów

* Jednym z tych, którzy protestowali, zresztą pod pseudonimem, był Dawid Joris. Prawdziwy Kościół - pisał - "to nie ten, który prześladowuje, lecz ten, który jest prześladowany. Joris umarł nie niepokojony w Bazylei w roku 1556, ale trzy

lata później bazylijscy protestanci odkryli jego tajemnicę i zastosowali wszelkie przepisy przewidziane przez inkwizycję w wypadku procesu pośmiertnego. Felix Platter był naocznym świadkiem "egzekucji": "Na Placu Franciszkańskim leżały mary z wykopany z grobu ciałem. Przed Steinethor, w tradycyjnym miejscu straceń, zgromadzono wiązki chrustu - kat umieścił tam trumnę; kiedy ją roztrzaskano, można było zobaczyć nieboszczyka, ubranego w tani płaszcz, na głowie miał spiczastą czapkę, aksamitną, haftowaną szkarłatną nicią. Ciało było dobrze zachowane, zmarłego wciąż dawało się rozpoznać".

** Antynomizm - poglądy i tendencje w łonie chrześcijaństwa, które w oparciu o ideę łaski i wolności ewangelicznej przeciwstawiały się prawu starotestamentowemu i jego głoszeniu w Kościele. Antynomistyczne kontrowersje toczyły się w protestantyzmie głównie w początkowym okresie Reformacji; zrodziły się na tle poglądów J. Agricoli, nazwanych przez Lutera antynomizmem (przyp. red.).

374 Historia chrześcijaństwa

katolików. Luteranie nie chcieli dawać kalwinistom pomocy militarnej i bronić ich przed Rzymem i jego sojusznikami; był to jeden z czynników ograniczających zdobycze Reformacji. Każda z trzech stron oskarżała pozostałe o dwulicowość - żądają tolerancji, kiedy są słabi, prześladują innych, kiedy wzrosną w siłę. Katolik Georg Eder pisał: "Na obszarach rządzonych przez protestantów katolicy nie cieszą się tolerancją; są publicznie upokarzani, odrywani od swych domostw i od ziemi i zmuszani wraz ze swymi żonami i dziećmi do emigracji. (...)

Ale niech no tylko katolickie państwo, wchodzące w skład cesarstwa, zacznie postępować w ten sam sposób (...) wszyscy są poruszeni, oburzeni, a katolickiego księcia oskarża się o wywoływanie zamieszek religijnych". Luteranin Daniel Jaconi (1615): "Jak długo kalwiniści nie mają władzy (...), są mili i cierpliwi; zgadzają się na życie w jednej wspólnocie z nami. Odkąd jednak stają się panami sytuacji, nie tolerują choćby jednego słowa z nauk luterańskich". Georg Stobaeus, księżę metropolita Lawantu, do austriackiego arcyksięcia Ferdynanda (1598): "Powierzaj, Panie, kierowanie miastem lub prowincją jedynie katolikom; jedynie katolikom zezwalaj na zasiadanie w zgromadzeniach; ogłoś dekret, że każdy winien na piśmie opowiedzieć się za wiarą katolicką, a odmawiającym nakaż, by znaleźli sobie inny kraj, w którym mogliby żyć i wierzyć wedle swojej woli'.

W istocie od samego początku wszystkie trzy główne ugrupowania próbowały wykorzystać aparat państwowy, wszędzie tam gdzie znajdował się on pod ich kontrolą, do narzucenia monopolu religijnego. W roku 1555, po latach nie rozstrzygniętych walk, porządek ten usankcjonował pokój augsburski, który "zamroził" układ panujący trzy lata wcześniej i w istocie zezwalał każdemu księciu lub księciu metropolicie w Niemczech decydować o wyznaniu swoich poddanych. Zasadę tę określono potem jako *cuius regio, eius religio*. W koncepcji tej nie było nic szczególnie nowego, można by ją określić jako powrót do organizacji plemiennych, jako że władcy społeczności plemiennych decydowali o religii całego plemienia. Odzwierciedlała ona oczywiście również przekonanie, nadal powszechne, że wierzenia religijne nie mogą być oddzielone od jakichkolwiek innych istotnych cech społeczności: nie sposób tolerować dwu rywalizujących ze sobą religii, tak jak niepodobna zgodzić się na

dwa konkurencyjne kodeksy prawne, dwie waluty albo dwie armie. Ponieważ ludność nie umie sama przyjąć jednej wiary, zdecydować musi władca. A zresztą, czyż nie jest to naturalny porządek rzeczy, w istocie nakazany przez Boga? Czyż władca podczas koronacji nie otrzymuje sakramentalnej łaski, pozwalającej mu rozstrzygać w tego rodzaju sprawach? W ten to sposób monarcha pontyfikalny, pozbawiony

Trzecia siła 375

przez Grzegorza VII i jego następców godności duchownej, na nowo wkraczał do swego kościelnego królestwa. Wolności sumienia odmawiano poddanym, ale gwarantowano ją księciu. To jednakowoż znaczyło niekiedy, że poddanym, którym ich władca narzucił luteranizm, jego następca narzucił potem kalwinizm. Zresztą książę mógł się "nawrócić". Landgraf Maurycy z Hesji-Kassel nawrócił się w roku 1604 na kalwinizm i oznajmił pastorowi luteranickiemu: "Mam prawo sprawować władzę biskupią w swoim państwie. (...) Moi poprzednicy kierowali sprawami religijnymi zgodnie ze Słowem Bożym. Ja korzystam z tego samego prawa co oni". Podobnie syn i następca luteranina mógł, odziedziczywszy tron, przejść na katolicyzm i zmusić swych poddanych do powrotu do papizmu.

Oczywiście w praktyce książęta musieli w pewnej mierze liczyć się z życzeniami tych poddanych, którzy zajmowali istotne pozycje społeczne. W jakich jednak wypadkach głos poddanego jeszcze się liczył? Od którego miejsca drabiny społecznej zaczynali się poddani

wystarczająco ważni, by brać pod uwagę ich poglądy na sprawy religijne? To właśnie w tej kwestii XVI stulecie miało coraz większe wątpliwości. Co się bowiem może stać, jeśli kręgi mające decydujący głos w społeczeństwie okażą się stanowczo niezadowolone? W większości księstw niemieckich udawało się osiągnąć porozumienie. W Hiszpanii katoliccy władcy wytępilli za pośrednictwem swego narzędzia, inkwizycji, protestantów w latach pięćdziesiątych XVI wieku. W państwach włoskich protestantyzm czynił pośród arystokracji niewielkie postępy, toteż z wyjątkiem Wenecji problem ten w istocie nie zaistniał. We Francji natomiast, pod rządami katolickiej monarchii, arystokracja była podzielona. Wielkie rody, na przykład Gwizjusze czy Montmorency, były zdecydowanie katolickie. Sprawowały one kontrolę nad Lotaryngią. Miasta takie jak Paryż, Bordeaux i Tuluz również były katolickie. Książę Kondeusz jednak był protestantem-kalwinistą, czyli hugenotem; podobnie admirał Coligny oraz Burbonowie z Nawarry. Hugenoci stanowili od jednej dziesiątej do jednej piętnastej całej ludności, ale byli większością w Orleanie, Normandii, Nawarze, Delfinacie i w wielu miastach. Jakże więc można było zasadę tę stosować w odniesieniu do Francji? Protestanci toczyli burzliwą dyskusję, spierając się o to, czy wolno im sięgnąć po broń przeciwko prawowitemu władcy. Beza, pisząc do króla Nawarry, uznał, że "przeznaczeniem Kościoła Boga Najwyższego jest znosić ciosy, a nie je zadawać", ale dodał: "Pamiętaj, Panie, że jest to kowadło, na którym rozbiło się wiele młotów". Jeden z hugenockich prawników, oczekujący w roku 1559 na stracenie, twierdził, że monarcha, który zmusza swych poddanych do życia wbrew woli Boga, musi być władcą bezprawnym.

Kto jednak miał określać "wolę Boga"? W tym tkwił cały szkopuł.

Radzono się w tej sprawie Kalwina, który orzekł, że opór wobec prześladowań jest dopuszczalny, jeśli prowadzi go sędzia najwyższy lub książę krwi. Stąd znaczenie, jakie miały we Francji takie postaci, jak Kondeusz, Coligny i książę Nawarry - mogli oni poprowadzić rewoltę uznawaną przez protestantów za teologicznie słuszną. Dwa tysiące hugenockich konsystorzów we Francji stało się nie tylko religijną, ale i świecką oraz militarną organizacją. Nową zasadę rozciągnięto na wszystkie kraje. W 1559 roku w Szkocji przeważająca część szlachty, zagrzewana do boju przez ucznia Kalwina, Johna Knoxa, chwyciła za broń przeciwko władzom katolickim. Tron angielski, uznawszy po wielu wahaniach, że ta rewolta również jest słuszną i zgodną z prawem, zdecydował się ją wesprzeć. Z kolei w latach sześćdziesiątych XVI wieku hiszpańskie Niderlandy powstały przeciwko katolickim Habsburgom, powołując się w uzasadnieniu na swój prastary aparat konstytucyjny. Powstańcy występowali w obronie swoich tradycyjnych praw, zwyczajów i przywilejów. Ich przywódcą był książę krwi Wilhelm Milczący, książę orański, a kiedy go zamordowano, władzę "gubernatorską" w Niderlandach zaproponowano protestanckiej królowej Anglii.

Tak więc teorie określające podział religijny Europy, chociaż brały początek z jednej i tej samej koncepcji kapłańskiej władzy księcia, stawały się coraz bardziej zróżnicowane i sprzeczne ze sobą. W rezultacie wszystko zmierzało do wojen domowych w poszczególnych krajach oraz do wojen pomiędzy nimi. Sytuacja była absurdalna, jako że celem dążenia do

jedności religijnej całych państw było właśnie uniknięcie wewnętrznych konfliktów. Toteż we Francji, gdzie utrzymanie jedności było niemożliwe, pojawił się ruch zmierzający do innej koncepcji, koncepcji państwa niewyznaniowego, którego zadaniem byłoby pilnować stron konfliktu i narzucić pewien stopień pokojowego współistnienia rywalizujących ze sobą religii. Było to rozwiązanie polityczne, a jego zwolenników nazywano *politiques*. Miało ono jednak również niejaki poparcie ludzi zaangażowanych w sprawy religii. Filip Camerarius, luterański prawnik niemiecki, stwierdzał w swoich *Medytacjach historycznych* (1591): "Jeśli książę popiera jedną stronę i depcze drugą (...), muszą wybuchnąć bunt. (...) Jest więc rzeczą pewną, że wojny domowe wygasną, jeśli książę będzie rozdzielał swym mieczem obie strony, nie przechylając się ani w lewo, ani w prawo, chyba że w celu ścięcia wszystkich bez wyjątku podżegaczy do buntu, wszystkich wicherzycieli i warchotów". To jednak oznaczało, że samo państwo i ci, którzy nim kierują, muszą być religijnie neutralni, co było nieomal nie do pomyślenia dla szesnasto-, a nawet siedemnastowiecznych głów. We Francji po rozmaitych próbach zapewnienia pokojowego współistnienia, przeplecionych trzema

Trzecia siła 377

wojnami religijnymi, w latach dziewięćdziesiątych XVI wieku osiągnięto porozumienie, w wyniku którego hugenoci mogli się cieszyć swobodą w myśl edyktu tolerancyjnego podpisanego w Nantes, a ich przywódca i zarazem król - Henryk IV - przyjął katolicyzm. Monarchia wszelako

pozostała katolicka i kiedy prawnuk Henryka, Ludwik XIV, zwrócił się ku bardziej wojowniczej odmianie papizmu, edykt odwołano, a system się załamał.

Z kolei, jeśli przyjęłoby się zasadę współistnienia pokojowego, to jak daleko winna ona sięgać? Luteranizm osiągnął swego rodzaju uznanie międzynarodowe w roku 1555, kalwinizm stał się religią państwową (w Szkocji) w 1562. Cóż jednak zrobić z bardziej radykalnymi reformatorami? Gdzie powinno się wytyczyć granicę? Odmiany protestantyzmu mnożyły się jak grzyby po deszczu natychmiast po ustaniu prześladowań i państwowych ograniczeń. Jeden z reformatorów, tkacz wenecki Marcantonio Varotto, który, zdeglustowany, powrócił na łono Kościoła katolickiego w roku 1568, tak wyjaśniał swoją decyzję: "Porzuciłem Morawy, ponieważ w ciągu dwu miesięcy, które tam spędziłem, widziałem ogromnie wiele wiar i sekt (...), a każda układała swoje katechizmy, każda pragnęła kapłaństwa, każda ciągnęła w swoją stronę, każda twierdziła, że jest Kościołem prawdziwym. W jednej małej miejscowości, Austerlitz, było trzynaście czy czternaście różnych sekt". Ewangeliczne badanie (1573) Georga Edera wymienia czterdzieści sekt: byli wśród nich muntzeryści, adamicy, którzy chodzili nago, tajemnicze bractwa ogrodowe, otwarci świadkowie, diabliści wierzący, że diabeł w dniu Sądu będzie zbawiony, libertyni, którzy swobodnie obcowali ze sobą cielesnie, bractwo płaczących, milczący, którzy potępiali działalność kaznodziejską, augustynianie, którzy wierzyli w sen duszy, rozmaici monasterianie, pauliniści, którzy twierdzili, że posiadają oryginały listów św. Pawła, zabójcy księży, antychrześcijanie, którzy czcili mityczną nierządnicę i judaisci. Niektórzy przejawiali radykalne postawy antyspołeczne, niektórzy nie byli nawet chrześcijanami. Praktycznie wszystkie państwa wyjmowały spod prawa

i prześladowały sekciarzy. Najbardziej tolerancyjna była Polska. W roku 1573 szlachta polska podjęła uchwałę (konfederacja warszawska) gwarantującą wolność religijną:

"...iż w Rzeczypospolitej naszej jest dissidium [poróżnienie] niemałe in causa religionis christianae [w kwestiach religii chrześcijańskiej], zapobiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi seditio [waśń] jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach jaśnie widzimy, obiecujemy to sobie spólnie pro nobis et succesoribus nostris in perpetuum sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientis nostris [dla nas i potomków naszych po wieczne czasy przez przysięgę, wiarę, honor i sumienie

378 Historia chrześcijaństwa

nasze), iż którzy jesteście dissidentes in religione [niezgodni w kwestiach religii], pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościołach krwi nie przelewać ani penować [karać] confiscatione bonorum [konfiskatą dóbr], pocziwością, carceribus et exilio [więzieniem ani wygnaniem] i zwierzchności żadnej ani urzędowi do takowego progressu żadnym sposobem nie pomagać, owszem, gdzie by ją kto przelewać chciał ex ista causa [z tego powodu], zastanawiać się oto wszyscy będziemy powinni, choćby też za pretekstem dekretu albo za postępkim jakim sądowym kto to uczynić chciał.

Było to jak na swój czas zdumiewające oświadczenie. Co więcej, uchwałę tę realizowano w praktyce w odniesieniu do wielu ruchów sekciarskich przynajmniej w ciągu życia jednego pokolenia - załamała

się ona, ponieważ ani szlachta, ani władcy nie mogli nią związać swoich następców, a kontrreformacja zadbała o to, by byli oni katolikami.

Uchwała rozciągała w każdym razie prawo wyboru na wszystkich.

@@Później jako przypisek dodano, że chłopci muszą być posłuszni swoim panom.

Założenie, że jest rzeczą słuszną, by chłopci przyjmowali religię swoich panów, tak samo jak poddani przyjmowali religię władców, przypomina nam, że mamy do czynienia ze społecznością, w której wolność indywidualna jest bardzo rzadkim luksusem. Poniżej pewnego szczebla drabiny społecznej od nikogo nie oczekiwano poglądów politycznych ani religijnych. Rezultatem reformacji - a do pewnego stopnia także jej przyczyną - było obniżenie pułapu odpowiedzialności indywidualnej, tak aby prawo do niej miały nowe kategorie ludzi, zwłaszcza zamożni, wykształceni mieszczaństwo. Trudno natomiast powiedzieć, w jakiej mierze ubożsi mieszkańcy miast wpływali na bieg wypadków i dokonywali wyboru. Większość, tak jak wyżej stojący od nich współobywatele, poparła ruch reformacyjny - nie było w tym punkcie konfliktu interesów.

Analiza przypadków ponad dwustu dziewięćdziesięciu protestantów straconych za wiarę w okresie prześladowań kontrreformacyjnych za panowania w Anglii królowej Marii (1553-1558) wykazuje, że - jeśli nie wspominać o duchownych - większość stanowili rzemieślnicy i kupcy z klasy średniej i niższej klasy średniej. Nie odbiegało to od schematu stworzonego przez lollardów na początku XV wieku. Nie oznacza to, że zwolenników Reformacji nie można znaleźć w klasach wyższych; wynika z tego jedynie, że królowa mniej była skłonna sprawdzać ich poglądy albo narzucać im jedność religijną, co w wypadku klas niższych uważano za sprawę zasadniczą. Podobnie za panowania Elżbiety I

parowie Anglii zwolnieni byli od składania przysięgi na protestancki Act of Uniformity (1559), co oznaczało, że mogą pozostać wyznawcami

Trzecia siła 379

@@religii katolickiej, nie płacąc grzywien nakładanych na innych. Co więcej, przyjmowano powszechnie, że chłopci w majątkach parów-katolików pozostaną podobnie jak ich panowie katolikami, co w istocie większość uczyniła. Tak więc nawet w protestanckiej Anglii, w okresie, kiedy anglikańską jedność narzucało prawo, pozostały niewielkie enklawy katolicyzmu.

Jest więc niezwykle trudno ustalić, w jakim stopniu reformy religijne były wynikiem nacisku szerokich mas, a w jakim przeprowadzono @@je wbrew ich woli. Kryzys religijny XVI wieku zasadzał się głównie na sporze pomiędzy przedstawicielami wykształconych klas wyższych. Reszta społeczeństwa to w większości obserwatorzy i posłuszni wykonawcy woli innych (jak również ofiary). Wszędzie, gdzie monarcha działał zdecydowanie, jak w Anglii, reszta społeczeństwa skłaniała się do pójścia w jego ślady bez specjalnych protestów. To głównie wola króla, Henryka VIII, sprawiła, że w ciągu dziesięciu lat (1530-1540) stary średniowieczny kościół skutecznie w Anglii unicestwiono. Wiązało się to z wielkimi przemianami społecznymi, dotyczącymi wszystkich warstw narodu; rozbudzone wówczas napięcia społeczne znalazły odzwierciedlenie w korespondencji Thomasa Cromwella, któremu powierzono wprowadzenie w życie polityki króla Henryka. W całym kraju miał

on siatkę agentów i informatorów i ci donosili mu stale, kto krytykuje przemiany i z jakiego powodu. Analiza tych dokumentów nie daje podstaw do twierdzenia, że istniało jakiegokolwiek "papistowskie", czy choćby tylko "katolickie" stronnictwo, które chciałoby stawiać opór władzy. Inaczej mogło to wyglądać, gdyby duchowni, którzy tworzyli ponad jedną trzecią ludzi związanych zawodowo z Kościołem i sprawowali kontrolę nad przeszło połową jego majątku, czynnie sprzeciwili się królewskiemu programowi. W istocie uczyniła to jedynie drobniotka ich część. Rozwiązanie klasztorów przyjmowano na ogół bez specjalnego zainteresowania i to wszędzie, gdzie tylko je przeprowadzano - w Anglii, Skandynawii, luterańskiej części Niemiec. Duchowieństwo świeckie zwykle zachowywało się równie biernie. A właśnie duchowni byli, jak się zdaje, jedyną potęgą zdolną zmobilizować konserwatywne siły chłopskie do wystąpień przeciwko przeprowadzającym reformę władzom. Jedynym przypadkiem tego typu wydarzeń w Anglii była tzw. Pielgrzymka łaski w roku 1536 w hrabstwach York i Lincoln, gdzie obdarzeni prebendami księża stanowili najważniejszą siłę wśród lokalnych przywódców. Duchowni owi działali nie z pobudek religijnych, lecz raczej ekonomicznych: obawiali się, że reforma nie pozwoli im proboszczować w kilku małych parafiach jednocześnie, że byli mnisi otrzymają ich beneficja, że rezultaty aktu o pierwocinach i dziesięcinach

380 Historia chrześcijaństwa

pozbawią ich corocznych dochodów i że wizytacje biskupów będą po

przeprowadzeniu reformy znacznie bardziej uciążliwe; poza tym dali wiarę niejasnym plotkom, że król zamierza przejąć na swoją własność srebra stołowe będące w posiadaniu parafii. Ich powstanie było nie tyle próbą zmuszenia Korony do zmiany polityki religijnej, ile protestem przeciwko stratom ekonomicznym.

W istocie, kiedy przyglądamy się raportom sporządzonym dla Cromwella, mając dzięki nim możliwość przyjrzenia się Reformacji na szczeblu lokalnym, rzuca się nam w oczy nie tyle konflikt religijny czy ideowy, ile grzęzawisko, plątanina zażartych sporów i głębokich uraz osobistych, zawiści, procesów sądowych, prowincjonalnych kłótni i zwyczajnych krwiożerczych skłonności. Czasami krytykę prowokowała niechęć do samego Henryka, jako że naród jako całość ubolewał, jak się zdaje, nad jego rozwodem i nie znosił Anny Boleyn, często określanej mianem "strasznej kurwiszki". Jakiś człowiek z hrabstwa Worcester oskarżał Henryka o sprowadzenie złej pogody i twierdził, że nigdy się ona nie poprawi, dopóki "nie stuknie się go albo nie klepnie w głowę". Pewien walijski ksiądz "chciał, żeby król się znalazł w północnej Walii na górze (...) zwanej Snowdon Hill. (...) Tak długo moczyłby króla w okolicy uszu, aż jego głowa dostatecznie by zmiękła". Pewien londyńczyk powiedział: "Nie dałbym puddingu za królewską wielką pieczęć, wszystkie jego statuty nie są warte funta kłaków". Mamy też doniesienia o zwolennikach reformy, pozwalających sobie na obżeranie się migmsem podczas Wielkiego Postu, żeby zdenerwować katolików. Często spory reformacyjne przybierały paradoksalny obrót. Tak na przykład w Salisbury "dumny bandzioch" zreformowanego biskupa wprowadził mieszczan we wściekłość i antyklerykalizm, będący zwykle głównym motorem przemian, wspomógł siły konserwatywne. Po-

dobnie, chociaż kres celibatu kapłanów był przynętą, którą reformatorzy skutecznie wabili wielu księży (większość młodych duchownych dawała się skusić), to byli i tacy, którzy woleli zostać przy katolicyzmie, by nie czuć się zmuszonymi do poślubienia swych konkubin. Na przykład jakiś ojciec Cornewell zaklinał się, że "postawił swoją dziewuchę biskupowi prosto przed nosem. (...) Zobaczmy, kto się odważy go w nią wścibić". "Gdybym tylko zgodził się ją poślubić - oznajmił księżulo - biskup będzie zadowolony, jeśli zacznę zadzierać jej ogon za każdym krzakiem".

Uwagi zawarte w doniesieniach przesyłanych Cromwellowi wydają się bardzo odległe od przedmiotu kolokwiów w Ratyzbonie, które odbywały się w tym samym czasie. Pewien londyński dominikanin, który stał się stronnikiem reformy, stwierdził, że nowa biblijna wiara warta jest więcej niż "statek po brzegi załadowany pasami zakonników

Trzecia siła 381

i wóz do wożenia gnoju pełen mnisich kapturów'. Pewna dama zwolenniczka Henryka, uważała, że Szkoci mogą sobie sprowadzić papistów z owrotem, ale "kije z Essex przepędzą ich znowu i wtedy krzak w Ess p będzie wart zamku w Kent". Londyński papista powiedział informatorom Cromwella, że "ma gdzieś więzienie w Tower". Wiele z tych uwag zapisano w karczmach i gospodach. Dowiadujemy się na przykład o czterech gospodarzach z Coventry, którzy urządzili wspólną pijatykę, a potem zrobili wypad. na rynek, gdzie "zdjęli spodnie i ulżyli sobie na krzyż '. Jeden z nich zerwał przybite do krzyża proklamacje i statuty

Henryka "i rzucił je do rzeczonoego Heynesa, namawiając go, by wytarł sobie nimi zadek", co ów uczynił. Następnego ranka wszyscy czterej, skacowani, stwierdzili, że nic nie pamiętają. Tego typu buntownicy, jak i inni, którzy artykułowali swoje poglądy, ryzykowali publiczną chłostę. Czytamy na przykład o ewnym nieszczęśniku, którego wedle kronik sądowych skazano na "obcięcie uszu tuż przy głowie i na przywiązanie "do zadka furmanki". Ogólnie jednak protesty przeciwko reformie Kościoła ograniczały się do słów i to często wypowiedzianych pod wpływem alkoholu.

Reformacja więc zasadniczo nie była ruchem szczególnie powszechnym; nie był również powszechny opór przeciw niej, daleko do szerokiego poparcia miała też, kiedy się pojawiła, kontrreformacja. Sama opinia publiczna w żadnym kraju nie decydowała o biegu wypadków. Najważniejszym wpływającym na pojedynczym czynnikiem była wola władcy lub kręgów rządzących. W miarę jednak upływu czasu znaczenie opinii publicznej rosło, a niczym nie skrzepowane prerogatywy władców zaczęły podlegać coraz większym ograniczeniom. Na przykład w Anglii ani królowa Maria, ani jej przyrodnia siostra Elżbieta, nie mogły ingerować w sprawy religijne z taką swobodą jak ich ojciec. Podjęta przez Marię próba przywrócenia katolicyzmu zaczęła się załamywać już przed jej śmiercią, a to głównie z powodu antykatolickich nastrojów w Londynie i południowo-wschodniej części kraju. Możliwość i popularność Elżbiety zwiększyły się w dużej mierze dzięki temu, że podzielała ona te uczucia. Jej parlament wszakże zawsze był bardziej reformatorski niż ona sama i jej rozstrzygnięcia religijne okazały się o wiele bardziej radykalne, niż sobie tego kiedykolwiek życzyła. Z pewnością więc przekonanie Rzymu i Madrytu, powszechnie podzielane również przez angielskich

emigrantów katolickich, jakoby ogromna większość narodu angielskiego sprzyjała sprawie katolicyzmu, było błędne. Jedyne pewne dane, jakimi dysponujemy, zdają się świadczyć o czymś wręcz odwrotnym. W roku 1564 Tajna Rada poprosiła biskupów o sprawozdania dotyczące nastrojów religijnych w kraju. Z odpowiedzi, którymi dysponujemy, wynika, że

382 Historia chrześcijaństwa

wedle ich ustaleń 431 lokalnych sędziów było pozytywnie nastawionych do anglikańskich porządków, 264 było obojętnych, a 157 miało do nich stosunek niechętny. W miarę jak trwało panowanie Elżbiety, układ ów musiał się zmieniać na korzyść władzy i jej religii. To prawda, że na północy kraju żywioł katolicki był silniejszy, zwłaszcza na początku panowania królowej. Ale w czasie powstania 1569 roku jedynie siedem z sześćdziesięciu tysięcy młodych i zdrowych mężczyzn odpowiedziało na wezwanie do chwycenia za broń w obronie starej wiary, a samo powstanie okazało się poronionym przedsięwzięciem. Także i na północy trudno mówić o nastrojach jednoznacznie prokatolickich: na przykład południowo-wschodnie miasta Lancashire oraz York skłaniały się do poparcia dla anglikanizmu, a pod koniec panowania Elżbiety odmawiający udziału w nabożeństwach anglikańskich stanowili nawet w Lancashire i Yorkshire, najbardziej katolickich regionach kraju, mniej niż pięć procent ogólnej liczby mieszkańców. We Francji sytuacja była odwrotna, jako że hugenotom nigdy nie udało się przekroczyć granicy pięciu procent ani znaleźć pewnego oparcia w Paryżu. Przyjmując katolicyzm, Henryk IV

w istocie uległ opinii publicznej, przynajmniej jeśli chodzi o klasy wyższe.

Tak więc w drugiej połowie XVI wieku wola panującego i rosnąca siła opinii klas zamożniejszych do pewnego stopnia się równoważyły. Na tym tle musimy rozpatrywać działania kontrreformacji. Katolicyzm i papieństwo dysponowały jednym bezdyskusyjnym atutem. W XV wieku sprawy reformy Kościoła katolickiego zaczęły się dostawać w ręce monarchii świeckich, jedynych czynników chcących i zdolnych ją przeprowadzić. Znakomitym przykładem jest Hiszpania, gdzie unia królestwa Kastylii i królestwa Aragonii oraz następujące po niej utworzenie hiszpańskiej inkwizycji pod świeckim nadzorem monarchii dały jej większą władzę nad Kościołem niż ta, jaką dysponowały jakiegokolwiek rządy świeckie od XI wieku. W ostatnim dziesięcioleciu wieku XV i na początku XVI reformy powierzono energicznemu i wykształconemu prymasowi, kardynałowi Ximenesowi*, który posiadał plenipotencje Kościoła hiszpańskiego (jego pierwszy biograf wylicza tytuły Ximenesa: "Arcybiskup Toledo, Kardynał z Sancta Balbina, Wielki Kanclerz Kastylii, Reformator Zakonów, Generalny Inkwizytor, Wódz Naczelny Wszechafryki, Zdobywca Oranu, Spowiednik Jej Królewskiej Mości, Gubernator Hiszpanii, Założyciel Wielkiego Kolegium Św. Ildefonsa, Uniwersytetu w Alcala de Henares i innych zbożnych instytucji). Połączenie władzy religijnej i świeckiej pozwoliło kardynałowi przedsięwziąć głęboką reformę zakonów, która

* Francisco Ximenes Qimenez) de Cisneros, od 1495 r. prymas Hiszpanii, od 1507 Generalny Inkwizytor Kastylii (przyp. tłum.).

obejmowała likwidację niektórych i połączenie ze sobą innych, jak również narzucić duchownym (zwłaszcza biskupom) znacznie większą dyscyplinę, niż było to możliwe gdziekolwiek indziej w świecie chrześcijańskim. Nawet to nie wyczerpywało jego działalności. Ximenes opanował grekę i hebrajski i wprowadził do Hiszpanii myśl Erazma. Założony przez niego uniwersytet w Alcalá de Henares odrzucił stare metody scholastyczne, wciąż stosowane w Salamance i Valladolid, nauczał zasad gramatyki i objaśniania tekstu, rozwiniętych przez Lorenza di Valla, i zatrudnił wybitnych znawców greki i hebrajskiego, takich jak Antonio de Nebrija, który dał sobie słowo, że - jak sam to ujął - *wykorzeni las barbari de los ombros de nuestra nacion**. Nigdzie indziej na Zachodzie potężny dostojnik kościelny nie identyfikował się z przemianami i odrodzeniem, a chociaż eksperyment ten nie o wiele przeżył samego Ximenesa, który zmarł w roku 1517, to przecież kardynał spełnił rolę piorunochronu, zabezpieczającego Hiszpanię przed antykatolicką Reformacją. W rezultacie Hiszpania miała Kościół narodowy odznaczający się o wiele większym stopniem dyscypliny i bardziej troszczący się o sprawy duszpasterskie niż jakikolwiek inny. A w Ameryce otworzyło się dla niego zupełnie nowe pole działania, które przyciągało energicznych i obdarzonych duchem ewangelicznym duchownych.

Korona hiszpańska nie musiała więc wysuwać pod adresem papieża żadnych żądań o charakterze religijnym. Miała pod pełną kontrolą swój własny Kościół zarówno w kraju, jak i za morzem, i mogła przeprowadzać takie reformy, jakie uznała za niezbędne.

Inkwizycja cieszyła się popularnością, kierowała swoje ostrze przeciwko

Żydom i Maurom. W latach pięćdziesiątych XVI wieku za jej pomocą skutecznie usunięto z Hiszpanii bardzo zresztą ograniczony żywioł protestancki. Poza tym hiszpańscy Habsburgowie przestali w tym czasie

* W nie drukowanej, współczesnej opisywanym wypadkom biografii Ximenesa czytamy: "Antonio de Nebrija mieszkał w oficynie drukarskiej w Alcali, kardynał często przechodził obok, udając się do Kolegium, zbliżał się wtedy do oficyny i przez chwilę gawędził, stojąc na ulicy, z siedzącym w oknie Antoniem. Było uzgodnione między kardynałem i jego przyjacielem, że przez resztę dnia nie przestaną pić wina'. Ximenes wydał 50 tysięcy złotych dukatów na swoją wielojęzyczną Biblię; wydrukowano 600 kompletów, z których ocalało 150 (większość, posłana do Włoch, zatonała wraz z okrętem). Greckie źródło, na którym opierano się przy pracach nad tą Biblią, ,było niewątpliwie najlepszym greckim źródłem, do jakiego kiedykolwiek się dokopano" (Victor Scholderer, Greek Printing Types. 1465-1927, Londyn 1927). Na temat wielojęzycznej Biblii zob.: Basil Hall, The Great Polyglot Bible, San Francisco 1966; oraz The Trilingual College of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible, (w:] Studies in Church History, V, Leyden 1969.

384 Historia chrześcijaństwa

ponosić bezpośrednią odpowiedzialność za cesarstwo. Karol V jako cesarz próbował popierać sprawę katolicyzmu w Niemczech, a jednocześnie sterroryzować papieża, by dokonał reform, które zdołałyby zadowolić jego niemieckich poddanych. Na obu polach poniósł porażkę, co zatrąło

mu ostatnie lata panowania. Kiedy abdykował, podzielił swoje ziemie. Filipa II, swego hiszpańskiego następcę, uwolnił od zmory cesarstwa i wiążącego się z nim rozproszenia politycznego, dzięki czemu można było środki, jakimi dysponowała Hiszpania, przeznaczyć w pełni na obronę jedności katolicyzmu - z jednej strony przed Turkami, z drugiej przed protestantyzmem. W ten sposób kontrreformacja zyskała skoncentrowanego na jednej sprawie świeckiego przywódcę, posiadającego na dodatek ogromne zasoby finansowe. Do walki rzucono złoto i srebro Nowego Świata. Filipowi II zawsze brakowało pieniędzy, a od czasu do czasu był on właściwie bankrutem, ale i tak dysponował funduszami trzykrotnie większymi niż jakiegokolwiek inne państwo chrześcijańskie. Miał jedyną naprawdę skuteczną stałą armię na Zachodzie i kontrolował wąski korytarz, który pozwalał mu przemieszczać ludzi i dostawy zaopatrzeniowe z Hiszpanii i Włoch do hiszpańskich Niderlandów. Katolicka potęga militarna podzieliła w ten sposób Europę na dwie części, z którym to strategicznym faktem o zasadniczym znaczeniu wojowniczy protestanci nigdy nie umieli sobie poradzić. Flota hiszpańska kontrolowała zachodnią część Morza Śródziemnego, dzięki czemu całe Włochy pozostawały poza zasięgiem obozu Reformacji. Katolicy zawsze mogli skorzystać z hiszpańskich pieniędzy, by powstrzymać lub odrzucić protestancki napór, gdziekolwiek byłby on zorganizowany.

Rdzeniem kontrreformacji była więc potęga Hiszpanii. Nie był to ruch religijny. Nie miał sprecyzowanego programu, oprócz tego, że odrzucał protestancką "herezję". Nie pociągał za sobą żadnej istotnej reformy Kościoła ani nie ucieleśniał żadnej zmiany w postawach jakiejś części katolików. W latach 1520-1542 rysowała się wyraźna szansa zwołania soboru powszechnego, prawdopodobnie w Niemczech, któ-

regu rezultaty musiałyby oznaczać zasadnicze zmiany dla papieżstwa. Karol V ze wszystkich sił starał się doprowadzić do jego rozpoczęcia. Raz tylko - przynajmniej jest to jedyny moment zanotowany na kartach historii - wpadł w gniew, wyprowadzony z równowagi przez Pawła III taktyką gry na zwłokę. Z punktu widzenia papieżstwa taktyka owa była właściwa. Świadectwa tajnych konsystorzów mówią nam, że aż do roku 1542 wielu kardynałów skłonnych było zgodzić się na protestanckie żądania dotyczące małżeństw duchownych, komunii pod dwiema postaciami, przekładów Pisma Świętego na języki narodowe, usprawiedliwienia przez wiarę, świąt kościelnych, postów i wielu innych

Trzecia siła 385

kwestii spornych. Taka przypuszczalnie postawa kardynałów i obecność na soborze protestantów musiałyby doprowadzić do tego, że zakończyłby się on ograniczeniem władzy papieskiej. Sobór taki jednak się nie odbył. Po roku 1542 zaznaczyło się więc w Rzymie przesunięcie na prawo. Rozmowy z protestantami nie doprowadziły do niczego. Reformatorzy oddalali się coraz bardziej od katolicyzmu i stawało się oczywiste, że jakkolwiek istnieją jakieś możliwości kompromisu z luteranami, to w wypadku kalwinistów możliwości takich nie ma. Contarini zmarł, a jego zwolennicy byli teraz podejrzani. Inkwizycja zainstalowała się w Rzymie, a przewodził jej fanatyczny papista z Neapolu, kardynał Caraffa (późniejszy papież Paweł IV), który głosił hasła o następującej treści: "Nikt nie powinien sam się poniżać przez okazywanie tolerancji

dla heretyków jakiegokolwiek maści, a zwłaszcza dla kalwinistów", jak również: "Gdyby mój własny ojciec był heretykiem, zgromadziłbym drewno na stos dla niego". W Rzymie panowała nowa atmosfera: surowa i nietolerancyjna, z pewnością nie sprzyjająca reformom. Sporządzono Indeks ksiąg zakazanych" i palono wiele ksiąg, Żydzi obowiązani byli nosić żółte gwiazdy. Daniela z Volterra, "Spodniarza", wynajęto, by zakrył nagość postaci w Kaplicy Sykstyńskiej, protestantów palono, a liberałom nakazano milczenie.

W takiej to sytuacji zwołano ostatecznie sobór - w Trydencie, w roku 1545. Niewielu brało go wówczas poważnie. Odkładano go przez dwadzieścia pięć lat, w ciągu których najróżniejsze formy protestantyzmu opanowały dużą część Europy. Umierający Luter zauważył: "Lekarstwo przychodzi za późno". Jakże mógłby teraz negocjować i poddawać pod rozwagę swoje racje? "Można to było zrobić ćwierć wieku wcześniej". Obrady soborowe były "pustą gadaniną". Znacznie bardziej ekumenicznie nastawiony Bucer nazwał sobór "żartem". Katolicy byli nie mniej złośliwi. Sobór zaczął się zbierać w marcu, ale mało kto zdążył na czas. W dniu wyznaczonym jako dzień otwarcia padał ulewny deszcz i nikt nie pojawił się na inauguracji. Na początku kwietnia w Trydencie było zaledwie sześciu biskupów. Otwarcie, odkładane z miesiąca na miesiąc, ostatecznie odbyło się w grudniu. Obecnych było na nim czterech kardynałów, czterech arcybiskupów i jedynie dwudziestu jeden biskupów. Nie zjawił się ani jeden biskup z Niemiec. Jak się zdaje, całkowicie zabrakło świadomości, że niezbędny jest pośpiech, poczucia historycznego znaczenia chwili i ducha reform. Znakomita większość obecnych właściwie całkowicie ignorowała dekret papieski dotyczący istotnej reformy, postanowienie nakazujące biskupom, by rzeczywiście

rezydowali w swoich diecezjach. Tak na przykład kardynał Ippolito d'Este, przez dwadzieścia lat (1530-1550) będący arcybiskupem Mediolanu, ani razu nie odwiedził tego miasta. "Gospodarza", biskupa Trydentu

386 Historia chrześcijaństwa

Christofora Marduzzo, można uznać za symbol nie zreformowanego Kościoła. Był przystojny, dobrze urodzony i miał dobre koneksje, zawsze nosił aksamitny strój świeckiego księcia, jedynie jego szkarłatny biret zdradzał stan duchowny. Otrzymał dwa probostwa i jedną kanonię, kiedy miał lat kilkanaście, później trzy kolejne kanonie i dziekanat, w wieku lat dwudziestu sześciu został biskupem, w wieku trzydziestu - kardynałem. Na pierwszym przyjęciu, które wydał dla uczestników soboru, podano siedemdziesiąt cztery różne dania i słynne wino Valtellina - stuletnie, a gościom przygrywała prywatna orkiestra biskupa. Wśród obecnych było wiele kobiet. Marduzzo tańczył z nimi i namawiał do tańczenia innych duchownych. Ponieważ zjawiło się tak mało biskupów, damy dostały się do prezbiterium katedry i uczestniczyły w ceremonii inauguracji soboru. W czasie trwania soboru sytuacja w gruncie rzeczy nie wyglądała lepiej. Nie wykonano żadnych prac przygotowawczych. Seripando, generał zakonu augustianów, mówił w związku z pierwszą sesją o "niezdecydowaniu, ignorancji i niewiarygodnej głupocie". Pierwszą decyzję soboru, aby omówić jednocześnie kwestie reform i dyscypliny, odrzucił papież, który zażądał, by skoncentrować się na sprawach dogmatycznych. Postawił również veto wobec oświadczenia o usprawiedliwieniu. Sobór

zagmatwał problem przekładów Pisma Świętego na języki narodowe, a jego dekretowi popierającemu obowiązek rezydencji biskupów brakowało zdecydowania i siły; nawet w czasie, kiedy go omawiano, papież wydawał kardynałom zwolnienia z tego obowiązku i zezwalał im na posiadanie kilku diecezji na raz. Jednym z tych, którzy pozwolenie takie otrzymali, był słynny d'Este. Wybuch epidemii tyfusu doprowadził w roku 1547 do prowadzonej w gniewnej i panicznej atmosferze dyskusji nad przeniesieniem soboru do Bolonii. Kiedy rzecz została ostatecznie postanowiona, na niektórych dostojników Kościoła czekały już łodzie i konie, mające umożliwić im ucieczkę. Z trudnością dotrwali oni do ostatnich taktów *Te Deum*, a jeden z biskupów nie przebrał się nawet i opuścił miasto w szatach pontyfikalnych, galopując w nich na koniu, żegnany drwinami mieszkańców. Podczas dalszych sesji soboru, który zakończył się dopiero w latach sześćdziesiątych, sytuacja poprawiła się, zarówno jeśli chodzi o frekwencję, jak i godne zachowanie. Zasadnicza zmiana atmosfery wszelako nie nastąpiła. Stopniowo klarował się cel soboru, wyglądało na to, że jest nim nie tyle reforma Kościoła, ile umocnienie władzy papieskiej. Dowiódł tego pierwszy historyk koncylium trydenckiego, wenecki przeciwnik papieża, brat Paolo Sarpi, którego trzech główni informatorzy byli naocznymi świadkami wydarzeń. Dekrety reformatorskie miały niewielki zasięg, jako że albo obowiązywały tylko na terenie Włoch, albo władze świeckie Francji, Hiszpanii i innych

krajów ich "nie przyjął. Reforma zasad dotyczących duchowieństwa była procesem niezwykle powolnym, pod pewnymi względami doprowadzono ją do końca dopiero pod koniec XIX wieku. Po Soborze Trydenckim nastąpiła jednak w Kościele katolickim wyraźna zmiana tonu. Dominikański Wielki Inkwizytor, Michael Ghislieri, który w roku 1565 został papieżem Piusem V, wprowadził surowe purytańskie normy, co znalazło wyraz między innymi w wygnaniu z Rzymu prostytutek, nakazie noszenia przez duchownych absolutnie przepisowych ubiorów i bezlitosnych karach za symonię. Przemianę atmosfery dostrzegano powszechnie: "Ludzie w Rzymie stali się o wiele lepsi - pisał Tieppolo, ambasador Wenecji - albo przynajmniej udają, że tak jest".

Istotną zmianą wprowadzoną przez Sobór Trydencki była instrukcja zalecająca biskupom powołanie seminariów duchownych. Karol Boromeusz*, arcybiskup Mediolanu w latach 1550-1584, założył w swojej diecezji trzy seminaria i starał się o stworzenie wykształconego i przywiązanego do miejsca swego działania duchowieństwa, stawiając pewne minimalne wymagania przed wyświęceniem i często kontrolując księży po nim. Było to coś całkowicie nowego. Karola Boromeusza można nazwać pierwszym nowoczesnym biskupem katolickim, tak jak jego niegdysiejszy poprzednik, Ambroży, był pierwszym biskupem średniowiecznym. To zdumiewające, że nigdy przedtem nie istniał żaden system przygotowujący duchownych do wykonywania ich obowiązków. Było to prawdziwe przekleństwo Kościoła, dopóki wzór Karola Boromeusza się nie upowszechnił. Poza tym powołanie seminariów postawiło na porządku dziennym wielką kwestię oświaty chrześcijańskiej. Kościół nigdy nie zajmował się nią systematycznie. Nie było takiej potrzeby, miał przecież całkowity monopol na nauczanie. W XV wieku fundamenty

tego monopolu podkopało zakładanie przez bogatych mieszczan szkół pozakościelnych. Świeccy zdecydowanie wkroczyli w tę dziedzinę na wszystkich poziomach nauki; Renesans przedstawiał klerykalizm jako przeszkodę na drodze do wiedzy i prawdy, co było, rzecz jasna, wodą na młyn Reformacji. I tak na przykład w latach 1520-1550 - by zilustrować rzecz całą drobnym, ale znaczącym faktem - niemal niezawodnym sprawdzianem poglądów religijnych uczonego był sposób, w jaki wymawiał on greckie wyrazy: poprawna wymowa łączyła się z poglądami reformatorskimi. Z pokolenia na pokolenie nasilało się zjawisko zwracania się wykształconych młodych ludzi przeciwko Rzymowi. Poza tym społeczności protestanckie przeznaczały na oświatę znacznie większą część swoich środków, jako że likwidacja klasztorów

Kanonizowany w 1610 roku przez papieża Pawła V (przyp. red.).

388 Historia chrześcijaństwa

pozwoliła przydzielić przeznaczane dotąd na nie sumy szkołom średnim i uniwersytetom. Wyzwanie rzucone przez protestantów zmusiło katolików do tego, by traktować sprawy oświaty poważnie, a to oznaczało nowy typ duchownego.

Jednak sposób, w jaki triumfalnie owo wyzwanie podjęto, był w dużej mierze sprawą przypadku. Walki religijne XVI wieku skłoniły szczerych katolików do zakładania nowych zgromadzeń zakonnych. Kilka z nich - kapucyni (zreformowani franciszkanie), teatyni, somaskowie, barnabici,

oratorianie - umocniło się z czasem i na dobre zadomowiło w Kościele, wiele też jednak okazało się tworamii poronionymi. Zdecydowanych zwolenników miał w Rzymie pogląd, że duża liczba zakonów jest dla Kościoła kłopotliwa, niektórzy uważali nawet, że wszyscy mnisi powinni znaleźć się w jednym zgromadzeniu, że należy przywrócić monopolistyczną pozycję, jaką pod koniec Średniowiecza zajmowali benedyktyni. Tak wyglądała sytuacja, kiedy w latach trzydziestych XVI wieku Ignacy Loyola założył Towarzystwo Jezusowe. Był on Baskiem w średnim wieku, pochodził z rodu przywódców pogranicza, całe swoje wcześniejsze życie przekreślił w podyktowanych przez siebie wyznaniach jednym zdaniem. Jak wielu spośród reformatorów był ascetą i purytaninem, przez pewien czas żył jak pustelnik, nie strzygąc włosów, nie obcinając paznokci, nie jedząc mięsa. Postawił jednak proces reformy na głowie, tłumacząc luterzańską doktrynę usprawiedliwienia przez wiarę jako zasadę absolutnego posłuszeństwa Kościołowi; ono właśnie stało się dla niego osią wiary i gwarancją zbawienia. Ponadto stworzył technikę samodyscypliny znaną jako "ćwiczenia duchowne"; zajęła ona miejsce nawrócenia" Lutra i mogła być praktykowana grupowo. Loyola był więc częścią nowego purytańskiego ruchu reformatorskiego, ale zarazem odchodził od niego. Inkwizycja nieustannie miała go na oku, dwukrotnie był przez nią więziony, przez wiele lat pozostawał w jej kartotekach jako osoba podejrzana. Nie miał całkiem sprecyzowanych celów. Zaczął zbierać swych zwolenników już w roku 1534, ale pierwotnie chciał, by pracowali jako noszowi i tragarze w szpitalu w Jerozolimie; potem ze względów praktycznych jako pole działania wybrano Wenecję. Podczas długich rokowań z inkwizycją i papieżem Loyola okazał się bystrym dyplomatą i negocjatorem, jak to ujął jego następca: "człowiekiem

wielkiego rozsądku i wielce rozważnym w interesach". Domagał się dla swoich podopiecznych bardzo długiej nauki, w trakcie której wpajana byłaby zasada absolutnego posłuszeństwa. Jak ujął to Alfonso Rodriguez, wielką pociechą jezuitów, odpowiednikiem kalwinistycznej pewności przynależności do "wybranych", jest "żywione przez nas przekonanie, że będąc posłusznymi nie popełniamy błędu (...); jesteś pewien, że

Trzecia siła 389

nie popełniasz błędu tak długo, jak długo jesteś posłuszny, ponieważ Bóg spyta cię tylko, czy wykonywałeś należycie wszelkie polecenia, jakie otrzymywałeś, i jeśli będziesz mógł przedstawić rachunek pod tym względem rzetelny, otrzymasz całkowite rozgrzeszenie. (...) Bóg wymaże wszystko z twojego rachunku, by obciążyć rachunek twojego przełożonego". Aby zilustrować skuteczność jezuickiej dyscypliny, Juan Polanco opowiada o śmiertelnie chorym kandydacie do zakonu, który poprosił opiekuna nowicjuszy, by ten zezwolił mu umrzeć, "było to bardzo budujące". Paradoksalnie, nacisk na całkowitą subordynację nie odstraszał utalentowanych młodych ludzi; od samego początku Loyola potrafił werbować jednostki ogromnie zdolne, należące przede wszystkim do klas wyższych.

Powstanie owego niezwykłego narzędzia pozwoliło potrydenckiemu papieżowi wzmocnić swoje działania oświatowe. Do tej pory w nauczaniu podstawowym specjalizowało się jedynie flamandzkie Bractwo Wspólnego Życia. Jezuita okazał się biegły w nauczaniu samych siebie.

Dlaczegoż więc nie mogliby nauczać wiary także i innych? Sojusz papieża i jezuitów umocnił się zaraz na początku Soboru Trydenckiego i nowy zakon otrzymał niemal nieograniczoną swobodę w rozszerzaniu swoich wpływów na całą Europę (oraz w hiszpańskich i portugalskich misjach zamorskich); jezuita mieli działać jako misjonarze i nauczyciele. Kiedy Loyola umierał w roku 1556, zgromadzenie liczyło ponad tysiąc członków i miało sto ośrodków. Zajmowali się oni przede wszystkim edukacją, ofiarowując swoją służbę na każde żądanie. Jeśli katolicki książę lub książę metropolita życzył sobie prawowiernej szkoły lub prawowiernego kolegium czy uniwersytetu, sprawnie tworzonych i prowadzonych, zwracał się do jezuitów; on zapewniał fundusze i pomieszczenia, oni wykształconą kadrę pedagogiczną i sprawdzone metody nauczania. Zakon przypominał w gruncie rzeczy nowoczesne międzynarodowe przedsiębiorstwo, handlujące pewnego typu usługami najwyższej jakości. Zgromadzenie wniosło do światowego szkolnictwa coś najzupełniej nowego: ujednoczenie metod i programów, dyscyplinę i organizację. Pierwotnie jezuita zamierzali działać pośród ubogich i chorych. Sukces ich misji pedagogicznej skazał ich w istocie na los ludzi bogatych i potężnych: stali się specjalistami od edukacji klas wyższych. Tak więc w dużej mierze przez przypadek kontrreformacja wykuła dla siebie potężne narzędzie. Pamiętajmy, że określenie religii danego państwa nadal zależało przede wszystkim od decyzji panującego i że zasadę tę w pewnym stopniu ograniczał jedynie wpływ arystokracji i klas wyższych. W jakim więc sposób można było lepiej zagwarantować pozostanie kraju przy papieżu niż nauczając dobrze urodzonych

w szkołach prowadzonych przez doskonale przygotowanych katolików, absolutnie oddanych wierze? Jezuita zapewniał naukę na wszystkich szczeblach, od szkoły podstawowej po uniwersytet; dopełniał swego dzieła umieszczając w różnych krajach swych dobrze urodzonych członków, którzy pełnili funkcję prywatnych spowiedników wielkich tego świata. Ponadto na różne sposoby starali się podkreślić, że przetrwanie prawowiernego katolicyzmu łączy się bezpośrednio z przetrwaniem ładu społecznego, opartego na przywilejach, hierarchii, pompie i ceremoniach. Zakon nie odznaczał się surowością reguł. Jezuitom zezwolono na skrócony brewiarz. Nie izolowali się od świata. Uczniów ich szkół i kolegów zachęcano do pisania sztuk i przygotowywania przedstawień teatralnych dla publiczności, pod warunkiem, że będą one ściśle związane z rytuałami władzy królewskiej i senioratu. Dramaty jezuitów zdobyły sławę, uczyli się na nich Lope de Vega i Calderon. Scena europejska, zwłaszcza jeśli chodzi o reżyserię i scenografię, wiele zawdzięcza teatrowi jezuitickiemu. Kościoły w wielkich miastach, zaprojektowane tak, by mogły pomieścić wielkie tłumy słuchające krzewiących wiarę katolicką kazań (bardzo podobnie rzecz się miała z budowlami kalwinistów), same były teatrem nowej barokowej sztuki, której głównymi protektorami stali się oczywiście jezuita. Zachęcali oni władców, z którymi byli związani, by popierali takich twórców jak El Greco czy Caravaggio, poświęcających się tematyce kontrreformacyjnej*. Przydzielili w ciało żalosne kości reform trydenckich - w taki sposób, by stworzyć nowy kosmos, w którym wydawało się rzeczą absolutnie naturalną i nieuniknioną to, że ktoś

bezpośrednio zainteresowany utrzymaniem porządku jest nie tylko katolikiem, ale wręcz wojującym papistą.

Już w roku 1542, w trzy lata po utworzeniu zakonu, jezuita założyli kolegium w Padwie, najnowocześniejszy uniwersytet w Europie. W tym samym roku zawezwali ich do siebie katolicki biskupi z południowych Niemiec. Pierwszą szkołę średnią jezuita założyli w Messynie w roku 1548, wkrótce potem takie same pojawiły się we wszystkich katolickich krajach europejskich. W latach pięćdziesiątych XVI wieku skupili się

* Gigantyczny Pogrzeb hrabiego Orgaza (Toledo) pędzla El Greca wprowadza kontrreformacyjną ideę wstawiennictwa Najświętszej Panienki i świętych, orędujących za daną jednostką; także jego Laokon to alegoria kontrreformacyjna. El Greco jednak niejednokrotnie miał kłopoty z uwagi na podejrzane założenia teologiczne jego obrazów i niechęć do spełniania poleceń duchownych; podobnie rzecz się miała z Caravagiem, na przykład w związku z jego Zaśnięciem Najświętszej Marii Panny (Luwr). Z czasem Rzym sam zajął się wyznaczaniem kierunków i ścisłych zasad ikonografii. Zob. Ellois Waterhouse, *Some Painters and the Counter-Reformation Before 1600*, TRHS 1972.

Trzecia siła 391

przede wszystkim na działalności w Niemczech, ich kwatera główna znajdowała się na uniwersytecie w Ingolstadt, a w Kolegium Niemieckim w Rzymie (1552) znajdowało się "centrum wyszkolenia" duchowieństwa kontrreformacyjnego. Ułynął okres życia zaledwie jednego pokolenia

i wychowankowie kolegium stanęli na czele wielu niemieckich księstw arcybiskupich. Jezuiti udawali się wszędzie tam, gdzie spierające się religie walczyły o serca i umysły dobrze urodzonych. W roku 1580 książę Parmy, gubernator Niderlandów, pisał do Filipa II: "Wasza Królewska Mość pragnął, abym zbudował w Maastricht cytadelę. Uznałem, że kolegium jezuickie będzie fortecą lepiej broniącą mieszkańców przed wrogami Ołtarza i Tronu. Zbudowałem je przeto'.

Jezuici byli nie tylko fortecą bardziej skuteczną niż warowne zamki, byli także tańsi. Kontrreformacja osiągnęła najważniejsze korzyści nie w wyniku wygranych bitew, ale dzięki zdobyciu lojalności i entuzjazmu wpływowych jednostek. Do połowy lat sześćdziesiątych XVI wieku protestanci, zarówno luteranie, jak i kalwiniści, zdobywali teren w całych Niemczech. Na przykład w Grazu niemal cała ludność była protestancka, a szkoły protestanckie rozwijały się bujnie tak w południowych miastach niemieckich, jak i na północy. W roku 1573 arcyksiążę Karol Austriacki założył jezuicką szkołę. W 1578 sejm w Bruck zagwarantował swobody religijne, ale trzy lata później książę wygnał pastorów ewangelickich i zakazał mieszkańcom Grazu uczęszczania do protestanckiej szkoły miejskiej. Stary książę zmarł w roku 1590 i protestantyzm znowu rozkwitł, dopóki jego syn nie osiągnął pełnoletności. Kiedy jednak się to stało, wychowany przez jezuitów książę oznajmił: "Wolę władać krajem w ruinie niż krajem potępionym", i przystąpił do usuwania protestantyzmu siłą. W 1598 roku wygnał wszystkich protestanckich pastorów i nauczycieli, a w roku następnym zamknął wszystkie niekatolickie kościoły. Dzieła dopełniono za życia następnego pokolenia, kiedy w 1628 roku osiemset czołowych rodzin protestanckich zmuszono do opuszczenia kraju. Te same siły działały w Bawarii i, bardziej spektakularnie, w liberalnej

Polsce, gdzie król elekcyjny Stefan Batory, kierując się zresztą zasadami tolerancji, otworzył granice kraju dla jezuitów*. Miała to być część planu ochraniań obu spierających się stron. Kiedy w 1587 roku wybrano następcę Batorego, zagorzałego katolika Zygmunta III Wazę, było ich w Polsce trzystu sześćdziesięciu. Odtąd jedynie katolicy dopuszczani byli do urzędów, a katolickich wielmożów zachęcano, by eksmitowali

* Jezuita zostali sprowadzeni do Polski w listopadzie 1564 roku przez biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza. Od tego czasu następuje dynamiczny rozwój Towarzystwa Jezusowego na całym terytorium Rzeczypospolitej. Król Stefan Batory (1576 -1586) popierał jezuickie fundacje (przyp. red.).

392 Historia chrześcijaństwa

protestantów ze swoich dóbr; sądy zabroniły protestantom posiadania kościołów parafialnych, przeniesiono ich do ratuszy; w roku 1607 sprowokowano protestanckich wielmożów do buntu, którego zdławienie oznaczało koniec procesu reform. Jak donosił nuncjusz papieski: "Jeszcze niedawno można się było obawiać, że herezja wyruguje katolicyzm z Polski. Teraz katolicyzm składa herezję do grobu".

Jezuici pomogli odwrócić bieg wydarzeń w Austrii, Bawarii, arcybiskupich księstwach w Nadrenii i w Polsce. Ich szkoły miejskie odniosły wyraźny sukces w odciąganiu mieszczan od reformacji i kierowaniu ich ku katolicyzmowi. Przede wszystkim jednak jezuici działali oczywiście poprzez wpływowe jednostki. Ostatnie wielkie zwycięstwo osiągnęli

w latach osiemdziesiątych XVII wieku, kiedy to Le Tellier, jezuicki spowiednik Ludwika XIV, przekonał ostatecznie monarchę, że ten powinien przekreślić Edykt Nantejski i (jak mówiono) w istocie sam naszkicował tekst jego unieważnienia. Jezuici nie wywarli natomiast wpływu na płaszczyźnie moralności i uczuć religijnych. Stosunek spowiednika i klęczącego przy konfesjonale potężnego penitenta przypominał relację adwokata i klienta. Powodem, dla którego jako spowiednicy byli oni tak popularni, zwłaszcza wśród wielkich tego świata, było to, że mieli skłonność do identyfikowania zachowania właściwego dobremu chrześcijaninowi po prostu z roztropnością. Był to rodzaj oświeczonej realpolitik, okupionej jedynie religijnymi intencjami. Jak ujął to Escobar, jeden z jezuickich teologów etyki: "Czystość intencji może być usprawiedliwieniem czynów sprzecznych z zasadami moralności i ludzkimi prawami". Jezuici przyjęli rolę adwokata-obrońcy, próbującego raczej obejść prawo moralne niż je zinterpretować; ponadto obrali "probabilistyczną" linię postępowania według której wszelkie wątpliwości powinny być interpretowane na korzyść penitenta. Kazyistyka była dla nich formą miłosierdzia, stanowiła próbę nadania prawom moralnym ludzkiego oblicza. Kiedy jednak jezuiccy spowiednicy przyjęli deformacje związane ze statusem swoich światowych klientów, wspaniałomyślność zaczęła zdradzać skłonność do przeradzania się w obojętny i powierzchowny stosunek do norm etycznych. Kardynał Noris, fachowy inkwizytor, tłumaczył Cosimo III z Florencji (1692), dlaczego niektórzy jezuici przeciwstawiają się surowym zasadom moralnym swojego generała, Tirso Gonzalesa: "Ponieważ byli spowiednikami tylu wielkich władców europejskich, tylu książąt metropolitalnych w Niemczech i tylu osób wysoko postawionych na różnych dworach, nie mogli być tak surowi, jak życzyłby sobie tego ich generał,

ponieważ jeśli by postępowali zgodnie z jego nauką, utraciliby swoje stanowiska spowiedników na wszystkich dworach".

Jest też oczywiste, że działalność jezuitów jako spowiedników obejmowała wszelkie sprawy polityczne i militarne. Jak ujął to w liście

Trzecia siła 393

do generała zakonu Vitelleschiego jezuitski spowiednik Ludwika XIII, ojciec Caussin, pytanie, czy sojusz z Turkami, a więc niewiernymi, jest rzeczą właściwą czy nie, to dla królewskiego spowiednika zarówno kwestia sumienia, jak i problem polityczny. W istocie jezuita na wszystkich etapach kontrreformacji i we wszystkich krajach byli bardzo zaangażowani we wszelkie jej materialne i moralne aspekty. Aktywnie działali w Lidze Katolickiej we Francji, organizowali wojnę domową z hugenotami i prawowitym władcą Henrykiem IV; ich prowincjał, Odon Pigenat, był członkiem Ligi zarządzającym Conseil des Seize, a hugenoci nazywali go "najokrutniejszym tygrysem w Paryżu". To jezuita organizowali działalność wywrotową przeciwko Elżbiecie I w Anglii i Irlandii oraz przeciwko rządowi regenckiemu w Szkocji. Odgrywali też pierwszoplanową rolę podczas wojny trzydziestoletniej, zarówno jeśli chodzi o jej rozpoczęcie, jak i o przymusowe "nawrócenie" Czech; poza tym aktywnie przeciwdziałali zawarciu kompromisowego pokoju po zwycięstwach protestanckiej armii dowodzonej przez Gustawa Adolfa. W roku 1626 nuncjusz papieski w Wiedniu pisał do Rzymu: "[Jezuici]

kierują wszystkim, nawet najważniejszymi ministrami. (...) Ich wpływy zawsze były znaczne, ale odkąd ojciec Lamormaini jest spowiednikiem cesarza, sięgnęły zenitu". Gustaw Adolf zauważył: "Są trzej panowie L

których chętnie bym zobaczył na szubienicy: jezuita Lamormaini, jezuita Laymann i jezuita Laurentius Forer'.

Przede wszystkim jezuitom powszechnie przypisywano poglądy głoszące, że normy moralne mogą zostać w pewnym sensie zawieszane, jeśli interesy Kościoła katolickiego znajdują się w stanie zagrożenia. Jezuita nie tylko popierali wojnę jako usprawiedliwione narzędzie w walce z herezją, ale usprawiedliwiali nawet mordowanie wybranych protestantów, zwłaszcza jeśli zajmowali oni ważne stanowiska. Było to rozszerzenie ich metod edukacyjnych: jeśli władcy nie da się nawrócić, trzeba go zabić. Przykładowo Juan Marini, udzielając w 1599 roku rad w kwestiach sprawowania władzy monarszej, pisał o władcach protestanckich: "Chlubną jest rzeczą wygubić cały ten nieznośny i szkodliwy ród, usunąć go z ludzkiej wspólnoty. Chore członki także się odcina, aby nie zakaziły reszty organizmu; podobnie ta okrutna bestia w ludzkim ciele musi być oddzielona od państwa, odcięta za pomocą miecza".

Jezuici to uderzający przykład wyjątkowo wykształconej i mocno zaangażowanej w sprawę elity, która nie uchroniła się przed zamętem, jaki wprowadziło w system ich wartości moralnych ciśnienie konfliktu religijnego. Nie byli bynajmniej pod tym względem wyjątkiem. Tak naprawdę, zjawisko owo było problemem powszechnym. Jest to smutna, ale wielokrotnie powracająca właściwość chrześcijaństwa: pełne entuzjazmu

dążenie do reform zwykło rodzić bezlitosne okrucieństwo wobec tych, którzy stają na wiodącej do nich drodze, w wyniku czego cały system etyczny wali się w gruzy. Okres gregoriański w dziejach papieżstwa, tak żarliwy w poszukiwaniu cnoty, wydał niektóre z największych zbrodni Średniowiecza. Podobnie wyglądało to w wieku XVI i XVII: pragnienie oczyszczenia Kościoła z błędów i przywrócenia społeczności apostołskiej uruchomiło reakcję łańcuchową, która nie tylko zniszczyła jedność chrześcijaństwa, lecz również pobudziła obozy, na które się ono rozpadło, do wzajemnego okrucieństwa, nieomal bezprzykładnego. Począwszy od lat dwudziestych XVI wieku aż do roku 1648 wojny religijne były endemiczną chorobą Zachodu, z krótką przerwą w pierwszych dwudzięcioleciach wieku XVII. Wojny - domowe lub obejmujące swym zasięgiem więcej krajów, na ogół i takie, i takie jednocześnie - nie miały żadnych zalet, które mogłyby być jakąś rekompensatą za zniszczenia, rujnowały nie tylko życie ludzkie i cywilizację materialną, lecz również wiarę chrześcijańską. Rozpoczęły się poza tym po okresie, w którym ludzkość na nowo odkryła bogactwa kultury świata starożytnego i który charakteryzował się olbrzymim postępem naukowym i technicznym. Konflikty religijne nie zatrzymały wprawdzie całkowicie procesu owego postępu, ale znacznie go spowolniły i wypaczyły. Rozsądek stracił na wartości. Rozbudzono i spuszczone ze smyczy mroczne i straszne siły. Po wielce obiecującym świecie, o którym wspominał Erazm, nastąpił burzliwy dzień, wrażliwi i pełni głady mężowie musieli krzyknąć, żeby

ich głosy dały się słyszeć poprzez wycie wichrów gwałtu, okrucieństwa i przesądów.

Wojny religijne wynikały z przekonania, że tylko jednolite społeczeństwo możliwe jest do zaakceptowania i że tych, którzy nie chcą się podporządkować panującym normom i których nie da się do tego siłą lub strachem zmusić, należy traktować jak obywateli drugiej kategorii, wypędzać z kraju lub zabijać. Tak więc wojny te wzmocniły lub przywróciły do życia niszczycielskie czynniki, działające już w społecznościach średniowiecznych. Na przykład na południe od Pirenejów likwidację protestanckich heretyków przedstawiano jako kolejny rozdział dziejów walki przeciwko Żydom, sięgającej czasów Wizygotów. Zwycięscy katolicy kastylijscy systematycznie prześladowali Żydów, poczynając od XIV stulecia. Wielu Izraelitów przyjęło katolicyzm, owi conversos, zawsze traktowani podejrzliwie, byli potężną warstwą w hiszpańskim społeczeństwie. Inkwizycja hiszpańska to jeden z czynników procesu penetracji i unifikacji owego społeczeństwa przez Kastylijczyków: powstała ona w roku 1478, aby sprawdzać wiarygodność konwertytów. Podbój terenów zajętych przez Arabów zakończył się praktycznie w roku

Trzecia siła 395

1492, kiedy padła Granada. Trzy miesiące później z wysokości tronu nakazano opuścić kraj wszystkim pozostającym w nim jeszcze Żydom. Stanowiło to kulminację intensywnej, dwunastoletniej antysemickiej

kampanii legislacyjnej. W istocie około pięćdziesiąt procent Żydów, być może 400 tysięcy osób, pozostało w kraju jako przymusowi konwertyci. Rozwiązanie kwestii żydowskiej jedynie powiększyło problem neofitów. Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego nadal odgrywali ogromną rolę w dziedzinie finansów, administracji i medycyny. Pod koniec XV wieku większość najszlachetniejszych i najbogatszych rodów Hiszpanii, nie wyłączając aragońskiego rodu królewskiego, była "splamiona" przy- mieszką krwi semickiej. Niemniej jednak wprowadzono prawa rasowe, aby "oczyścić" wyższe sfery społeczeństwa. Przyjęto ustawy dotyczące czystości krwi (limpieza de sangre), usuwając potomków Maurów i Żydów (zwłaszcza tych ostatnich) z uniwersytetów i zakonów. Inkwizycja skutecznie kontrolowała wprowadzenie ich w życie i systematycznie zwiększała ich skalę. W żyłach Torquemady i jego następcy na stanowisku przywódcy inkwizycji, Diego Dezy, płynęła żydowska krew. Inkwizycja jednak mogła poświadczyć fałszywe genealogie, a fakt, że niemal wszystkich, którzy mieli jakieś znaczenie w państwie można było skutecznie zaatakować, tylko powiększał jej władzę - prawdziwe genealogie, krążące z ręki do ręki, były swego rodzaju literaturą wywrotową. Jednym z powodów, dla których ten strażnik czystości rasy hiszpańskiej cieszył się popularnością wśród mas kastylijskich, był fakt, że w gruncie rzeczy o czystości krwi można było mówić jedynie w odniesieniu do owych mas. W memorandum przeznaczonym dla Karola V historyk Lorenzo Galindez de Carvajal zwracał monarsze uwagę, że większość członków jego rady jest rasowo "splamiona"; wśród wyjątków był doktor Palacios Rubios "mąż czystej krwi, jako że pochodzący z ludu, z pracy rąk własnych

"

żyjącego.

Sensem działania inkwizycji pod przywództwem Torquemady było pomieszenie teoretycznie rozłącznych kwestii czystości rasowej i religijnej. W roku 1484 Torquemada wydał w Sewilli instrukcję, zgodnie z którą "dzieci i wnuki potępionych [przez inkwizycję] nie mogą piastować urzędów publicznych, zajmować zaszczytnych stanowisk ani być przeznaczane do stanu duchownego, nie mogą także być sędziami, oficerami, policjantami, ławnikami, zarządzającymi, kontrolerami miar i wag, kupcami, notariuszami, pisarzami sądowymi, prawnikami, adwokatami, sekretarzami, księgowymi, urzędnikami skarbowymi, lekarzami, chirurgami, właścicielami sklepów, pośrednikami, wymieniaczami, poborcami, dzierżawcami podatków ani żadnej innej godności publicznej sprawować'. W ten sposób stworzono nową koncepcję grzechu pierworodnego, najwyraźniej niechrześcijańską, jako że chrzest zmazać go

396 Historia chrześcijaństwa

nie mógł: szafranowe szaty noszone przez potępionych (ogromną ich większość stanowili Żydzi) miano zawieszać w kościołach jako wieczny wyrzut i przypomnienie dla ich potomków. Prawa tego przestrzegano aż do końca XVIII wieku. System oparty na zasadzie "czystości krwi" powinien był się załamać w XVI stuleciu pod ciężarem wewnętrznych sprzeczności i swego własnego okrucieństwa. Walki religijne w Europie nie tylko przedłużyły mu życie, ale w istocie niepomiarnie zwiększyły autorytet, potęgę i trwałość organu kontrolującego jego funkcjonowa-

nie, inkwizycji. Stało się to niemal jak za sprawą magicznej sztuczki. Protestantyzm zaczęto po prostu identyfikować z nieczystą krwią, to znaczy z domieszką krwi żydowskiej. Arcybiskup Silicco z Toledo wyraził ten powszechny w Hiszpanii pogląd w roku 1547: "Mówi się i uznano to za rzecz stwierdzoną, iż najważniejsi heretycy niemieccy, którzy zniszczyli cały ten naród (...), to potomkowie Żydów". Poza Hiszpanią nikt nie wygłaszał takich twierdzeń. Sam Luter był zresztą znanym antysemitą. Jednakowoż Hiszpanie pochodzenia żydowskiego byli oczywiście uważani przez inkwizycję za protestantów i paleni; wyroki te miały być dowodem na prawdziwość owego niczym nie uzasadnionego przypuszczenia. Około roku 1556 Filip II pisze: "Wszystkie herezje, które pojawiły się w Niemczech i Francji, to plon z ziarna zasianego przez potomków Żydów, co widzieliśmy i nadal codziennie widzimy w Hiszpanii". Protestantyzm dopasowano w ten sposób do systemu nienawiści właściwego danemu krajowi, a dogmatyczny katolicyzm wzmacniały uczucia rasistowskie. Kampania skierowana była przeciwko obcokrajowcom oraz hiszpańskim Żydom i intelektualistom: większość oskarżonych o protestantyzm i straconych już po okresie masowego palenia protestantów na stosie (egzekucje były wspaniałymi ceremoniami i odbywały się w obecności króla i członków rodziny królewskiej) w latach 1559-1562 to obcokrajowcy obwinieni o spiskowanie przeciwko państwu i działalność wywrotową. Wielu z nich było żeglarzami i kupcami, pochodzili głównie z Francji, Anglii i Niderlandów. Rywalizację handlową zaogniła dogmatyczna nienawiść, a walki na morzu stały się jeszcze zacieklejsze i okrutniejsze.

Cały ten proces zmierzał do izolowania Hiszpanii (i jej kolonii) od reszty świata. Hiszpańskich zwolenników Erazma zgładzono albo

zmuszono do emigracji. Jedną z pierwszych ofiar był niegdyśiejszy sekretarz Ximenesesa, Juan de Vergera. Wielki hiszpański pedagog, Juan Luis Vives, pisał: "Żyjemy w tak ciężkich czasach, że niebezpiecznie jest zarówno mówić, jak zachowywać milczenie". Jak ujął to (w liście z wygnania) jeden z jego korespondentów, Rodrigo Manrique: "Nasz kraj to ziemia pychy i zawiści i, mógłby Pan dodać, barbarzyństwa: nikt

Trzecia siła 397

nie może stworzyć tam kultury, nie będąc podejrzanym o herezję, błąd czy żydowską krew. Ludziom wykształconym narzucono milczenie '. Pierwszy hiszpański indeks ksiązek zakazanych opublikowano w roku 1551, później nieustannie go modyfikowano i rozszerzano. Wykaz z roku 1559 zawierał między innymi szesnaście pozycji Erazma z Rotterdamu, pośród nich również Enchiridion, książkę niegdyś niezwykle w Hiszpanu popularną. Indeks z roku 1612 umieszczał Erazma w grupie pisarzy zwanych auctores damnati, wobec czego mógł być on cytowany jedynie jako quidam (ktoś). Indeks hiszpański był całkowicie niezależny od rzymskiego - zakazywał na przykład dzieł prawowiernego historyka, kardynała Baroniusa, który publicznie chwalony był przez papieża, podobnie jak Tomasz More a, kardynała Pole i Franciszka Borgu, generała jezuitów. Cały aparat represji, który cechowały w istocie samowładztwo i nacjonalizm, uderzał zarówno w największych, jak i najmniejszych, i głuchy był na protesty papieża. W roku 1559 inkwizycja aresztowała Bartolomea de Carranzę, arcybiskupa Toledo, i mimo interwencji

papieskiej przez siedem lat trzymała go w lochach w Valladolid.

W roku 1565 papieska delegacja, w której składzie znajdowało się trzech późniejszych biskupów Rzymu, przyszedł Grzegorz XIII, Urban VII i Sykstus V, raportowała Piusowi IV: "Nikt nie ośmiela się przychylnie mówić o Carranzy z uwagi na inkwizycję (...), a wzgląd na autorytet nie pozwoli jej przyznać, że Carranzę uwięziono niesłusznie. Najżagorzalsi tutejsi obrońcy sprawiedliwości uważają, że lepiej potępić niewinnego człowieka, niż narazić inkwizycję na hańbę". Piusowi IV udało się ostatecznie sprowadzić w 1566 roku Carranzę do Rzymu, gdzie trzymano go w zamku Św. Anioła. Potęga Hiszpanii nie pozwoliła dokonać jego rehabilitacji wcześniej niż w roku 1576, zaledwie na kilka dni przed jego śmiercią.

Inkwizycja miała najwyższą władzę (tworzyła jedną z rządzących Hiszpanią rad); okazała się jednak instytucją tak długowieczną przede wszystkim dlatego, że w dużej mierze sama się finansowała, korzystając z majątków skonfiskowanych swym ofiarom. Jako że potrzebowała pieniędzy na swoje działania, musiała starać się o wyroki skazujące. Stosowano więc tortury. Obliczono, że w latach 1575-1610 Trybunał Toledoński poddał torturom około jedną trzecią tych, których ze względu na ich "występki" można było torturować. Wśród tak potraktowanych były kobiety w wieku od lat siedemdziesięciu do dziewięćdziesięciu oraz trzynastoletnia dziewczynka. Kiedy fundusze czerpane z konfiskat wyczerpały się, inkwizycja zaczęła zarabiać sprzedawaniem stanowisk - między innymi informatorów lub tzw. familiares. Ci, którzy otrzymywali te stanowiska, cieszyli się pewnymi przywilejami, nie można ich było na

przykład aresztować. W roku 1641 każda z tych godności kosztowała 1500 dukatów. Mimo to jednak ostatecznie w końcu XVIII wieku inkwizycji zabrakło środków. Od tej chwili skazana była na zagładę, aczkolwiek nie zniesiono jej całkowicie aż do roku 1834. Ostatnia hiszpańska egzekucja skazanego na śmierć za herezję odbyła się w roku 1826, kiedy to powieszono pewnego nauczyciela za to, że w szkolnych modlitwach zastępował słowa "Ave Maria" słowami "Chwała niech będzie Bogu". Statuty dotyczące "czystości krwi" pozostawały w mocy (choć stopniowo coraz mniej ich przestrzegano) aż do roku 1865.

Podczas gdy w Hiszpanii katolicka nietolerancja skupiała się na Maurach i Żydach, a potem na mieszance Żydów, protestantów, obco-krajowców i osób ze "skażoną krwią", na północ od Pirenejów Żydzi przestali być głównym celem nienawiści już w XII wieku, a uwagę skupiono na heretykach; uciekali oni w rejony górskie, aby uniknąć prześladowań. Niemal niepostrzeżenie polowania na herezję przekształciły się w tych oddalonych i zacofanych okolicach w polowania na czarownice. W Średniowieczu w zasadzie nie ścigano czarowników i czarownic, jako że wiarę w ich istnienie uważano zwykle za pogański przesąd: Karol Wielki wydał nawet prawa zakazujące polowań na czarownice. Sytuacja zmieniła się w XII wieku wraz z rozwojem inkwizycji dominikańskiej, która dążyła (często z powodów finansowych) do stworzenia nowej kategorii ofiar, kiedy wyczerpała się stara. Toteż w Alpach czarownicy i czarownice zwani byli waldensami, a w Pirenejach gazarami lub

katarami. Kiedy pod koniec XIV wieku ściganie heretyków i innych grup przeciwnych zasadom, których nauczał Kościół, stało się sprawą niewielkich regionów, polowania na czarownice zaczęły tworzyć swoją teorię i metodologię. W tym samym czasie rozprzestrzeniły się z obszarów górskich również na inne okolice.

Dwaj czołowi niemieccy inkwizytorzy dominikańscy, specjalizujący się w ściganiu czarownic, Heinrich Kramer i Jakob Sprenger, zestawili duże dossier oparte na wyznaniach zdobytych za pomocą tortur; w roku 1484 posłużyli się nim, aby skłonić papieża Innocentego VIII do wydania bulli *Summis desiderantes affectibus*, dającej im specjalne, zwiększone uprawnienia. Dwa lata później przedstawili oni esencję swoich "odkryć" w wielkiej encyklopedii wiedzy o czarownicach, zatytułowanej *Młot na czarownice* (*Malleus maleficarum*); stała się ona prawdziwym bestsellerem. Oddziaływanie książki i bulli upowszechniło ich techniki w wielu krajach Europy. Ponieważ ich metody przesłuchiwania polegały na wkładaniu odpowiednich słów w usta ofiar, zmuszanych torturami do ich powtarzania, ustalenia *Młota* zdawały się znajdować potwierdzenie w całym chrześcijańskim świecie. W istocie zaś nie ma żadnych powodów,

Trzecia siła 399

by sądzić, że takie zjawisko jak czary kiedykolwiek istniało. Jest to legenda tego samego typu, co rzekome rytualne mordy chrześcijańskich dzieci, o które w XII wieku oskarżano Żydów. Czarownice po prostu

zastąpiły Żydów w roli jednostek wywołujących lęk i nienawiść, a tortury dostarczyły "dowodów" na ich istnienie i złą wolę. Bez wątpienia polowania na czarownice nie mogłyby się utrzymać, ani tym bardziej stać potężnym ruchem, gdyby nie tortury. To europejskie szaleństwo zaczęło się naprawdę około roku 1468, kiedy papieżstwo po raz pierwszy uznało czary za *crimen exceptum* i nakazało, aby oskarżonych o nie poddawać torturom. Kiedy tortury zyskały oficjalną sankcję, częściej "przyznawano się" do winy - zwiększyła się liczba ofiar i oskarżeń, maszyna sama się odtąd napędzała. Kiedy tortur zakazano, proces uległ odwróceniu i mechanizm powoli się rozpadł. Tam, gdzie nie stosowano tortur, na przykład w Angli, procesy o czary zdarzały się o wiele rzadziej, a "wyznania win" były mniej przerażające.

Pierwsza gwałtowna fala polowań na czarownice przypada na drugą połowę XV wieku. Potem nastąpił okres względnego spokoju, w czasie którego władze niektórych krajów przedsięwzięły pewne kroki przeciwko tego typu działaniom. Cesarskie rozporządzenie Karola V z roku 1532 przewidywało kary jedynie dla tych czarownic, które wyrządziły rzeczywiste szkody. Sam fakt uprawiania czarów nie wystarczał do tego, by sprawą zajęło się prawo. Erazm i inni renesansowi uczeni nastawieni byli bardzo sceptycznie, te nowe nastroje zdawały się tworzyć warunki sprzyjające unicestwieniu przesądów, które zrodziły szaleństwo polowań. Ta światła postawa nie utrzymała się: kiedy wybuchły wojny religijne i nasiliły się prześladowania heretyków, sytuacja uległa gwałtownej zmianie. W dodatku zarówno katolicy, jak i protestanci mieli skłonność do tropienia czarownic, tak samo jak tropiąc anabaptystów chcieli dowieść ezystości doktryny i religijnego zapału. Z wyjątkiem Zwingliego wszyscy niemieccy reformatorzy przyjęli mitologię czarów. Luter uważał, że

czarownice należy palić na stosie, nawet jeśli nikomu nie wyrządziły szkody - za paktowanie z diabłem. On sam kazał w Wittenberdze upiec cztery nieszczęśnice. Protestanci powoływali się na Księgę Wyjścia (22,18): "Czarownikom żyć nie dopuścisz". Jak ujął to Kalwin: "Biblia uczy nas, że czarownicy i czarownice istnieją i muszą być tępieni (...); to prawo Boskie, prawo powszechne". Kalwiniści byli niewątpliwie znacznie bardziej zawzięci na czarownice niż luteranie. Angielskich protestantów nie da się nazwać zajadłymi łowcami czarownic. W latach 1542-1736 stracono (powieszono) ich w Anglii o wiele mniej niż tysiąc - wobec czterech tysięcy czterystu unicestwionych w kalwińskiej Szkocji tylko przez lat dziewięćdziesiąt, poczynając od roku 1590. Najgorszym rokiem

400 Historia chrześcijaństwa

był w Anglii 1645, kiedy u władzy znajdowali się kalwińscy presbiterianie. Angielscy kalwiniści propagowali polowania na czarownice gdzie się tylko dało. Biskup Jewel, powróciwszy w roku 1559 z Genewy, gdzie przebywał na wygnaniu, przyniósł ze sobą owo szaleństwo, a w latach dziewięćdziesiątych XVI wieku kalwinista William Perkins wykładał na ten temat w Emmanuel College w Cambridge, purytańskiej uczelni, w której zdobywali wykształcenie Ojcowie Założyciele Nowej Anglii. Wszędzie tam, gdzie kalwinizm przybierał na sile, odbywały się systematyczne polowania na czarownice.

Z kolei po drugiej stronie bariery religijnej polowanie na czarownice

propagowali zwolennicy purytańskiego katolika, Ignacego Loyoli. To samo w sobie jest zjawiskiem interesującym, jako że jezuita nie zawsze byli nietolerancyjni. Można się było po nich, jako zakonie zdominowanym przez Hiszpanów, spodziewać przejawów szczególnej nienawiści do Żydów. W istocie niczego takiego nie da się zauważyć, ponieważ w Hiszpanii purytanizm nazywano judeopurytanizmem. W roku 1527 Loyolę, który był wówczas studentem, oskarżano o judaizm wyłącznie ze względu na jego surową dyscyplinę religijną. Później powiedział prowokacyjnie, że pochodzenie żydowskie poczytywałby sobie za zaszczyt: "Jak to? Być tej samej krwi co Pan nasz, Jezus Chrystus i Pani nasza, cudowna Najświętsza Panienka!" On i trzej jego następcy na stanowisku generała zakonu byli zdecydowanie przeciwni prawu limpieza de sangre i kościelnemu antysemityzmowi. Jezuita zrezygnowali z takiej postawy, ponieważ miała ona fatalny wpływ na rekrutację do zakonu w Hiszpanii. W istocie to właśnie umiarkowany stosunek do Żydów tkwił u źródła zacieklej dwustuletnich zmagania jezuitów z inkwizycją dominikańską. Reguła wydaje się następująca: w okresie gwałtownych konfliktów religijnych każdy potrzebuje obsesyjnie traktowanego wroga, ale nikt nie może mieć w danym momencie takich wrogów kilku.

W Hiszpanii katolicy prześladowali Żydów, ale bardzo rzadko czarownice. Jezuita byli prożydowscy (do pewnego momentu), ale odgrywali pierwszoplanową rolę w polowaniach na czarownice. Coraz więcej płonęło ich na stosach tam, gdzie Towarzystwo Jezusowe triumfowało w walce z Reformacją, zwłaszcza w Niemczech, Polsce i Franche-Comte; w Niderlandach, gdzie jego członkowie odnosili mniejsze sukcesy, prześladowania czarownic nasiliły się po proklamacji Filipa II z 1590 roku, która uznawała czary za "plagę rodu ludzkiego". Jezuitów wiąże

się z najokrutniejszą kampanią przeciw czarownicom, prowadzoną w okolicach Trewiru przez arcybiskupa Johanna von Schoneburga i jego sufragana, biskupa Binsfielda. W latach 1587-1593 arcybiskup spalił na stosie 368 czarownic w bodaj dwudziestu dwóch wsiach; w dwóch

Trzecia siła 401

z nich pozostały jedynie cztery kobiety, po dwie w każdej. Podobnie jak w wypadkach działania inkwizycji przeciwko heretykom, urzędnicy, którzy ospale zwalczali "występki", musieli stać się ofiarami. Tak na przykład Schoneburg kazał aresztować za nadmierną pobłażliwość rektora uniwersytetu, Dietricha Flade, najwyższego sędziego sądu elektorskiego; torturowano go, uduszono i spalono. Łowcy czarownic nieustannie alarmowali władze historiami o ich spiskach, zataczających rzekomo coraz szersze kręgi; kiedy prześladowcom zezwolono na stosowanie tortur, zaczęli wynajdywać nie tylko dziesiątki ofiar, ale mogli powołać się także na setki denuncjacji i oskarżeń, potwierdzających ich przepowiednie. Niektórych łowców opłacano proporcjonalnie do efektów ich pracy: Baltazar Ross, podwładny księcia-opata z Fuldy, w latach 1601-1605 zarobił 5292 guldeny na dwustu pięćdziesięciu ofiarach.

Wydaje się, że istniała dość ścisła współzależność między zmaganiem protestancko-katolickimi i liczbą czarownic oskarżonych i spalonych na stosie. Na początku XVI wieku nastąpił krótkotrwały spokój, który zakończyła Reformacja, z podobnym okresem przejściowej ciszy mamy

do czynienia tuż przed wybuchem wojny trzydziestoletniej w roku 1618. Później, wraz z odzyskaniem przez katolików Czech i części Niemiec, zwiększyła się liczba procesów czarownic. Ta ostatnia wielka epoka polowań na czarownice była rezultatem rywalizacji katolicko-protestanckiej, jako że łowcy z wrogich obozów często identyfikowali czary ze zwalczaną przez siebie wiarą. Z drugiej strony jedni od drugich czerpali ustalenia teoretyczne i zapożyczali doświadczenia praktyczne. Terror zwalczających czary katolików w Niemczech uderzająco przypominał terror inkwizycji skierowany przeciwko Żydom-protestantom w Hiszpanii, ponieważ ofiarą mógł stać się każdy. Filip Adolf von Ehrenberg, biskup Wurzburga, spalił na stosie w latach swego panowania (1623-1631) ponad dziewięćset osób, w tym swojego siostrzeńca, dziewiętnastu księży i siedmioletnie dziecko. W bawarskim księstwie biskupim Eichstattu w jednym tylko 1629 roku spalono na stosie dwieście siedemdziesiąt cztery osoby. W Bonn stracono kanclerza i jego żonę, jak również żonę sekretarza arcybiskupa. Z najstraszliwszym polowaniem na czarownice mamy do czynienia w Bambergu, gdzie Johann Georg II Fuchs von Dornheim, "biskup od czarownic", spalił sześćset osób w latach 1623-1633. Jego kanclerz oskarżony o nadmierną pobłażliwość, wymienił na torturach pięciu burmistrzów; jeden z nich, aresztowany i poddany torturom, oskarżył dwudziestu siedmiu kolegów, później jednak zdołał przeszmygłować gryps do córki: "Jest to fałsz i wymysł, miej mnie więc Boże w swojej opiece. (...) Oni nigdy nie przestają dręczyć, dopóki się czegoś nie powie. (...) Jeśli Bóg nie ześle jakichś środków, dzięki którym prawda

wyjdzie na jaw, cała nasza rodzina skończy na stosie". Polowania na czarownice sprowokowały jezuitę Friedricha Spee, który występował jako spowiednik oskarżonych w czasie prześladowań w Wurzburgu, do puszczenia w obieg rękopisu ataku na te praktyki, zatytułowanego *Cautio criminalis*: "Tortury wypełniają nasze Niemcy czarownicami i niesłychanymi nikczemnościami, nie tylko zresztą Niemcy, ale każdy kraj, który tego próbuje. (...) Jeśli my wszyscy nie wyznaliśmy, że zajmujemy się czarami, stało się tak tylko dlatego, że nie poddano nas torturom". Ten demaskatorski dokument katolicki wpadł w ręce protestantów, którzy wydrukowali go w roku 1631. Wszakże ujawnienie potworności czynionych przez katolików nie powstrzymało protestantów od popełniania podobnych zbrodni. Humanści i zwolennicy Erazma tacy jak Johann Weyer, już wiele lat wcześniej odkryli ścisły związek między torturami i przyznaniem się do winy. (Jego książka trafiła na indeks). Jak w roku 1584 ujął to Richard Scott, jeden ze zwolenników Weyera: "Zauważmy, jak łatwo można zmusić człowieka do wyznania czegoś, czego nigdy nie uczynił, nie w mocy człowieka obronić się przed tym". (Książkę Scotta Jakub I nakazał spalić na stosie). Wielu ludzi intelektu podzielało sceptyczne stanowisko Montaigne'a: "Wysoką ocenę dajemy naszym domniemaniom, żywcem dla nich przypiekając ludzi"; nawet w najbardziej uprzedzonych okolicach władze sądownicze ostatecznie dały się przekonać do potępienia tortur. Jak powiedział sir George Mackenzie, prokurator generalny Szkocji: "Większość z tych, których aresztowano, dręczono później w ten właśnie sposób i praktyki

te były źródłem ich wyznań'. Już od dawna było to oczywiste dla każdego człowieka z otwartą głową. Jak długo jednak ludzie zabijali się wzajem z powodu swoich wierzeń religijnych, trwały intensywne polowania na czarownice. Kiedy główne walki zakończyły się pokojem westfalskim (1648), rozsądek znów miał szansę podnieść głowę, a szybkie rozprzestrzenienie się nowych odkryć naukowych, dotyczących dzieł natury, podkopało fundamenty teoretyczne polowań na czarownice. Czary przestały być międzynarodową manią, ale w szczególnych warunkach lokalnych możliwe były jeszcze krótkie wybuchy, na przykład w Szwecji w latach sześćdziesiątych XVII wieku (wydarzenia, które nastąpiły po odstąpieniu królowej Karystryny i jej powrocie do katolicyzmu) i w Nowej Anglii w latach dziewięćdziesiątych tego samego stulecia. Ostatnia zgodna z prawem egzekucja odbyła się w protestanckiej Szwajcarii w roku 1782; jedenaście lat później dokonano jeszcze nielegalnego spalenia na stosie w katolickiej Polsce.

Identyfikowanie protestantów z Żydami w Hiszpanii i prześladowanie starych kobiet w Europie Północnej i Środkowej to tylko dwa sposoby,

Trzecia siła 403

którymi szesnasto- i siedemnastowieczna schizma w zachodnim świecie chrześcijańskim i wyzwolone przez nią namiętności religijne niszczyły strukturę cywilizacji europejskiej i opóźniały postęp myśli. Dochodzimy więc tutaj do ważnego momentu w historii chrześcijaństwa. W czasach

rzymskich filozofowie i w ogóle: ludzie intelektu mieli skłonność do identyfikowania chrześcijaństwa z obskurantyzmem i zabobonem. Wrażenie to dopiero stopniowo (lecz nigdy w pełni) zatarł IV wiek. Później jednak chrześcijaństwo, jak się zdaje, całkowicie wymieszało się z kulturą rzymską, a po upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego skutecznie zaszczepiło cywilizację świata antycznego dynamicznym barbarzyńskim społecznościom Zachodu. Potem przez wiele wieków chrześcijaństwo ogniskowało w sobie kulturę i było najważniejszą dźwignią rozwoju gospodarczego i organizacyjnego. Siła całej społeczności chrześcijańskiej miała zasadniczo charakter religijny i wiązała się z pomyślnością i energią Kościoła katolickiego. W XIII i XIV wieku jednak pojawił się pierwszy sygnał przemian: skłonność postępowych i nowatorskich sił społecznych do działania nie w ramach Kościoła, ale poza nim - a ostatecznie przeciw niemu. Kościół nie tylko nie znajdował się już w awangardzie postępu, lecz nawet całkiem szybko stał się przeszkodą na jego drodze. Ta gwałtowna przemiana nastąpiła zarówno na polu życia umysłowego, jak i gospodarczego.

Przyjrzyjmy się najpierw gospodarce. W Średniowieczu Kościół doskonale służył ponownemu oparciu gospodarki Europy Zachodniej na rolnictwie: dysponował odpowiednią teorią i odpowiednimi instytucjami. Poza tym jego miejskie biskupstwa odgrywały dużą rolę w tworzeniu gospodarki miejskiej, a pielgrzymki i sanktuaria z relikwiami - w rozwoju komunikacji i handlu. Dalej jednak Kościół iść już nie mógł. Nie wykształcił teologu handlu i kapitalizmu. Nie założył zakonów, które przyczyniłyby się do rozwoju technik wymiany towarowo-pieniężnej w taki sposób, w jaki benedyktyni i cystersi rozwinęli techniki rolnicze. W istocie nawet, w rolnictwie w XIV wieku, zmienił rolę wytwórcy

w rolę rentiera. Templariuszy, którzy działali jako bankierzy i jako jedyny chrześcijański zakon przyczynili się do rozwoju handlu, zgodnie działające papieżstwo i Korona ograbiły i zlikwidowały. W czasie krucjat, które stanowiły najważniejsze pole dla gospodarczych innowacji, rolę pionierów wzięli na siebie świeccy kupcy z włoskich miast portowych, działający poza instytucjonalną strukturą Kościoła.

Ci, którzy w późnym Średniowieczu tworzyli podwaliny pod kapitalizm, nie byli bynajmniej niewierzący - często odznaczali się wyjątkową pobożnością - chcieli jednak, by ich życie religijne było takie, jak je sobie sami wyobrażali, dalekie od ograniczeń i nadużyć oficjalnego

Historia chrześcijaństwa

potępiających lichwę. Parlament angielski, w którym większość stanowili protestanci, w roku 1545 i później raz jeszcze w 1571 uznał pożyczanie pieniędzy na procent za dopuszczalne. A w roku 1638 holenderski kalwinista Klaudiusz Saumaise dowodził w dziele O lichwie, że interesy finansowe są niezbędnym warunkiem zbawienia. To wszystko jednak dowodzi tylko tego, że w świecie protestanckim teoria na ogół (choć wcale nie w tak wielkim stopniu) bliższa była praktyce niż w świecie katolickim. Niepodobna dowieść, że w kalwinizmie można widzieć czynnik sprawczy kapitalizmu (czy ogólniej: postępu gospodarczego) w jakimkolwiek konkretnym społeczeństwie. Na przykład bardzo nie-liczne państwa (jeśli w ogóle jakiegokolwiek) były w większym stopniu

kalwińskie niż Szkocja pomiędzy rokiem 1560 a 1700. A jednak trudno byłoby udowodnić, że Reformacja w jakikolwiek sposób przyczyniła się do wzrostu indywidualizmu gospodarczego w tym kraju. Przeciwnie, moralność kirk session, instytucjonalnej sprężyny szkockiego kalwinizmu, przypominała dyscyplinę średniowiecznych gildii czy miast, walczących z wolną konkurencją. W istocie stare ograniczenia narzucane konkurencji - przywileje miast królewskich, prawa gildii kupieckich i rzemieślniczych, ściśle wyznaczone pojedyncze targowiska jako jedyne miejsca handlu itd. - przetrwały nienaruszone co najmniej przez wiek od wprowadzenia Reformacji w Szkocji. Ich obrońcami były klasy i wspólnoty nastawione najbardziej przychylnie do nowej religii. Tego typu bariery na drodze do swobodnej przedsiębiorczości przetrwały w kalwińskiej Szkocji dłużej niż niemal we wszystkich innych krajach Europy; powoli usuwano je po roku 1660 z powodów, które nie miały nic wspólnego z religią. Prawa uchwalane przez gildie kupieckie i przez kalwińskie Wielkie Zgromadzenie były często identyczne w swej treści, a nawet w swym brzmieniu. Owszem, kalwinizm niewątpliwie położył w Szkocji fundamenty pod dobry system oświatowy. W XVIII wieku stał się on najlepszy i najbardziej liberalny w Europie, ale jego rozkwit był efektem złagodzenia kalwińskich zasad; kultura i gospodarka szkocka rozkwitły w istocie dopiero wtedy, kiedy kalwinizm ze wszystkimi swoimi męczącymi wymaganiami zaczął rozluźniać swój uścisk.

I tu docieramy do sedna sprawy. Postępowych żywiołów w gospodarce, które stopniowo zaczęto utożsamiać z kapitalizmem, nie wyróżniało wcale opowiedzenie się za jakąkolwiek doktryną; wyróżniała je ich niechęć do silnie zinstytucjonalizowanego i poddanego władzy kleru chrześcijańskiego jakiegokolwiek typu. Można było żywioły te

wytropić w późnośredniowiecznych rozwiniętych miastach Włoch, południowych Niemiec, Flandrii i Nadrenii oraz w iberyjskich portach, takich jak Sewilla i Lizbona. Już w wieku XIV i XV buntowały się

T,u#in ci%n

407

one przeciwko klerykalizmowi i "mechanicznemu" chrześcijaństwu (lub jeśli były to żywioty żydowskie, przeciwko systematycznemu stosowaniu ustaw rasowych i hiszpańskiej inkwizycji). Łączyło tych przedsiębiorców wspólne pragnienie: chcieli, żeby zostawili ich w spokoju religijni entuzjaści i organizatorzy, chcieli wymknąć się z sieci klerykalizmu i prawa kanonicznego. Mogli być głęboko religijni, ale wiara była dla nich sprawą najzupełniej prywatną i osobistą. Miało to więc wiele wspólnego z typem religijności, który w Podręczniku żołnierza Chrystusowego propagował Erazm. Idee Erazma, który również dorastał w mieście, jednocześnie odzwierciedlały i kształtowały postawy nowej elity ekonomicznej. Owi dobrze sytuowani i ciężko pracujący ludzie byli wykształceni. Pragnęli sami czytać Pismo Święte. Nie chcieli, żeby ktokolwiek wtrącał się w ich lekturę ani żeby im ją cenzurował. Z niechęcią odnosili się do duchownych, zwłaszcza do zakonników, których uważali za oszustów albo leniuchów, albo też za jedno i drugie jednocześnie. Boleli nad narastającą zabobonnością średniowiecznego chrześcijaństwa i woleli

prostsze zwyczaje "pierwotnego" Kościoła, które - jak twierdzili - odnajdywali w Dziejach Apostolskich i listach św. Pawła. Wierzyli w wartość, a nawet uświęcenie życia świeckiego; sławili stan małżeński i uważali laików za równych pod względem duchowym klerowi.

Ten typ mieszczan uznawał za możliwe porozumienie z Kościołem przedreformacyjnym; mniej więcej tak samo myślał Erazm. Z końcem lat dwudziestych XVI wieku sytuacja się jednak zmieniła. Zreformowana odmiana chrześcijaństwa zdawała się proponować bardziej żywotne możliwości. Z kolei katolicyzm po Soborze Trydenckim stał się trudniejszy do zaakceptowania. Co więcej, wiele ośrodków miejskich, w których przed wiekiem XVI kwitł wczesny kapitalizm, wstrząsanych teraz było konwulsjami walk religijnych i dla niezależnie myślących ludzi interesu, pragnących, aby wyznanie pozostało ich sprawą prywatną, życie w nich stało się nieznośne. Toteż XVI wiek był świadkiem zmiany miejsca zamieszkania licznych przedstawicieli klasy przedsiębiorców. Żydzi przenosili się z Sewilli i Lizbony do Europy Północnej i Środkowej. Kupcy - z Niemiec, Nadrenii i Francji - do Lizbony i Sewilli. Włosi ciągnęli na północ, z Como, Locarno, Mediolanu i Wenecji do Nadrenii. Mieszkańcy południowych Niemiec uciekali przed kontrreformacją do Niemiec północnych. Z takich miast flandryjskich, jak Leodium, Bruksela i Gandawa, gdzie katolicyzm w jego kontrreformacyjnym kształcie był narzucany siłą przez hiszpańskich tercios, ludzie odpływali do Frankfurtu, Hamburga, Bremy, Nadrenu i Szwajcarii oraz do protestanckich Niderlandów - zwłaszcza po zdobyciu przez Hiszpanów Antwerpii w roku 1585. Niektórzy z owych emigrantów byli katolikami; wśród protestantów

większość była luterańska. Szukali spokoju i tolerancji, a nie nowej doktryny religijnej.

To właśnie takie emigranckie wspólnoty ludzi interesu zrodziły gigantów nowego kapitalizmu. Jednym z nich był kalwinista Jan de Willem, który pracował dla duńskiego króla Krystiana IV. To on i jego bracia pomogli stworzyć duńską Kompanię Wschodnioindyjską. Przybyli do Danii z Amsterdamu. Król Krystian zatrudnił także Gabriela i Celia Marcelisów, by pobierali podatki od płodów rolnych i wydobywanych minerałów i udzielali pożyczek na procent, a także jako specjalistów od umów, dostawców wojskowych i eksporterów drewna. Obaj byli Flamandami, którzy uciekli przed kontrreformacją. Z kolei wielki przedsiębiorca Luis de Geer, który nadzorował przemysł żelazny i miedziany w Szwecji, zaopatrywał armię i flotę Gustawa Adolfa i świadczył podobne usługi dla innych krajów protestanckich, jak również dla Wenecji, Portugalii i Rosji, był amsterdamskim kalwinistą pochodzącym z katolickiego Leodium. Inne rodziny kalwińskie, które zmieniły miejsce zamieszkania, pomogły założyć w 1658 roku Bank Szwedzki. Bankierami Francji za panowania zarówno Henryka IV, jak i kardynała Richelieu, byli hugenoci, Rambouilletowie i Tallemantowie, oraz kalwiński finansista z katolickiej Brabancji, Jan Hoeufft. Głównym doradcą finansowym i intendant des finances kardynała Mazarina był Bartłomiej d'Herwarth protestant-wygnaniec. Kalwiński uciekinier z Antwerpii, Hans de Witte,

służył jako organizator finansów cesarza Rudolfa II, a później katolickiego wodza Alberta von Wallensteina; był czas, że kontrolował całe srebro i cynę cesarstwa i zaopatrywał wszystkie jego armie. Hiszpańscy Habsburgowie również korzystali z podobnych usług protestantów, na przykład François Grenusa, kalwinisty, który wyemigrował ze Szwajcarii do Nadrenii. Zatrudnieni przez Hiszpanów do sprowadzania cukru i korzeni hamburscy kupcy byli uciekinierami z Niderlandów. Wielu z tych kapitalistów to kalwiści, ale na styl ich życia w żaden szczególny sposób nie wpłynęła wyznawana przez nich religia. Niektórzy byli kalwińskimi uciekinierami z terenów luterańskich i vice versa albo też kalwińskimi zwolennikami Arminiusa, który odrzucał kalwińską ortodoksję. Niektórzy wreszcie byli katolikami typu erasmiańskiego albo ludźmi całkowicie niezależnymi religijnie.

Kraje protestanckie były na ogół największymi beneficjentami tej międzynarodowej fali religijnych przenosin. Mogły mieć swoje religie państwowe, ale zwykle odznaczały się większą tolerancją. Prześladowania rzadko miały w nich charakter systematyczny. Nie było w nich odpowiednika inkwizycji. Nie były klerykalistyczne. Zezwały na swobodniejszy dostęp do ksiązek. Nie obciążały handlu przepisami prawa

Trzecia siła 409

kanonicznego. Godziły się z zasadą "prywatnej" religii, a małżeństwo i rodzinę sytuowały w jej punkcie centralnym. Toteż znacznie bardziej

odpowiadały wspólnocie kapitalistycznej. W rezultacie, kiedy system kapitalistyczny się rozwinął, społeczności protestanckie zdawały się osiągać znacznie większe sukcesy od katolickich. Już w roku 1894 zauważył to Charles de Viller w *Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation de Luther*. W XIX wieku było już banałem łączenie sukcesu gospodarczego i industrializacji z wyznaniem protestanckim, zwłaszcza kiedy dostrzeżono, że w krajach katolickich, takich jak Francja, Belgia i Austria, czołową rolę w przedsiębiorczości odgrywała protestancka mniejszość. Przywódców katolickich, a szczególnie Watykan, bardzo zaniepokoiła protestancka propaganda, która bez końca poruszała ten temat. Był to jeden z głównych powodów, dla których Watykan zwykł potępiać wszelkie formy "modernizmu" i dopatrywać się protestanckiej herezji we wszelkiego rodzaju innowacjach.

A jednak zarówno propagandyści protestanccy, jak i przestraszony Watykan, mylili się. Tym, co hamowało wzrost swobody gospodarczej koniecznej do rozwoju kapitalizmu nie był żaden konkretny system teologiczny, tylko chrześcijańskie instytucje. Kapitalizm nie mógł się rozwijać w całkowicie podporządkowanym chrześcijaństwu społeczeństwie, niezależnie od tego, czy było ono katolickie, czy kalwińskie. Emigrujący ze swych krajów szesnasto- i siedemnastowieczni kapitaliści nie uciekali przed dogmatami religijnymi, ale przed instytucjami, które domagały się, by dogmaty owe sterowały całym życiem człowieka. Podzielali oni pogląd Erazma, że chrześcijaństwo potrzebuje przede wszystkim przemian etycznych, a nie teologicznych. Kapitalizm zyskiwał na przestrzeganiu dziesięciorga przykazań; uważał jednak społeczeństwo zdominowane przez kosztowny i arogancki zinstytucjonalizowany Kościół za środowisko mu nieprzyjazne. W swym aspekcie religijnym kapitalizm

oznaczał wycofanie się z religijności publicznej do prywatnej. Był to ruch zdążający ku wolności woli i jednostki i sprzeciwiający się przymusowi zbiorowemu. Siła klerykalizmu była w krajach protestanckich bardzo różna, wszędzie jednak mniejsza niż w katolickich. To dlatego kapitalizm zapuścił głębokie korzenie w społecznościach protestanckich. Kiedy jednak w XX wieku siła instytucji Kościoła katolickiego osłabła, kapitalizm rozszerzył się również na kraje niegdyś mocno klerykalne. Można więc stwierdzić, że różnice teorii eschatologicznych jako bodziec do działalności gospodarczej zawsze miały znaczenie marginalne. Naprawdę ważne było to, że postępowe siły gospodarcze nieuchronnie wchodziły w konflikt ze zinstytucjonalizowaną religią; ten złowieszczy konflikt widzieli już przenikliwi obserwatorzy sceny społecznej w XVI i XVII

410 Historia chrześcijaństwa

wieku. Sprytni ludzie interesu porzucali obszary, na których instytucje religijne były silne i szukali takich miast i państw, gdzie były one słabe. Ludzie ci często prywatnie odznaczyli się wielką pobożnością. Trzeba jednak powiedzieć, że na dłuższą metę przetrwanie chrześcijaństwa bez struktur instytucjonalnych wydaje się niemożliwe. Jeśli siły gospodarcze przyszłości będą postrzegać instytucje chrześcijańskie jako wrogie, to trzeba będzie zapytać: jak szybko postęp ekonomiczny skaże chrześcijaństwo na zagładę?

W omawianym okresie mamy również do czynienia z pierwszym rozłamem między intelektualistami i zinstytucjonalizowanym chrześci-

jaństwem. I w tym wypadku łatwo możemy wytropić wpływ Erazma. Wszyscy ci, którzy po obu stronach religijnej barykady działali na rzecz kompromisu podczas kolokwiów w latach 1538-1541 - Contarini, Pole, Melancton, Bucer - byli w istocie erazmianistami. I później postawy erazmiańskie znajdowały posłuch we wszystkich krajach i wszystkich okresach tego wieku konfliktów religijnych. Owa "trzecia siła" nigdy nie była zorganizowana, jej zwolennicy w różnych krajach nie zawierali ze sobą porozumień, często działali właściwie w podziemiu, zwłaszcza w okresach nasilenia przemocy i prześladowań. Siła ta nigdy jednak nie była siłą milczącą. Wyrażała się głównie na dwa sposoby. Jednym był bezpośredni protest przeciwko okropnościom wojen religijnych i niegodziwości, jaką było palenie ludzi na stosie za ich poglądy religijne. Egzekucja Miguela Serveto na przykład stała się okazją nie tylko do obrony prześladowań (Kalwin, Beza), lecz również do pełnego energu, wymownego ataku na cały system przymusu, dokonanego przez Sebastiana Castellio (1509-1563). Jego protest był aktem wielkiej odwagi, gdyż jakkolwiek Castellio przeszedł na kalwinizm, był jednak podejrzany zarówno w Genewie, jak i w Bazylei, a stanowisko nauczyciela, pozwalające mu zarabiać na życie, zawdzięczał Kalwinowi. Dzieło Castellia *De Haereticis an sint persequendi?* jest nie tyle wywodem argumentów, ile zbiorem przydatnych cytatów z Ojców Kościoła i z pisarzy protestanckich oraz szeregiem pełnych wigoru zapewnień. "Starannie zbadałem, co oznacza słowo *heretyk*, i nie mogę stwierdzić, by oznaczało cokolwiek poza tym jednym: heretyk to człowiek, z którym się nie zgadzasz". "Zabijanie człowieka nie jest obroną doktryny, jest tylko zabijaniem człowieka". "Im lepiej zna się prawdę, tym mniej jest się skłonny potępiać cokolwiek". "Któż nie uznałby Chrystusa za Molocha albo

podobnego bożka, gdyby chciał on, by składano mu w ofierze ludzi i palono ich żywcem?". Apel oparty był na emocjach, ale skuteczny - w każdym razie Kalwin i Beza próbowali zwolnić autora z uniwersytetu w Bazylei, a ich zwolennicy nigdy nie przestali go prześladować. Jego

Trzecia siła 411

tekst wywołał echa przede wszystkim na tych obszarach, gdzie obie strony były silne i dobrze zorganizowane, a tolerancja była jedynym wyjściem, jeśli chciało się uniknąć wojny. Najlepszym przykładem jest Francja, gdzie wojna domowa doprowadziła w 1561 roku do rozmów w Poissy, a rok później do pierwszego edyktu tolerancyjnego. Castellió pisał: "Sądzę, że celem i zasadniczym powodem tej choroby - powstań i wojen, które rozdierają Francję - jest gwałt na sumieniach". Winił obydwie strony: "Albo ofiara się opiera i wtedy morduje się jej ciało, albo ulega i mówi wbrew swemu sumieniu - wówczas morduje się jej duszę". Siły rozsądku dążyły we Francji do stworzenia jakiegoś systemu zapewniającego tolerancję, ale stanowiły one często mniejszość, częstsze były wśród ludzi wykształconych i wpływowych. W roku 1570 Beza, występujący w imieniu genewskich kalwinistów, potępił tolerancję jako "czysto diabelską doktrynę". Popieranie wolności sumienia okazywało się rzeczą grzeszną. W 1588 na zgromadzeniu stanowym w Blois biskup Le Mans próbował przekonywać, że "heretyków należy miłować i sprowadzić z powrotem na właściwą drogę przez nauczanie

i dobry przykład", ale zgromadzenie "krzyczało z oburzeniem" i "wpadło w taki gniew, że jego członkowie zagłuszali biskupa, czyniąc hałas rękoma i tupiąc, i nie pozwolili mu wypowiedzieć ani słowa '.

Niemniej jednak pod koniec XVI wieku palenie na stosie za herezję nie było już tak częste. Większość ofiar Reformacji zginęła bezsensownie w trakcie wojen religijnych. "Czy istnieje jakikolwiek sposób zakończenia walk - pytano - czy można znaleźć wspólny grunt?" I tu dochodzimy do drugiego sposobu, w jaki próbowały oddziaływać siły tolerancji. Zwolennicy Melanchtona oderwali się od reszty luteranów i stworzyli grupę "filipistów", wierzącą, że porozumienie z Rzymem ciągle jeszcze jest możliwe. W Kolonii katolicki humanista Georg Cassander sformułował w latach sześćdziesiątych XVI wieku ideę "Artykułów Zasadniczych": "W rzeczach najważniejszych - jedność, w rzeczach mniej ważnych - swoboda, we wszystkim - miłosierdzie". Protestanci korzystali z dzieł katolików, takich jak O naśladowaniu Chrystusa Tomasza a Kempisa, a prace Melanchtona, Bucera i Kalwina krążyły w krajach katolickich; prawie zawsze jednak książki te wydawano z pominięciem imienia autora.

Poza tym jest jeszcze pewna "trzecia siła", której działanie możemy wyśledzić pod powierzchnią. Do pewnego stopnia działanie to było związane z renesansowymi odkryciami zaginionych tekstów, a szczególnie filozofu kabalistycznej i hermetycznej. Prowadziło to do przekonania, całkiem częstego u szesnastowiecznych myślicieli liberalnych, że doskonały i ostateczny system wiedzy czeka jeszcze na odkrycie. System ten miał obejmować wszystkie sztuki i nauki

i obracać się wokół chrześcijaństwa. Kiedy, we właściwym czasie, zostanie on odsłonięty, automatycznie zakończy wszelkie spory i kontrowersje religijne. Dlatego też jest rzeczą istotną, by ludzie obdarzeni dobrą wolą i inteligencją pracowali razem. Wiedza ta może jednak być również niebezpieczna, toteż należy zachować tajemnicę. Nieustannie powraca idea "niewidzialnego kolegium" mędrców - międzynarodowej sieci uczonych i humanistów. Tajne stowarzyszenia zrodziły się prawdopodobnie w środowisku piętnastowiecznych intelektualistów włoskich. Do Europy Północnej trafiły być może za sprawą hermetycznego filozofa Giordana Bruna. Z całą pewnością stworzył on krąg ludzi podobnie myślących w luterańskich Niemczech.

W Niderlandach tajne stowarzyszenie czy kolegium przyjęło kształt "Rodziny Miłości". Jej członkami byli dążący do pokoju chrześcijanie którzy pozornie godzili się z każdym chrześcijańskim Kościołem, jaki znajdował się właśnie u władzy w regionie, gdzie mieszkali, prywatnie jednak popierali doktryny ekumeniczne i wierni byli naprawdę chrześcijańskiej jedności "Rodziny". Ludzie ci uznali, że nie mogą zapobiec okropnościom walk religijnych ani uciszyć namiętności doktrynalnych po obu stronach barykady i czuli się zmuszeni zwrócić się ku swym zasobom wewnętrznym. Tak jak wcześni kapitaliści, także i oni wierzyli w prywatną, erasmiańską religię. W istocie byli stoikami: argumenty rozumu są zawsze nieskuteczne, a więc wykształcony człowiek musi znaleźć azyl w prywatnej moralności, zewnętrźnie dostosowując się do panujących warunków i robiąc co się da dla dobra powszechnego.

Jeden z takich kręgów, obejmujący przyrodników, botaników, geografów, kartografów, antykwariuszy, hebraistów, orientalistów i wielu artystów i rytowników, skupił się w Antwerpii wokół Krzysztofa Plantina, drukarza Filipa II.

Niektórzy z owych chrześcijańskich humanistów starali się nawracać innych na wiarę "trzeciej siły" i dużo podróżowali - ewangeliści religii raczej oddanej nauce i pobożności niż jakiegokolwiek doktrynie. Giordano Bruno odbył podróż z Niemiec do Anglii, gdzie kontaktował się z Philipem Sidneyem, jego siostrą księżną Pembroke i ich kręgiem intelektualnym. Dla ludzi takich jak Bruno i Sidney nie było wyraźnej różnicy między wiedzą chrześcijańską a świecką czy teologią a naukami przyrodniczymi. Jak ujął to Sidney właśnie, wszystkie formy wiedzy "prowadzą nas i wznoszą do największej doskonałości, do jakiej zdolne są nasze zdegenerowane dusze, które gorszymi jeszcze czynią ich ziemskie pragnienia (...); wszystkie ten cel przed sobą wytyczony mają - wiedzieć i poprzez wiedzę wyrwać umysł z lochu ciała i unosić go ku doznaniu radości swej boskiej istoty". Roger Bacon radził papieżowi by - jeśli

Trzecia siła 413

chce odkryć prawdę religijną - łączył mistyczne badania profetyczne z egzegezą tekstów biblijnych i nauką świecką, podobnie wielu spośród najbardziej oświeconych uczonych szesnastowiecznych nadal wierzyło, że porozumienie z aniołami, dokonane za pomocą środków kabalistycz-

nych lub hermetycznych, może rozwikłać zagadki wszechświata. Nauki przyrodnicze jeszcze się nie uwolniły od metafizycznego pancerza. Toteż wielu twierdziło, że pokój religijny ma zasadnicze znaczenie dla odkryć naukowych i odwrotnie - badania naukowe są kluczem do jedności i zgody. Przyjaciel Sidneya i Bruna, czołowy matematyk angielski doktor John Dee pisał niemało o planach ponownego zjednoczenia Kościołów wokół powszechnie przyjmowanej wiedzy; myślał właśnie o jedności chrześcijaństwa, kiedy w osiemdziesiątych latach XVI wieku rozpoczął serię eksperymentów spirytystycznych.

W roku 1583 Dee przeniósł się na dwór cesarza Rudolfa II do Pragi, która aż do zwycięstwa kontrreformacji pod Białą Górą (1620) była wielkim ośrodkiem działalności "trzeciej siły". Karol V i jego następcy bardzo starali się na nowo zjednoczyć Niemcy, do czego konieczna była ugoda religijna. Maksymilian II nie chciał ani żeby nazywano go papistą, ani luteraninem, był - jak się upierał - "chrześcijaninem" i na łożu śmierci odmówił przyjęcia katolickiej komunii pod jedną postacią. Jego następcą, Rudolf II, który patronował Johnowi Dee, również nie chciał się zgodzić na ostatnie sakramenty; nie sposób go nazwać ani katolikiem, ani luteraninem. Nie znosił wewnętrznych sprzeczek protestantów i tego, co uważał za ich doktrynalną małostkowość; z drugiej strony był coraz bardziej zaniepokojony wojowniczością kontrreformacji i nieprzejednaniem papieżstwa. Niewątpliwie w jego politycznym interesie leżało wypracowanie jakiegoś pojednania. W tym kierunku zmierzały również poglądy na jego dworze, ośrodka późnego Renesansu.

"Trzecia siła" stworzyła własną filozofię i teorię wiedzy. Powszechnie wierzone, że istnieje jakiś Boski plan odnoszący się do Europy, który poznać można jedynie przez objawienie: mądrość ludową uznawano

za powierzchowną, a czyste świadectwo zmysłów za zawodne; absolutnie konieczna była więc oświecona pomoc. Kiedy rozkwitła filozofia przyrody, odczuwano, że rozważania wykształconego umysłu zastąpiły słowa proroków i mistyków jako środka, dzięki któremu objawiona ma być Boska prawda. Także filozofia i nauka nie pozostawały osamotnione. Rolę do odegrania miała sztuka. Dwór Rudolfa był ważnym ośrodkiem szkoły manierystycznej, która wyrażała bardzo gęsty symbolizm i w której mieszały się ze sobą rozum, mitologia i metafizyka, czyli cechy pism hermetyków. Rozrywki na dworze Rudolfa organizował Giuseppe Archiboldo, którego groteskowe "złożone głowy" wciąż uderzają nas

414 Historia chrześcijaństwa

swoją tajemniczością i zagadkowością. Gdy jedni artyści, jak El Greco, głosili doktrynę kontrreformacji, inni wyrażali przesłanie ireniczne, choć często zmuszeni byli ukrywać je w labiryncie symboli i sztuczek.

Czasami udaje nam się odczytać ich zamiary. Tak na przykład ulubiony malarz Rudolfa, Pieter Bruegel Starszy, atakował bezsensowne szaleństwo walk wyznaniowych między katolikami i protestantami w alegorycznej *Walce Karnawału z Postem*, która wisiała w prywatnej galerii Rudolfa. Często jednak ich znaczenie, wystarczająco jasne dla inteligentnych i wykształconych współczesnych, reprezentantów "trzeciej siły", obecnie nam umyka.

Ci, którzy zaliczali się do irenicznych ewangelistów podejmowali

ryzyko po obu stronach religijnej granicy. W krajach protestanckich byli zwykle politycznie podejrzani. Władze elżbietańskiej Anglii sądziły, że Bruno przybył na wyspy jako agent papieża i kontrreformacji, toteż był on pilnie obserwowany. Po stronie katolickiej ryzyko było znacznie poważniejsze - było to ryzyko badań inkwizycji i stosu. Jednym z uczestników eksperymentów Johna Dee w Pradze był florentyński humanista Francesco Pucci, który stał się zwolennikiem jego idei "natychmiastowego odnowienia" chrześcijaństwa, dokonywanego przez uczonych mężów, którzy mieli zatrzeć katolicko-protestanckie różnice. Florentyńczyk napisał o tym książkę pt. *Forma d'una republica catholica* która poruszała wiele tematów "trzeciej siły", nie wyłączając kwestii oświeconego, niewidzialnego "kolegium" i ekumenicznej, powszechnej odmiany chrześcijaństwa. Był na tyle lekkomyślny, że chciał zanieść tę "dobrą nowinę" do Włoch. Dotarł tylko do Salzburga, gdzie go aresztowano; potem został przetransportowany do Rzymu, osądzony i spalony na stosie. Podobny los spotkał samego Giordana Bruna. Udał się do Wenecji, gdzie czuł się stosunkowo bezpieczny. Tymczasem "zadenuncjowano" go inkwizycji. Oskarżono go o to, że powiedział, co następuje (słowa te wydają się w jego ustach prawdopodobne):

"Kościół nie postępuje dzisiaj tak, jak postępowali apostołowie, oni bowiem nawracali ludzi przez nauczanie i przykład właściwego życia. Teraz jednak ten, kto nie chce być katolikiem, musi znosić kary i cierpienia, stosuje się bowiem siłę, nie miłość. Świat nie może dalej się tak toczyć, nie ma w nim bowiem nic poza ignorancją, nie ma religii, która byłaby dobra. [Bruno powiedział], że religia katolicka odpowiada mu bardziej niż jakakolwiek inna, ale i ona potrzebuje wielkiej reformy. Taka, jaka jest teraz, nie jest dobra, ale wkrótce świat ujrzy powszechną

reformę, bo niemożliwe, żeby takie zepsucie trwało nadal. Wiele sobie obiecuje po królu Nawarry..."

Trzecia siła 415

Sprawa Bruna wciąż jest bardzo zagadkowa. Niektóre dokumenty wyłynęły na powierzchnię całkiem niedawno, bo dopiero w roku 1942, kiedy to odkryto je w rzeczach pozostałych po papieżu-bibliotekarzu, Piusie XI; jednakże akta oficjalnego processo, dokładnie podające powody potępienia Bruna, zaginęły. Wiemy natomiast, że włoski myśliciel pozostał w rękach inkwizycji przez osiem lat, dwukrotnie wyrzekł się herezji, ale ostatecznie zaprzeczył, jakoby kiedykolwiek był heretykiem, i spalony został żywcem na Campo di Fiori w Rzymie w roku 1600. Jak wszyscy, którzy przekraczali w obie strony granice religijne, był on dla Kościoła katolickiego szczególnie podejrzany*. Pod pewnymi względami działacze kontrreformacji, szczególnie jezuita, nienawidzili ludzi "trzeciej siły" nawet bardziej niż wojujących protestantów. Wiedzę kabalistyczną i hermetyczną wysoko ceniono w przedtrydenckich Włoszech: kardynał Egidius z Viterbo na przykład był jednym z największych kabalistów chrześcijańskich. Po Soborze Trydenckim atmosfera się zagęściła. Sobór umieścił wiele dzieł kabalistów na indeksie. Rzym nie życzył sobie istnienia siły i systemu, którego nie miałby pod całkowitą kontrolą. Podejrzenia ortodoksów wzmożyły się, kiedy "trzecia siła" zesłała do podziemia i zaczęła zakładać tajne stowarzyszenia. Przyjmowały one różne formy: bractw duchowych w Holandii i we Flandrii, różokrzyżowców w Niem-

czes, a wreszcie pod koniec XVII wieku wyrodziły się w rozmaite ruchy masońskie. Wszystkie te stowarzyszenia ściągały na siebie bezlitosną wrogość papieżstwa, a zwłaszcza jezuitów, i w ten sposób zmuszane były do postaw coraz bardziej antykatolickich. Wszelako w wypadku jezuitów i "trzeciej siły" ich wzajemny stosunek należałoby określić

* Przyczyną surowego potraktowania GaWeusza przez inkwizycję rzymską w roku 1633 było przynajmniej w części przekonanie papieża Urbana VIII, że uczoney związany jest jakoś z herezjami Bruna i że jego Dialog o dwu najważniejszych układach świata, prezentujący teorię Kopernika, przepętniony jest ukrytą symboliką hermetyczną. GaWeusz, mniej nieroztropny niż Bruno, zdecydował się na całkowitą uległość: "(...) z zupełną szczerością i nieudawaną wiarą odwołuję, przeklinam i ze wstrętem odrzucam powyższe błędy i herezje"

nie jest też prawdą, że dodał potem "Eppur si muove", co mogłoby zaprowadzić go na śmierć. Naprawdę zanotował na marginesie swojego egzemplarza Dialogu: "Co się tyczy wprowadzania nowinek. Któż może wątpić, że kiedy umysły stworzone przez Boga wolnymi zmuszane są do niewolniczego ulegania cudzej woli, prowadzi to do najgorszych niepokojów? I kiedy każe się nam zaprzeczać świadectwom naszych zmysłów i podporządkowywać je kaprysom innych? I kiedy ludzie o dowolnych kompetencjach czynieni są sędziami znawców i obdarzani władzą traktowania ich, jak im się podoba? Oto nowinki zdolne zrujnować wspólnotę i podkopać istnienie państwa". Zob. G. de Santillana, The

Crime of Galileo, Chicago 1955 oraz C. A. Ronan, Galileo, Londyn 1974.

416 Historia chrześcijaństwa

jako Hassliebe. Jezuita również zajmowali się nauką i sztuką i starali się wykorzystywać je do celów religijnych. Oni również studiowali teksty hermetyczne i kabalistyczne. Obszerne dzieło z zakresu hermetycznej pseudoegiptologii, ogłoszone w roku 1652 przez Atanazjusza Kirchera SJ, wykorzystywano w misjach jezuickich. Kolega Giordana Bruna, Tommaso Campanella, aresztowany na podstawie podobnych oskarżeń co on i trzymany w papieskich więzieniach przez lat z górą dwadzieścia, uratował życie, pisząc katolickie misyjne dzieła propagandowe. Zarówno Campanella, jak i Bruno wierzyli w koncepcję szerokiej, wszechobejmującej generalnej reformy, po której nastąpić miała chrześcijańska utopia. W gruncie rzeczy była to skomplikowana i wyszukana wersja starych idei millenarystycznych, tyle że Królestwo Boże sprowadzić miało na ziemię "kolegium" wykształconych mężów, a nie fanatyczni i uzbrojeni chłopcy czy "święci". Podobnie jak millenaryści, przedstawiciele "trzeciej siły" mieli skłonność do utożsamiania tego oczekiwanego wielkiego wydarzenia z owym czy innym monarchą. Pod tym względem ludzie Renesansu różnili się w bardzo niewielkim stopniu od swoich średniowiecznych poprzedników: wciąż wierzyli w tę samą teorię historii. "Trzecia siła" potrzebowała królewskiego przywódcy, charyzmatycznej postaci, która pełniłaby rolę katalizatora i która osobiście rozpoczęłaby

proces, mający zainauguować złoty wiek. Angielska królowa Elżbieta była z pewnością władczynią typu erasmiańskiego - wykształcona, umiarkowana w poglądach religijnych, protektorka takich jednostek jak John Dee. Dyskwalifikowała ją jednak jej płeć. Po roku 1589 uwaga skupiła się na nowym królu Francji, Henryku IV. Jako przywódca Nawarry Henryk był hugenotem; jako król Francji uznał za konieczne przyjęcie katolicyzmu. Polityka jego jednak nie była sekciarska, lecz odznaczała się dążeniem do zapewnienia krajowi pokoju i przekraczała instytucjonalne ramy wielkich religii chrześcijańskich. Henryk nie znosił wojowniczych protestantów niemal w równym stopniu, co fanatyków z Ligi Katolickiej i miał skłonność do sceptycznego oceniania wartości zorganizowanych religii. Jego zwolennik, Michał Montaigne, bronił tych samych pozycji w swoich pełnych elegancji *Próbach*. Jakże katolicy albo protestanci mogą być pewni, że dotarli do prawdy? Ich arogancja jest "kolebką fałszywych poglądów". Powinniśmy przyznać się do naszej "niepewności, słabości i niewiedzy". Co się tyczy prześladowania ludzi o odmiennych poglądach to trzeba pamiętać, że nie ma dwu przekonań całkiem identycznych,

"

tak jak nie ma dwu jednakich twarzą". Montaigne był katolikiem, ale uważał, że obie strony cynicznie wypaczają religię po to, by pasowała do ich tezy. "Nie masz tak doskonałej nienawiści jak między chrześcijanami. Gorliwość nasza czyni cuda, gdy sekunduje popędom naszym do

nienawiści, okrucieństwa, ambicji, chciwości, oszczerstwa i buntu. (...)

Religię naszą ustanowiono dla wykorzenienia grzechów: owo przeciwnie pokrywa je, hoduje, podnieca"* . Koronacja Henryka IV niejednemu wydawała się świtem nowego wieku chrześcijańskiego pokoju - był to główny powód, dla którego Bruno sądził, że może wreszcie bezpiecznie wrócić do Włoch. Henryk rzeczywiście wprowadził we Francji tolerancję religijną, ale musiało upłynąć jeszcze wiele czasu, nim na dobre ugruntował swoją pozycję; dopiero pod koniec życia mógł zacząć działać na rzecz ogólnoeuropejskiego porozumienia. Jego minister, Sully, mówił o "wielkim planie" Henryka dotyczącym traktatu pokojowego a jego pierwszy biograf, Peretixe, napisał, że król w ostatnich latach życia pracował na rzecz porozumienia chrześcijańskiego w Europie, które to porozumienie miałyby się opierać na pogodzeniu się ze sobą rozsądnych, tolerancyjnych protestantów i katolików we Francji i poza nią oraz na wznowieniu rozmów. Jego koalicja międzynarodowa z całą pewnością byłaby głównie protestancka i przyjęłaby postać sojuszu antyhabsburskiego. Jako że jednak to pakt habsbursko-papiesko-jezuicki podtrzymywał kontrreformację, koalicję tę bez najmniejszych wątpliwości potępiono by jako heretycką i pokojowe współżycie znów nie byłoby możliwe. Toteż mimo że był katorikiem, Henryk uważany był w Rzymie za antychrysta, a jego zabójstwo w 1610 roku uznano za zrzędzenie opatrności.

Po śmierci Henryka "trzecia siła" zaczęła skłaniać się ku młodemu elektorowi Palatynatu, Fryderykowi V, który przewodził świeckim elektorom cesarstwa; miał się on stać, wedle nadziei jej zwolenników, ekumenicznym przywódcą europejskim. Fryderyk pojął za żonę Elżbietę, córkę króla Anglii Jakuba I, co było z ich punktu widzenia jak najbardziej

właściwe, jako że jakub I sam był postacią ekumeniczną. W roku 1604 oznajmił na forum parlamentu: "Z całego serca pragnę, by spodobało się Bogu uczynić mnie członkiem powszechnego chrześcijańskiego związku religijnego, w którym, odrzucając samowolę z obu stron, spotkalibyśmy się pośrodku, bo w środku właśnie kryje się doskonałość wszechrzecz#'. Propozycję przekazano poprzez weneckiego ambasadora, Carla Scaramellego, legatowi papieskiemu w Paryżu, a ten przedstawił ją papieżowi Klemensowi VIII. Cyniczna odpowiedź papieża, nabazgrana na odwrocie listu legata, brzmiała jak następuje: "To wszystko każe mi wątpić, czy on wierzy w cokolwiek". Odpowiedź oficjalna była równie zniechęcająca. Jakub powiedział w roku 1606 ambasadorowi Wenecji: "Papież Klemens VIII zaproponował mi, bym przyłączył się do Kościoła

* Tłum. Tadeusz Boy-Żeleński.

418 Historia

katolickiego. Odpowiedziałem, że jeśli rozwiąże on na zwołanym zgodn# z prawem soborze powszechnym rozmaite problemy, podporządkuj się tym decyzjom. I jak Pan myśli, co odpowiedział? Co za gorliwo' namiestnika Chrystusowego! Powiedział tedy: ##Królowi Anglu nie godzi się mówić o soborach. Nie chcę o tym słyszeć. Jeśli król nie zwróci się do Rzymu na innych warunkach, sprawy pozostaną takimi, jakimi są teraz"". Rzeczywiście istniały, jak stwierdził już Henryk IV, przeszkody na

drodze do ekumenicznego porozumienia, przeszkody, które można było usunąć jedynie siłą, to znaczy połączonymi siłami oświeconych żywiołów katolickich i protestanckich.

Zdawało się, że za panowania Jakuba I przed "trzecią siłą" otwierają się wspaniałe perspektywy. Był to okres niezwykle sprzyjający intelektualnej wymianie pomiędzy uczonymi. Ukuto nawet termin "republika#wiedzy#", doskonale pasujący do oświadczenia Erazma: "Jestem obywatelem wszystkich państw". Po półwieczu mroku i zabijania wydawało się - przez kilka krótkich lat - że bariery ideologiczne znowu znikają oraz że rozum i wiedza zatriumfują teraz nad bigoterią i ignorancją.

Bacon, który miał własną wizję "wielkiej odnowy" wiedzy i nauki, opublikował w roku 1605 Postęp nauki i pracował już nad *Novum Organum* i *Nową Atlantydą*, dziełami, które opierały millenarystyczne marzenie na pewnych podstawach doświadczenia naukowego. Uważał, że tak jak wcześniej w Grecji i Rzymie, pojawia się oto nowa cywilizacja: "Kiedy przyglądam się kondycji naszych czasów, czasów trzecich odwiedzin wiedzy, mogę jedynie dojść do przekonania, że ta trzecia epoka znacznie przewyższy epoki nauki greckiej i rzymskiej - jeśli tylko ludzie zdawae sobie będą sprawę zarówno ze swojej siły, jak i ze swojej słabości, i będą brać jedni od drugich światło wynalazczości, a nie ogień sporów#".

Czasy wydawały się dobre również pod innymi względami. Anglu nie dręczył już koszmar wojny z Hiszpanią i jezuickich knowań. W Holandii Arminius i jego zwolennicy, jak na przykład Hugo Grotius, zwycięsko rozwijali nową, liberalną odmianę kalwinizmu. W Wenecji walecznemu mnichowi Paolo Sarpiemu udało się przekonać władze, by przeciwstawiły się Watykanowi i nie wpuszczały kontrreformacji na weneckie terytoria, do których należała Padwa z jej wielkim renesansowym uniwersytetem.

Ambasador angielski, sir Henry Wotton, uważał, że Wenecja Sarpiego mogłaby przyjąć jakąś odmianę anglikanizmu. W roku 1616 arcybiskup Spalato, Antonio de Dominis, istotnie przeszedł na anglikanizm; trzy lata później opublikował w Anglii Historię Soboru Trydenckiego Sarpiego, która opowiadała, jak papieństwo manipulowało koncylium; książka zadedykowana była Jakubowi I.

Warto podkreślić, że Sarpi kontaktował się z Christianem z Anhaltu, głównym doradcą elektora Fryderyka na jego dworze w Heidelbergu.

Trzecia siła 419

Wydaje się, że myślano o stworzeniu tolerancyjnego korytarza przez całą Europę - z Anglii przez Holandię, Niemcy i Austrię do Wenecji. Korytarz taki rozbiłby siły kontrreformacyjnych ekstremistów na dwie części i ostatecznie można by z pomocą Francji zawrzeć jakąś europejską ugodę religijną. Małżeństwo Elżbiety z Fryderykiem stanowiło część tego planu. Po nim nastąpić miało osadzenie Fryderyka na tronie czeskim i wreszcie obranie go cesarzem nowo zjednoczonych, tolerancyjnych Niemiec. Te nadzieje znalazły swoje odbicie w wielu manifestach hermetyków i różokrzyżowców. Ich motywem przewodnim było przeświadczenie, że Reformacja protestancka straciła siłę, a katolicka kontrreformacja zmierza w niewłaściwym kierunku. Niezbędna jest nowa reformacja, reforma całego świata, i ta trzecia reformacja odnajdzie moc w chrześcijańskim ewangelizmie, kładącym nacisk na miłość braterską,

w tradycjach kabalistycznych i hermetycznych, w zwróceniu się ku dziełom Bożym, przejawiającym się w naturze, i ku naukowemu duchowi badań.

W Anglii bohaterką dla zwolenników "trzeciej siły" była oczywiście ich władczyni, Elżbieta, widziana zarówno jako talizman ekumenizmu, jak i patronka nauk. Wotton napisał do niej wiersz, Na swą Panią, Królową Czech, a John Donne zwracał się do niej tonem proroczym:

Bądźże nam gwiazdą, która zapowiada
Dzieła cudowne, i bądź tymi dzieły.

Donne, dziekan katedry Św. Pawła, był pod wieloma względami wybitną postacią angielskiej "trzeciej siły" w tym krótkim, zwodniczym okresie. Przeszedł z katolicyzmu na anglikanizm, nie nabierając przy tym wrogości do swojej dawnej wiary. Pisząc do swojego przyjaciela-katolika, Tobiego Matthew, przyznał, że ludzie mogą podążać do nieba różnymi ścieżkami: "Ludzie jadą do Chin zarówno przez Malaje, jak i przez Kraj Przylądkowy". W jego bibliotece było wiele katolickich dzieł teologicznych, w większości drukowanych w Hiszpanii. Donne bez owijania w bawelnę przyznawał się do swoich ekumenicznych skłonności: "Nigdy nie krępowałem ani nie więziłem słowa religia", nie (...) zamykając go w Rzymie, Wittenberdze ani Genewie; wszystkie one są prawdziwymi promieniami słońca. (...) Nie są one sobie tak przeciwne jak biegun północny i południowy'. W roku 1619, kiedy nadzieje ciągle były silne Jakub I posłał lorda Doncastera z misją pokojową do Palatynatu i Czech a Donne był najważniejszą osobą w jego świecie. W Heidelbergu wygłosił kazanie w obecności elektora i księżnej Elżbiety, która wkrótce miała stać

się "Zimową królową" Czech. Tekst się nie zachował, ale chyba się nie

Historia chrześcijaństwa

pomylimy, jeśli wyobrazimy go sobie jako wymowny manifest "trzeciej siły"

Ekumeniczne marzenie załamało się wraz z katolickim zwycięstwem :

pod Białą Górą. Fryderyk wypędzony z Pragi, a jego

wspañiał bibliotekę przewieziono zakała

do wygnania w Holandii, gdzie zebrali się wokół niej wykształcone

niedobitki "trzeciej siły". Pośród jej późnych wielbicieli - cóż za ironia

losu! - był Kartezjusz. Ten katolik, wyedukowany przez jezuitów

zaciągnął się - jak się zdaje - do armii księcia austriackiego w roku 1619

nie bardzo wiedząc, o co właściwie toczy się wojna, i walczył po

zwycięskiej stronie pod Białą Górą, nie zdając sobie sprawy, że pomaga

zmiążyć wspaniałą ruch intelektualny. Ponad dwadzieścia lat później

zadeedykował swoje Zasady filozofii Elżbiecie; ostatecznie kartezjańska

mechanika odegrała znaczącą rolę w unicestwieniu instytucjonalizmu

religijnego.

Tymczasem jednak renesansowa "trzecia siła, która miała się później

wynurzyć na powierzchnię pod postacią tego, co nazywamy, co

nie, zepchnięta została pod ziemię - przez w j ,

polowania na czarownice#e ę k ę p gotń ę i y t # #wa # fy p Kontrre-
formacja przetoczyła się z rwała

do iero interwencja Gustawa Adolfa. Lata dwudzieste i trzydzieste

XVII wieku należą do najmroczniejszych dziesięcioleci historii Europy.

akuba I ostro atakowano za to, że nie wspomógł swojego zięcia
siłami brytyjskimi. Ambasador Wenecji w Londynie donosił: "Dobro
powszechne zależy od sukcesu Palatyńczyka". Kiedy Jakub odmówił
udziału w wojnie, przyjaciel Sarpiego, Micanzio, napisał z goryczą:
"

Przyglądać się z boku, nie będąc pewnym swojej słuszności i pozwolić
mu [Habsburgowi], już potężnemu, jeszcze wzrosnąć w siłę, by mógł
zagrozić wszystkim wolnym krajom. (...) Jeśli Anglia nie zdobędzie si
na decyzję o pomocy i to w całej pełni potwierdzoną czynem (...),
Hiszpanie podbiją Niemcy, a we Włoszech będą mieli wolną rękę.
Tolerancyjnego ko tarza nie udało się stworzyć: Wenecja poddała
się kontrreformacjiW Holandii arminian skazywano na wygnanie
i śmierć. W Anglii próba zaprowadzenia ewentualnej tyranii królewskiej

rześladowania sekt religijnych

doprowadziła do stosowania cenzury, piała "trzecia siła ', by przywrócić
i kryzysu konstytucyjnego. Szansa, ## ie miała się powtórzyć. Pokój
jedność religijną w Europie, ng y

podpisany - skutek wyczerpania - w W li#i swych p łddanych k#yny

o prawie władcy do decydowania o
ym wielkich dni jezuitów, lecz zarazem zamroził podzia religijne
sam y
w Europie, które odtąd stały się trwałe. Pozbawione szwów szat
chrześcijaństwa znikły na zawsze.

Historia chrześcijaństwa

pomylimy, jeśli wyobrazimy go sobie jako wymowny manifest "trzeciej
siły".

Ekumeniczne marzenie załamało się wraz z katolickim zwycięstwem
pod Białą Górą. Fryderyka wypędzono z Czech i z Palatynatu, a jego
wspaniałą bibliotekę przewieziono do Rzymu; jego księżnę czekało
długie wygnanie w Holandii, gdzie zebrali się wokół niej wykształcone
niedobitki "trzeciej siły". Pośród jej późnych wielbicieli - cóż za ironia
losu! - był Kartezjusz. Ten katolik, wyedukowany przez jezuitów,
zaciągnął się - jak się zdaje - do armii księcia #awaru w roku 1619,
nie bardzo wiedząc, o co właściwie toczy się wojna, i walczył po
zwycięskiej stronie pod Białą Górą, nie zdając sobie sprawy, że pomaga
zmiążyć wspaniały ruch intelektualny. Ponad dwadzieścia lat później
zadedykował swoje Zasady #lozofii Elżbiecie; ostatecznie kartezjańska
mechanika odegrała znaczącą rolę w unicestwieniu instytucjonalizmu
religijnego.

Tymczasem jednak renesansowa "trzecia siła", która miała się później

wynurzyć na powierzchnię pod postacią tego, co nazywa się "oświeceniem", zepchnięta została pod ziemię - przez wojnę, prześladowania, polowania na czarownice, cenzurę, bigoterię i matactwa kleru. Kontrreformacja przetoczyła się zwycięsko przez Niemcy, a jej triumfy przerwała dopiero interwencja Gustawa Adolfa. Lata dwudzieste i trzydzieste XVII wieku należą do najmroczniejszych dziesięcioleci historii Europy. Jakuba I ostro atakowano za to, że nie wspomógł swojego zięcia siłami brytyjskimi. Ambasador Wenecji w Londynie donosił: "Dobro powszechne zależy od sukcesu Palatyńczyka". Kiedy Jakub odmówił udziału w wojnie, przyjaciel Sarpiego, Micanzio, napisał z goryczą: "Przyglądać się z boku, nie będąc pewnym swojej słuszności i pozwolić mu [Habsburgowi], już potężnemu, jeszcze wzrosnąć w siłę, by mógł zagrozić wszystkim wolnym krajom. (...) Jeśli Anglia nie zdobędzie się na decyzję o pomocy i to w całej pełni potwierdzoną czynem (...), Hiszpanie podbiją Niemcy, a we Włoszech będą mieli wolną rękę". Tolerancyjnego korytarza nie udało się stworzyć: Wenecja poddała się kontrreformacji. W Holandii arminian skazywano na wygnanie i śmierć. W Anglii próba zaprowadzenia ewentualnej tyranii królewskiej doprowadziła do stosowania cenzury, prześladowania sekt religijnych i kryzysu konstytucyjnego. Szansa, jaką miała "trzecia siła", by przywrócić jedność religijną w Europie, nigdy nie miała się powtórzyć. Pokój podpisany - wskutek wyczerpania - w Westfalii oznaczał koniec delfktryny o prawie władcy do decydowania o religii swych poddanych, a tym samym wielkich dni jezuitów, lecz zarazem zamroził podziały religijne w Europie, które odtąd stały się trwałe. Pozbawione szwów szaty chrześcijaństwa znikły na zawsze.

Trzecia siła 421

"

Trzecia siła" jednak pozostała, wciąż czekając na nowe Jeruzalem intelektualistów. Pod koniec roku 1640 król Anglii Karol I zgiął kolano przed Długim Parlamentem, cenzurę zniesiono i Londyn ogarnęło wielkie podniecenie polityczne i religijne. Jeszcze raz zaczęto sądzić, że nadeszła

"

wielka przemiana" i że chrześcijaństwo wchodzi w okres trzeciej, ostatecznej reformacji. Datę tę warto zapamiętać: po raz ostatni sytuowano wtedy odrodzenie wiedzy i rewolucję polityczną w zdecydowanie chrześcijańskim kontekście. Milton wierzył, że cały przebieg wypadków był Boskim zrzędzeniem: nieszczęścia Anglii, Szkocji i Irlandii miały zniknąć w tym samym momencie, kiedy prawdziwa reformacja rozpocznie proces oczyszczenia i zjednoczy na nowo Kościół chrześcijański. Inni myśleli podobnie. jednym z żyjących jeszcze przedstawicieli "trzeciej siły" z kręgu elektora Palatynatu był Samuel Hartlib, który skierował do parlamentu swój Opis sławetnego królestwa Macarii, utopijny model wzorowany na Tomaszu More i Baconie. Oto nadeszła chwila - wołał i żywił nadzieję, że Izba Gmin "położy kamień węgielny szczęścia świata przed jego ostatecznym zanikiem". Inny żyjący jeszcze znakomity

mąż z kręgu elektora, Jan Amos Komenski, dotarł w roku 1641 do wyzwolonego Londynu i opublikował Drogę Światła, która unowocześniła dawny program hermetyczny. Komenski przepowiadał "Sztukę nad sztukami, Naukę nad naukami, Mądrość nad mądrościami, Światło nad światłami": ten zdumiewający przełom zapewnić miała międzynarodowa współpraca oraz wymiana myśli i wiedzy; powinno zaistnieć niewidzialne kolegium czy też święte towarzystwo oddane dobru całej ludzkości. Raz jeszcze rzekoma zorza poranna okazała się złudą. Intelktualne podniecenie, które wzbudziły burzliwe miesiące zimy z 1640 na 1641 rok, rozwinęła wojna domowa i walki sekciarskie, które po niej nastąpiły. Gdy minęły lata czterdzieste, bardzo niewielu ludzi wierzyło jeszcze w możliwość ponownego zjednoczenia chrześcijaństwa i jego odrodzenia w ramach jednego Kościoła. Drogi "trzeciej siły" i oficjalnej religii całkowicie się rozeszły. Po raz pierwszy jesteśmy świadkami oddzielenia reform religijnych od rozwoju nauki. Reformacja i Renesans zgadzały się co do tego, że prawdziwa droga do Boga i tajemnice wiedzy muszą być na nowo odkryte przez badania zagadek i sekretów przeszłości; przyjmowano, że znajomość świata ponadzmysłowego i zmysłowego są ze sobą ściśle połączone, że metafizyka zaczyna się tam, gdzie kończy się fizyka, i że teologia jest istotnie królową wszystkich nauk. Były to zasadnicze chrześcijańskie przekonania, przekonania, które właściwie nawet wyprzedzały chrześcijaństwo czy też raczej zostały przez nie wchłonięte w trakcie procesu hellenizacji, w którym wyrażało się zwycięstwo doktryny św. Pawła.

W dwudziestoleciu od 1640 do 1660 roku widzimy, jak po raz pierwszy kwestionuje się wiarę w niepodzielność nauki. Możemy to obserwować przy okazji tworzenia się Royal Society. Towarzystwo ukonstytuowało się oczywiście za panowania Karola II w okresie Restauracji, ale jego korzenie sięgają końca wojny domowej. W istocie była to ni mniej, ni więcej, tylko materializacja idei słynnego "niewidzialnego kolegium", którego od tak dawna domagali się chrześcijańscy hermetycy i propagatorzy "trzeciej siły". Początkowo towarzystwo było niewątpliwie częścią religijno-naukowego ruchu dążącego do oczyszczenia chrześcijaństwa i odrodzenia go w ramach "powszechnej odnowy" wiedzy. Dowodzi tego to, co nazwać by można "palatyńskim kanałem". Relacjonując pierwsze zebrania przyszłego towarzystwa w Londynie w 1645 roku, John Wallis pisze, że brali w nich udział "doktor John Wilkins, później biskup Chester, a następnie kapelan księcia elektora Palatynatu w Londynie" i "pan Teodor Haak, Niemiec z Palatynatu, a później stały mieszkaniec Londynu; to on, jak mi się zdaje, pierwszy wystąpił z propozycją tych spotkań". Grupa owa to niewątpliwie "niewidzialne kolegium", o którym wspomina Robert Boyle w listach z lat 1646-1647. Później spotykano się w Wadham College w Oksfordzie, a następnie towarzystwo przeniosło się w roku 1659 do Londynu, by ostatecznie zyskać uznanie i patronat króla i stać się szacowną instytucją. W trakcie przenosin i przekształceń embrion Royal Society całkowicie jednak, jak się wydaje, utracił swoje religijne zabarwienie. Religijny "entuzjazm", związek z konkretną sektą czy określonym wyznaniem

mógł być akceptowany politycznie w jedyni roku, a w następnym już nie, toteż widziano w nim przeszkodę na drodze do oficjalnego uznania, a nawet zagrożenie istnienia towarzystwa. Członkowie-założyciele Royal Society byli szczerymi chrześcijanami, ale skłaniali się ku opinii, że oficjalne chrześcijaństwo z jego krwawymi sporami i nietolerancją jest kłopotliwą barierą przeszkadzającą w badaniach naukowych. Toteż postanowili skoncentrować się wyłącznie na nauce i ustalili, że zagadnień religijnych na zebraniach towarzystwa poruszać się nie będzie. Tak więc po raz pierwszy stykamy się tu z próbą świadomego oddzielenia nauki od religii i traktowania ich jako całkowicie różnych dziedzin wiedzy i odrębnych przedmiotów badań.

Członkowie Royal Society nie byli jednak zobowiązani do przestrzegania tej dychotomii w swoich pracach badawczych. I większość z nich tego nie czyniła. Najwybitniejszy z nich, Isaac Newton, ciążył ku starym związkom w wielu swoich pracach i w swoich zainteresowaniach. Był nie tylko wielkim naukowcem-empirykiem, ale także magiem - dokładnie w tym samym sensie, w jakim był nim John Dee. W swoich poszukiwaniach wciąż dążył do Boga jedyne i boskiej jedności przejawiającej

Trzecia siła 423

się w naturze. Uważał na przykład, że odkryty przez niego system wszechświata zapowiadała siedmiostrunna lira Apollina. Renesansowy typ myślenia, stojący za jego eksperymentami naukowymi, kazał mu także wierzyć, że w micie kryje się prastara mądrość, że w głębi mitologii

można odkryć prawdziwą filozofię i że objawienie jest pojęciem tyleż naukowym, co teologicznym. Nie przewidywał w przyszłości żadnych konfliktów między Bogiem i nauką; przeciwnie, prawdziwe badania naukowe były, a nawet musiały być dla niego potwierdzeniem Boskiej prawdy. A jednak, kiedy już nauka i religia uległy rozdzieleniu, a tak właśnie obecnie się stało, możliwość ich antagonizmu trzeba było brać pod uwagę. Rzucał on wciąż wydłużający się cień, w miarę jak świat chrześcijański wynurzał się z otchłani walk religijnych i kształtował nową teologię, opartą na rozumie.

Wiara, rozum

i bezrozumność

(1648 -1870)

Dwudziestolecie pomiędzy rokiem 1640 a 1660 tworzy jeden z największych przełomów w historii chrześcijaństwa. Do tej chwili ideał wszechogarniającej społeczności chrześcijańskiej, przenikającej wszystkie aspekty życia człowieka, ciągle wydawał się osiągalny i ogromne rzesze gotowe były prowadzić wojny, urządzać rzezie, wieszać i palić, aby go urzeczywistnić. Chrześcijaństwo było rozbite, ale każdy z rywalizujących ze sobą obozów uważał, że jego wiara obejmie ostatecznie całą ludzkość i czuł się zobowiązany Bożym nakazem do przyspieszenia za wszelką cenę tego procesu. Walczące strony wciąż w pewnym sensie

hipnotyzowała augustyńska wizja, powstała ponad 1200 lat wcześniej.

W latach pięćdziesiątych XVII wieku następuje zmiana sytuacji: wojnę i cierpienia zastępuje wyczerpanie i zwątpienie, a myśl europejska wydaje się być zniechęcona dążeniem do nieosiągalnej mety i skupia się na celach ziemskich. Następuje wielki, naprawdę długi, przepętniony wdzięcznością odpoczynek ducha, gaszenie żarzących się węgli gniewu.

Anthony Wood, pisząc w Oksfordzie swój dziennik, daje nam szyderczy obraz uniwersytetu, który przechodzi w latach 1660-1661 od wspólnoty republikańskiej do monarchii parlamentarnej, od dominacji kalwinizmu do podporządkowania się anglikanizmowi. Sto lat wcześniej przed Kolegium Św. Jana gwałtownie buchały płomienie. Teraz atmosfera się wycisza, ożywia ją tylko zwykła walka o stołki, stypendia i wpływy, wymiana chrypliwych obelg i zniewag, prostackie żarty i sprośne anegdoty. Doba męczenników po raz drugi dobiegła końca. Wood relacjonuje, co się zdarzyło, kiedy zwycięscy anglikanie sprowadzili z powrotem do katedry szaty liturgiczne. "Wieczorem 21 stycznia

428 Historia chrześcijaństwa

1661 roku paru pachotków z Christ Church" zabrało wszystkie nowe komże wydane chórzystom i zaniósł je do "publicznego klozetu na dziedzińcu Peckwaterskim, tam za pomocą długich drągów wrzucili je oni pomiędzy ekskrementy. Następnego dnia odkryto je, wyłowiono i wyprano; dziekan jednak i kanonicy wpadli w wielką złość i publicznie oznajmili, że gdyby tylko znali osobę czy osoby, które dopuściły się tego

czynu, nie tylko straciłyby one swoje stanowiska i wydalone zostały z uniwersytetu, ale obcięto by im na rynku uszy. Prezbiterianie wielce cieszyli się z tych wydarzeń, śmiali się wesoło pomiędzy sobą, a kilku w mojej obecności powiedziało, że gdyby znali osobę, która dokonała tego wyczynu, przestaliby jej wyrazić poparcia i wdzięczności'.

Ma się rozumieć, pociąg do czystości doktryny, a i do prześladowań całkowicie już wygasł. Oficjalny angielski rytuał z 1662 roku w bardzo niewielkim stopniu uwzględniał zasady purytańskie; Act of Uniformity podkreślał znaczenie monarszego biskupa, a Konstytucje Clarendońskie* bardzo komplikowały życie każdemu, kto nie godził się na ustawową wersję chrześcijaństwa. Życie kogoś takiego stawało się skomplikowane, ale nie było niemożliwe. W istocie anglikanizm zarzucił dążenie do tego, by wszystkich poddanych królestwa uczynić swoimi wyznawcami i zgodził się na istnienie innych poglądów religijnych na podległym mu obszarze. Próby przywrócenia jedności zakończyły się niepowodzeniem i na scenę weszło społeczeństwo pluralistyczne. Odejście od fanatyzmu było powolne, ale ciągłe i niepowstrzymane. Niechętnie, lecz w coraz większym stopniu zaczęto się liczyć z prywatnymi poglądami na kwestie religijne. Nie przyjmowano już, nawet w teorii, że o wszystkim decyduje władca. Pokój westfalski (1648) rzeczywiście oznaczał koniec zasady cuius regio, eius religio. Kiedy w latach osiemdziesiątych XVII wieku Jakub II próbował skierować Anglię z powrotem ku katolicyzmowi, utracił władzę, a jego miejsce zajął monarcha konstytucyjny.

Chwalebna Rewolucja 1688 roku pogrążyła Kościół anglikański w ideologicznym zamęcie, z którego jedynym wyjściem był czysty utilitaryzm. Siedmiu biskupów przeciwstawiło się Jakubowi II, w ten sposób porzucając zasadę niesprzeciwiania się królowi de iure - wyznaczonemu przez

Boga. Wszelako pięciu z nich odmówiło przysięgi na wierność monarsze de facto - wyznaczonemu przez parlament. Gdzie tu konsekwencja?

* Zbiór Praw ogłoszony w 1164 roku w Clarendon koło Salisbury pod naciskiem króla Henryka II, stanowiący próbę narzucenia Kościołowi praw Korony i ograniczający wpływy rzymskie. Wywołało to opozycję, na jej czele stanął arcybiskup Canterbury Tomasz Becket. Spór zakończył się zamordowaniem Becketa. Henryk II musiał odwołać w 1171 roku Konstytucje Clarendońskie (przyp. red.).

Wiara, rozum i bezrozumność 429

Większość anglikanów postanowiła być pragmatyczna; arcybiskup Yorku, Sharp, potępił z pogardą tych, którzy nie chcieli przysięgać: "Cóż za dziwaczny pomysł - doprowadzać Kościół do rozdarcia i schizmy jedynie ze względu na kwestie państwowe". Po tych wydarzeniach wydano pierwszy edykt tolerancyjny. Później, kiedy z czysto konstytucyjnych powodów koronę włożono na głowę niewzruszenie protestanckiego monarchy, koncepcję prawa boskiego i pontyfikalnego króla po cichu, ale całkowicie, porzucono. Lata sześćdziesiąte XVII wieku były świadkami pierwszych oznak rozpadu związku religii i nauki, zaczęły się też oddalać od siebie religia i polityka. W roku 1718 parlament unieważnił tzw. Schism Act oraz Occasional Conformity Act; Act for Quieting and Establishing Corporations zezwalał sekciarzom piastować niektóre urzędy, a począwszy od roku 1727 coroczne Ustawy Zabezpieczające

zaczęły cofać narzucone im ograniczenia. W efekcie nie można już było zgodnie z prawem nikogo zmuszać do chodzenia w niedzielę do kościoła. Angielskie chrześcijaństwo przestało opierać się na przymusie. W ślad za sekciarzami również katolicy powoli wychodzili znów na powierzchnię życia publicznego.

W ten sposób erazmiańska "trzecia siła" nareszcie zaczęła przenikać organizm społeczny i przekształcać go od wewnątrz. Nie sposób mówić o jakichś efektownych zwycięstwach, było to po prostu powolne odchodzenie od praktyki ognia i miecza. W ramach tego procesu musiała się oczywiście dokonywać także przebudowa podstaw wiary chrześcijańskiej. Koncepcja totalitarnej, opartej na przymusie społeczności wiary była połączeniem chrześcijańskiego pesymizmu św. Augustyna z wymaganiami rolniczej gospodarki zachodnioeuropejskiego Średnio-wiecza, ukształtowanej przez Grzegorza Wielkiego, św. Benedykta i ich następców. Wyrzeczenie się przymusu i powstanie gospodarki kupieckiej zdezaktualizowały stary system, wobec czego niezbędne stało się wypracowanie nowego; stało się więc dokładnie tak, jak - przeczuwając przyszłość - przewidział Erazm. Stulecie wojen religijnych, polowań na czarownice i prześladowań oznaczało jedynie zwłokę w powszechnym zrozumieniu tej konieczności; korzenie nowego systemu sięgały głęboko w epokę Renesansu. To, co w XVI wieku wydawało się wyzywające, a nawet groźne, po przemianach dwudziestolecia 1640-1660 szybko zmieniało się w uznawaną przez większość prawdę. Warto w związku z tym przypomnieć sprawę sir Waltera Raleigha. W latach dziewięćdziesiątych XVI wieku doniesiono Tajnej Radzie, że w prywatnej rozmowie po obiedzie Raleigh sprowokował duchownego, każąc mu podać racjonalną definicję słowa "dusza". Tego typu postępowanie

prowadziło do oskarżenia o ateizm. Oczywiście Raleigh chciał jedynie

430 Historia chrześcijaństwa

pogodzić religię z rozumem - nie za pomocą metafizycznej terminologii scholastyka, jak św. Tomasz z Akwinu, ale w ramach rzeczywistego świata renesansowej wiedzy i najnowszych odkryć. Dla Raleigha prawdziwe dowody na istnienie Boga kryły się w naturze, która - jak zauważył w swojej Historii świata - efektownie wzmacnia objawienie Pisma Świętego:

"Poprzez Jego własne Słowo i poprzez świat widzialny człowiek poznaje Boga, a świat ów jest zrozumiałym językiem Wszechmocnego, który raczył udzielić go całemu swemu stworzeniu, jego hieroglifami są nieprzeliczone gwiazdy, słońce i księżyc zapisane w potężnych tomach firmamentu; pismem pokryte są także ziemia i morze - literami wszystkich tych żywych istot i roślin, które tam mieszkają i rosną".

Ta wspaniała metafora świata natury, rządzonego prawami, które może poznać rozum, będącego stałym, choć milczącym świadkiem chrześcijańskiej prawdy Bożej, wryła się mocno w umysły wielu zachodnich intelektualistów siedemnastowiecznych jako podstawa nowego systemu apologetycznego. W Angli tego typu ludzie często byli członkami Royal Society. Nie mieszała swoich sporów religijnych do nauki, ale pragnęli wydobyć z nauki świadectwa służące religii. Wielu miało święcenia, wybierali rozsądną drogę pośrednią pomiędzy kalwinizmem i Kościołem Wysokim*. W kręgach uniwersyteckich, zwłaszcza w Cambridge, nazy-

wano ich "neoplatonikami", a w Kościele - "latitudinarianistami" * *. Jeden z nich, Gilbert Burnet, tak oto charakteryzuje grupę z Cambridge:

"Opowiadali się przeciwko zabobonowi z jednej strony i nadmier-
nemu zapałowi z drugiej. Wielbili konstytucję Kościoła i jego liturgię
i doskonale mogli żyć w ich ramach. Nie uważali wszelako za rzecz
bezprawną życia w ramach innego Kościoła i innej liturgii. Pragnęli, by
sprawy mogły posuwać się z większym umiarkowaniem. Utrzymywali
dobre stosunki z tymi, którzy mieli odmienne poglądy, i przyznawali
wszystkim wielką swobodę w kwestiach filozoficznych i boskich".

Dla owych świątłych mężów, jednostek wykształconych, wytwor-
nych i nowoczesnych, konstytucjonalistów w polityce, religią był zdrowy
rozsądek. Doba prześladowań odeszła w przeszłość. Wszyscy ludzie
w naturalny sposób skierują się ku Bogu, jeśli tylko umilkną wrzaski,
skończy się zabijanie i wysłuchany zostanie głos rozumu. Rozum umacnia
wiarę. Najlepszym sprzymierzeńcem teologii jest filozofia natury. Boga

* Kościół Wysoki (High Church) - odłam Kościoła anglikańskiego najbardziej
zbliżony do katolicyzmu (przyp. tłum.).

** Latitudinarianizm - kierunek w Kościele anglikańskim XVII wieku podkre-
ślający przywiązanie do jego zasad, lecz odnoszący się z szacunkiem do innych
wyznań (przyp. red.).

Wiara, rozum i bezrozumność 431

można dostrzec w jego stworzeniu i poprzez Jego stworzenie. jak ujął

to John Smith: "To Bóg stworzył wszechświat i we wszystkich żywych istotach kryje się wiele luster, w których może ujrzeć odbicie swojej chwały (...); w księżde zewnętrznego świata możemy znaleźć cudowne litery Boskiej dobroci, potęgi i mądrości". Joseph Glanvill, proboszcz w Bath, uważał, że "potęga, mądrość i dobroć Stwórcy manifestują się w zachwycającym ładzie i kunszcie stworzenia". Istnienie Boga może być więc dowiedzione; mężowie owi skonstruowali racjonalny model wiary, a potem wykazali, że objawienia z Pisma Świętego w pełni się z nim zgadzają. Na przykład biskup Worcester, Edward Stillingfleet, dowodził, że historia Mojżesza odpowiada prawom rozumu. Podobnie jak Erazm uważali oni, że podstawowe wierzenia są nieliczne i proste - rozum wprowadza korekty, dostrzega błędy w katolickich zabobonach i zbytнім zadufaniu prezbiterianów. Podobnie jak Erazma, interesowała ich etyka, nie teologia. Arcybiskup Canterbury, Tillotson, twierdził, że "wielka konstrukcja chrześcijaństwa poprawia ludzkie natury". Iclądziono wielki nacisk na moralność, obowiązek, dobre uczynki, absolutnie wszystko jednak należało robić w duchu umiaru. Fanatyzm jakiegokolwiek typu i pod jakąkolwiek postacią był zdecydowanym wrogiem. Przyjacielem była wiedza. Nowe odkrycia wręcz rozświetlą wiarę chrześcijańską, jeśli tylko uczeni podejdu do niej z odpowiednim uszanowaniem. Robert Boyle i Isaac Newton zgadzali się, że w naturze przejawia się boski ład i boskie piękno; John Ray argumentował w podobny sposób, czerpiąc dowody z budowy roślin i zwierząt.

Zgadzano się, że Bóg stworzył świat w sposób w pełni naukowy i racjonalny i że wszczepił weń nienaruszalne prawa. Czym wobec tego zajmuje się Bóg obecnie? To pytanie było trudniejsze. Zarówno kalwiniści, jak i katolicy uważali, że Bóg nieustannie ingeruje w porządek

świata. Pierwsi widzieli w tym spełnianie Jego z góry przesądzonych planów dotyczących zbawienia i potępienia, drudzy mówili o Boskiej odpowiedzi na modlitwy i wstawiennictwie niebiańskiego dworu. Chrześcijańskim racjonalistom jednak nie odpowiadała koncepcja aktywnego Boga: prowadziła ona do "zabobonów" i "nadmiernego zapału". Woleli obraz zegara: Bóg go zrobił i nakręcił, i odtąd zegar chodzi już sam. Newton utrzymywał, że Bóg utrzymuje mechanizm w dobrym stanie i zapobiega groźbie kosmicznej katastrofy. Boyle sądził, że powstrzymuje świat przed rozpadem. Wszyscy byli najzupełniej zgodni co do tego, że wiedza naukowa jest potężnym argumentem przeciwko ateizmowi. Boyle ufundował nawet katedrę obrony wiary chrześcijańskiej, a pierwszy zasiadający na niej uczyony, Robert Bentley, odwołał się do fizyki Newtona, by zbić z tropu tych, którzy dowodzili, że Boga nie ma.

432 Historia chrześcijan

System św. Augustyna utrzymał się przez lat z górą tysięcy. A jak trwałe było to, co go zastąpiło? Przyjrzyjmy się bliżej myśli najbardziej wiarygodnego i wpływowego interpretatora nowego systemu; Johna Locke'a. Locke był pod wieloma względami jakby stworzony do tego by wypracować nową filozofię moralności, pasującą do kształtującego się systemu kapitalistycznego. Przyszedł na świat w roku 1632 w hrabstwie Somerset. Jego rodzice wywodzili się z klasy średniej i byli purytanami, John urodził się jednak wystarczająco późno, by nie zaznać "dobrodziejstw" wielkiego wieku "nawrócenia" i szaleństwa. Jego ojciec był

kimś w rodzaju prawnika, sędzią pokoju i kupcem, matka też wywodziła się z kupieckiej rodziny. Locke studiował na ostatnim roku w Christ Church (1658), współpracował z Robertem Boyle'em w jego badaniach chemicznych, zdobył wykształcenie medyczne, został wybrany do Royal Society i włączył się w politykę i życie publiczne jako osobisty lekarz hrabiego Shaftesburyego - uratował mu życie, zastosowawszy srebrną rurkę do drenowania zarażonej wątroby. Locke współpracował z Shaftesburym w Departamencie Plantacji i Handlu, a później towarzyszył mu na wygnaniu w Holandii. Wrócił po Chwalebnej Rewolucji, w roku 1688, i w ciągu sześciu następnych lat opublikował swoje najważniejsze dzieła. Ostatnie lata życia (zmarł w 1704 roku) spędził mieszkając w rezydencji Tudorów koło Epping Forest jako gość lady Masham, żony baroneta, przeciwnika Jakuba II. Miał tam ponad pięć tysięcy książek. Mówił, że w młodości czytał romanse, bez wątpienia jest autorem kilku listów miłosnych. Był jednak w istocie duchem bardzo prozaicznym, w każdym razie stał się taki. Ostrożny, lubiący pieniądze, stroniący od przygód, wyrachowany, nieskłonny do wzruszeń, chytry i nastawiony legalistycznie, nie był nawet w najmniejszym stopniu zainteresowany idealizmem religijnym. Ekstaza była mu całkowicie obca. Pragnął w istocie solidnej umowy handlowej z Bogiem, duchowej polisy ubezpieczeniowej bez żadnych luk prawnych, systemu, który sprawdzałby się w praktyce i wytrzymał wszelkie uporczywe próby, przeprowadzane na nim przez takich trzeźwych i praktycznych jegomościów jak on sam.

Mimo wspomnianych ograniczeń emocjonalnych Locke był niezwykle silną osobowością, pod wieloma względami jakby stworzoną do tego, by zbudować solidne podstawy wiary. W chrześcijaństwie, w większym stopniu niż w jakimkolwiek innym systemie religijnym,

zachodzi ścisły związek między wiarą i prawdą. Są one ze sobą utożsamiane i jakakolwiek kolizja z prawdą uważana jest za niemoralną. Tak wyglądało przesłanie św. Pawła: Locke nie tylko je rozumiał, ale i w pełni się z nim identyfikował, nawet jeśli brakowało mu zapału tego świętego. Tradycyjną teologię uważał za bezwartościową właśnie ze

Wiara, rozum i bezrozumność 433

względu na to, że zbyt mało uwagi poświęcała prawdzie. Elegancko ujął to w Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego (1691):

"Kto chce poważnie wziąć się do poszukiwania prawdy, ten powinien przede wszystkim przygotować swój umysł umiłowaniem jej. Bo kto prawdy nie miłuje, ten nie zada sobie wiele trudu, aby ją osiągnąć, i nie będzie się zbytnio frasował, gdy jej nie zdobędzie. W społeczności uczonych nie ma nikogo, kto by się nie podawał za miłośnika prawdy; nie ma też istoty rozumnej, która by nie wzięła za złe, gdyby ktoś o niej sądził inaczej. A jednak mimo to można słusznie powiedzieć, że bardzo niewielu jest takich, którzy kochają prawdę dla niej samej, nawet wśród ludzi wmawiających sobie, że ją kochają. Warto zbadać, jak człowiek może poznać, czy jest rzeczywiście bezinteresownym miłośnikiem prawdy; i myślę, że jest pewien nieomylny znak, a mianowicie to, gdy się nie podtrzymuje żadnego zdania z większym poczuciem pewności, niż to usprawiedliwiają dowody, na jakich się ono opiera. Kto tę miarę uznania za prawdę przekracza, ten przyjmuje prawdę nie z miłości do niej i ceni ją nie dla niej samej, lecz z jakichś względów ubocznych"*.

Była to istotnie surowa metodologia. Locke stwierdzał, że chrześcijaństwo winno być poddane takim samym rygorystycznym próbom, jakim poddawana jest każda teza naukowa. I właśnie tego, ogólnie rzecz biorąc, próbował w Rozumności chrześcijaństwa (1695). Nie uważał istnienia Boga czy raczej potrzeby jego udowodnienia za rzeczywisty problem - za życia Locke'a zresztą niemal nikt nie odrzucał całkowicie idei Boga. Angielski myśliciel był przekonany, że fizyka newtonowska uczyniła istnienie Stwórcy czymś oczywistym. Czysto materialne przyczyny "nie mogłyby nigdy wytworzyć tego ładu, harmonii i piękna, jakie spotykamy w naturze"**. Dalej filozof dodaje: "Widoczne bowiem znaki nadnaturalnej mądrości i potęgi przejawiają się z taką wyrazistością we wszystkich dziełach stworzenia, że istota rozumna, jeżeli tylko zechce poważnie się nad nimi zastanowić, nie może nie odkryć Bóstwa" * * *. Jednak dla Locke'a to nie wspinała konstrukcja świata była argumentem decydującym, wywodzącym fakt egzystencji Boga ze związku przyczynowo-skutkowego. To rozum, w każdym razie rozum ludzki, nie mógł się zrodzić wskutek działania czynników czysto materialnych. A więc przyczyną naszego istnienia musi być "istota myśląca". A ponieważ musiała ona być zdolna do stworzenia wszystkich rzeczy doskonałych, które istniały i istnieją, cechuje ją niewątpliwie nieskończona mądrość i potęga.

* Tłum. Bolesław J. Gawecki.

** Tłum. Bolesław J. Gawecki.

*** Tłum. Bolesław J. Gawecki.

Locke nie widział żadnych trudności w rozumowym wykazaniu istnienia Boga, ale uważał, że jest to jedyna doktrynalna prawda, jakiej można dowieść. Rozum nie może na przykład udowodnić nieśmiertelności duszy; cała reszta wiary chrześcijańskiej opiera się więc na objawieniu. Sam historyczny fakt objawienia także jednak był rozumny. "Rozum jest naturalnym objawieniem, przez które odwieczny Ojciec światła i źródło wszelkiego poznania przekazuje rodzajowi ludzkiemu tę część prawdy, jaką położył w zasięgu naturalnych ludzkich zdolności poznawczych; objawienie jest rozumem naturalnym, rozszerzonym o nowy zbiór odkryć, podanych bezpośrednio przez Boga, których prawdziwość poręcza rozum przez to, że dostarcza świadectwa i dowodów, iż ono pochodzi od Boga. Tak więc, kto usuwa rozum, aby zrobić miejsce dla objawienia, gasi oba światła"*.

Tylko jednak rozum zapewnia wiedzę, objawienie nie daje nic prócz prawdopodobnej wiary. Prawdę odkrywa zarówno rozum, jak i objawienie, ale rozum jest ważniejszy; także i wówczas, gdy rozum i pretensje do objawienia wchodzą ze sobą w sprzeczność, rozum jest ważniejszy, pretensje do objawienia muszą wtedy zostać odrzucone.

Jeśli bowiem nie będziemy w tym wypadku wierzyli rozumowi, toa nie możemy zawierzyć mu nigdzie, a to uczyniłoby niemożliwością; potwierdzenie i interpretację tez zawartych w Piśmie Świętym. Z drugiej strony objawienie może udzielić nam prawd, których bez jego pomocy rozum poznać nie zdoła. I jeśli objawienie przedstawia nam tezy, które sam rozum uznałby za raczej nieprawdopodobne (ale nie więcej), to należy wierzyć objawieniu.

Gdzie więc ten proces potwierdzania wszystkiego przez rozum

umieszcza wiarę chrześcijańską? Umieszcza ją tam, gdzie można mówić o nieredukowalnym erazmiańskim minimum. Locke rozróżnia doktryny zasadnicze i mniej ważne. W Rozumności chrześcijaństwa postanowił określić to, co zasadnicze, i doszedł do następującego wniosku: jedyną wiarą niezbędną i wystarczającą do zbawienia jest wiara w to, iż Jezus był Mesjaszem i Synem Bożym. Można by się spierać, twierdząc, że Dzieje Apostolskie i Listy wymagają więcej, ale Locke cytuje Ewangelię św. Jana, uznawaną powszechnie za późniejszą od nich, i powiada, że potwierdza ona pozostałe ewangelie i że wymaga właśnie tylko tej jednej zasadniczej wiary. Locke dowodzi, że tylko ten jeden dogmat jest niezbędny; zdaniem samego filozofa i ku jego zadowoleniu w ten sposób potwierdza się fakt, że chrześcijaństwo jest religią rozumu i zdrowego rozsądku - a to dlatego, że prostota czyni je możliwym do wzbogacenia. Twierdzenie, że Jezus jest Synem Bożym, to "teza prosta i zrozumiała;

* Tłum. Bolesław J. Gawecki.

Wiara, rozum i bezrozumność 435

wszechmiłujący, miłosierny Bóg zdaje się mieć tu na względzie ubogich tego świata i ogromną większość ludzkości. Są to zasady, które zdolny jest zrozumieć ciężko pracujący analfabeta. Oto religia dopasowana do prymitywnych właściwości człowieka na tym świecie, do stanu gatunku ludzkiego, skazanego na pracę w pocie czoła. Pisarze i religijni awanturnicy wypełniają ją różnymi subtelnościami i ubierają w pojęcia,

które sami czynią jej niezbędnymi, tundamentalnymi składnikami, jak gdyby droga do Kościoła musiała prowadzić przez Akademię Platońską lub arystotelesowski Likejon. Większość ludzkości nie ma czasu na naukę, logiczne rozumowania i wyrafinowane szkolne podziały#'.
#

Tutaj pojawia się teza, w której Erazm, pragnący, by chłopak od pługą śpiewał przy pracy psalmy, z pewnością znalazłby upodobanie. Ponadto jednym uderzeniem unicestwiała ona przeciwników tolerancji po obu stronach religijnego spektrum. Naturalnie jako anglikanin Locke nie zaprzeczał innym doktrynom. W swym llsprawiedliwieniu i Drug

usprawiedliwieniu bronił się przed zarzutem, że jest deistą lub zwolenni-
luem unitarianizmu*. Upierał się jednak przy tym, że jeśli już się odejdzie od jego określenia tego, co w wierze absolutnie podstawowe, trzeba radzić sobie zupełnie samemu, bez pomocy rozumu jako "arbitra czy sędziego - w rezultacie tworzy się swój własny system doktrynalny, taki jak inne systemy "stworzone przez konkretnych ludzi czy konkretne stronnictwa jako najwłaściwszy miernik wiary wszystkich ludzi".

To właśnie dlatego, że ludzie odeszli od tego określenia niezbędnego minimum, opartego na rozumie - twierdził Locke - Europa pogrążyła się w zamięcie, podziałach i wojnach religijnych. Kiedy był młodszy, odwoływał się do tego argumentu, nawołując do jedności. Z własnego sądu w"kwestiach religijnych bierze się "gotowość do gwałtu i okrucieństwa, a ta "zmienia się w podżeganie do walki i bo owe podniecenie", zwłaszcza "u ludzi gotowych uznać, że Boga obraża każde

najmniejsze odejście od formy kultu, świętej dla nich ze względu na wykształcenie czy zainteresowania, i gotowych przeto bronić honoru Boga z mieczami w dłoniach". Przez następnych trzydzieści lat jednak całkowicie zmienił zdanie. Nigdy nie objąłby tolerancją katolików, jako że widział w nich polityczne i militarne zagrożenie państwa, co nie miało nic wspólnego z kwestią prawdy religijnej; nigdy też nie zezwoliłby na ateizm, ponieważ ateści są niebezpieczni dla społeczeństwa: "Usunięcie Boga, chociażby jedynie w myśli, rozbija wszystko". Ale widząc szerokie

* Unitarianizm - skrajny odłam Reformacji, stanowiący odmianę antytrynitaryzmu. Jego zwolennicy odrzucali doktrynę o Trójcy Świętej, podkreślając jedność Boga. Niektóre tezy unitarianizmu przetrwały w deizmie w XVII i XIX wieku (przyp. red.).

436 Historia chrześcijaństwa

spektrum wiar uznał, że w praktyce bardziej rozumne jest pozwolić ludziom wierzyć, w co chcą. Prześladowania nie przynoszą żadnych skutków - przykładem Konstytucje Clarendońskie. Zmusiły one wiele osób, często wartościowych, do emigracji, o czym Locke przekonał się, pracując w Departamencie Plantacji. Kiedy przebywał na wygnaniu, silne wrażenie wywarli na nim holenderscy arminianie*. W istocie życie i filozofia Locke a ukazuje utajoną moc, jaką dysponowały tolerancyjne (i często prześladowane) skrzydła trzech największych ugrupowań, katolików, luteranów i kalwinistów - to połączenie ich doświadczenia,

zdrowego rozsądku i potęgi umysłu stworzyło epokę Oświecenia.

Kiedy Locke odrzucił przymus, w naturalny sposób przyjął postawę erazmiańską, na której obronę przywołał potężne "kupieckie" argumenty, tak charakterystyczne dla jego sposobu podchodzenia do wszystkiego.

"Nie może zbawić mnie reli a które nie ufam. "Troska o zbawienie każdego człowieka jest rzeczą jego samego'. Prześladowania mogą odnieść skutek tylko w stosunku do ludzi o słabej woli, a i wtedy jedynym ich rezultatem jest hipokryzja. Kościół jest dobrowolnym stowarzyszeniem i jego zasady muszą być ustalane "przez samych jego członków lub przez tych, których członkowie ci do tego upoważnią'.

Jedyną sankcją winno tu być usunięcie z towarzystwa. Wiara, do której człowieka się zmusza, nie może stanowić części umowy społecznej między rządzącymi i rządzonymi, ponieważ żaden człowiek nie może przystać na przekazanie troski o swoje zbawienie komu innemu. Przymus oznacza wojnę, a "umiarkowane rządy są wszędzie spokojne, wszędzie bezpieczne". Co więcej, jeśli dobrze rzecz zważyć, kwestie sporne okazują się niemal zawsze drugorzędne: "Na ogół są to sprawy błahe - jak te (...) budzące nieprzejednaną wrogość pośród braci chrześcijan, z których wszyscy zgadzają się co do istotnej i naprawdę zasadniczej treści religii".

W dodatku występki są o wiele większym złem niż odstęstwo religijne - Kościół winien zajmować się przede wszystkim walką z niemoralnością.

Tutaj, dokładnie tak jak Erazm, Locke dociera do sedna problemu.

Istotne jest nie tyle to, w co człowiek wierzy, ile to, co czyni. Chrześcijaństwo jest religią moralności, nie dogmatów. To właśnie fakt, że Locke unikał abstrakcji, wykorzystując język i sposób myślenia właściwe umowom handlowym, uczynił go tak szybko bardzo wpływowym myślicielem nie tylko w Anglii, ale również w całym cywilizowanym świecie.

* Arminianizm - kierunek teologiczny w kalwinizmie zainicjowany w Holandii na początku XVII wieku przez Jakoba Arminiusa. Arminianie pozostawali również pod wpływem Erazma z Rotterdamu i podobnie jak on głosili ideę wolności człowieka (przyp. red.).

Wiara, rozum i bezrozumność 437

Życie, także życie religijne, było dla niego serią transakcji. Jeśli twoja arytmetyka moralna jest poprawna, rezultat będzie korzystny dla wszystkich zainteresowanych - siebie, Boga, twojego bliźniego. Podobnie jak rozum jest tożsamy z wiarą, dobroć w ostatecznym rozrachunku tożsama jest z własnym interesem. Locke pragnął wykazać, że chrześcijaństwo ma równie wielki sens na tym świecie, co na tamym; najlepiej mógł to zrobić udowadniając, że moralność chrześcijaństwa jest podstawą szczęścia. Jego system religijny jest więc przede wszystkim systemem etycznym. A jego etyka jest praktyczna, jako że filozof wypracował ją w sposób niezwykle prozaiczny - korzystając z własnych doświadczeń. Na Locke'a niewątpliwie duży wpływ wywarł surowy i rygorystyczny myśliciel, jakim był Thomas Hobbes. Hobbes był ateistą i zdołał zniechęcić do swej filozofii grupy religijne czy polityczne reprezentujące wszelkie poglądy. Toteż ostrożny Locke nie mógł go zaakceptować, jednak Hobbes wniknął w tkankę myśli etycznej Locke'a, a w nie opublikowanych rękopisach tego ostatniego znajdujemy stwierdzenie dotyczące moralności osobistej, które doskonale odzwierciedla hedonizm Hobbesa: "Będę się starał

szukać zadowolenia i rozkoszy, unikać zmartwienia i niepokoju (...)

Muszę jednak uważać, żeby nie pobłądzić, jeśli bowiem wybiorę krótką przyjemność zamiast długotrwałej, to najoczywściej w świecie zniweczę swoje szczęście'. I jeszcze: "Pijaństwo, gra w karty i występne rozkosze wyrządzą mi szkodę, nie tylko z tego względu, że stracę czas, lecz również jak najbardziej realnie zagrożą mojemu zdrowiu, osłabią moje zdolności, wpoją mi złe nawyki i skażą mnie na długie, nieustające męki sumienia".

Dla Locke'a moralność była więc po prostu długotrwałym i roztropnym dążeniem do szczęścia. Chrześcijanin, tak jak dobry kupiec, wyrzekał się chwilowej przyjemności po to, by zainwestować w bardziej solidne, chociaż oddalone w czasie dobra. Locke przyznawał, że nie można udowodnić za pomocą rozumu sensowności wszystkich nakazów chrześcijaństwa: "Zbyt trudnym zadaniem dla nie wspomaganego w żaden sposób rozumu jest ustalenie wszelkich zasad moralnych", a nawet gdyby się to udało "rodzaj ludzki bądź by ich słuchał, bądź je odrzucił, zależnie od tego, jak by się poszczególnym ludziom podobało lub od tego, co by dogadzało ich zainteresowaniom, namiętnościom, pryncypiom lub usposobieniu. Nie byłiby oni do niczego zobowiązani'. Toteż - powiada Locke - "Prawo takie dał nam Jezus Chrystus w Nowym Testamencie drogą objawienia (...) Tutaj moralność opiera się na absolutnie pewnych kryteriach, jakie gwarantuje objawienie, i rozum nie może zaprzeczać ani stawiać zastrzeżeń; obydwa jednak świadczą, że prawo to pochodzi od Boga, tego wielkiego prawodawcy#. Dlaczego ludzie, kierowani miłością przyjemności i obawą bólu, mieliby słuchać Bożych nakazów? "Ponieważ

tego żąda od nas Bóg, w którego mocy jest wieczne życie i śmierć¹.
Prawdziwą podstawą moralności może być tylko "wola i prawo Boga;
Bóg przenika człowieka na wskroś, dzierży w swym ręku nagrody
i kary i jest wystarczająco potężny, aby najpyszniejszego grzesznika
powołać do zdania rachunku². Przestrzegamy Bożego prawa, ponieważ
leży w tym nasz interes - ostateczny. Sumienie nie może być nam
przewodnikiem, nie będąc "niczym innym jak naszym mniemaniem
czy też sądem"³. Toteż filozofie pogańskie, chociaż godne podziwu,
nie przynosiły pożądanych skutków. Ludzie kierują się w swoich
czynach oceną, czy "mogą im one przynieść szczęście czy niedolę z ręki
Wszchemocnego". Etyka nie funkcjonowałaby bez piekła i Nieba; to
właśnie dzięki nim chrześcijaństwo jest tak wyjątkowo skuteczne jako
religia:

"Filozofowie [pogańscy] naprawdę ukazali piękno cnoty (...), ale
pozostawili ją bez posagu, toteż mało kto chciał ją poślubić. Ogół nie
mógł jej odmówić szacunku i uznania, ale i tak odwracał się do niej
plecami i uznawał, że to partia nie wedle jego smaku. Teraz jednak,
kiedy na jej szali położono ##niezmierny i nieśmiertelny ciężar chwały,##
zainteresowanie nią rośnie i cnota jest dziś najbardziej zyskownym
nabytkiem i zdecydowanie najlepszym interesem".

Mając przed oczami obraz piekła i Nieba, rozsądne jednostki odrzu-
cały krótkotrwałe przyjemności i występki i inwestowały w wieczność.

"Na tych fundamentach i tylko na nich moralność stoi pewnie i może
przeciwstawić się wszelkiej konkurencji". W ten sposób Locke zakończył
budowę swego systemu religijnego.

Może nas szokować brutalnie merkantylna logika Locke a i jego terminologia rodem z giełdy. Nie ma jednak żadnych świadectw mówiących o tym, że był nimi zaszokowany ktokolwiek z ludzi współczesnych autorowi. Jeśli weźmie się pod uwagę realia okresu historycznego, w którym żył, trzeba stwierdzić, że Locke dowodził swoich tez z wielką zręcznością. Rzadko w całej swej historii chrześcijaństwo prezentowane było tak dużej liczbie ludzi bardziej skutecznie. Locke nadał chrześcijaństwu aktualność, ba, uczynił z niego religię przyszłości, gdyż kapitalizm jako wyraźnie określona i rozszerzająca się forma ustroju społecznego przechodził dopiero okres dzieciństwa; racjonalne, utylitarne chrześcijaństwo miało rozwijać się razem z nim. Po przełomowym dwudziestoleciu 1640-1660 całkiem realnie zdawało się to, że wojny religijne i przymusowe po-

* Tłum. Bolesław J. Gawecki.

** Tłum. Bolesław J. Gawecki.

*** Tłum. Bolesław j. Gawecki.

Wiara, rozum i bezrozumność 439

rzucenie wielu celów i założeń, w imię których były one prowadzone, wywołają reakcję polegającą na szybkim wyrugowaniu samej wiary chrześcijańskiej. Dzieła Locke a, które skrytykowały i ukierunkowały nastroje oraz sformułowały tezy proste i przejrzyste, pozwoliły pozbyć się błędów przeszłości i zacząć wszystko od początku, przedłużając tym samym o dwa wieki z okładem życie chrześcijaństwa jako powszechnie wyznawanej religii rozwiniętych społeczeństw.

Za to wspaniałe osiągnięcie trzeba było jednak zapłacić pewną cenę. Czy raczej kilka cen. Locke zredukował dogmaty do absolutnego minimum. Z jednej strony to właśnie nieobecność ciężkiej nadbudowy teologicznej z właściwą jej tendencją do rozrastania się w nieskończoność uczyniła system Locke a tak pożądanym. Z drugiej strony jednak była to jego słabość. Bardzo łatwo mógł on całkowicie utracić swój chrześcijański charakter i przekształcić się w zwyczajny deizm. Niektórzy zresztą tak go odczytywali. Niebezpieczeństwo to istniało już przed Lockiem. Lord Herbert of Cherbury, brat angielskiego poety metafizycznego George'a Herberta, sprowadził chrześcijaństwo do pięciu prostych tez, które jeszcze bardziej zredukował Charles Blount. Blount uważał większą część Objawienia św. Jana za przesadę, a Chrystus był dla niego niewiele lepszy niż pogańscy cudotwórcy. Tolerancyjni duchowni nie szli oczywiście aż tak daleko. A jednak kazania takich ludzi jak Tillotson kładły nacisk na etykę i obowiązki, odwoływały się do rozumu, niemal całkowicie przy tym ignorując teologię. Już niemal na samym początku XVIII wieku, głównie za sprawą Locke'a, zdecydowanie niechrześcijańskie formy wiary, związane oczywiście ze zracjonalizowanymi systemami etycznymi, zaczęły powoli przenikać w sferę zjawisk tolerowanych i darzonych szacunkiem; proces ten przebiegał znacznie szybciej we Francji (jak za chwilę zobaczymy), gdzie nie było dużego anglikańskiego hotelu, który mógłby przyjąć religijnych wędrowców.

Poza tym system Locke'a, ujmowany jako praktyczna etyka dla nowoczesnego społeczeństwa, był całkowicie zależny od koncepcji nagród i kar. A co się stanie, jeśli wiara w nagrody i kary osłabnie, jak słabła już w innych działach teologii? Nacisk kładziony na rozum sprawiał, że ta interpretacja wieczności niemal prosiła się o zabójcze ciosy. Idea

Nieba nie była tak bardzo narażona na ataki racjonalistów, ponieważ teologowie nigdy nie zdołali jej konkretnie określić. Z drugiej strony, ponieważ brakowało owego określenia, brakowało także wiarygodności mechanizmu nagród i kar. A co się stanie, jeśli zanegowana zostanie wieczność? Niektórzy myśliciele z pokolenia, które weszło w życie po śmierci Locke'a a wcale nieźle sobie z tym poradziło. David Hume jest tu wybitnym przykładem, ale nie jest bynajmniej wyjątkiem.

440 Historia chrześcijaństwa

Prawdziwe niebezpieczeństwo jednak stanowiło podkopywanie za pomocą racjonalnego myślenia skutecznego funkcjonowania idei piekła jako straszaka. Starannie obmyślona wizja piekła była bardzo wczesnym wytworem chrześcijaństwa, autorytety religijne zawsze uważały ją za zasadniczy element pozwalający utrzymać moralność chrześcijańską. Nawet ci myśliciele, którzy mieli sceptyczny stosunek do znaczenia kar fizycznych w piekle czy nawet do ich stosowania, uważali, że u większości wiernych należy rozbudzać obawy przed owymi karami. Orygenes, jak już wspomnieliśmy, uważał za rzecz możliwą, że ostatecznie wszyscy zostaną zbawieni, ale dodawał (w *Contra Celsum*): "iść dalej nie jest wskazane ze względu na tych, których trudno powstrzymać, nawet za pomocą groźby wiecznej kary, przed popadnięciem w większą lub mniejszą niegodziwość i zanurzeniem się w potopach zła, będącego wynikiem grzechu". Kościół uznał później, że sceptycyzm Orygenes'a był błędem, Sobór Konstantynopolitański (553) podkreślał: "Ktokolwiek

mówi lub mniema, że kary demonów i niegodziwców nie są wieczne, że dobiegną one kiedyś kresu (...) obłożony zostanie anatemą". W okresie między św. Augustynem i Reformacją jedynie Irlandczyk z IX wieku, Jan Szkot Eriugena, wyraźnie negował ideę wiecznego, a nawet materialnego piekła, zastępując je cierpieniami wywoływanymi przez wyrzuty sumienia; nie uważał zresztą, by jego koncepcji należało nauczać w kościołach. Kilku teologów przyjmowało teorię podwójnej prawdy, która pozwalała wierzyć w łagodniejszą koncepcję mąk piekielnych prywatnie, domagała się jednak przedstawiania pełnej gamy okropieństw na forum publicznym. Luter utrzymywał, że idei piekła nie należy omawiać z intelektualistami, ale jedynie z osobami prostej i głębokiej wiary. Było to - albo tym się przynajmniej wydawało - przyznanie się do słabości. Ale luterskie Wyznanie augsburskie (1530) w artykule 17 wymaga ortodoksyjnej wiary w piekło: "Chrystus (...) da ludziom pobożnym żywot wieczny i nieustanną radość, ale diabły i bezbożnych ludzi skaże na męki bez końca. Skazani będą anabaptyści, którzy utrzymują, że nadejdzie kres kar potępionych i diabłów". Oficjalne stanowisko anglikańskie było mniej więcej podobne (choć artykuł 42 pochodzącej z roku 1552 wersji deklaracji augsburskiej nie figuruje w elżbietańskich 39 Artykułach)*.

W praktyce więc teologowie kładli nacisk na piekło i robili wszystko, by przekonać chrześcijan o jego istnieniu, malując je w tak jaskrawych barwach, jak to tylko możliwe. Pisarze religijni znacznie dokładniej

* 39 Artykułów - ustalone na synodzie w roku 1563 zasady będące wyznaniem wiary oficjalnego Kościoła anglikańskiego (przyp. tłum.).

zajmowali się piekłem niż Niebem; pisali o nim tak, jakby w nim kiedyś byli. Trzej najbardziej wpływowi nauczyciele średniowieczni, św. Augustyn, Piotr Lombard i św. Tomasz z Akwinu, obstawali przy tym, że męki piekielne są zarówno mękami fizycznymi, jak i psychicznymi oraz duchowymi i że rzeczywisty ogień jest jednym z ich narzędzi. Powszechna teoria głosiła, że w piekle występuje każde okropne cierpienie, jakie tylko umysł ludzki może sobie wyobrazić, oraz nieskończona różnorodność cierpień innych. Toteż pisarze czuli się usprawiedliwieni, kiedy wymyślali męki piekielne, by wyrzeć wrażenie na czytelnikach. Św. Hieronim twierdził, że piekło jest jak olbrzymia tłocznia do winogron. Św. Augustyn utrzymywał, że pełne jest dzikich zwierząt żywiących się ciałem człowieczym, które to bestie - niewrażliwe na żar ogni piekielnych

- powoli i boleśnie rozdzierają ludzi na kawałki. Św. Stefan Grandinota wymigał się od puszczania w ruch wyobraźni: męki piekielne tak są niewymowne - oznajmił - że gdyby tylko człowiek zdołał sobie je przedstawić, natychmiast umarłby z przerażenia. Eadmer wyliczył czternaście szczególnych rodzajów cierpienia, które znosić trzeba w piekle. Adam Szkot zapewniał, że ci, którzy trudnili się lichwą, są w piekle gotowani w roztopionym złocie. Wielu pisarzy wspomina ciągłe razy zadawane rozżarzonymi do czerwoności młotami z brązu. Ryszard Rolle w dziele *Stimulus conscientiae* twierdzi, że potępieni rozrywają i zjadają swoje własne ciało, piją żółć smoków i jad węzowy i ssą główki żmij; ich

pośłania i ubiór utworzone są z "okropnych jadowitych robaków". Inny znawca uważa, że potępieni żywią się zzieleniałym chlebem, zapijając go kieliszkiem cuchnącej wody. Pisarze (i malarze) niemieccy z największym wigorem przedstawiali męki fizyczne. Twierdzili, że sto milionów dusz potępionych ściśniętych zostanie na jednej mili kwadratowej piekła, toteż będą "jak winogrona w tłoczni, cegły w piecu, słony osad w beczce solonych ryb, owce w rzeźni. Francuzi woleli bardziej subtelne cierpienia psychiczne. Biraine twierdzi, że kiedy grzesznik pyta: "Która godzina

- głos odpowiada: "Wieczność". Nie ma "w piekle zegarów, ale rozlega się nieustanne tykanie".

Większość autorów chrześcijańskich akcentowało ból straty; Tomasz z Akwinu w dodatku uważa, że radość z obserwowania cierpień potępionych jest jedną z rozkoszy niebiańskich: "Sancti de poenis impiorum gaudebunt". Tego nieprzyjemnego mniemania broniono z wielką wytrwałością przez kilka stuleci i był to jeden z punktów, co do którego w pełni godzili się ortodoksyjni katolicy i kalwiniści. Szczególnie szkoccy kaznodzieje widzieli w mękach piekielnych powód do satysfakcji. "Bóg nie będzie się nad nimi litował - grzmiał Thomas Boston - ale śmiał się z ich niedoli. Sprawiedliwi w niebiosach radować się będą z wykonania

442 Historia chrześcijaństwa

Bożego wyroku i śpiewać będą, widząc wiecznie wzbijające się dymy".

Teologiczna potrzeba pokuty - zapewniano wiernych z innej szkodliwej

parafii - oznacza, że Syn cierpi nieskończony ból wskutek "karzącego gniewu Ojca, (...) czystego gniewu, niczego prócz gniewu: Ojciec uwielbia obserwować Jego śmierć". Wreszcie niektórzy ze współczesnych Locke a szli jeszcze dalej i twierdzili, że potępieni zostali być może stworzeni przede wszystkim po to, by niebiańską błogość uczynić pełną i doskonałą. Tak na przykład William King rozważa tę sprawę w *De origine mali* (1702): "Dobro, jak również szczęście zbawionych znajdują potwierdzenie i rozwinięcie w myślach, które w naturalny sposób budzi widok udręki innych; wydaje się to powodem stworzenia tych istot, skazanych ostatecznie na nieszczęście, i powodem trwania ich nędznej egzystencji".

Jednak w XVIII wieku ta olbrzymia budowla okropnych fantazji zaczęła walić się pod własnym ciężarem. W świetle wiedzy naukowej większa część ognistej maszyny piekielnej jawiła się oto jako rzecz wysoce nieprawdopodobna, co rzucało cień wątpliwości na jakąkolwiek próbę zobrazowania Bożych kar. "Rozumne chrześcijaństwo" potrzebowało piekła jako wielkiego straszaka, ale koncepcję mściwego Boga uznało za nierozsądną; piekło pozostało, ale trzeba je było, by tak rzec, trochę wystudzić. Kaznodzieje mówiący do wyrafinowanej publiczności z obawy przed ośmieszeniem się próbowali unikać tego tematu. Aleksander Pope opowiadał historię o dziekanie, który wygłaszając kazanie w Whitehall, oznajmił swoim wiernym, że jeśli nie "raczą zmienić swojego życia, to z pewnością znajdą się w miejscu, którego nazwy nie uważa za stosowne wymieniać w tak eleganckim towarzystwie". Niektórzy z nastawionych tolerancyjnie anglikanów (latitudinarianistów) uznali w końcu za oburzająco nieetyczne, by za błędy siłą rzeczy ograniczone w czasie wymierzać wieczną karę. To prawda, że "wieczna kara" była groźbą zawartą w Piśmie Świętym, jednakże Tillotson, wygłaszający

kazanie w obecności królowej Anny, dowodził, że Bóg nie złamałby swojego słowa, gdyby zrezygnował z obietnicy wieczystej odpłaty, albowiem zemsta, jakkolwiek w tym wypadku usprawiedliwiona, nie jest bynajmniej obowiązkiem. Wizja wiecznego ognia piekielnego przeznaczona była dla klas niższych i w pewnym stopniu dla średnich.

W De statu mortuorum (1720) Thomas Burnet występował zdecydowanie przeciwko wiecznej karze, ale podkreślał, że zwykłym ludziom należy przedstawiać jedynie tradycyjną doktrynę. Byłoby to herezją na północ od Tweed*, jak również na południe od kanału La Manche. Katolików

* Czyli w Szkocji; Tweed jest rzeką graniczną między Anglią i Szkocją (przyp. tłum.).

Wiara, rozum i bezrozumność 443

uczono, że ci, którzy wątpią w istnienie piekła, sami są na nie skazani. Typowym tego ujęciem jest fragment *Defence du dogme catholique sur l'eternite des peines* (1748): "(...) system, który ogranicza karę pośmiertną, wymyśliły występne i zepsute serca (...); spokojne sumienie nie ma powodu wynajdywania wykrętów w kwestii, która go nie dotyczy. Tak więc pogląd ten zawdżicza swoje istnienie zbrodni, upartej zbrodni". Także wielu anglikanów podzielało ten pogląd, ale stawał przed nimi problem duchownych, którzy go odrzucali, przynajmniej prywatnie; chęć obrony podwójnej normy stopniowo coraz bardziej się kruszyła i słabła. W połowie stulecia powszechnie uważano, że wiara w piekło jest o wiele

mniej niezachwiana niż kiedykolwiek i że tłumieniu infernalnego ognia towarzyszą wyraźne konsekwencje społeczne. Wygłaszając w roku 1741 kazanie na uniwersytecie w Oksfordzie, William Dodwell biadolił: "Jest aż nadto widoczne, że odkąd nauczono się radzić sobie z obawą przed wiecznym potępieniem, bezbożność i niemoralność uczyniły wśród nas bardzo wyraźne postępy". Władze uważały piekło za najskuteczniejszego straszaka zapobiegającego przestępstwom; kiedy zmniejszył się lęk przed nim, sędziowie i parlament zgodzili się, że zwiększyć się muszą kary przewidziane przez prawo. W XVIII wieku i jeszcze w początku XIX uchwalano prawa coraz bardziej rozciągające zagrożenie karą śmierci; ostatecznie groziła ona za ponad trzysta przestępstw. W ten sposób próbowano wypełnić potężne luki w systemie gwarancji przestrzegania norm etycznych Locke'a.

Najważniejszą jednak wadą racjonalnego chrześcijaństwa było to, że nie odwoływało się ono do uczuć. Nie proponowało żadnych podmiotów oprócz uzasadnionego rozumowo interesu własnego. Całkowicie usunięto z religii element ofiary i poświęcenia. Moralność ukazywano po prostu jako dobry interes. Jak ujął to Tillotson: "Dwie rzeczy czynią nasz obowiązek bardzo łatwym: niemała nagroda w garści i coś więcej niż tylko nadzieje na znacznie większą zapłatę w życiu przyszłym: po prostu wręcz jej pewność". Wszystko było obliczone i skalkulowane. Sumienie nie miało żadnej roli do odegrania, jako że było ono jedynie indywidualnym mniemaniem. Tak więc moment odpowiedzialności osobistej spisano na straty, a wszystkim, czego człowiek potrzebował do zbawienia, było ściśle przestrzeganie reguł gry. Oznaczało to poświęcenie istoty Reformacji i w gruncie rzeczy powrót do mechanicznego chrześcijaństwa prawa kanonicznego. A mechaniczne chrześcijaństwo automatycznie

tworzyło zepsuty Kościół, kierowany przez zainteresowane sprawami świeckimi duchowieństwo. Właśnie w ten sposób rozwinęła się sytuacja w XVIII wieku. Chcąc za wszelką cenę uniknąć fanatyzmu jakiegokolwiek typu, chrześcijanie-racjoniści skłaniali się ku depersonalizacji religii

444 Historia chrześcijaństwa

i zwracali uwagę na jej formy i instytucje kosztem jej ducha. W tych warunkach Kościół państwowy musiał ulec zepsuciu. Tak jak w Średniowieczu, jego biskupi byli na ogół postrzegani i postrzegali samych siebie raczej jako urzędników państwowych niż uświęconych kapłanów, raczej jako jednostki uprzywilejowane pod względem finansowym niż duchowym. Najdalej proces ów zaszedł w luterańskich Niemczech, zwłaszcza w Prusach, gdzie Kościół nie posiadał praktycznie żadnych praw, a władca decydował o wszelkich formach działalności religijnej. System ten rozwinął się za rządów Fryderyka Wilhelma I i Fryderyka Wielkiego, pruski Landrecht uczynił z niego ostatecznie obowiązujące prawo w roku 1794. Pastor stał się czymś w rodzaju urzędnika rejestrującego narodziny dzieci, gromadzącego dane statystyczne, wyznaczającego akuszerki i ogłaszającego z kazalnicy oficjalne dekrety; był on przewodniczącym miejscowego sądu i oficjalnym funkcjonariuszem odpowiedzialnym za pobór rekruta. W Anglii sytuacja przedstawiała się znacznie lepiej, jako że w większości wypadków stanowiska duchowne były dożywotnie. Z drugiej strony prawo nadawania wyższych godności kościelnych znajdowało się całkowicie w gestu rządu i biskupi odgrywali

istotną rolę jako element rządowej kontroli parlamentu.

"

Biskupa partyjnego ' stworzył przede wszystkim sir Robert Walpole. Specjalnym wyrażeniem określał dostojnika kościelnego, którego można było wykorzystać do swych celów: "Śmiertelnik". W liście do księcia Newcastle, datowanym 6 września 1723 roku, opisywał, jak uczynił Edmunda Gibsona, któremu zapewnił godność biskupa Londynu, doradcą rządu wigów do spraw kolatorstwa:

"Początkowo cały zdawał się być odmową: nolo episcopari. Nim się rozstaliśmy, zauważyłem, że po zastanowieniu nabrał upodobania w tej myśli, a nazajutrz, ex mero motu, pojawił się u mnie i ubawił mnie tym, co mówił: jest śmiertelnikiem, chce być niewolony. Wyraźnie prosił mnie o napisanie do lorda Townshenda, by król nie podejmował jeszcze decyzji o mianowaniu duchownych w posiadłościach Closeta i lorda Almonera. Zawarliśmy bliską znajomość. Musi być papieżem i równie chętnie byłby n a s z y m papieżem, jak czyimkolwiek innym'.

Biskupi niejednokrotnie decydowali o wyniku głosowania w Izbie Lordów; Walpole mógł zwykle liczyć na dwudziestu czterech z dwudziestu sześciu. Rząd miał prawo przenoszenia biskupów, co wiązało się ze zmianą ich pensji# które wahały się od 420 funtów rocznie w Bristolu do 7000 w Canterbury, a biskupi musieli zarobić na swoje utrzymanie. Benjamin Hoadley był synem nauczyciela z Norwich, kaleką, który mógł wygłaszać kazania jedynie na klęczkach, ale służalczość w stosunku do wigów zapewniała mu bezustanne awanse. W Izbie Lordów

można było na niego liczyć nawet w wypadku najnieprzyjemniejszych zadań, takich jak ataki na projekty ustaw antykorupcyjnych; Walpole korzystał z jego usług pamtlcisty zarówno w kwestiach świeckich, jak i kościelnych. Hoadley tak był zajęty służbą dla rządu, że nigdy nie odwiedził Bangoru, chociaż przez sześć lat był tam biskupem; później przeniesiono go do Herefordu, Salisbury i Winchesteru - to ostatnie stanowisko warte było 5000 funtów rocznie. Był on ulubionym celem obelg duchownych-torysów: "Deista egipski! Buntownik przeciw Kościołowi! Nikczemny republikanin! Zdrajca stanu duchownego! Przedmiot pogardy i drwin całego królestwa!"

Pensje niższego duchowieństwa również znacznie różniły się między sobą. 5500 prebend dawało mniej niż 50 funtów rocznie każda, a 1200 spośród nich mniej niż 20; wikariusze, których było mnóstwo, nie mogli liczyć na więcej niż 30 funtów. Nic dziwnego, że klasy wyższe niechętnie decydowały się na karierę duchowną. Biskup Killali zwrócił uwagę na fakt, że ogranicza to znaczenie kolatorstwa, i stwierdził: "Jedynym lekarstwem byłoby tu dawanie specjalnych zachęt ludziom wywodzącym się ze szlachty i kupiectwa, ilekroć starają się oni o awans, co zachęciłoby innych, wywodzących się z tych samych sfer, do wstępowania do stanu duchownego i mogłoby tym samym uczynić awanse kościelne równie przydatnymi Ich Królewskim Mościom, jak w w adku zatrudnień świeckich. Przydatność ta nie sprowadzała się jedynie do głosowania w Izbie Lordów; kapituły katedralne często przechylały szalę zwycięstwa

na tę czy inną stronę podczas wyborów miejskich; klerem posługiwano się też niejednokrotnie przy urabianiu miejscowej opinii publicznej. Agentem wyborczym księcia Newcastle w Sussex był walebnny James Baker; tak gorliwie pracował on nad nawróceniem owieczek (nie na wiarę chrześcijańską bynajmniej, tylko na wiarę wigów), że nawet przerwał mecz krykieta w Lewes, za co widzowie omal go nie rozszarpali. Arcybiskup Canterbury Secker utrzymywał, że "cechą swoistą obecnych czasów" jest "otwarte i jawne lekceważenie religii", przejawiające się w "rozpuście i pogardliwym stosunku do wszelkich wartości, cz m odznaczają się klasy wyższe", oraz "rozwiązłej niepowściągliwości i y zbytej wszelkiej bojaźni skłonności do występku, czym odznaczają się niższe". Arcybiskup twierdził też, że "z chrześcijaństwa szydzi się i drwi bez większych zahamowań, a z jego nauk w ogóle bez żadnych". ICimże jednak był Secker, by to mówić? Nadanie mu wysokiej godności kościelnej było aktem czysto politycznym; Horacy Walpole twierdzi, że przedtem arcybiskup był ateistą. Inny metropolita, John Gilbert, posłany do Yorku rok wcześniej (1757), nie był bynajmniej lepszą reklamą stanu biskupiego. "Gilbert - pisał Walpole - składał się z niewiedzy, nikczemności i arogancji

446 Historia chrześcijaństw

- typowa mieszanka (...) Na wieść o nadaniu [mu] tej godności, dzwoniło w Yorku w dzwony w odwrotnej kolejności, na znak odrazy do niego. Zaczął tam wydawać wspaniałe przyjęcia i po sześciu miesiącach cieszył się już opinią najbardziej chrześcijańskiego dostojnika

kościelnego, jaki kiedykolwiek siedział na tamtejszym stolcu biskupim'.

Walpole zgrabnie podsumowuje swoje czasy: "Duch tej epoki nie godził się z religijną popędliwością. Papizm i protestantyzm utknęły - jak się zdawało - w martwym punkcie. Zasoby chrześcijaństwa wyczerpały się i nie mogło ono wydać nowości wystarczająco frapującej, by wzbudziła zainteresowanie".

W Anglii oficjalne duchowieństwo przestało być siłą głoszącą wiarę, a nawet w ogóle siłą aktywną, chociaż pozostało potęgą społeczną. Liczne rozmowy zanotowane dosłownie przez Jamesa Boswella w jego dziennikach pokazują duchownych lepszego pokroju jako osoby raczej wykształcone niż pobożne. Zresztą zachęcano ich do wypełniania sobie czasu eleganckim hobby, do zainteresowania się takimi przedmiotami, jak sztuka czy nauka. Na przykład William Paley, archidiacon Carlisle, przygotował pouczenie pt. Zabawy, które przystoją duchowieństwu, oparte na założeniu, że "życie duchownego (...) nie daje wystarczająco wielu podnieć dla aktywnego umysłu, spraw mogących zająć czas i myśli". Paley zalecał przyrodoznawstwo, botanikę, eksperymenty z elektrycznością, korzystanie z mikroskopu, chemię, pomiary gór, meteorologię i nade wszystko astronomię, "rozrywkę ze wszystkich dla duchownego najwłaściwszą". Dzięki tym zajęciom "żaden człowiek dobrze wykształcony nie musi się obawiać, że nie będzie wiedział, co zrobić z czasem".

W Szkocji upadek fanatyzmu był znacznie opóźniony, ale przynajmniej w dużych miastach nadszedł wreszcie całkiem nagle w połowie XVIII stulecia. Wskazuje na to stosunek do teatru, kiedyś określanego przez Zgromadzenie Generalne Kościoła Szkockiego jako "prawdziwa świątynia Szatana, gdzie nieraz ukazuje się on odziany w substancję cielesną, by opętać widzów, z których czyni swoich wyznawców'.

Najpierw pojawili się w Szkocji aktorzy angielscy. Potem, w latach czterdziestych XVIII wieku, Edynburg dorobił się stałego teatru, dla niepoznaki nazywającego się salą koncertową. W roku 1756 wystawiono Tragedię Douglasa, napisaną zresztą przez duchownego, a na przedstawieniu był obecny czołowy rzecznik umiarkowania, wielbny Aleksander Carlyle. Zgromadzenie Generalne zganiło Carlylea, a nieszczęsnego pastora z Liberton, również obecnego na spektaklu, zaskarżył konsystorz edynburski. Pastor oznajmił, że "przyznaje się do winy, ale błaga o złagodzenie kary, gdyż poszedł do teatru tylko raz i usiłował ukryć się w kącie, aby nie siać zgorzienia". Kiedy jednak w roku 1784

Wiara, rozum i bezrozumność 447

w Edynburgu pojawiła się pani Siddons*, Zgromadzenie Generalne zmieniło swój rozkład zajęć, by dać delegatom możliwość pójścia na poranne przedstawienie. Kler przewodził szkockiemu Oświeceniu, toteż Carlyle mógł pytać w Autobiografii: "Kto napisał najlepsze dzieła historyczne? Duchowny tego Kościoła. Kto napisał najlepszą retorykę i zilustrował ją własnymi oracjami? Duchowny tego Kościoła. Kto napisał tragedię uważaną za wzór doskonałości? Duchowny tego Kościoła. Kto był najgłębszym matematykiem swojej epoki? Duchowny tego Kościoła (...)". Zwróćmy uwagę na to, że nie chodzi tu bynajmniej o religijne, lecz o świeckie powody do chwały.

W kontynentalnej części Europy katolicyzm, postępując za Francuzami, zmierzał ku temu samemu przeznaczeniu. Jego droga była

jednak bardziej kręta i skomplikowana. Po pokoju westfalskim Hiszpania przestała odgrywać znaczącą rolę w Europie i do roku 1815 kierunek ortodoksji rzymskokatolickiej wytyczała Francja. Kościół francuski był przypadkiem szczególnym. Odmiennie niż w Hiszpanii nie przeszedł etapu proreformacyjnej odnowy. Z drugiej strony był to Kościół gallicki, a nie papieski. Dzięki konkordatowi osiągnął taki stopień niezależności, jaki Henryk VIII zdobył wraz z całą Anglią jednostronnie zrywając kontakty z Rzymem. Toteż ruchu reformatorskiego nigdy nie wspierała we Francji potężna siła ksenofobii i nacjonalizmu. I z tego powodu nigdy nie objął on większości narodu. Zasadniczy konflikt rozegrał się w XVII wieku w łonie samego francuskiego Kościoła katolickiego. Był to konflikt purytańskich jansenistów, dążących do reformy etycznej i doktrynalnej, z jezuitami i tronem, obstającymi przy tradycyjnych autorytetach katolickich; włączała się też jeszcze trzecia siła, broniąca praw rozumu.

Jansenizm musimy przeanalizować dosyć szczegółowo, ponieważ na jego przykładzie lepiej niż na przykładzie ruchu protestanckiego w XVI wieku widać, że reforma była raczej siłą ewangeliczną niż postępową. Przykład ten wyjaśnia też, dlaczego ostatecznie synteza podstaw chrześcijaństwa i nauki Locke'a została skazana na klęskę. Cornelius Jansen, biskup Ypres, był w gruncie rzeczy katolickim luteraninem - wyszedł od Listu Św. Pawła do Rzymian i poprzez św. Augustyna dotarł do tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę i predestynacji. Z tej przyczyny jego *Augustinus*, ogłoszony w roku 1640, ortodoksyjni teologowie z Sorbony wyklęli już w 1649, a potępienia papieskie sypały się nań nieustannie, osiągając kulminację w słynnej bulli *Unigenitus* z roku

* Sarah Siddons (1755-1831) - słynna aktorka brytyjska, wybitna odtwórczyni ról szekspirowskich (przyp. tłum.).

448 Historia chrześcijaństwa

1713. A jednak jansenizm pozostał znaczącą siłą, w pewnym sensie jedyną prawdziwą siłą w obrębie chrześcijaństwa francuskiego. Miał on wiele mocnych punktów. Był gallikański i antypapieski. Podobnie jak purytanizm w Anglii, był ruchem antymonarchistycznym, związanym z prawnikami-konstytucjonalistami z parlamentu. Charakteryzował się żarliwością. Jego głównym ośrodkiem był żeński klasztor Port-Royal tuż pod Paryżem. Jansenizm był powiązany z takimi surowymi eksperymentami, jak działalność trapistów. Przede wszystkim sprzeciwiał się podejmowanym przez jezuitów próbom użycia prawa kanonicznego do przekształcenia chrześcijaństwa w religię dworską i państwową. Te cechy dały mu zastępczą bazę ludową i sprawiły, że nawet monarcha tak potężny, jak Ludwik XIV, który z biegiem lat coraz bardziej nienawidził jansenizmu, nie mógł zapobiec jego wpływom. Nie była to jednak religia masowa, lecz elitarna; nie odwoływała się do szerokich rzesz, ale jej wezwanie było wyjątkowo głębokie i zniewalało wielu ludzi obdarzonych wybitną inteligencją, podobnie jak niegdyś zniewalał ich manicheizm. Janseniści byli manichejczykami doby przedoświeceniowej, pierwszymi zwiastunami nowożytnych filozofów pesymizmu. Sam Jansen uważał położenie człowieka za bezustannie rozgrywającą się tragedię: "Od momentu swego powstania ród ludzki dźwiga ogromne brzemię

przekleństwa, a życie człowieka - jeśli można to nazwać życiem - jest absolutnie złe. Czyż nie przybywamy na świat w okropnym stanie niewiedzy? Czyż od okresu zamknięcia w matczynym łonie dziecko nie spoczywa w nieprzeniknionych ciemnościach? (...) Już winne zbrodni, niezdolne do cnoty, spowite w mrok, zatopione w nim tak bardzo, że nie sposób wyrwać go z tego stanu odrętwienia, którego nie jest świadome. A drętwota owa trwa miesiące i lata. To z tego mroku wywodzą się wszystkie błędy ludzkiego żywota. (...) Jakież upodobanie w próżności i złu, jaka dręcząca troska, ileż strapień, cierpień, obaw, niezdrowych radości, walk, wojen, poszukiwań, furii, aktów wrogości, kłamstw, pochlebstw, bólów, kradzieży, gwałtów, wiarołomstw, pychy, ambicji, zawiści, morderstw, ojcobójstw, okrucieństw, lubowania się w dręczeniu, niegodziwości, żądz, przechwałek, uchwałstw, brudów, cudzołóstw, występków przeciw naturze obu płci, zbyt haniebnych, by o nich wspominać, ileż świętokradztw, herezji, bluźnierstw, krzywoprzysięstw, prześladowań niewinnych, oszczerstw, oszustw, pomyłek sądowych, przemocy, złodziejstwa (...). Któż zdoła opisać jarzmo, które gniecie synów Adama?"

Opisywanie owego jarzma przypadło w udziale Blaise Pascalowi, który w ogromnym i fatalnym pesymizmie Jansena odnalazł niepokojący 'urok. Urodził się w roku 1623. Ten twardy, zaborczy Owerniak był

Wiara, rozum i bezrozumność 449

synem matematyka, rządowego poborcy podatkowego. Wszyscy Pasca-

lowie byli gwałtowni, napastliwi, kłótniwi, aroganccy, skłonni do zwady i rozpaczliwie inteligentni. W wieku dwudziestu dwu lat Blaise konstruował maszynę liczącą; eksperymentował także z próżnią i ciśnieniem atmosferycznym i wykorzystywał gry hazardowe do wypracowania teorii prawdopodobieństwa. Był przedstawicielem tego samego pokolenia co Locke, a jednak odrzucał stosunek do religii typowy dla Royal Society. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że o ile w Anglii Locke'a żarliwość nie tylko była niemodna, ale wręcz uważana za niebezpieczną i antyspołeczną, o tyle we Francji Pascala zaczęła właśnie cieszyć się wśród katolików popularnością. Jego przypadek dowodzi, że nawet wielkie umysły są niewolnikami swego otoczenia. Pascal był bowiem wspaniałym pisarzem polemicznym, klarownym, głębokim, mądrym i wściekle inteligentnym. Gdyby urodził się o sto lat później, mógłby rywalizować z Wolterem w niszczeniu zorganizowanej religii. Stało się jednak inaczej, przeżył religijną "przemianę", tego samego typu co te, które przeobraziły angielskich przedstawicieli poprzedniej generacji, Milтона i Cromwella. W roku 1654, czytając Nowy Testament, Pascal miał niesamowite przeżycie emocjonalne; potwierdziło się ono dwa lata później, kiedy jego mała chrześniaczka, umierająca na przetokę łzową, wyzdrowiała, uleczona przez ekscentrycznego zbieracza relikwii, który dotknął jej rzekomym cierniem z korony Chrystusa. W ten sposób Pascal, który miał zdolności predestynujące go do kariery polującego na sensacje dziennikarza, stał się propagatorem jansenistycznego Port-Royal, gdzie jego siostra była ważną i szanowaną pensjonariuszką. Wymierzał ciosy racjonalistycznej kpiny, by zdemaskować wielosłowie i pustkę tomistów, którzy brylowali na Sorbonie, i niemoralność jezuitów oraz ich kazuistyki. Jego Prowincjałki musiały ukazywać się potajemnie, pod pseudonimem;

za to sprzedawano po 10 000 egzemplarzy każdego ze składających się na to dzieło listów. Bossuet, ortodoksyjny kaznodzieja dworu francuskiego, powiedział, że wolałby napisać właśnie Prowincjałki niż jakąkolwiek inną książkę.

Pascal jednak nie stosował racjonalistycznych chwytów, by bronić sprawy rozumu. Wprost przeciwnie: u jezuitów naprawdę nie znosił braku religijności, którym - jak był przekonany - ojcowie ci się odznaczyli. W miarę upływu czasu coraz bardziej gniewały go próby pogodzenia katolicyzmu ze zniechęconym dworem Ludwika XIV; wydawało mu się to maskaradą - światowość i ateizm w przebraniu wiary. (W ostatnich latach życia uznał, że papież pobił i jest heretykiem, nie robił jednak wokół tego poglądu hałasu, był bowiem zmęczony ciągłymi polemikami). Chciał, żeby chrześcijaństwo zachowało swój pierwotny

450 Historia chrześcijaństwa#

charakter, by było surowe, cierpkie, niemal gorszące w swym odrzucaniu ziemskich norm. Krótko mówiąc, podobnie jak Tertulian doszedł do przekonania, że prawda chrześcijańska przekracza możliwości rozumu, nawet mu się przeciwstawia, a chrześcijan raduje jej niewiarygodność.

Rene Descartes, prawdziwy przedstawiciel (choć nawrócił się na nią tak późno) starej "trzeciej siły", uważał, że do prawdy dochodzi się dzięki połączeniu ostrożnego wątpienia i precyzyjnego rozumowania.

Pascala interesowało wykazanie, że rozum ma charakter nie ponadludzki, lecz ludzki, że ma ograniczenia i ulega wypaczeniom. Kartezjanizm

jest wrogiem zewnętrznym Kościoła, tak jak kazuistyka - wrogiem wewnętrznym.

Tutaj Pascal był bardzo bliski mocnej i trwałej argumentacji, mającej we wszystkich epokach i społecznościach wywierać pewien zniewalający czar. Nie żył jednak dostatecznie długo, by przedstawić ją jako system filozoficzny. Pozostawił po sobie pięćsetstronicowy tom różnorodnych zapisków, który po rozlicznych przygodach jest obecnie pozycją MS 9,202 w Bibliotheque Nationale. Wybór z jego Myśli, taki bowiem tytuł nosiły te zapiski, ukazał się już w roku 1670. Potem wydano kolejne wybory, w różnych opracowaniach. Oryginalny rękopis był beznadziejnie zagmatwany i odczytanie zamierzonego przez Pascala sensu natrafiało na trudności. Nie zawsze na przykład było jasne, czy przedstawia on tezy swoje, czy swoich przeciwników. Pierwsi redaktorzy nie rzucili na sprawę zbyt wiele światła, ba, raczej ją zaciemnili, przede wszystkim w nieodwracalny sposób zmienili układ rękopisu i w rezultacie niektóre problemy redakcyjne są dzisiaj nie do pokonania. Nic dziwnego, że wszystkie edycje Pascala, z wyjątkiem najnowszych, prezentują jego myśli w wypaczonym, fałszywym kształcie, a omówienia jego dzieł, dokonane przez najwybitniejszych twórców literatury francuskiej, Bossueta, Fenelona, Woltera, Rousseau, Chateaubrianda, Valer#ego i innych, często opierają się na nieporozumieniach interpretacyjnych, co jeszcze powiększa zamęt. Wiemy dziś na przykład, że rzekome zdanie samego Pascala: "Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie" - pomyślane było jako trwożna uwaga ateisty. W tekście jest wiele równie zgubnych pułapek. Toteż wpływ, jaki Pascal wywarł na potomnych, w dużej mierze nie jest związany z tym, co naprawdę myślał a nawet jest z tym sprzeczny. Jedna z najbardziej prowokujących książek

czasów nowożytnych okazuje się tylko częściowo zgodna z prawdziwym zamiarem autora. Fakt ten miał duże znaczenie historyczne.

* Cytaty z Myśli Pascala w przekładzie Tadeusza Boya-Żeleńskiego (przyp. tłum.).

Wiara, rozum i bezrozumność 451

Pascal stał się w istocie świeckim mnichem, niewątpliwie koncentrował się na uwolnieniu swego ducha od ciała. jadł warzywa i pił wodę, sam zamiatał sobie pokój, odnosił naczynia do kuchni i żył jak nędzarz; aby nie przerywać medytacji, nosił kolczasty pas tuż przy ciele. Nie był jednak obskurantem. Cierpiał na straszliwy chroniczny reumatyzm i twierdził, że zawdzięcza mu szczególne intuicje. Zajmowała go teodycea i słusznie zauważył, że problem cierpienia sprawia racjonalizmowi tyle samo trudności, co religii. Choroba, jak uważał, jest integralną częścią mechanizmu świętości. Chrześcijaństwo rozpadło się bez "niedoli, nędzy i choroby", w pewnym sensie bowiem było odpowiedzią na niedolę, nędzę i chorobę. Rozum także obiecywał rzucić więcej światła niż mógł. "Niech nam tedy nikt nie zarzuca braku jasności, skoro go sami głosimy. Uznajcie tedy prawdę religii w samej ciemności religii, w tej odrobinie światła, jaką mamy o niej, w obojętności poznania jej, w jakiej żyjemy". Ludzkie cierpienie i ludzka niewiedza są więc zjawiskami permanentnymi:

"Widząc zaślepienie i nędzę człowieka, patrząc na cały wszechświat

niemy i człowieka bez światła, zdanego samemu sobie, zbłąkanego w tym zakątku świata, bez świadomości, kto go tam rzucił ani co tam robi, co się z nim stanie po śmierci, niezdolnego do jakiej bądź wiedzy, doznaję przerażenia jak człowiek, którego by przeniesiono uśpionego na opustoszałą i straszliwą wyspę i który by się obudził bez świadomości, gdzie jest, i bez sposobu wydobycia się stamtąd. I podziwiam, w jaki sposób może ktoś nie wpaść w rozpacz w tak opłakanym położeniu¹.

Postawiony twarzą w twarz z takimi trudnościami, Pascal uznał, że chrześcijaństwo daje tu lepsze rozwiązanie niż to, które oparte jest jedynie na rozumie. W każdym razie wedle wszelkiego prawdopodobieństwa gwarantuje lepszy zakład. Pascal nie był przeciwnikiem rozumu. Był on dla niego pod względem wartości obojętny. Racjonalny dowód istnienia Boga czy racjonalne chrześcijaństwo nigdy nie zastąpią daru wiary.

Pascal widział fatalną skłonność umysłu człowieka do tego, by ostatecznie dochodzić do irracjonalizmu. W podobnie naturalny sposób właściwą człowiekowi dobrą wolę psują urazy. Życie ludzkie niekoniecznie jest dążeniem do słodyczy i światła: człowiek ma dwoistą naturę - działają w nim zarówno pierwszy upadek, jak i łaska Boska. Ujmując rzecz bardziej stanowczo: powstanie i przetrwanie chrześcijaństwa samo w sobie jest wyzwaniem rzuconym racjonalizmowi (teza, którą mógłby podnieść Tertulian, a w końcu także św. Paweł), w rzadkich chwilach natchnienia odkrywamy rzeczywistość, którą analizować za pomocą rozumu byłoby absurdem i która wykazuje, że Chrystus nadal działa na tym świecie.

Tak więc: "Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona

mnożność rzeczy, które go przerastają'. I jeszcze: "Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to zaparcie się rozumowi". I wreszcie: "Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem".

Fenomen Pascala, w którym echem odbijał się mistycyzm średnio-wieczny i który zapowiadał dziewiętnastowieczny romantyzm, zdominował siły protestu w łonie francuskiego katolicyzmu, uniemożliwiając tym samym połączenie reformy i rozumu, które w Anglii wydało system Locke'a i pozwoliło Oświeceniowi rozwijać się spokojnie w ramach instytucjonalnej religii chrześcijańskiej. Poddawany nieustannemu atakowi czynników oficjalnych - bulla *Inigenitus* stała się w 1730 roku we Francji prawem - jansenizm wyrodził się w partię polityczną, utracił swój żar duchowy i ostatecznie wynurzył się ponownie na powierzchnię w roku 1789 jako religia prawnicza. Tak więc katolicyzm pozostał nie zreformowany, a "trzecia siła" - Oświecenie - pojawiła się jako odmiana deizmu lub ateizmu, działając poza obrębem chrześcijaństwa lub nawet przeciw niemu. Pochwałę rozumu i metodologię nauk empirycznych Locke'a stosowano z zapałem, ale pozbawiano je chrześcijańskiego kontekstu. O duchu praw Monteskiusza i Encyklopedia Diderota są pomnikami wiedzy z gruntu niechrześcijańskimi. Byłoby to nie do pomyślenia w Anglii (czy Szkocji, gdzie Hume, jakkolwiek szanowany, traktowany był jako aberracja). Oświecenie francuskie to pierwszy od IV wieku europejski ruch intelektualny, nie będący funkcją parametrów wiary chrześcijańskiej.

Efektem było poddanie racjonalnej interpretacji zjawisk próbie, której Locke zrećźnie unikał i której według Pascala nie mogła ona

przetrwac. Francuski racjonalizm byl nawet bardziej pewny siebie niz anglikanizm i rzucał wyzwanie wiekszym sprawom. Les philosophes przetrzásali przeszłosc, by zdemaskowac chrzescijaństwo jako siewcg zła - na przyklad Filozoficzna i polityczna historia Indii Raynala pokazywała, jak niszcząco oddziałuje na społeczność kontakt z chrzescijaństwem. Wolter pisal do Fryderyka Wielkiego: "Wasza Królewska Mość odda rodzajowi ludzkiemu wiecznotrwałą usługę, wykorzeniając ten haniebny zabobon - nie pośród hałasty, która może dźwigać każde jarzmo, ale pośród dobrze urodzonych, którzy pragną myśleć". Diderot i jego koledzy wyobrażali sobie Oświecenie jako system etyczny, inną religię: "Nie wystarczy wiedzieć więcej niż teologowie; musimy im pokazać, że jesteśmy lepsi i że dzięki filozofu ludzie stają się bardziej godni szacunku niż dzięki wystarczającej czy skutecznej łasce". Dla Diderota samorealizacja człowieka była czymś w rodzaju zastępczej pokuty, a miłość do ludzkości - substytutem miłości do Boga. Toteż to przyszłe pokolenia, a nie Bóg, miały oceniać postępowanie człowieka. "Potomność

Wiara, rozum i bezrozumność 453

j y, y

est dla filozofa t m cz m tamten świat dla wier c ch. I jeszcze: "O, potomności, święta podpora ciemionych i nieszczęśliwych, ty, któraś jest sprawiedliwa, ty, któraś jest nieprzekupna, ty, która nagrodzisz dobrego, a zdemaskujesz hipokrytę, pocieszycielko, niezawodny ideale, nie opuszczaj mnie '.

To wszystko kazało oczywiście oczekiwać pojawienia się w przyszłości poważnych problemów. Locke powiedziałby, że zwykłego człowieka nie interesuje werdykt potomności, natomiast można by go przekonać do systemu kar i nagród; Pascal zapytałby, dlaczego ktokolwiek miałby uważać, że potomność w naszych warunkach wyda sprawiedliwy wyrok. Wolter starał się być ostrożniejszy i nigdy nie okopywał się na tak wysuniętej pozycji. W istocie bardzo trudno ustalić, jakie właściwie było stanowisko wyznaniowe Woltera. Niektóre z jego deklaracji wydają się zarówno zdecydowane, jak wymowne: "Wierzę w Boga, nie Boga mistyków i teologów, ale Boga natury, wielkiego geometrę, architekta wszechświata, jego sprężynę, niezmiennego, transcendentalnego, wiecznego". Wolter dożył pięknego wieku i przez cały czas dużo pisał; jego prawdziwe przekonania jednak wcale niekoniecznie znajdują odbicie w tym, co pisał z konkretnego powodu, w konkretnym kontekście lub w konkretnym czasie. To zdumiewające, ale z bardzo różnych przyczyn wewnętrzne przekonania Pascala i Woltera, dwu najważniejszych myślicieli na kontynencie europejskim w okresie poerazmiańskim, pozostają tajemnicą. Wolter nazywał siebie zarówno deistą, jak i teistą i stosował te słowa tak, jak gdyby znaczyły to samo. Nieustannie sobie przeczył i nie wyrażał z tego powodu skruchy; raz pisał: "Nie ma w Europie ani jednego ateisty", innym razem: "Tylko młodzi i niedoświadczeni kaznodzieje, którzy nie wiedzą nic o świecie, utrzymują, że nie może być ateistów". Jak George Bernard Shaw, Wolter był aktorem, często gotowym dać stylowi pierwszeństwo przed znaczeniem. "Bóg nie jest dla wielkich batalionów, ale dla tych, którzy strzelają najlepiej" zmieniło się w innym wcieleniu w: "Bóg zawsze jest dla wielkich batalionów" (być może zresztą powiedzenie to nie jest autentyczne).

Wydaje się, że Wolter jest najbardziej szczery tam, gdzie ucieka w wątpliwości i zastrzeżenia. Zdefiniował deizm jako "czystą adorację istoty najwyższej, wolną od wszelkich przesądów". Tyeh, którzy wierzą że Bóg stworzył świat, ale nie obdarzył go prawem moralnym, powinno się jego zdaniem nazywać filozofami. Deista, który uznaje prawo Boskie

- twierdzi Wolter - wyznaje prawdziwą religię. A jakakolwiek wiara poza tymi dwoma wypadkami jest złem. Wtórował Pascalowi: "Prawda z tej strony Pirenejów, błąd z tamtej" - chodziło mu o to, że etyka jest względna. (Jak inni przedstawiciele XVIII wieku wierzył, że ludzie

454 Historia chrześcijaństwa

zależni są - między innymi - od geografii). Im bardziej (pozornie) szczery jego zamiar, tym bardziej Wolter zbliża się do Boga albo do tonu zrezygnowanego i pełnego uszanowania agnostycyzmu. W Rozprawie o metafizyce: "Pogląd, zgodnie z którym Bóg istnieje, sprawia trudności, ale w przekonaniu przeciwnym kryją się absurd. Albo: "Czym jest ta Istota? Czy istnieje w bezmiarze? Czy przestrzeń jest jednym z Jej atrybutów? Czy znajduje się Ona w jakimś miejscu, we wszystkich miejscach, czy w żadnym? Obym mógł nie wkraczać nigdy w te metafizyczne subtelności! Musiałbym bardzo nadużyć swego słabego rozumu, gdybym starał się w pełni zrozumieć Istotę, która, ze względu na Jej naturę, a i na moją, musi pozostać dla mnie niepojęta". Pewien był jednego: "Istnienia Boga nie sposób udowodnić ani mu zaprzeczyć jedynie za

pomocą możliwości naszego rozumu'; jego najpoważniejsze dzieło w tym kontekście, Szkic o obyczajach, dotyka tego tematu tylko raz: "Nie wierzyć w ogóle w Boga (...) byłoby przerażającym błędem moralnym, błędem nie do pogodzenia z dobrym rządem". W odkrytym dopiero niedawno liście napisanym bardzo późno, bo w roku 1770, Wolter powiada: "Nie wierzę, by na tym świecie był choćby jeden burmistrz czy podesta, rządzący zaledwie czterema setkami koni, zwanych ludźmi, który by nie uznał za rzecz niezbędną wepchnięcia im w pyski Boga, służącego tu za wędzidło i uzdę'.

Krótko mówiąc, Wolter zawsze skwapliwie podkreślał społeczną potrzebę Bóstwa i dzięki temu udało mu się nie wpaść w pułapkę Oświecenia. Poza tym zbyt wiele było w nim z badacza dziejów, by uznał, że sam rozum może służyć ludzkości za spolegliwego przewodnika - nie potrzebował tu napomnień Pascala - lub że optymizm jest sensowną postawą dla filozofa.

Naprawdę wielkim człowiekiem i ważną postacią w historii chrześcijaństwa jest Wolter dzięki temu, że i w tym, i w innych wypadkach płynął przeciw prądowi Oświecenia. Uważał obie fundamentalne tezy Teodycei (1710) Leibniza - że wszystko jest najlepsze na tym świecie i że chrześcijanin w każdych okolicznościach powinien wyrzec się siebie i podporządkować wyższej mocy - za niefortunne; pierwsza była dla niego błędna, druga budziła moralną odrazę. Odrzucał Wiersz o człowieku (1733) Aleksandra Popea:

Bezpiecznie odpoczywasz w Najwyższego łonie,

Tak w chwili narodzenia, jako i przy zgonie.

Przecież prawda, że wszystko jest dobrym w istności*.

* Tłum. Ludwik Kamiński.

Wiara, rozum i bezrozumność 455

Uważał to za kuszenie Opatrzności i był zachwycony, kiedy skuszona Opatrzność w 1755 roku wywołała spektakularne trzęsienie ziemi w Lizbonie. Wyglądało to tak, jakby Wolter czekał na tę katastrofę, by zaatakować zastaną mądrość epoki, czy to chrześcijańską, czy racjonalistyczną: "Drogi Panie, natura jest bardzo okrutna. Trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób prawa ruchu spowodowały takie przerażające nieszczęścia na tym najlepszym z możliwych światów (...) Myślę z ukontentowaniem, że przynajmniej z wielebnych ojców inkwizytorów została taka sama mokra plama, jak z wszystkich innych. To powinno nauczyć ludzi nie prześladować się wzajemnie: paru nabożnych łajdaków pali paru fanatyków, a ziemia pochłania wszystkich co do jednego. Wolter skorzystał z okazji trzęsienia ziemi, które wzbudziło w Europie zainteresowanie nieproporcjonalne do rangi wydarzenia, by wystąpić z poematem dydaktycznym, który w samym roku 1756 miał dwadzieścia wydań:

En jour tout sera bien, void notre esperance,

Tout est bien aujourd'hui, voila l'illusion (...).

Poemat był wyzwaniem rzuconym europejskiej inteligencji, zarówno kręgom o nastawieniu sceptycznym, jak i chrześcijańskim: wyjaśnijcie katastrofy przyrodnicze w kategoriach założeń moralnych. Posypały się setki pamfletów. Teodycea chrześcijańska okazała się szczególnie

słaba. Rousseau, próbujący połączyć racjonalizm i uczucie, osiągnął równie kiepskie rezultaty: ludzie są odpowiedzialni za nieszczęście - dowodził - jako że ofiary byłyby mniejsze, gdyby nie gromadzili się w nienaturalny sposób w miastach. Młody Immanuel Kant wystąpił z kolejną odpowiedzią. Kierował się już ku rozwiązaniu postraccjonalistycznemu, rozwiązaniu o charakterze romantycznym: intuicja jest znacznie ważniejsza niż ścisła wiedza naukowa, a doświadczenie moralne prowadzi nas dalej niż prawdy odsłonięte przez zjawiska: "Uznał#; przeto za niezbędne zanegować wiedzę, aby uczynić miejsce dla wiary".

Lekcja trzęsienia ziemi - twierdził Kant - jest taka: w świecie zjawisk człowiek poddany jest koniecznościom prawa naturalnego, ale w świecie ducha jest wolny - przyroda podporządkowana jest królestwu skutków rządzonych przez przyczynę, ale duch jest ponad materią. W ten sposób proces rozumowania kończył się na Bogu. Wszystko to zdaniem Woltera nie miało nic wspólnego ze sprawą, jako że w istocie z premedytacją postawił on problem nie będący problemem: trzęsienie ziemi, jakkolwiek mogłoby być straszne i niemożliwe do wytłumaczenia, nie jest najgorszą rzeczą, jakiej możemy się lękać - "Ludzie wyrządzają sobie na tym małym kretowisku więcej krzywdy, niż im jej wyrządza natura. Więcej ludzi jest zarzynanych w ludzkich wojnach, niż ginie w trzęsieniach ziemi.

456 Historia chrześcijaństwa

Wolter stworzył Kandyda, w którym demaskował optymizm idei najlepszego z możliwych światów jako głupi fatalizm, "okrutną filozofię pod

płaszczkiem pociech#'. Prawdziwym rozwiązaniem jest "uprawianie naszego ogródka", to znaczy należy przeciwstawiać się zhz i usuwać je, należy wykorzystywać nie tylko nasz rozum, ale wszystkie nasze możliwości do zreformowania społeczeństwa i zmniejszenia rozmiarów cierpienia. Była to teodycea deisty. W roku 1761 Wolter osłabił panujący powszechnie optymizm, będący w istocie odmianą samozadowolenia, owego uprzykrzonego grzechu XVIII stulecia, wykazując, że irracjonalizm wciąż triumfalnie kwitnie, w dużym stopniu dzięki, zdawałoby się położonemu na obie łopatki, ortodoksyjnemu chrześcijaństwu. Jego interwencja w sprawie Jeana Calasa uczyniła z niego prawdziwe sumienie epoki, proroka sprawiedliwości i rozumu nie w abstrakcyjnej, ale konkretnej, jednostkowej formie: Wolter zaangażował się w sprawę rehabilitacji zgłodzonego zgodnie z wyrokiem sądu hugenota, jak dawało się dowieść, ofiary mactw kleru oraz jego prawnych i politycznych (a także społecznych) narzędzi. Wolter nienawidził Pascala nie za jego świadomość ograniczeń rozumu, jako że ją podzielał, lecz ze względu na sposób, w jaki autor Myśli zwykł bronić chrześcijaństwa wciąż zdolnego do potwornego okrucieństwa. W roku 1766 doszło do kolejnego gwałtu, kiedy młody kawaler de la Barre nie zdjął kapelusza, by wyrazić szacunek religijnej procesji kapucynów przechodzącej ulicami Abbeville. (Padało wówczas). Oskarżono go o bluźnierstwo, udowodniono mu je i skazano nieszczęśnika na "tortury zwyczajne i nadzwyczajne "; wyrok nakazywał obciąć mu ręce, wyrwać za pomocą kleszczy język, a następnie żywcem spalić. Ta skandaliczna sprawa prześladowała Woltera przez resztę życia. I istotnie przypominała ona inteligencji europejskiej, że katolicka Europa, mimo oczywistego zwycięstwa rozumu, pozostawała wciąż zasadniczo nie zreformowana.

Czy Kościół był reformowalny? Czy też może należało go znieść?

Traktat westfalski był dla papieżstwa katastrofą. Po nim rzadko radzono się go w kwestii problemów międzynarodowych, Watykan nie był reprezentowany na wielkich europejskich kongresach pokojowych. Narodowe Kościoły katolickie stały się praktycznie niezależne. Tylko Włochy były ultramontańskie - wewnętrzna sprzeczność. Panowała powszechna opinia, że jedynie sobór jest nieomylny w kwestiach doktrynalnych i że może on nie zważać na papieża; władza religijna w poszczególnych krajach przeszła na synody biskupów; Kościół jednak znajdował się w stanie śpiączki i nie mógł poddać teorii próbie praktyki. Papieże byli niczym. Jedyny wyjątek stanowił Benedykt XIV (1740-1758), papież umiarkowanie postępowy: "Wolę, żeby pioruny nad Watykanem

Wiara, rozum i bezrozumność 457

spadły. Chrystus nie sprowadzi ognia z niebios (...) Starajmy się nie mylić namigtności z zapalem, albowiem ten błęd wyrządził religii największe zło". Był to wolteriański punkt widzenia Postępowe czy nie, papieżstwo wydawało się skazane na zagładę lub całkowitą niemoc. Nie było już w stanie ochraniać swoich najbardziej żarliwych obrońców. W roku 1759 jezuitów oskarżono o wiele występków (prawdziwych czy fałszywych), od planowania morderstw do oszustw w koloniach i wygnano z Portugalii. W 1759 dekret królewski rozwiązał zakon we Francji, a trzy lata później zlikwidowano go w Hiszpanii i jej dominiach. W 1773 potęgi europejskie zmusiły Klemensa XIV do ogłoszenia kasaty

towarzystwa w bulli Dominus ac redemptor. Jednym z niewielu miejsc gdzie jezuita jeszcze działali, były luterzańskie Prusy; Fryderyk Wielki uznał, że mogą być użyteczni w procesie szkolenia przyszłych oficerów i biurokratów. W latach siedemdziesiątych XVIII wieku pozycja papieża zaczęła się załamywać w kontrreformacyjnej części Niemiec, zerwano wiele nici łączących ją z Rzymem, a na publikację bulli papieskich potrzebne było pozwolenie cesarza. W roku 1781 cesarz Józef II zakończył prześladowania religijne w imperium austriackim i wydał edykt tolerancyjny. Dysydemtom zezwolono na prywatny kult; luteranie, kalwiniści i prawosławni mogli nawet budować świątynie (ale bez wieży); wyznawca dowolnej religii mógł być prawnikiem, lekarzem lub piastować urząd; oświatę zsekularyzowano i upowszechniono; cenzurę zniesiono. Mimo protestów papieża państwo zaangażowało się w wielką akcję przeciwko mechanicznemu chrześcijaństwu. Nauka księży znalazła się pod kontrolą rządową, zamknięto siedemset klasztorów, pozwolono przetrwać jedynie zakonem wykonującym użyteczne prace, rozpuszczono trzydzieści osiem tysięcy mnichów; zaatakowano pielgrzymki, dni świątecznych patronów i zabobony. W Wielkim Księstwie Toskanu brat Józefa, Leopold, poszedł podobną drogą: opodatkował dochody kleru, przestał finansować Rzym zakazał publikowania bulli papieskich, nie zezwolił na dalszą działalność dworu nuncjusza, zlikwidował klasztory, przekazał szpitale w ręce świeckie, skończył z inkwizycją, papieskimi prowizorami i kontrolą kuru nad zakonami. Podobne ruchy można było zaobserwować praktycznie w całej Europie, zarówno w państwach katolickich, jak i protestanckich oraz prawosławnych. Była to niemal we wszystkich wypadkach reforma odgórna, narzucona przez despotyczne albo oligarchiczne władze, które uważały, że działają zgodnie z duchem Oświecenia. Reformy były często

powierzchowne, mało skuteczne lub mało znaczące; całkiem niesłusznie uważano je za oznakę początku ostatecznego zwycięstwa rozumu.

Co dziwne, przemiany najmniej zaznaczyły się we Francji, przypuszczalnie głównym ośrodku sił oświeceniowych. Podobnie jak w Wielkiej

458 Historia

Brytanii, chociaż z innych powodów, francuski Kościół narodowy uniknął# reformatorskich interwencji z góry. Nie znaczy to, że był to Kościół odrodzony. To, co Horacy Walpole powiedział o Anglu, a fortiori odnosi się do Francji: zasoby chrześcijaństwa wyczerpały się. Stulecie zmagania jansenistów z jezuitami nie pozostawiło żadnego dziedzictwa oprócz zubożenia. Oświecenie na różne sposoby odcisnęło się na Kościele; objęło swoim wpływem zwłaszcza wyższą hierarchię duchowną. Biskupi, jeśli nie brakowało im energii, zajmowali się budową dróg albo kanałów, a jeśli mieli pretensje intelektualne, zostawiali les philosophes. Różne przejawy deizmu spotykało się powszechnie. Ludwik XV, bynajmniej nie dewot, odmówił Paryża kardynałowi Lomenie de Brienne: "No nie, arcybiskup Paryża musi przynajmniej wierzyć w Boga". Chamfort drwił: "Wikariusz Generalny może pozwolić sobie na uśmiezek, kiedy atakuje się religię, biskup może śmiać się z całej duszy, a kardynał może temu atakowi serdecznie przyświadczyć". Pod wieloma innymi względami Kościół był dalej tą samą instytucją co na początku XVI wieku. Był ogromny (sto trzydzieści tysięcy duchownych) i niezmiernie bogaty, zwłaszcza na północy kraju: w Pikardii należało do niego trzydzieści

procent ziem, a w Cambresis ponad sześćdziesiąt procent. Ale różnice w dochodach, spore w Anglu, były niemal dziesięć razy większe we Francji, wahały się od minimalnych 300 liwrów dla księdza do 400 tysięcy dla najważniejszych biskupów, mamy tu więc do czynienia ze stosunkiem 1:1300. Praktycznie wszyscy biskupi należeli do szlachty, większość nie przebywała w swoich diecezjach.

Widziany z lokalnego punktu widzenia, Kościół jawił się jako osobliwa mieszanka próżniactwa i pracowitości. Na przykład w Angers, liczącym w 1789 roku trzydzieści cztery tysiące ludności, było siedemdziesięciu dwóch kanoników i ponad czterdziestu duchownych parafialnych, do tego dochodziła olbrzymia liczba pieczeniarzy (w większości księży) przy katedrze oraz kościołach parafialnych i kolegiatach, sześćdziesięciu mnichów, czterdziestu braciszków zakonnych i ponad trzysta zakonnice. Na sześćdziesięciu mieszkańców przypadał jeden ksiądz, nie wliczając w to duchowieństwa zakonnego i seminarzystów. Istniała ogromna liczba i różnorodność instytucji kościelnych, z których większość biła w dzwony we wszystkie godziny dnia i nocy; w związku z tym domy przy rynku "nieomal nie nadawały się do zamieszkania". Część przedstawicieli kleru, podobnie jak w Anglii, była wykształcona i bawiła się kolekcjonowaniem lokalnych pamiątek. Niektórzy byli zwolennikami nowych idei. Benedyktyni z klasztoru Św. Albina ustawili gipsowe popiersia Woltera i Rousseau, a ojciec Cotelle de la Blandiniere, miejscowy ortodoksyjny teolog i autor Podręcznika diecezjalnego, poświęcił Wolterowi

- w tonie jak największej aprobaty - swój wykład inauguracyjny w Akademii w Angers. Większość jednak bieżących zwyczajów i ogólną atmosferę można określić jednym tylko przymiotnikiem: średniowieczne. Relikwie dwa razy w tygodniu wystawiano w katedrze na widok publiczny, a w drugą niedzielę po Trzech Królach nadal rozlewano wino z kamiennego dzbanka, który, jak wierzą, miał być używany podczas wesela w Kanie Galilejskiej. Niemal codziennie odbywały się procesje, będące dla niewierzących ryzykiem lub upokorzeniem, zwłaszcza że niesiono podczas nich relikwie - kawałek krzyża, do którego przybito Chrystusa, głowę św. Lupusa, kości świętych Sereniusza i Godeberta, ramię św. Juliana, strzępek szaty Najświętszej Panienki i pukiel jej włosów, krew św. Maurycego i ząb św. Decentego, a nadto dwanaście przenośnych scen, z których każda składała się z piętnastu figur woskowych naturalnej wielkości. Kiedy w roku 1757 otwarto w katedrze średniowieczny grób, rozszła się pogłoska, że odkryto nowego świętego i oszalały tłum rozerwał szczątki zmarłego na części, porywając kawałki kości i strzępy ubioru.

Klasztory w Angers przedstawiały smutny obraz, choć trudno by go było nazwać gorszącym. Nie było doniesień o cudzołóstwach mniszek; jednak bernardynkom (najbogatsze zgromadzenie) zezwalano na opuszczanie klasztoru w powozach, bez osób towarzyszących i z odsłoniętymi twarzami. Niezamężne szlachcianki niemal bez wyjątku były beneficjentkami tego klasztoru lub innych bogatych instytucji religijnych; oficjalnie przyznawano, że istnieją one, by "zapewnić przyzwoite i godne schronienie dla owej licznej części narodu, która zbyt jest dobrze wychowana, by mogła poniżyć się wykonywaniem upokarzających zajęć,

na które brak środków zdaje się ją skazywać" (1770). Również bracisz-
kowie pochodzili na ogół z warstw uprzywilejowanych. "Najlepszy"
klasztor - Św. Albina - dysponował dochodem 50 tysięcy liwrów
rocznie. Z tego 11 tysięcy szło na koszty utrzymania, podatki itd.,
20 tysięcy przeznaczano dla czcigodnego opata, nie przebywającego
w klasztorze, a resztę otrzymywało piętnastu mnichów. Prowadzili
życie ludzi dobrze urodzonych, mieli konie i powozy, 120 liwrów
kieszonkowego rocznie, miesięczne wakacje, spotkania przy kartach
i koncerty w niedziele. Wyrzekli się habitów i nosili wygodne buty
i jedwabne pończochy. To prawda, że nie spożywali "czerwonego"
mięsa (wyjątek stanowił tzw. stół chorych, przy którym jadał przeor),
ale mieli za to najlepszą sól i świeże ryby, zające, kaczki, cyraneczki,
bekasy itp. Wiele opactw było teraz trzymany in commendam przez
niedostatecznie wyposażonych (albo też ustosunkowanych) biskupów.
W Angers cztery klasztory benedyktynów z wpływów wynoszących

460 Historia chrześcijaństwa

ponad 200 tysięcy dawały dodatkowe pieniądze czterem hierarchom
kościelnym (nie rezydującym w owych klasztorach) i wygodne życie
prawie pięćdziesięciu mnichom; opat klasztoru Św. Michała zabierał dwie
trzenie jego dochodów, wynoszących 25 tysięcy liwrów, a przebywał
wyłącznie w Wersalu. Kanonicy augustiańscy nie byli lepsi. Jeśli chodzi
o zakonników rekrutujących się ze szlachty, naprawdę ubodzy byli
kapucyni. Pozostali żyli sobie całkiem wygodnie. Pewien obserwator

ówczesnej sceny zauważył: "Więcej jest na ich stołach dzbanuszków do kawy, przyrządów do parzenia herbaty, tabakierek i rozmaitych drobiazgów niż ksiąg teologicznych". Franciszkanie jedli ze srebrnych naczyń, mieli sto sześćdziesiąt lnianych obrusów i dwadzieścia cztery beczutki wina; dominikanie mieli własne meble, ubrania i ruchomości, a ich jadłospis obejmował kapłony, kuropatwy, króliki i nóżki wieprzowe ("nadzwyczajna alimentacja").

Ludzie postępowi zgadzali się, że reformy są od dawna konieczne, ale nikt nie przewidywał całkowitego rozpadu. W łonie Kościoła zasadniczy podział przebiegał pomiędzy kapitułami katedralnymi i zakonnikami, doskonale wyposażonymi, nie pracującymi, o arystokratycznych manierach, a klerem parafialnym, plebejskim i ubogim. Les philosophes na ogół byli zgodni co do tego, że kler ten jest wartościowy i że ciężko pracuje. To właśnie wśród kleru parafialnego najgłośniejsze było wołanie o reformę. Wszyscy zgadzali się, że mnisi muszą odejść. Projekty w tej sprawie powstały przed zebraniem się Stanów Generalnych w 1789 roku, a dekret z 1790 o rozwiązaniu i sprzedaży wszystkich klasztorów z wyjątkiem tych, które prowadziły działalność oświatową lub dobroczynną, nie spotkał się praktycznie z żadnym protestem ani oporem. W proboszczach widziano rzeczywiście siłę reformatorską; jak ujął to jeden z nich, byli oni "dla Kościoła francuskiego tym samym, czym stan trzeci dla narodu". Ulegając naciskowi opinii, Necker* zmienił w 1788 roku prawo wyborcze, na czym zyskali proboszcze, a stracili mnisi i kapituły katedralne; na 296 deputowanych stanu duchownego 208 było proboszczami. Analiza zapisów skarg przedstawionych w Wersalu przez Stany Generalne wskazuje na to, że katolicyzm sam w sobie nie był niepopularny. Powszechnie przyjmowano, że nadal będzie on

religią państwową i że będzie odgrywał dominującą rolę w oświacie i ceremoniale. Nawet Zgromadzenie Narodowe nie było początkowo antyklerykalne; zasiadało w nim tylko trzech jansenistów i piętnastu

* Jacques Necker (1732-1804) - wpływowy polityk francuski, minister skarbu w latach 1777-1781 i 1788-1789 (przyp. tłum.).

Wiara, rozum i bezrozumność 461

protestantów. Było raczej erastiańskie* i gallikańskie, widziało w Kościele ważną część etycznej maszyny państwa: ktoś bowiem, gdyby nie było Kościoła, przeszkodziłby służącemu krajowi? W listopadzie 1788 roku Ludwik XVI omówił ze swym reformatorskim ministrem, Malesherbesem, możliwość kryzysu i znaczenie doświadczeń angielskiej wojny domowej. Malesherbes zauważył: "Na szczęście spory religijne nie wchodzi w grę". Król zgodził się z tym twierdzeniem: "L'atrocité ne sera pas la même".

To, co się ostatecznie stało, było w istocie czymś pośrednim między wydarzeniami angielskimi z lat trzydziestych XVI i czterdziestych XVII wieku, rewolucja skierowała się nie tylko przeciwko Koronie i klasom uciskającym, ale również przeciwko duchowieństwu jako całości i przeciwko chrześcijaństwu jako takiemu. W ten sposób powstała idea współczesnego państwa świeckiego i ostatecznie zniknęła, osłabiona już przez schizmę, koncepcja chrześcijaństwa jako międzynarodowej

społeczności kontrolującej całe życie człowieka. Korzenie tego procesu sięgały w głąb Oświecenia, które we Francji - jak widzieliśmy - rozwinęło się poza ramami chrześcijaństwa i przedstawiało rozum i religię jako siły raczej ciągnące w przeciwnych kierunkach niż - jak w Anglii - idące w tej samej uprzęży. O ile jednak korzenie tkwiły głęboko, o tyle rozkwit antyklerykalizmu i ateizmu był do pewnego stopnia przypadkowy-wynik zagmatwań, których tyle w historii. Rezultatem było starcie "rozumu" i "religii", które obnażyło ograniczenia i słabości obydwu i postawiło sporo fundamentalnych problemów, nie rozwiązanych do dziś.

Jak to wszystko się stało? Zapisy skarg z 1789 roku nie zdradzają powszechnego pragnienia zasadniczych zmian w Kościele; nawet nie jeden na pięćdziesięciu zakonników chciał chociażby cofnąć swoje śluby. Zgromadzenie Narodowe wprowadziły w błąd dwa czynniki. Jednym była popularność antyklerykalnego teatru paryskiego, wystawiającego sztuki wcześniej zakazane, między innymi Karola IX Marie-Josepha Cheniera, w której autor przedstawił kardynała błogosławiącego sztylety nocy św. Bartłomieja. Drugim czynnikiem była łatwość, z jaką wprowadzono kościelne reformy. Anulowanie annat w 1798 roku nie wywołało protestu papieża, chociaż było jawnym pogwałceniem konkordatu. Dziesięciny zniesiono na wniosek księcia de Chatelet (rozwścieczonego, ponieważ biskup Chartres planował cofnięcie praw łowieckich). Przejęcie i sprzedaż dóbr kościelnych nie natrafiły praktycznie na żaden opór.

* Erastianizm (od imienia protestanckiego teologa Thomasa Liebbera, zwanego Erastusem) - doktryna mówiąca o całkowitej kontroli Kościoła przez państwo (przyp. tłum.).

Biskupi powiedzieli papieżowi: "Nasze milczenie wykazało, że nie dajemy przystępu żadnym doczesnym dobrom, których posiadanie spowodowało na nas nienawiść i zazdrość". Ziemie sprzedano za wysokie ceny, zwykle wielce poważanym osobom (w tym, jak się zdaje, królowi). Zgromadzenie wierzyło, że owe transakcje zwiążą finansowo wielu ludzi z nowym reżymem, zaproponowało też, by związać reżym z państwem, uchwaliło konstytucję cywilną kleru, która między innymi oprze na racjonalnych zasadach jego wynagrodzenia.

W tym punkcie postowie poważnie się przeliczyli. Duchowieństwo parafialne najbardziej pragnęło wewnętrznej demokracji w Kościele, systemu synodów. Zamiast tego otrzymało przepisy, które dopasowywały granice parafii i diecezji do granic świeckich, likwidowały kapituły katedralne, kolegia i beneficja bez obowiązków duszpasterskich i nakazywały, by biskupów powoływały zgromadzenia departamentalne, a proboszczów - zgromadzenia dystryktów. Był to prezbiteryanizm, powrót do tego, co - jak powszechnie uważano - praktykowano w czasach apostołów. Wątpliwe, by choć jeden ksiądz pragnął owego nowego systemu. Większość sprzeciwiała się, niektórzy bardzo zdecydowanie; biskupi i wyższe duchowieństwo wręcz go nienawidzili. Papież także właściwie zobowiązany był mu się przeciwstawić, albowiem wybrani biskupi mieli jedynie obowiązek napisać do niego list potwierdzający jedność wiary. Uważano, że Piusa VI da się zaszantażować, by wyraził

zgodę, postępując się jego majątkiem w Awinionie (gdzie mieszkańcy zbuntowali się przeciwko władzy papieskiej) jako atutem przetargowym. Papież napisał do króla, informując go, że ustawa cywilna jest schizmatycka, a król wielce nierozsądnie tak długo zajmował się kwestią jego listu, aż Zgromadzenie nie mogło się już wycofać. Drugim błędem był brak konsultacji z zainteresowanymi przed opracowaniem ustawy cywilnej czy choćby prób przekonania ich do niej później. Duchowni musieli po prostu złożyć przysięgę i potem jej przestrzegać albo pogodzić się z dymisją. Przyjęło ją tylko siedmiu ze stu sześćdziesięciu biskupów; dane dotyczące kleru parafialnego są niekompletne i w pewnej mierze mylące, ale ogólnie rzecz biorąc ustawę zaakceptowano w regionach centralnych, w Ile de France i na południowym wschodzie kraju, a odrzucono we Flandrii, Artois, Alzacji i Bretanii. Odmawiające przysięgi regiony pozostają do dzisiaj najzarliwiej katolickimi częściami Francji. Różnice istniały, jak się zdaje, już w roku 1791, ale kwestia przysięgi je zwiększyła. Nawet jednak w tych warunkach można było uniknąć katastrofy. Biskup Talleyrand, jeden z siedmiu godzących się na nowe przepisy, konsekrował jak należy osiemdziesięciu "konstytucyjnych" biskupów, z których większość stanowili ludzie całkowicie godni szacunku; kilku

Wiara, rozum i bezrozumność 463

nawet było jednostkami wybitnymi. Zgromadzenie pragnęło, by prawo interpretowano liberalnie i by odmawiające przysięgi duchowieństwo mogło kierować "niekonstytucyjnymi" parafiami.

Niestety, wprowadzenie w życie przepisów powierzono zarządom miejskim i lokalnym władzom dystryktów i departamentów; wielu ich członków było "zawodowymi" antyklerykałami i miało z duchowieństwem rozmaite porachunki. W ten sposób weszło w zwyczaj traktowanie odmawiających przysięgi duchownych jako podejrzanych. Wkrótce obawa przed klerykalizmem zaczęła mieszać się z obawą przed królewskim i arystokratycznym przeciwdziałaniem połączonym z obcą inwazją. W nowym Zgromadzeniu, z października 1791 roku, roіło się od antyklerykałów; jego członkami było tylko dwudziestu duchownych i to wyłącznie spośród godzących się na przysięgę. Uchwaliło ono dekret uznający tych, którzy odmówili złożenia przysięgi, za "podejrzanych" i łączący ich ze zwiększającymi się szeregami wojowniczych emigrantów. Potem rozpoczęła się wojna z Austrią, która uczyniła z odmowy przysięgi zdradę, a kardynał Maury prowokacyjnie powiedział emigrantom w Moguncji, że papież "potrzebuje ich szabel do ostrzenia sobie piór. Takie właśnie podejrzania antyklerykałowie żywili, rzecz jasna, cały czas. W maju 1792 roku wydano pierwszy represyjny dekret, nakazujący deportację każdego odmawiającego przysięgi księdza, którego zadenuncjuje dwudziestu "rzutkich" obywateli. Wielu duchownych osadzono w więzieniach, a pomiędzy ofiarami więziennych masakr z września 1792 znalazło się trzech biskupów i dwustu dwudziestu księży. Zdarzało się wiele innych zabójstw. W niegdyś sennym Angers wynaleziono nową metodę egzekucji - "dechrystianizację przez zanurzenie". Duchownych wiązano po dwóch, ładowano na łodzie i wrzucano do rzeki. W grudniu 1794 pozbyto się w ten sposób pięćdziesięciu ośmiu osób. Miejscowy antyklerykał napisał: "Ostatniej nocy wszystkich co do jednego pochłoneęła rzeka. Jakże rewolucyjny jest nurt Loary!" Aż do

upadku Robespierre a wzrastał terror, a stabilność przywrócić dopiero Napoleon, wprowadzając całkiem inny reżym.

Tak więc po raz pierwszy w historii na chrześcijańskie instytucje przypuszczono frontalny atak. Katolicyzm poddany został próbie zniszczenia i okazało się, że przynajmniej w tym czasie łatwo można go było zranić. Rozum jednak, który zajął jego miejsce, także poddany został tej próbie i okazało się, że nie odpowiada wymaganiom, a nawet jest śmieszny. Wszystko to, ma się rozumieć, przewidział Wolter, który domyślił się, że rozum postawiony na najwyższym stanowisku może się zblamować, jeśli jego działania nie łączą się ściśle z konkretnymi i usprawiedliwionymi reformami społecznymi. (Francuski myśliciel podziwiał angielskie podejście do tej sprawy). W gruncie rzeczy w latach

464 Historia chrześcijaństwa

dziewięćdziesiątych XVIII wieku rozum nie był już zasadą przewodnią inteligencji europejskiej. Musiał rywalizować nie tylko z prądami romantycznymi, natchnionymi kantowską duchowością, ale również z rosnącą liczbą modnych zabobonów. Sytuacja nie była tak całkowicie różna od tej, która panowała w I stuleciu naszej ery, kiedy to walczyły ze sobą o najlepsze miejsce pogaństwo, gnostycyzm i sceptycyzm, jak również chrześcijaństwo. W Niemczech najbardziej pełny wigoru przejaw osiemnastowiecznej religijności, pietyzm, zrodził iluminizm, związany z wynurzającymi się znów na powierzchnię ruchami wolnomularzy i różokrzyżowców, kiedyś, na początku XVII wieku, będącymi domeną

"

trzeciej siły". Andre Chenier opisał iluminatów w *De l'esprit de parti* (1791) jako "przystosowujących całą masę prastarych zabobonów do idei swej sekty, propagujących wolność i równość, jak również misteria eleuzyjskie i efeskie, tłumaczących prawo naturalne na doktrynę okultystyczną i żargon mitologiczny". Tego typu tajemnicze sekty ciągnęły do Paryża już przed rewolucją. Mesmer, głoszący swoją teorię magnetyzmu zwierzęcego jako siły uzdrawiającej, przybył tam w roku 1778; prowadził seanse, podczas których przywódcy społeczeństwa i czołowi intelektualiści łączyli ręce wokół cebra z wodą. Z kolei Lavater nauczał, że charakter można wyczytać z twarzy; jego rywal dokonywał pomiarów czaszek. Różokrzyżowcy pokazywali duchy i instalowali swoje czarodziejskie skrzyneczki we wszystkich salonach, w których niegdyś Wolter i Fryderyk Wielki prześcigali się w propagowaniu racjonalizmu. Joseph de Maistre pracował już nad swoimi mistycznymi teoriami prawicowej tyranu (*Considerations sur la France* ukazały się w roku 1796); roiło się od gnostyków - gnostyczką była na przykład przyjaciółka Robespierre'a Catherine Theot - i mistyków w rodzaju Saint-Martina, który nazywał siebie "oficjalnym obrońcą Przeznaczenia".

W takiej to sytuacji nowi władcy Francji podjęli kroki zmierzające do usunięcia katolicyzmu i zastąpienia go czymś innym. Jeden z naczynych świadków tych wydarzeń, Mercier, napisał później w swych wspomnieniach, że gdyby Robespierre pojawił się ze starą Biblią pod pachą i zdecydowanie namawiał Francuzów, żeby stali się protestantami, mógłby odnieść sukces. Rewolucja jednak nie była reformistyczna, lecz millenarystyczna. Była to w gruncie rzeczy pierwsza nowoczesna rewolta millenarystyczna. Sięgała w przeszłość, ku Munster z lat dwudziestych

XVI wieku i ku Średniowieczu, i zapowiadała ICarola Marksa i Mao Tse-tunga. Poza tym wpłynął na nią jej wystrój zewnętrzny, refleks odrodzenia kultury klasycznej: stąd pogłosy heroicznych prób cesarza Juliana, pragnącego na nowo ożywić imperialne pogaństwo. W styczniu 1790 roku Cadet de Vaux postawił w swojej wiejskiej siedzibie pierwszy

Wiara, rozum i bezrozumność 465

"

ołtarz patriotyczny"; były tam rzymskie łuki i pęki różg liktorskich, pika zwieńczona czapką frygijską, tarcza z portretem Lafayette'a i wiersze Woltera; wzór ów zdobył szeroką popularność. Tego typu ołtarze były miejscem ceremonii pod odkrytym niebem, podczas których składano przysięgi lojalności, śpiewano Te Deum i ucztowano na koszt społeczny. Ich projektantem i "reżyserem" był Jacques Louis David, który przygotował w lipcu 1791 roku potężną ceremonię przeniesienia szczątków Woltera do Panteonu. Ceremonie takie stawiały pytanie o rolę religii w uroczystościach państwowych, a także podnosiły problem ślubów cywilnych i świeckiej edukacji. Czy rewolucja, tworząca nowe społeczeństwo, nie powinna dać mu nowej religii? Wielu rewolucjonistów było deistami. Wierzyli w naturę albo, jak Rousseau, w kontakt z Bogiem bez niczyjego pośrednictwa. Poza tym na ich wiarę składały się patriotyzm i kult sensibilité - stąd "Świątynia Przyjaźni" Saint-Justa, gdzie każdy dorosły obywatel miał raz w roku zapisywać imiona swoich przyjaciół i wyjaśniać urzędnikom, dlaczego kogoś pominął.

Nowe kultury nie mogły niestety obyć się bez dechrystianizacji ani

gilotyny, która służyła - by tak rzec - do przerywania niefortunnnych sporów w całkowicie racjonalistyczny sposób. 7 października 1793 roku odbyła się w Reims uroczystość, na której miejscowy kowal zmiądzzył cudowną flaszeczkę ze świętym olejem używanym podczas koronacji. Wiele z osób uczestniczących w procesie dechrystianizacji było, jak w wypadku wcześniejszych ruchów millenarystycznych, renegatami: Fouche to niegdysiejszy oratorianin, Laplanche - benedyktyn, a Charles - kanonik z Chartres. Niektórzy wyznawali idee komunistyczne, jak inny były oratorianin, Joseph Lebon: "Jeśli po rewolucji nadal będziemy mieli między sobą ubogich, nasze rewolucyjne wysiłki okażą się daremne". Na swym procesie powiedział, że wszystkie rewolucyjne maksymy zaczerpnął z ewangelii, "która od początku do końca występuje przeciwko bogaczom i klechom". Niektóre z kościołów doprowadzono do ruiny. W Paryżu szeregowymi armii dechrystianizacyjnej byli najbiedniejsi, na prowincji często żołnierze frontowi. Rozbijano grobowce arystokratów, zburzono królewskie mauzoleum w St. Denis. (Wydobyto na światło dzienne skurczone, ale dobrze zachowane serce Ludwika XIV, które potem przez pomyłkę zjedzono). Trzydzieści do czterdziestu tysięcy odmawiających przysięgi księży emigrowało, dwa do pięciu tysięcy stracono. "Konstytucyjn# Kościół upadł, kiedy około dwudziestu tysięcy księży, którzy złożyli przysięgę, zgodziło się poddać dechrystianizacji większość podjęła tę decyzję pod przymusem; czterdziestu dwu biskupów zrzekło się swojej godności, ale tylko dwudziestu trzech z nich było naprawdę odszczepieńcami. Niektórzy księża, aby ocalić życie,

zawarli małżeństwa, inni uczynili to dobrowolnie; zdarzały się jednak małżeństwa duchownych, udzielane przez biskupów, jeszcze zanim proces dechrystianizacji się rozpoczął. (Później, kiedy za panowania Napoleona Kościół powrócił do celibatu, tysiące prosiły o przebaczenie). # Formalne odłączenie Kościoła od państwa ogłoszono w roku 1795, w 1798 państwo kościelne zmieniło się w Republikę Rzymską, a papież Pius VI stał się więźniem francuskim - zmarł w Walencji nad Rodanem w sierpniu 1799; zarząd miasta odnotował śmierć Jana Anioła Bisaschiego, wykonującego zawód papieża.

Nowe kulty okazały się jednak równie chwiejne i efemeryczne, jak gnostycyzm, który w osobliwy sposób przypominały. Poza tym miały w sobie coś z parodii. David obmyślał i organizował pogrzeby republikańskich męczenników, na przykład Marata: parę kobiet złożyło solenną przysięgę, że wychowają swoje dzieci w kulcie Marata i że nie będą im dawać do czytania nic poza jego dziełami (w większości publicystycznymi). Zorganizowano święto "przeniesienia" jego serca do klubu rewolucyjnego, gdzie urna, w której je złożono, zwieszała się ze stropu. Również David przygotował projekt uroczystości przyjęcia konstytucji w sierpniu 1793 roku; obchody odbyły się na terenie Bastylji wokół potężnej statui Natury, z której piersi tryskała woda. Członek Komitetu Ocalenia Publicznego zaintonował: "Władczyni narodów, dzikich i cywilizowanych - o, Naturo! - ten wielki lud wart jest ciebie. Jest wolny. Po tylu wiekach błędów i niewolnictwa musiał powrócić do twojej prostoty, aby odkryć na nowo równość i wolność". Później napił się wody z fontanny. Przed Festiwalem

Rozumu w Nôtre-Dame 10 listopada kościół ten ogłoszono Świątynią Rozumu, a wewnątrz wzniesiono sztuczną górę, której zwieńczeniem była Świątynia Filozofii. Nie było jednak zgody w kwestii form kultu ani nawet jego przedmiotu czy celu. W Poitiers zmuszono księży do poniżających aktów wyrzeczenia się wiary, a ludzi w przebraniach papieży i mnichów chłostano na ulicach. (Ta ceremonia, całkowicie ateistyczna, była niemal identyczna z antykatolickimi maskaradami, organizowanymi przez protestantów w połowie XVI wieku). Większość obrzędów miała charakter deistyczny. Czasami zamiast rozumu czczono takie abstrakcyjne pojęcia, jak prawo, prawda, wolność albo natura. Spoza tych koncepcji jednak nagle wyłaniał się Bóg. W Beauvais rozum, wolność i natura pojawiły się jako trójca bogiń, a w Auch celebrans spytał: "Czymże jest kult rozumu, jeśli nie hołdem, jaki składamy ła-dowi ustanowionemu przez odwieczną mądrość?" Robespierre zakończył proces dechrystianizacji i rozum zastąpił Istotą Najwyższą; wyznanie, które zaprowadził, obejmowało wiarę w nieśmiertelność duszy, a więc

Wiara, rozum i bezrozumność 467

przekraczało granice minimalnego anglikanizmu Locke'a. Jednakże pozbawione dzikiego podniecenia dechrystianizacyjnej ceremonie nudziły tłum i przyciągały jedynie solidnych mieszczan, którzy mieli w nich interes (podobnie wyglądało to w wypadku późnorzymskiego pogaństwa). Rekwizyty przemalowano i przemianowano. Przez pewien czas entuzjaści nadawali swoim dzieciom imiona takie, jak Marat, Brutus

itp. Poupinel, autor hymnów republikańskich, nalegał: "Uciekajmy się do świeckiego przepychu, aby ludzie zapomnieli o dawnej wystawności zabobonu; krótko mówiąc, dajmy bardziej imponujące i atrakcyjniejsze ceremonie niż te, które tak długo zwodziły lud, a szkielet kapłaństwa rozpadnie się sam".

Łatwo to było powiedzieć, ale wykonać trudniej. Chrześcijaństwo ze swoją intuicją i gotowymi formami bez trudu wchłaniało i przekształcało elementy rytuału pogańskiego. Republikanie, podzieleni i zakłopotani, byli nad wyraz nieudolni, ich ceremonie oscylowały między parodią i napsuzonością, tak jak manifestacje komunistyczne na Placu Czerwonym czy pokazy gimnastyczne w Chinach Mao Tse-tunga. Przyjmowano, jak się zdaje, że takie czy inne religijne lub gnostyczne ceremonie wzmacniają morale społeczeństwa; prywatna wiara i pobożność, na którą kładł taki nacisk Erazm, wydawały się niewystarczające. Przez dwa kolejne lata Instytut ogłaszał konkurs pod hasłem: *Quelles sont les institutions les plus propres a fonder la morale d'un peuple?* Wymyślono wiele różnych kultów. Był wśród nich na przykład *Culte des Adorateurs*, złożony z koncepcji i obrazów zaczerpniętych z dzieł Rousseau, świętyń indyjskich, Pompei i obrazów Greuzea: jego kapłani, wybierani co roku, mieli starać się o wieczny ogień, na pogrzebach palić kadzidła i wylewać ofiary z mleka, miodu i wina. Jeden z kultów wymagał, by zamiast kapłanów obrzędy sprawowali lekarze i uczeni, a eksperymenty laboratoryjne miały zastępować mszę. Jeszcze inny kult był mieszanką nauk Mojżesza, Chrystusa, Konfucjusza i Mahometa. Były też społeczne lub mieszczańskie kultury świeckie. Najbardziej udana ze wszystkich wydaje się "teofilantropia", odmiana deizmu zbliżona do chrześcijaństwa (niektórzy z jej wyznawców określali się jako chrześcijanie), która miała

swój podręcznik, szesnaście miejsc kultu w Paryżu i wiele na prowincji; zgodnie z jej zasadami "kierownic#", na ogół urzędnicy, nauczyciele itp., czuwali nad krokami "przestrzegających"; eks-księża wygłaszali kazania. Jednakże oficjalną prośbę o uznanie Dyrektoriat odrzucił. Barras rzekł drwiąco do swego adwokata, Le Revellierera, że powinien najpierw stać się męczennikiem, by we właściwy sposób zainaugurować swoją religię, a Carnot zakończył dyskusję stwierdzeniem, że udana religia potrzebuje absurdów i niezrozumiałości, a pod tym względem nic nie może prześcignąć chrześcijaństwa.

468 Historia chrześcijaństwa

Pod powierzchnią życia publicznego kłębiły się niezwykle zróżnicowane wierzenia, często koncentrujące się wokół poszczególnych jednostek typu montanistycznego, bardzo zresztą różnych - od świętych po zwyczajnych szarlatanów. Zgadzano się powszechnie, że jakiś mechanizm religijny jest niezbędny, by utrzymywać ludzi w ryzach. Niektórzy, jak na przykład madame de Stael, córka Neckera, szli nieco dalej. W *De la Litterature* (1800) ukuła ona powiedzenie, które później stało się truizmem: "Postęp nauki czyni postęp moralny niezbędnym". W jej kręgu w Coppet roiło się od religijnych ekscentryków, z których wielu wywodziło się z niemieckiej tradycji pietystycznej. Była tam madame de Krudener, "nawrócona w R dze w 1804 roku kied to pewien znajomy, podnosząc jej kapelusz, padł nagle martwy. Pobierała nauki u radcy Jung-Stillinga z Baden, który obliczył, że świat skończy

się w roku 1819, i pastora Friedricha Fontaines, który dostarczył jej szczegółowego opisu Królestwa Niebieskiego; z kolei ona sama później przekonała cara Aleksandra I, żeby powołał do życia słynne Świąte Przymierze. Innym prorokiem z kręgu pani de Stael był poeta Zacharias Werner, który nawrócił się na coś, co można by nazwać katolickim seksualizmem. Jego matka wyobraziła sobie, że jest Najświętszą Panią, a on Chrystusem; on sam wierzył w "Chrystusa i miłość kopulacyjną" - "dusza mężczyzny musi w swej drodze do góry przejść w ziemskim życiu przez czyściec ciał kobiecych". Był przeto wielkim uwodzicielem dziewcząt służebnych w gospodach i domach prywatnych, w Weimarze zgorszył Goethego i zepsuł herbatkę u Frau Schopenhauer, czyniąc hałaśliwe próby zgwałcenia w kuchni służącej. W kieszeniach nosił mnóstwo zmiętych sonetów mistyczno-erotycznych, adresowanych do rozmaitych aktualnych kochanek Boga, "wielkiego hermafrodyty". Napisał: "Wszystko, co miłość każe nam czynić z kochanką, czynimy dla miłości Bożej".

Tego typu karykaturalne postaci sprawiały, że chrześcijaństwo wydawało się w porównaniu z ich wierzeniami "normalne" i dobrze znane (jak również racjonalne). Na drugim krańcu niechrześcijańskiego spektrum znajdowali się racjoniści. Ich opinii szkodziło przekonanie o związkach z terroryzmem, w najlepszym razie jawili się jako uczuciowo anemiczni. Rivarol w *Discours sur l'homme intellectuel et moral* (1797) twierdził: "Zasadniczą wadą filozofii jest to, że nie potrafi ona przemawiać do serca (...). Nawet jeśli uznamy religie jedynie za zorganizowane zabobony i tak będą one miały dobroczynny wpływ na ludzki ród; w sercu człowieka tkwi bowiem żyłka religijna i nic jej stamtąd nie może usunąć". W tym punkcie oczywiście Wolter był gotów zgodzić

się nawet ze zniechęconym Pascalem. Podnoszono jeszcze jedną tezę

Wiara, rozum i bezrozumność 469

wolteriańską: państwo potrzebuje religii, i to religii żywej, gdyż tylko ona naprawdę zmusza prostych ludzi do przestrzegania codziennych reguł życia społecznego. Ten wolteriański argument skłonił Napoleona do pojednania z papieżem i Kościołem katolickim, które znalazło wyraz w nowym konkordacie z roku 1801. Cesarz Francuzów twierdził, że stracił wiarę w wieku lat jedenastu, kiedy dowiedział się, że Cezar i Katon, "najdzielniejsi mężowie starożytności winni płonąć w wiecznych płomieniach, albowiem nie praktykowali religii, o której nic nie wiedzieli". W wieku lat siedemnastu napisał szkic popierający twierdzenie Jana Jakuba Rousseau, że czyste chrześcijaństwo stanowi zagrożenie dla państwa. Religię chrześcijańską zastąpił mu kult honoru i etyka wojskowa. Jak inni w okresie Dyktatoratu oparł się na patriotyzmie, ale ostatecznie doszedł do wniosku, że lepiej jest dla patriotyzmu, kiedy wspiera się na religii, i że we Francji religią tą powinien być katolicyzm - nie widział innego sposobu zakończenia wojny partyzanckiej na zachodzie kraju. Postąpił więc jak Henryk IV: jeśli Paryż wart jest mszy, Wanda* warta jest konkordatu, oficjalnie przyznającego, że katolicyzm "to religia ogromnej większości Francuzów". Stwierdzenie owo było prawdziwe w tym sensie, że większość hancuskich dzieci nadal pobierała nauki u duchownych; decyzja Napoleona, żeby otworzyć na nowo w roku 1802 kościoły, była najpopularniejsza ze wszystkiego, co

kiedykolwiek zrobił we Francji. Jego motywy były całkowicie świeckie: "Lud musi mieć religię, a nadzór nad tą religią sprawować musi władza". Równości nie dawało się osiągnąć, a wiara w życie przyszłe pomagała ubogim pogodzić się z losem. Bez "poważnej" religii lud mógłby postąpić w sposób zupełnie nieprzewidywany. "Religia jest swego rodzaju szczepieniem (...), które zaspokajając naszą potrzebę cudowności, czyni nas odpornymi na szachrajów i czarnoksiężników". Napoleon nie był całkiem pewien, w co właściwie wierzy; sądził, że dusza jest czymś w rodzaju siły magnetycznej czy elektrycznej. Stwierdził jednak, że zagraniczni mężowie stanu nie zechcą prowadzić z nim negocjacji, jeśli nie będą myśleć, że wierzy w Boga. Toteż stał się sceptycznym Karolem Wielkim i zdecydował się na krępujące odtworzenie dokonanej przez papieża koronacji z roku 800, upierając się, by (tym razem) koronowany sam sobie włożył koronę na głowę; Pius VII był więc niemal biernym obserwatorem uroczystości.

Koronację Napoleona, która obejmowała przysięgę, zupełnie nie do przyjęcia dla papieżstwa, że władca zapewni "wolność kultu religijnego"

* Wandeia (Vendee) - departament w zachodniej Francji, utworzony w roku 1790 (przyp. red.).

470 Historia ch

odbierano wówczas jako upokorzenie papieża. Jeden z burbońskich ministrów stwierdził: "Sprzedawanie przez Aleksandra VI urzędów jest;

mniej odrażające niż odstępstwo jego słabego sukcesora". W istocie#
jednak papieżstwo zyskało na całym okresie napoleońskim. W roku 1789'
jako instytucja goniono praktycznie resztkami sił. Monarchowie europejscy
; oraz państwa, które reprezentowali, bez przerwy od XVI wieku zdo-
bywały jego kosztem tereny, nawet we Włoszech. Papieskie narzędzie
kontroli międzynarodowej, jezuitów, poskromiono i podporządkowano
sobie, a we wszystkich krajach katolickich Kościoły stały się praktycznie
niezależne. W poszukiwaniu przyczyny takiej słabości papieżstwa musimy
9

się cofnąć do szesnastowiecznego sojuszu papieża z Habsburgami.
Papieże przyzwyczaili się utożsamiać swoją politykę i swoje interesy
z polityką i interesami wielkich rodów panujących katolickiej Europy
i rola ich wobec monarchii stała się służebna. To zaś prowadziło,
ma się rozumieć, w kierunku dokładnie odwrotnym niż przekonanie
o wieczności i niezmienności wiary katolickiej (triumfalizm), które było
właściwe Hildebrandowi, Innocentemu III i Bonifacemu VIII. Pius VII
nie był bohaterem ani też wielkim umysłem, ale zatrzymał i odwrócił tę
fatalną tendencję. Był jednym z tych Włochów, którzy uznali przenikanie
francuskich idei rewolucyjnych za korzystne, przynajmniej do pewnego
stopnia. Kiedy Napoleon najechał Włochy, był biskupem Imoli i pisał
"

Wolność i równość' w nagłówku swoich listów. W jednym z kazań
mówił: "Bądźcie dobrymi chrześcijanami, a będziecie dobrymi demokra-
tami. Wcześni chrześcijanie pełni byli ducha demokracji '. Wybrano go na
papieża w roku 1800. Jego decyzja, by porzucić legitymizm i negocjować
porozumienie z Napoleonem, pozwoliła papieżstwu raz jeszcze stać się
niezależną siłą na europejskiej scenie politycznej.

; Wydarzyło się to w chwili, kiedy upadek deizmu i racjonalizmu we Francji objawił wewnętrzne siły tkwiące nadal w chrześcijaństwie i w istocie pokazał, że chrześcijaństwo europejskie jest religią masową, popularną zwłaszcza wśród burżuazji, drobnomieszczaństwa i chłopów, którym rewolucja zapewniła znaczenie polityczne. Tę chwilę dziejową i ten zbieg wydarzeń przenikliwie widział Chateaubriand, który w roku 1802 ogłosił Ducha wiary chrześcijańskiej; było to tuż przed tym, kiedy w katedrze Nôtre Dame zabrzmiało na cześć konkordatu Te Deum. Okropne wypadki ostatniego dziesięciolecia - twierdził - wykazały siłę chrześcijańskiej teodycei: tysiące chrześcijan potrafiły stawić czoła cierpieniu i śmierci i przehawic myślowo te doświadczenia, podczas gdy dla deistów mordy i egzekucje były jedynie powodem do poddania w wątpliwość istnienia Boga. Tam gdzie Napoleon wybrał tezę wolteriańską, Chateaubriand wybrał pascalowską. Chrześcijaństwo nie jest jedynie podporą patriotyzmu;

Wiara, rozum i bezrozumność 471

jest - jeśli nie dla wszystkich, to choćby dla dużej i wymownej mniejszości - stałą siłą życiową, odpowiadającą niezmiennym potrzebom ducha ludzkiego. Chrześcijaństwo nie tylko uduchowiło cierpienie, ale w istocie wznosiło na nim swoją budowlę. Szczególnie Francja miała teraz wielu męczenników, a ich krew ożywiła wiarę tych, którzy pozostali. Scena była więc przygotowana na katolickie odrodzenie, które instytucja papieżstwa mogła uczynić sprawą międzynarodową: "Jeśli Rzym właściwie rozumie swoje położenie, to nigdy nie mógł mieć równie wielkich nadziei na

przyszłość, nigdy nie czekało go tak wspaniałe przeznaczenie. Mówimy
##nadzieje", liczymy bowiem męki i cierpienia pomiędzy rzeczy, których
Kościół Chrystusowy pragnie'.

Okazało się to przenikliwą przepowiednią, aczkolwiek urzeczywist-
niła się ona wskutek działania wielu dodatkowych czynników, których
wystąpienia Chateaubriand nie mógł wówczas dokładnie przewidzieć.

Rewolucja i jej konsekwencje w Europie i na świecie nie wspierały
papiestwa bezpośrednio, ale uderzyły we wrogie mu siły i instytucje.

Zmiotły mianowicie z powierzchni ziemi takie instytucje, jak inkwi-
zycja, która sprawiała międzynarodowemu katolicyzmowi kłopoty, ale
której papiestwo nie chciało albo nie potrafiło zlikwidować samo.

W Niemczech położyły kres istnieniu księstw kościelnych, które ze
swymi pretensjami stawały pomiędzy papiestwem i katolickimi masami.

Oznaczały koniec dawnych monarchii absolutnych z ich gallikańskimi
Y " p Y

i narodow mi Kościołami monarchii, któr ch "oświeceni des ot czni
władcy lekceważyli Rzym, zwłaszcza że jego biskupi byli chciwymi
arystokratami, a kardynałowie gwarantowali, że na tronie św. Piotra
będą zasiadać tylko jednostki słabe i miękkie. Otworzyły kolonie Korony
hiszpańskiej i portugalskiej, do tej pory rojalistyczne rezerwaty, na
penetrację papieską. A nade wszystko przyczyniły się do powstania
bezpośredniego związku między katolickimi zapaleńcami w całej Europie
i instytucją, którą zaczęli oni teraz postrzegać jako trwalsze źródło
wyższej sankcji i porządku niż chwiejne Korony ancien regime'u-
z tiarą papieską. O wskrzeszeniu autorytetu i pewności siebie papiestwa
dobitnie świadczy przywrócenie w roku 1814 zakonu jezuitów na
całym świecie i udział rok później w Kongresie Wiedeńskim kardynała

Ercole Consalviego, zręcznego watykańskiego sekretarza stanu, który z powrotem wprowadził papieżstwo - po blisko dwustuletniej nieobecności - na arenę dyplomacji europejskiej. Utworzono nowy watykański departament, by wzmocnić więzy łączące Stolicę Apostolską z katolikami całej Europy; zawarto nowe konkordaty lub podobne umowy ze wszystkimi państwami katolickimi. Mamy więc do czynienia z paradoksem-wstrząs, który groził zniszczeniem rzymskiego katolicyzmu, zakończył się

472 Historia chrześcijaństwa

darem nowego życia dla konającego papieżstwa. Odrodzone papieżstwo powróciło do prastarego tematu, jednak w nowoczesnej instrumentacji - do populistycznego triumfalizmu, przekonania, że wiara katolicka jest wieczna i niezmienna.

' Aby wyraźnie zdać sobie sprawę, w jaki sposób zjawisko to zdominowało współczesne chrześcijaństwo, musimy najpierw powrócić do Anglii epoki Oświecenia. System wiary, stworzony przez Locke'a oraz elitę wigów i uczyniony systemem Kościoła anglikańskiego, przeszedł długą drogę, nim zaczął zaspokajać potrzeby kupieckiej klasy średniej miast, nigdy przy tym nie wbił klina pomiędzy naukę i wiedzę z jednej strony a zinstytucjonalizowaną religię z drugiej. Nie miał jednak nic do zaoferowania niższym warstwom społeczeństwa, zwłaszcza rosnącemu liczebnie proletariatu wielkich ośrodków przemysłowych. Co więcej, pragnąc wykorzenić niebezpieczny "zapał" i uniknąć jakiegokolwiek rodzaju fanatyzmu, proponował on chrześcijaństwo wyrozumowane, ce-

remonialne, ale całkowicie wyzute z emocji. Władzom miejskim i ziemia-
nom wyzwalanie indywidualnych wzruszeń w akcie religijnym - odruch
montanistyczny i millenarystyczny - było niezbędnie potrzebne jako
forma protestu klas niższych przeciwko panującemu porządkowi społecz-
nemu. Pamiętano o egalitarystycznych, przypominających anabaptystów
niemieckich sektach z okresu wojny domowej; władze za wszelką cenę
chciały ograniczyć dynamikę religijną do wyraźnie określonych form
oficjalnego Kościoła. Była to jednak oczywiście niebezpieczna strategia,
istniało ryzyko, że siły ludowe, ograniczone w ten sposób, mogą tak jak
we Francji zwrócić się gwałtownie w kierunku życia świeckiego, polityki,
a nawet rewolucji. Tak się nie stało. Istniejący porządek udało się nie
tylko zachować, ale i bardzo wzmocnić człowiekowi, którego władze
początkowo uważały za swego największego wroga; mowa tu o Johnie
Wesleyu.

Jak tyłu innych, Wesleya pchnęła ku aktywnej postawie religijnej
lektura Listu Św. Pawła do Rzymian; w jego wypadku na lekturę tę
wpłynęła przedmowa Lutera. Wydarzyło się to w roku 1738, Wesley
był wówczas trzydziestopięcioletnim duchownym anglikańskim. "Wtedy
dałem otwarte świadectwo wszystkiemu, co poczułem w swoim sercu".
Jego chrześcijaństwo było niemal całkowicie wyzute z treści intelektual-
nych. Nie zawierało propozycji doktrynalnych. Miało charakter wyłącznie
etyczny i uczuciowy. Jeśli szukać dla Wesleya znanego wcześniej okre-
ślenia, to można by go ewentualnie nazwać arminianinem. Uważał, że
"Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi". Pośród jego współpracowników
byli wszelako zwolennicy ścisłego kalwinizmu, jak na przykład wspa-
niały kaznodzieja George Whitefield, który później, opowiedziawszy

się za podwójną predestynacją, oskarżył Wesleya o uniwersalistyczną herezję i oznajmił mu: "Twój Bóg jest dla mnie diabłem". Trzeba było "wyrwać duszę z jej cielesnego bezpieczeństwa" - to właśnie zakładało wesleyowskie "zapewnienie zbawienia". Wesleya jednak mało zajmowały kwestie doktrynalne. Do samego końca uważał się za anglikanina: "Żyję i umieram jako członek Church of England. Nikt, kto zważa na mój sąd czy radę, nigdy się od niego nie odłączy". Wierzył jednak, że Bóg go wyznaczył do roli nowoczesnego Pawła i kazał mu "głosić wesołą nowinę o zbawieniu pośród rzekomo chrześcijańskiego ludu, który o niej zapomniał. To oznaczało rozbicie konwencji anglikańskiego systemu parafu i wygłaszanie kazań wszędzie, gdzie tylko była publiczność, która chciałyby ich słuchać. Przebył ponad 250 tysięcy mil* i przemawiał na wolnym powietrzu do około 30 tysięcy osób. Czterdzieści dwa razy przepływał Morze Irlandzkie. Jak obliczono, wygłosił ponad 40 tysięcy kazań, z których część trwała po trzy godziny.

Wesley był jednak nie tylko postacią charyzmatyczną typu mon-
tanistycznego, miał też zdolności organizacyjne Grzegorza Wielkiego
czy św. Benedykta. Odkrył, że zapał religijny jest czymś ulotnym, jeśli
nie ująć go w ściśle określone ramy i okresowo nie ożywiać podczas
dużych zgromadzeń i jeśli nie ma okazji przejawiać się w regularnych,
zaplanowanych i wymagających ciężkiej pracy działaniach. Rozpoczął od
"

towarzystw ' i "klas '. Później wprowadził Metodystyczną Konferencję,

"kręgi czy koła", zebrania obwodów, potem zebrania okręgów. Hierarchię świecką tworzyli "przywódcy klas", zarządcy, administratorzy i lokalni kaznodzieje. Każdy członek wspólnoty wciągnięty był w jej życie wspierał innych finansowo (lub sam otrzymywał wsparcie), zobowiązany był brać udział na przykład w czytaniu Biblii, szyciu na cele charytatywne itd. Wesley wprowadził przepisy odnoszące się do ubioru, jedzenia i picia, ozdób, pieniędzy, kupowania i sprzedawania oraz języka. Obowiązywała ścisła dyscyplina, zarówno indywidualna, jak i ponadindywidualna; z sukcesów i klęsk zdawano sprawę na spotkaniach klas, a grzeszników ekskomunikowano. Na przykład w Newcastle w roku 1743 Wesley osobiście wykluczył ze wspólnoty sześćdziesiąt cztery osoby za rozmaite grzechy, poczynając od przekleństw i nieprzestrzegania świętej soboty, a kończąc na mniej określonych, takich jak "lenistwo, złorzeczenie, lekkość itp".

Krótko mówiąc, Wesley - niezależnie od tego, co twierdził - tworzył odmienny Kościół, szczególnie wśród niższych warstw społeczeństwa. Zrodziło się i szeroko rozprzestrzeniło naturalne przekonanie, że Kościół

* Ponad 400 tysięcy kilometrów (przyp. ttxm.).

474 Historia

ten będzie się odznaczał radykalizmem. Jak wcześnie chrześcijanie, których pod wieloma względami przypominali, zwłaszcza jeśli chodzi o organizacje charytatywne, metodyści czuli się ofiarami zarówno oficjalnej

niechęci, jak i powszechnych uprzedzeń. Podobnie jak w wypadku pierwszych chrześcijan, ich określenie "uczta miłości" było niezbyt fortunne. Wedle rozpowszechnionej opinii na swych nocnych zgromadzeniach za zamkniętymi drzwiami metodyści organizowali orgie. Mówiono - pisał Nicholas Manners - że "kiedy zbierali się razem, gasili świece i dawali folgę lubieżności". Metodystyczne nawrócenia często rozбивały rodziny, co szczególnie oburzało ludzi: była to bezpośrednia przyczyna środowych zamieszek w roku 1744. Oskarżano metodystów również o rabowanie oszczędności wdów. Zwyczaj wpadania "wybranych" w paroksyzmy i konwulsje uważano dowód związków z magią i czarami*. Zanotowano takie między innymi skandowane przez tłum okrzyki przeciwko metodystom: "Wprawiacie ludzi w szaleństwo; nie możemy pić ani kłać, każdy głupek nas napomina, jakbyśmy byli jego uczniakami". "Po pierwszym maja nie będziemy mieli nic prócz kazań i modłów, ale ja narobię wrzasku i skończę z nimi".

Szlachta nie miała więc nigdy trudności z podburzaniem tłumu przeciwko metodystom. W St. Ives, Sheffield, Arborfield, Wolverhampton, Nantwich i Chester zburzono im domy kazań. Nazywanego "Czarownikiem" Johna Smythe, który łatwo umiał wprawić słuchaczy w ekstazę i cieszył się reputacją kaznodziei gromadzącego największe tłumy w Irlandii, ostatecznie zamordowano. Podobny los spotkał kilku innych, w tym Williama Sewarda, najpierw oślepionego, a potem rozerwanego na strzępy w Hay w roku 1741. Pierwszy biograf Wesleya, Henry Moore, uważał, że "niższe warstwy narodu nigdy nie burzą się na tle religijnym, jeśli nie podjudzą ich do tego pod fałszywymi powodami osoby mające na nie pewien wpływ i usiłujące trzymać się za kulisami wydarzeń".

* Wesley bolał nad upadkiem polowań na czarownice. Praktycznie wszyscy metodyści wierzyli w wiedźmy, a metodyści pierwotni prowadzili tytaniczne zmagania z duchami. Dziennik Williama Clowesa (The Journal of William Clowes, Londyn 1844) przedstawia jego zwycięstwo nad słynną ICidsgrove Bogget, a w roku 1810 Hugh Bourne notuje w swym Dzienniku: "Odwiedziłem Clowesa. Straszliwie udręczyła go kobieta, którą widzieliśmy (...). Jestem przekonany, że okaże się ona czarownicą. To one są najważniejszymi pracownicami szatana (...). Walczymy więc ze wszystkich sił (...). Wydaje się, że James Crawfoot natrafia na wielu opór, odkąd wpadł na straszliwy pomysł modlenia się z kobietą, która uprawiała czary, i modlenia się za nią. Albowiem czarownice na całym świecie spotykają się i wiążą z diabelską potęgą'. Zob.: W. R. Ward, Popular Religion and the Problem of Control, 1790-1830, [w:] Studies in Church History, Cambridge 1972.

Wiara, rozum i bczrozumność 475

Sam Wesley powiedział, że był to przypadek "wielkiego pospólstwa podburzającego małe'. Zachęta wychodziła od duchowieństwa, szlachty albo "jakiegoś wpływowego gospodarza-zawadiaki". Nierzadko nie szczędzono przy takich okazjach darmowego piwa w miejscowych gospodach. Rachunki kościelne w Illogan w Kornwalii zawierają następującą pozycję:

"

wydatki (...) na przeganianie metodystów - dziewięć szylingów'.

Osoby w liberiach często pojawiały się na czele tłumów. W Barnard Castle szlachta podarowała miejscowemu prowodyrowi obszyty złotym galonem kapelusz i miecz; w Teesdale wikary przekonał księcia Dar-

lington, by podjudził swoich służących przeciwko metodystom; akty przemocy organizowali często dobrze urodzeni i przedstawiciele władzy królewskiej. Niekiedy tłum wiedli anglikańscy duchowni w szatach liturgicznych. W Otley władze miejskie powiedziały im: "Róbcie z nimi, co chcecie, byleście nie łamali kości". Wesley utrzymywał, że kiedy tylko interweniowało prawo, tłumy topniały - wiele osób przyłączało się do nich, sądząc, że to właśnie metodyści łamią prawo albo że

"

metodyści są wyjęci spod prawa". Szlachta często sądziła, że Wesley głosi powszechną wspólnotę dóbr; w Middleton w hrabstwie York pewien dobrze urodzony chwycił kij i sam przyłączył się do tłumu, zaklinając się "jak najokropniejszymi słowami, że metodyści nie zabiorą mu jego ziemi".

To połączenie wrogości klas wyższych i uprzedzeń niższych doprowadziło - podobnie działo się w zgromadzeniach wczesnochrześcijańskich - do wzmocnienia przeciwnych nowinkom, zachowawczych sił w łonie ruchu. Odpowiadało to skłonnościom samego Wesleya (był popierającym dynastię hanowerską torysem), toteż wykorzystał to powszechne zjawisko do tłumienia wszelkich tendencji kierujących metodystów w stronę millenaryzmu. Jego kazania popierały istniejący porządek społeczny, na tym jednak nie koniec: nakłaniał nawróconych na metodyzm do aktywnego przeciwstawiania się jakiegokolwiek przemocy, będącej wyrazem ekonomicznego lub politycznego niezadowolenia, i do przestrzegania prawa w całej rozciągłości. Jego apele były szczególnie skuteczne w wyższych warstwach klas pracujących, pośród zdolnych rzemieślników i robotników, jak również drobnych kupców i sklepikarzy, wszystkich tych, którzy pragnęli poprawić swoją pozycję, przesunąć się odrobinę wyżej na drabinie społecznej czy finansowej i osiągnąć szacunek

oraz przynajmniej umiarkowane wpływy. Tego typu grupy łatwo było odseparować od rewolucyjnych sił w łonie proletariatu i w ten sposób dokonać ich kastracji.

Wesley nigdy nawet w najmniejszym stopniu nie obawiał się rozbudzenia społecznych demonów. Wprost przeciwnie, od samego początku zauważał, że nawróceni na metodyzm chcą poprawić swoją sytuację

476 HiStoria chrześcijaństwa

społeczną i ekonomiczną, i obawiał się jedynie, by nie doprowadziło to ich do utraty zapału religijnego:

"Obawiam się, że wszędzie tam, gdzie wzrosły bogactwa, w tym samym stopniu upadła istota religii. Nie sądzę przeto, by z natury rzeczy jakiegokolwiek odrodzenie religijne mogło trwać naprawdę długo. Religia bowiem musi nieuchronnie rozbudzić zarówno pracowitość, jak i oszczędność, a te z kolei muszą doprowadzić do wzrostu bogactwa. Kiedy jednak powiększą się bogactwa, wzrosną jednocześnie pycha, złość i miłość do tego świata we wszystkich jego przejawach. Jakże jest więc możliwe, żeby metodyzm, to znaczy religia serca, która kwitnie obecnie jak zielone drzewko laurowe, pozostał nadal w tym kwitnącym stanie? Metodyści bowiem wszędzie są coraz pilniejsi i oszczędniejsi i w rezultacie zwiększają swój majątek. Odpowiednio przy tym zwiększają się ich pycha, złość, cielesna pożądlivość, pragnienie widzialnej świetności i wyniosłość. Chociaż więc formy religii pozostają te same, jej duch szybko zanika. Czyż nie ma sposobu zapobieżenia temu stopniowemu upadkowi

czystej religii? Nie możemy odciągać ludzi od pilności i oszczędności; musimy namawiać wszystkich chrześcijan, by zyskiwali tyle, ile mogą, i oszczędzali jak tylko mogą, czyli by w rezultacie stawali się bogaci¹.

W roku 1773 zanotował w swoim dzienniku: "Udałem się do Macclesfield i stwierdziłem, że ludzie mimo szybko rosnącego bogactwa wciąż wielbią tam Pana. Jeśli zachowają nadal tę cześć, będzie to pierwszy tego typu wypadek, jaki znam z ponad półwiecznej praktyki".

W miarę jak upływały kolejne lata XVIII wieku, metodyzm coraz bardziej utożsamiał się z ustalonym porządkiem społecznym, a po zerwaniu z Kościołem anglikańskim stał się niezależną instytucją. Tak jak kiedyś Kościół pierwotny, pogrążył się w problemach i zobowiązaniach finansowych, budował kosztowne świątynie i praktycznie porzucił zwyczaj wędrowania z kazaniem po rozległych terytoriach - przeszedł łagodne przekształcenie od przebudzenia i wywoływania entuzjazmu do nauczania i panowania. Kiedy metodyzm zmienił się z ruchu ożywienia religijnego w ogólnie uznawaną sektę, bardziej wojowniczo nastawione odłamy ruchu uniezależniły się od niego. W roku 1807, kiedy Konferencja Metodystyczna głosowała przeciwko zgromadzeniom na wolnym powietrzu, od metodystów oderwała się grupa wyznawców, która utworzyła Pierwotną Sektę Metodystyczną, gdzie ruch ożywienia religijnego uległ zinstytucjonalizowaniu. W uboższych warstwach klasy pracującej organizowała ona religijne fajerwerki, będące substytutem działalności politycznej. W roku 1814 w Redruth w Kornwalu festiwal ekstazy religijnej trwał dziewięć kolejnych dni i nocy: "Setki osób

jednocześnie błagały o zmiłowanie. Niektórzy pozostawali w stanie wielkiego niepokoju duchowego przez godzinę, niektórzy przez dwie godziny, niektórzy przez sześć godzin, jeszcze inni przez dziewięć.

Dwanaście i piętnaście godzin trwa, nim Pan natchnie ich dusze spokojem - wtedy podniosą się, rozłożą ramiona i zaczną głosić cudowne dzieła Boże z taką energią, że obserwatorzy w jednej chwili padną powaleni na ziemię i wykrzykiwać będą niepokój swoich dusz'.

Ruch gwałtownego ożywienia religijnego, znany w Wielkiej Brytanii jako "ranteryzm", był w okresie Rewolucji Francuskiej i panowania Napoleona zjawiskiem międzynarodowym, szczególnie rozpowszechnionym w Niemczech. W Średniowieczu i XVI stuleciu gwałtowne ożywienie religijne łatwo przechodziło w postępujący się przemocą ruch polityczny. W Wielkiej Brytanii jednak te dwie formy działalności zaczęły się wzajemnie wykluczać. To prawda, że synowie surowych metodystów czasami stawali się rewolucjonistami: na przykład sześciu spośród siedemnastu luddystów* powieszonych w Yorku w styczniu 1813 roku pochodziło z rodzin metodystycznych. Metodystyczni radykałowie byli jednak raczej politycznymi reformistami, ewolucjonistami. Był to początek tradycji, która uczyniła metodyzm oraz inne oderwane od Kościoła anglikańskiego sekty sojusznikami najpierw liberałów, a potem Partii Pracy. Kościół metodystyczny jako organizacja niemal niezmiennie stawał po stronie prawa, porządku i własności prywatnej nawet w najtrudniejszych czasach. W roku 1812 bogata rodzina Burtonów, czotowi metodyści, którzy mieli opinię wyjątkowo szczodrych dla swoich robotników, zawiązała armaty do obrony swoich drukarni w Rhodes

i, wspierana modlitwami metodystycznych kaznodziejów, oczyściła teren z pracowników. W roku 1818 kaznodzieje przyjęli właściwy Kościołowi anglikańskiemu tytuł "wielebn#", przeciwstawiając się w ten sposób wcześniejszym ustaleniom. Trzy lata później jeden z nich, John Stephens, jasno wyłożył ich filozofię społeczną: "Cele, na które musimy zważać, to: 1. zapewnić zdrowej części społeczeństwa decydujące wpływy (...); 2. ukrócić działalność opozycyjną (...); 3. uleczyć tych opozycjonistów, którzy zasługują na ratunek; 4. wydusić po kolei wszystkich pozostałych (...). Znajdują się oni na spodzie i zamierzamy postarać się o to, żeby tam pozostali (...). Metodyzm ma wysoką pozycję, metodyści należą do ludzi godnych szacunku".

* Luddyzm - żywiołowy ruch robotników brytyjskich niszczących w pierwszej połowie XIX wieku maszyny fabryczne, w których upatrywali przyczynę niskich płac i groźbę bezrobocia (przyp. tłum.).

478 Historia chrześcijaństwa

Oczywiście, istotnie do nich należeli, chociaż początkowo "ludzie godni szacunku" nie interesowali metodyzmu. Czy też raczej interesowali go przyszli "ludzie godni szacunku": zamierzał on - i w tym odniósł wielki sukces - "nawrócić" znaczną część wyższych warstw świata pracy na zachowanie "godne moralnego poważania". Klasy wyższe, Wesleya nie obchodziły. Mówił swym kaznodziejom: "Nie jesteście bardziej zainteresowani manierami dobrze urodzonych niż nauczyciel

tańca". Jednakże pośrednio metodyzm miał wywrzeć duży wpływ na klasy panujące. Wiele bogatych rodzin związanych było z tym ruchem, a kiedy oddzielił się on od Kościoła anglikańskiego, rodziny te pozostały w warstwie rządzącej i próbowały nawracać ją od środka. Chodziło im przede wszystkim o reformę moralną, ale również do pewnego stopnia o przemiany społeczne, jako że metodyści wierzyli, iż ubóstwo, nędza i okrucieństwo to wrogowie dziesięciorga przykazań. Chcieli uczynić społeczeństwo bardziej moralnym, czyniąc je bardziej znośnym, ale; rzecz jasna - nie chcieli zmieniać jego struktury.

Dochodzimy tu do ruchu ewangelicznego. Większość z nich była torysami. Ich prawdziwy założyciel, John Thornton z Clapham, urodzony w roku 1720, został jednym z najbogatszych kupców w Anglii. Po jego śmierci w 1790 roku przywództwo przypadło Williamowi Wilberforce owi, spadkobiercy wielkiej fortuny kupieckiej w Hull, okazjonalnemu mówcy i przyjacielowi premiera Williama Pitta. Wilberforce i jego przyjaciółka Hannah More tworzyli załóżek Sekty Clapham, która była nie tyle sektą, ile grupą nacisku w obrębie Kościoła anglikańskiego oraz klas rządzących. Pomysł spotkał się z aprobatą Wesleya. Powiedział on siostrze Hannah: "Przekaż jej, żeby żyła w świecie - w tej sferze będzie przydatna; nam nie pozwolą się do siebie zbliżyć". Metodyzm starał się uczynić klasę pracującą godną szacunku, reformistyczną i potulną, celem ruchu ewangelicznego zaś było natchnąć ludzi stojących wysoko duchem zasady noblesse oblige. Przedstawiali "przemianę serca" jako bardziej moralną i łatwiejszą do przyjęcia niż przemiany bardziej zasadnicze. Pierwszego przedstawiciela ruchu ewangelicznego w parlamencie, sir Richarda Hilla, z oddaniem opisał jego biograf, wielbny Edward Sidney; był to dla niego "wzór gentlemana-chrześcijanina i ucziwy senato#".

Hill cytował Biblię na posiedzeniach Izby Gmin, co przyjmowane było długimi wrzaskami i śmiechem". Gotowość stawienia czoła śmieszności była znakiem szczególnym grupy. Po wybuchu Rewolucji Francuskiej jednak śmiech zmienił się w postawę pełną tolerancji: obawa przed radykalizmem i jego konsekwencjami dawała ruchowi ewangelicznemu coraz szersze odcienie wśród przedstawicieli klas średnich i wyższych;

P p

Wiara, rozum i bezrozumność 479

Ich program dał wielu wpływowym ludziom cel w życiu w okresie, kiedy droga reformy politycznej była zablokowana lub wydawała się zbyt niebezpieczna.

Toteż Wilberforce i jego grupa kwitli. Wilberforce przeniósł żarliwą wiarę z wesleyowskich pól do gmachów publicznych i głosił ją "szlachetnym i poważanym zgromadzeniom", jak zawsze nazywały je gazety.

W parlamencie ewangeliczni torysi głosowali przeciwko zmianie prawa wyborczego i za represyjnymi ustawami proponowanymi przez rząd, takimi jak Combination Laws, wymierzone w związki zawodowe, czy osławione Six Acts. Ich własny program legislacyjny także pod wieloma względami był represyjny, skoro zakładał wysokie opodatkowanie broni sportowej, druków, muzyki, kart wizytowych, teatrów, oper, sal widowiskowych, maskarad, gier karcianych, gry w kości, wyścigów, czasopism, gazet niedzielnych i podróży w sobotę. Hill chciał nawet, żeby aktorzy byli koncesjonowani; a w czasie trudności w roku 1800

powiedział w Izbie Gmin, że znacznie lepszy jest głód ziemskich pokarmów niż niedostatek Słowa Bożego. Aby wprowadzić w życie prawa tam, gdzie władze ociągały się z działaniem, powołano ewangeliczne Stowarzyszenie Prawnej Walki z Występkiem i Niemoralnością, które zwracało się przeciwko pisarzom, wydawcom i drukarzom, właścicielom domów publicznych, prostytutkom, organizatorom nielicencjonowanych prywatnych widowisk teatralnych, dostawcom obscenicznych druków i akcesoriów, pracownikom nielegalnych tanclubów i kupcom handlującym w soboty. Z drugiej strony członkowie ruchu ewangelicznego bardzo skutecznie walczyli najpierw o delegalizację handlu niewolnikami, a później niewolnictwa na obszarze całego Imperium Brytyjskiego*. Nie był to jedyny wypadek, kiedy ewangeliczne plany ulepszenia społeczeństwa i plany świeckich reformatorów pokrywały się ze sobą. Wilberforce był członkiem siedemdziesięciu towarzystw, które poza sprawami czysto religijnymi interesowały się ogromną ilością ludzkich krzywd i nędzy.

* Założyciel sekty kwaków, George Fox, usprawiedliwiał niewolnictwo, bynajmniej nie różniąc się pod tym względem od większości protestantów w połowie XVII wieku. Od 1688 roku jednak stanowisko kwaków w tej sprawie zaczyna się radykalnie zmieniać. Również coraz większa liczba przedstawicieli głównych nurtów protestantyzmu zwalcza teraz niewolnictwo, co wiąże się z osiemnastowiecznym rozwojem koncepcji "postępującego objawienia" i "łaskawej Opatrzności", które w coraz większym stopniu utożsamiały postawę chrześcijańską z dążeniem do przemian. Takie były teologiczne bodźce ewangelistycznej kampanii przeciw niewolnictwu. Zob.: Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*, Londyn 1975.

Były to między innymi Towarzystwo Biblijne, Kościelne Towarzystwo Miłosyjne, Londyńskie Stowarzyszenie Propagowania Religii Chrześcijańskiej wśród Żydów, Towarzystwo Szkolne, Towarzystwo Szkótek Niedzielných, rozmaite Stowarzyszenia Irlandzkie, Towarzystwo Chłopców-Wspinaczy (kominiarzy), Towarzystwo Zakładów, Towarzystwa Doskonalenia Moralnego lub Pomocy dla Żołnierzy Bluchera, Francuskich Uchodźców, Obcokrajowców w Potrzebie, Chorych Cudzoziemców, Irlandzkich Pann Służących, Sierot i Włóczęgów, Młodocianych Żebraków, Młodych Grzeszników, Zubożałych Wdów, LTBogich Duchownych, Dotkniętych Niemocą Szlachcianek, Kobiet Upadłych, Uwięzionych za Drobne Długi oraz towarzystwa budowy i prowadzenia szpitali, domów dla obłąkanych, zakładów dla umysłowo chorych, domów noclegowych, izb chorych, przytułków i domów poprawczych.

Listy Wilberforce'a świadczą o postępie w tych dziedzinach: "To wspaniale widzieć rosnącą pobożność w wyższych warstwach społeczności" (1811); "(...) coraz szersze i szersze błogosławione kręgi zataczają wzniosłe zatrudnienia (...), wielki jest wzrost pobożności, zwłaszcza wśród klas wyższych" (1813). Stopniowo krzepki handlowy racjonalizm Locke'a przestawał być najbardziej charakterystyczną cechą religii klasy średniej i klas wyższych i ustępował silnie nacechowanym emocjonalnie zasadom przyzwoitości, które łączymy z pojęciem "wiktorianizmu", ale które wysunęły się na plan pierwszy o całe pokolenie przed wstąpieniem królowej Wiktorii na tron. Aby stać się członkiem ruchu ewangelicznego,

trzeba się było "nawrócić", niezależnie od tego, jak długo było się na łonie Kościoła, nawet jeśli dana osoba była wyświęcona. Przedstawiciele ruchu, obojga płci, zwykli nosić czarne rękawiczki. Było jeszcze wiele innych charakterystycznych znaków, na przykład zdanie: "Czy zajmiemy się tym?" - jako wstęp do dyskusji na tematy religijne. Większość rozrywek była zakazana. Jeden z członków Sekty Clapham, John Venn, powiedział o swoich dzieciach: "Nigdy nie chodzą do miejsc, gdzie gra się w karty albo tańczy, nigdy też nie uczyły się tańczyć". Jego syn zabronił swojej rodzinie tańców, kart, widowisk teatralnych i czytania powieści. Abner Brown pisał o żonie pewnego pastora ewangelicznego: "Kiedy jej przystojni i mężni synowie przyjeżdżali na wakacje do domu, nie pozwalała im stać w oknach ojcowskiej plebanii, chyba że odwracali się tak, by nie widzieć romantycznych widoków, którymi budynek był otoczony, gdyż inaczej #sza#ńska ziemia" oderwałaby ich uczucia od lepszego świata, który nas czeka". Ewangeliczna gazeta, "Record", nadawała ton. Oratoria Haendla wydawały jej się podejrzane, ponieważ wykonywano je w Ranelagh i Vauxhall; nazwała wręcz

Wiara, rozum i bezrozumność 481

jedno z oratoriów "okropną i bezbożną profanacją świętości przez zetknięcie z lekkomyślnym i piekielnym światem". Gazeta chciała aby "całkowicie zamknięto" teatry, ponieważ ludzie chodzą do nich "oglądać uwieńczoną girlandami ulicnicę, na której cześć wiwatuje aż do zderzenia gardeł zdemoralizowane pospólstwo". Bolała nad faktem, że

kler grywa w karty i publikowała nazwiska duchownych, którzy brali udział w balach i polowaniach. Uważała powieści Waltera Scotta za "szkodliwe w najwyższym stopniu" i lamentowała, że czytał je nawet sam Wilberforce - usłyszawszy o tym kilku czytelników napisał listy pełne przerażenia i niesmaku, jeden z nich podpisał się "Sztandar Bólu".

W miarę jak ruch ewangeliczny posuwał się w dół drabiny społecznej, spotykając się tam z wpływami metodyzmu, starał się przybrać dodatkowe zabarwienie czegoś właściwego klasie średniej lub klasom niższym; począwszy od lat trzydziestych XIX wieku popierał abstynencję, a nawet prohibicję. Założone w 1831 roku Towarzystwo Świąt Dnia Pańskiego było kolejnym przedsięwzięciem nie odnoszącym się do dobrze urodzonych. Bogaci reprezentanci ruchu ewangelicznego od dawna walczyli o zakaz pracy w niedzielę. W roku 1809 jeden z nich, Spencer Percival, przerwał poniedziałkowe posiedzenie parlamentu, aby postawienie nie musieli podróżować w sobotę. Dawali oni swojej służbie dzień wolny.

Takie oto ogłoszenie, o poszukiwaniu stangreta, typowe jest dla gazety "Record": "Wysokie zarobki niemożliwe. Pożądana osoba ceniąca przywileje chrześcijańskie". Reprezentanci tego ruchu wszystkich klas łączyli się w niechęci do jakiegokolwiek otwartego traktowania seksu i fizjologu.

Córka wielebnego Lewisa Waya, Drusilla, napisała po obejrzeniu Wenus Medycejskiej: "Co się tyczy Wenus, wygląda na to, czym jest, a powinna być- nagą kobietą okropnie zawstydzoną!"

Lubowali się natomiast w rozważaniach o śmierci. W swoich czasopismach dziecięcych spopularyzowali sceny śmierci dzieci, później unieśmiertelnione przez Dickensa (przypomnijmy na przykład śmierć Paula Dombeya w *Dombeyu i Synu*). Uważali za swój publiczny obowiązek propagowanie "udanych" zgonów. W roku 1792 Hannah More pisała:

"Ja, i doprawdy my wszyscy, byliśmy przez prawie trzy tygodnie zajęci u innego zwyczajnego łoża śmierci'. Kiedy umarł biskup Horne, uznała, że "wspanialszego i bardziej budującego śmiertelnego łoża niepodobna sobie w obrazić - "dwa takich łóż śmierci, tak blisko siebie, nie da się znaleźć". Lubili również pogrzeby. Jedną z korespondentek Hannah More, panna Patty, pisała do niej: "Grabarz z Bristolu płakał jak dziecko i wyznał, że - bez wynagrodzenia - warto było przejść sto mil, by zobaczyć taką scenę'. Zdarzały się również złe zgony.

482 Historia chrześcijaństwa

Dla członków ruchu było aksjomatem, że ci, którzy szydzą z religii,) ateści itp., mają zawsze okropną śmierć. Wielokrotnie powoływali się ! na przykłady Hume'a, Gibbona, Woltera i Paine'a, nie zdobywając się nawet na najmniejszy wysiłek, by sprawdzić wiarygodność swoich wiadomości. Lekkarz Paine'a, doktor Manly, wyraźnie zaprzeczał, by jego ' pacjent umierając zmienił swoje poglądy czy odczuwał moralny niepokój. Hannah More przytoczyła jednak historię o jego śmierci, "krążącą wśród niższych klas", wedle której żył on w Ameryce "życiem pełnym brutalnej przemocy i ohydnych brudów (...), a przez cały tydzień poprzedzający śmierć upijał się codziennie dwa razy (...). Jego ostatnie słowa brzmiały: ##Jeśli kiedykolwiek diabeł miał swojego przedstawiciela na ziemi, JESTEM NIM JA!"".

Jest też trochę szlachetnej przebiegłości skrytej pod ewangelicznym wypieraniem się ziemskich ambicji. Wilberforce kierował się koncepcją

"przydatności" i to ona skłaniała go do zwracania uwagi na tych którzy mieli jakieś wpływy lub znaczenie w społeczeństwie. Pisał do swojego syna, Sama, późniejszego biskupa Winchesteru, że właśnie udało mu się przedstawić "wspaniałego człowieka" biskupowi Dublina, "w zgodzie z zasadą, która - jak uważam - ma pierwszorzędne znaczenie. (...) Jest to zasada stykania ze sobą ludzi podobnie myślących, którzy być może kiedyś połączą się lub porozumieją dla dobra publicznego. Nigdy, mój drogi Samuelu, nie omijaj okazji poznania kogoś dobrego lub przydatnego. (...) Być może więcej zależy od doboru znajomych niż od jakichkolwiek innych okoliczności życiowych. (...) Znajomi to w istocie surowiec, z którego tworzymy przyjaciół, żony, mężów itd." Przedstawiciele ruchu ewangelicznego wyznawali zasadę "wspomagania" i popierania każdego, kto się z nimi zgadzał.

Trzeba powiedzieć, że szczególnie sposób, w jaki ruch ten przenikał do Church of England, był jak najbardziej świecki, nieomal jezuicki w podporządkowywaniu środków celom. Na przykład w roku 1814 wilebny Charles Sumner, młody uczestnik ruchu, udał się w podróż po kontynencie europejskim z dwoma synami markiza Conyngham. Aby przeszkodzić starszemu z nich w małżeństwie z córką pewnego genewskiego profesora, sam ją poślubił. W dowód wdzięczności lady Conyngham, kochanka Jerzego IV, załatwiła Sumnerowi stanowisko kapelana i historyka królewskiego, potem zastępcy kapelana dworu, w roku 1826 uczyniła go biskupem Llandaff, a rok później - miał wtedy trzydzieści siedem lat - biskupem Winchesteru; na stolcu tym zasiadał przez czterdzieści dwa lata i przez cały ten czas wybierał na stanowiska kościelne w swojej diecezji ludzi należących do ewangelicznego ruchu.

Wiara, rozum i bezrozumność

4R#

Jego brat, również członek ruchu, otrzymał w roku 1828 biskupstwo Chester, a w 1848 - Canterbury. Podobnie myślących duchownych nazywali "religijnymi", "szczerymi" lub "pobożnymi" p

, zostali byli

"uczonymi w piśmie i faryzeuszami, "tłustymi bykami z Basan"* lub "kapłanami błędzącymi w ciemnościach". Jak w XVI wieku purytanie, bardzo starali się, zagarnąć stanowiska dające władzę. W roku 1788 zawładnęli Queen's College w Cambridge, doprowadziwszy do wyboru Isaaca Milnera na dyrektora. Przeciwni mu tutorzy musieli się poddać lub przyjąć prebendy na wsi. Kolegium gwałtownie się rozrosło: członkowie ruchu posyłali tam swoich zdolnych synów; wychowało ono dużą liczbę potencjalnych duchownych o właściwych poglądach.

Z tego przyczółka członkowie ruchu ewangelicznego opanowali całe Cambridge; stało się tak dzięki Charlesowi Simeonowi, błyskotliwemu i bogatemu organizatorowi, który "nawrócił się" jako dziewiętnasto-latek i który przez pięćdziesiąt trzy lata był pastorem w kościele Świętej Trójcy w Cambridge. Celem było wykorzystywanie istniejących ale nie w pełni użytkowanych możliwości propagandowych Kościoła anglikańskiego. Cobbet przenikliwie zauważył w 1802 roku: "Potęga kleru tkwi nie w stanowiskach duchownych czy w ich pracowitości, tylko w o b s z a r z e ich działania. Z konieczności są oni w s z ę d z i e, a ich skumulowany wpływ jest zaskakująco duży. Kiedy

człowiek spogląda na okolicę ze szczytu jakiegoś wysokiego wzgórza i widzi mnóstwo regularnie rozmieszczonych wież kościelnych, to nie tylko przestaje się dziwić, że porządek i religia trwają, ale zaskoczony jest, że w ogóle takie rzeczy, jak niezadowolenie społeczne czy ateizm, mogłyby się rozpowszechniać'. Dysponując wystarczającą liczbą własnych absolwentów Cambridge, uczestnicy ruchu ewangelicznego mieli nadzieję postać odpowiednich duchownych do każdej parafii czy przynajmniej do każdego wpływowego ośrodka. Simeon wykorzystywał zasoby materialne ruchu i jego kontakty na różne wielce praktyczne sposoby. Uzyskiwał dla jego przedstawicieli stanowiska kaznodziejów drogą mianowania ich przez fundatora świątyni, mianowania przez gildie lub inne instytucje albo wyboru przez wiernych posiadających stałe miejsca w ławkach. Inni otrzymywali stanowiska kapelanów w szpitalach, zakładach dla psychicznie chorych itp., zawdzięczając je oddziaływaniu na wysokich urzędników lub ofiarodawców dużych sum przeznaczonych na te instytucje. Członkowie tego ruchu budowali także kościoły i wówczas prawo wyznaczania duchownych przypadało Simeonowi i jego przyjaciołom. Wreszcie za ich pieniądze kupowano prawo do

* Por. Ps. 22 (21),13. (Przyp. tłum.).

nominacji na urząd kościelny, które sprzedawane było na wolnym rynku, lub też powoływano przy ich pomocy instytucje, które mogłyby się tym zająć. Tak więc w prosty i systematyczny sposób wykorzystywano jawne nadużycia starego systemu, aby osiągnąć cele "nie będące z tego świata". Co więcej, te pieczołowicie organizowane "zwycięstwa uważano za bezpośrednią interwencję Opatrzności, opowiadającej się po stronie ruchu ewangelicznego, jako że jednym z jego podstawowych założeń-widać tu wpływ kalwinizmu - było przekonanie, że nic nie dzieje się przypadkowo.

Ostatecznie jednak ruch ewangeliczny okazał się swoim własnym przeciwnikiem. Dzięki sile przebiecia i wytrwałości zmusił wiele osób, w tym licznych duchownych, do potraktowania religii serio i do jasnego określenia swoich stanowisk. Gwałtownie wzburzył spokojne morze Kościoła anglikańskiego; w rezultacie powstały najróżniejsze : prądy, płynące w poprzek prądu głównego i przeciw niemu. Poza tym ewangelizm nie był właściwie systemem teologicznym. Zabarwiony przez kalwinizm, nie opierał się jednak na żadnym mocnym fundamencie, takim jak na przykład Nauka wiary chrześcijańskiej Kalwina. W istocie nie miał on w ogóle żadnego innego fundamentu prócz Biblii, którą pojmował całkowicie literalnie.

Tu dochodzimy do paradoksu. Pod koniec Średniowiecza i przez cały okres Reformacji Biblia stanowiła wielką siłę protestantów. Chrześcijaństwo, jak zauważyliśmy wcześniej, jest w istocie religią historyczną; dając absolutne pierwszeństwo dokumentom historycznym - Pismu Świętemu

- protestanci zdawali się opierać na znacznie pewniejszej podstawie

niż katolicy, którzy szukali swego dogmatycznego usprawiedliwienia w autorytetach pozabiblijnych lub w magisterium Kościoła - czyli po prostu w poglądach ludzi nie natchnionych przez Ducha Świętego - i których słusznie można było oskarżyć o to, że próbują wielu wiernym zamknąć drogę do natchnionego tekstu Objawienia.

Członkowie ruchu ewangelicznego szczególnie polegali na tradycyjnej sile Biblii. Uważali, że można tam znaleźć wszystko; a nic, czego znaleźć tam nie było można, nie miało ich zdaniem znaczenia. Ich popularny podręcznik, Elementy teologii chrześcijańskiej biskupa George'a Pretymana Tomline'a, odznaczał się całkowicie bezkrytycznym podejściem do Pisma Świętego. I tak na przykład wydanie trzynaste (1820) powiada: "Ogromna długość życia ludzkiego w epoce patriarchów sprawiła, że w czasach Mojżesza Żydzi mogli łatwo prześledzić historię swoich rodów aż do potopu, a nawet aż do Adama", Matuzalem "przez dwieście czterdzieści trzy lata żył jednocześnie z Adamem, a przez sześćset z Noem", itd.

Wiara, rozum i bezrozumność 485

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament wspólnoty ruchu ewangelicznego traktowały jak zapisy faktów historycznych; kwestionowanie ich literalnej ścisłości oznaczało dla nich poddawanie w wątpliwość faktu powstania Biblii z natchnienia Ducha Świętego.

Od końca XVIII wieku takie stanowisko coraz łatwiej można było

podważyć. Sama w sobie nauka nie musiała stanowić dla chrześcijaństwa zagrożenia. Religia chrześcijańska była w stanie racjonalnie zinterpretować w świetle swoich założeń zmiany w kosmologu i odkrycia nowych praw rządzących światem. W istocie przynajmniej do pewnego stopnia samo istnienie dających się naukowo udowodnić praw było korzystne dla apologetów chrześcijaństwa, mieli bowiem dzięki niemu okazję do wskazywania na działanie wszechmocnej Boskiej inteligencji. Czyż religia może jednak wytrzymać stałe stosowanie metodologii naukowej, czyli poszukiwanie prawdy dla samej prawdy niezależnie od konsekwencji? Dla chrześcijaństwa, będącego wiarą utożsamiającą się z prawdą, było rzeczą niezmiernie istotną, by na pytanie to padła odpowiedź twierdząca. Propozycja Locke'a opierała się na tym właśnie założeniu. Locke jednak żył w czasach, kiedy wydawało się bardziej prawdopodobne, że dowody naukowe potwierdzą, a nie zdyskredytują twierdzenia chrześcijaństwa. Sto lat później sytuacja radykalnie się zmieniła. Okazało się wówczas, że chrześcijaństwo powinno się obawiać nie tyle samej nauki, ile metod naukowych stosowanych historycznie. Zagrożenie było dwójakiego rodzaju. Po pierwsze, geolodzy i astronomowie z jednej strony i biologowie oraz antropologowie z drugiej połączyli siły, by przedstawić historyczny obraz pochodzenia Ziemi i dziejów człowieka na niej, który to obraz był całkowicie sprzeczny z historycznymi twierdzeniami Starego Testamentu. Po drugie, studia nad tekstami biblijnymi przy zastosowaniu nowych metod analizy historycznej i wykorzystaniu zdobyczy filologii i archeologii dowiodły, że Pismo Święte jest znacznie bardziej złożonym zbiorem dokumentów, niż ktokolwiek sobie wcześniej wyobrażał, że jest oszałamiającym połączeniem faktów i alegorii, i że można poddawać je takim samym procedurom badawczym jak wszystkie inne prastare

zabytki literackie.

Czy protestantyzm, który tak bardzo zależny był od tekstów biblijnych, mógł przetrwać ten proces? To szczególnie w protestanckich Niemczech rozwinęła się nowoczesna biblistyka. Towarzyszyły jej nowe postawy i intuicje teologiczne, które w istocie znalazły drogę wyjścia z kłopotliwej sytuacji. W latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku Friedrich Schleiermacher dokonał pierwszego prawdziwego przewartościowania chrześcijańskiej teologii od czasów Kalwina. Uważał za

486

Historia chrześcijaństwa

rzecz możliwą wymyślić teologię obowiązującą w każdej epoce, dzięki poddawaniu jej ciągłej odnowie przez zestawianie z doświadczeniem. Dogmat - twierdził - jest nie tyle wiedzą, ile owocem historii; Objawienie było sumą wszystkich indywidualnych koncepcji Boga; artykuły wiary chrześcijańskiej są nie tyle jakimiś dowodami, ile tekstami wspierającymi wiarę. Naprawdę istotne jest dla chrześcijaństwa zbawienie, zależne od Jezusa, który sam nie potrzebuje być zbawiony. Herezje to odchylenia od tych twierdzeń. Doktryna o dwu naturach Chrystusa i trzech osobach Boskich jest wszakże - jego zdaniem - bałamutna, a naprawdę istotne są zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i powtórne przyjście w chwale. Kościół to wspólnota wiernych. Zbawienie i potępienie zależne jest od woli Boga, ale nie należy całkowicie wykluczać roli rodu ludzkiego. Analiza owa, przynajmniej w teorii, mogła pokrzepić

luteranów i kalwinistów, otwierała drogę do pogodzenia na czas mniej lub bardziej nieokreślony teologii chrześcijańskiej z naukami przyrodniczymi, nowoczesną biblistyką i innymi dziedzinami wiedzy. Koncepcja Schleiermachera należała do tradycji "minimum teologii", rozpoczętej przez Erazma i kontynuowanej przez Locke'a.

Jednak tylko niewielu protestantów, przynajmniej na początku, było gotowych przyjąć tę linię obrony. Ewangeliczni fundamentaliści po prostu odwrócili wzrok zarówno od nauki, jak i niemieckiej "wyższej krytyki, jak to nazwano. Inni patrzyli śmiało - i utracili wiarę. W roku 1835, niemal jednocześnie z najbardziej niszczycielskimi odkryciami geologii, niemiecki biblista David Friedrich Strauss opublikował pierwszy tom swego dzieła *Leben Jesus*, które analizowało opowieści ewangeliczne tak samo, jak wszystkie inne źródła, i próbowało wysledzić w nich pierwiastek mityczny. Strauss twierdził, że "nadprzyrodzone narodziny Chrystusa, jego cuda, jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, pozostają wiecznymi prawdami, niezależnie od cienia wątpliwości, który może paść na nie jako na fakty historyczne", i przekonywał, że "znaczenie dogmatyczne życia Jezusa pozostaje nienaruszone"; jednak książka ta przede wszystkim podkreśliła sprzeczności i zminimalizowała ścisłość Nowego Testamentu. Jeden z nowych agnostyków, Arthur Hugh Clough, odnotował to wydarzenie w wierszu *Epi-Straussium*:

Mateusz, Marek, Łukasz, Jan Ewangelista

Przepadli, wszystkich wymiotło do czysta.

Ta pierwsza wielka fala odchodzenia od chrześcijaństwa przewaliła się w latach trzydziestych XIX wieku; później trwał stały odpływ, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych - pod wpływem Darwina. Niektórzy protestanci z radością powitali to

Wiara, rozum i bezrozumność

wyzwanie. Wielebny Charles Kingsley tak pisał w związku z teorią ewolucji: "Ludzie widzą, że teraz, kiedy pozbyli się ingerującego we wszystko Najwyższego - tego, jak go nazywam, mistrza magii - muszą wybrać między absolutnym imperium przypadku a żywym, immanentnym, wiecznie działającym Bogiem". Większość jednak przeciwstawiała się przemianom teologicznym z mniejszą lub większą złością. A to dla Kościoła anglikańskiego było źródłem szczególnych problemów dyscyplinarnych. Był to Kościół państwowy, podlegał parlamentowi. Podjąwszy sprawę reformy instytucjonalnej, parlament zaczął aktywniej zajmować się sprawami Kościoła. Podjęte kroki obejmowały Ustawę o Kościele Państwowym i Ustawę o Dziesięcinach (1836), Ustawę o Wielości Kościołów (1838), Kościelną Ustawę Dyscyplinarną i Ustawę o Synekurach (1840), wydano też akt prawny przenoszący apelacje kościelne w gestię Komitetu Sprawiedliwości Tajnej Rady (1833). W istocie Kościół nie zajmował się już swoimi własnymi sprawami dyscyplinarnymi i doktrynalnymi z wyjątkiem tych, na których podjęcie zezwalało prawo; teologowie anglikańscy występujący przeciwko opiniom większości mogli szukać ochrony u państwa. W roku 1832 wielebny Reed Dickson Hampden wygłosił w Oksfordzie Wykłady Bamptonowskie*, zajmując w nich znaną z Niemiec postawę, wedle której teologia zmienia się w różnych epokach, i powtórzył pogląd, że doktryny tworzą na fundamencie natchnionych

faktów bynajmniej nie natchnieni przez Ducha Świętego ludzie oraz że oświadczenia Kościoła bywają często sprzeczne i nie mogą być uważane za nieomyłne. W dziele *Llwagi nad odstępstwem religijnym* (1834) stwierdzał, że dogmat jest w porównaniu z samą religią rzeczą nieważną, i wzywał do postawy tolerancyjnej, gdyż w kwestiach istoty religii niewielu chrześcijan się różni. Krótko mówiąc, była to znowu tradycja erazmiańska. Wybór Hampdena na profesora Królewskiej Katedry Teologii w Oksfordzie (1836) wzbudził gwałtowne protesty wyznawców anglikanizmu. A kiedy w roku 1847 podniesiono go do godności biskupa Hereford, prób przeszkodzenia w jego formalnym wyborze zaniechano dopiero po groźbie premiera, lorda Johna Russella, który zapowiedział, że zastosuje sankcje prawne przeciwko protestującym.

Kościół anglikański nurtowała też kwestia pogodzenia ze sobą różnorodnych koncepcji teologicznych, których gama coraz bardziej rozszerzała się pod wpływem nowej nauki. W roku 1847 biskup Exeter odmówił naznaczenia na beneficjum wielebnego G. C. Gorhama, powołując się na

* Bampton Lectures - coroczny kurs składający się z ośmiu wykładów na tematy teologiczne; pierwszy taki wykład wygłosił w roku 1751 John Bampton, stąd nazwa (przyp. tłum.).

Historia chrześcijaństwa

to, że jego kalwińskie poglądy na odrodzenie przez chrzest nie zgadzają

się z 39 Artykułami. Gorham wytoczył mu proces, przegrał w 1849 roku w sądzie kościelnym, ale wygrał, kiedy odwołał się do świeckiego Komitetu Sprawiedliwości Tajnej Rady w 1850. Te dwie sprawy wykazały, że Kościół anglikański nie sprawuje kontroli nad swoimi własnymi doktrynami i nie może przeszkodzić w tym, by w jego strukturach awansowali ludzie, których uważa za heretyków.

W takich to okolicznościach Kościół Wysoki przekształcił się i zaczął się skłaniać ku Rzymowi. I w tym wypadku ostateczna odpowiedzialność spada na przedstawicieli ruchu ewangelicznego, albowiem atmosfera ożywienia religijnego, którą wytworzyli, w nieunikniony sposób pobudzała wrogie sobie tendencje: jest stałą cechą chrześcijaństwa, że nacisk kładziony na jedną z form zawsze prowadzi do rozwoju formy przeciwstawnej. W latach dwudziestych XIX wieku Oksford, a zwłaszcza Oriel College, przeżywał odrodzenie intelektualne. Z Oriel College związani byli między innymi John Keble, John Henry Newman, R. H. Froude oraz profesor królewskiej katedry hebraistyki, Edward Pusey. Rozpoczęli i oni swoją kampanię w liście z 1833 roku oxfordzkim kazaniem Keble'a,

oświęconym tematowi "narodowego oświecenia i kontynuacji" i kontynuowali ją publikując traktaty, w których uznawali za wzór to, co uważali za wiarę i zwyczaj najwcześniejszych apostołów Kościoła. Warto odnotować, że podczas gdy pierwsi protestanci odwoływali się do pierwotnego Kościoła, zwalczając papieskie przekonanie o wieczności i niezmienności wiary

katolickiej (triumfalizm) oraz mechaniczne chrześcijaństwo, ta nowa grupa chrześcijańskich reformatorów wykorzystywała Kościół pierwotny jako blask rozświetlający drogę wiodącą z powrotem do Rzymu. Niektórzy z przedstawicieli oksfordzkiego ruchu traktariańskiego wywodzili się z rodzin ewangelicznych. Jednak to właśnie w ewangelicznym protestantyzmie widzieli wewnętrznego wroga. Keble i Newman uważali

angeliczny sposób religii z

ewangelicznego mówienia o a wstrętny; Newman bolał

; nad "mechanicznym sposobem (...), w jaki wielka doktryna Jego świętej

śmierci i dobrodziejstwa Jego przelanej krwi włączona jest tu i tam,

w najlepszym w adku używana jako zaklęcie czy magiczne słowo,

dni moc nawracającą '. Traktarianiści pragn

które miałyby mieć niezawodną

piękna i tajemniczy. Keble uważał za rzecz "niebezpieczną". "Do

czną powierzenie

Boskich wyroczni ludziom nie wtajemniczonym g y

nowej prawdy - dodawał - we właściwym znaczeniu tego słowa dotrzeć

* Określenie "ruch traktariański" (tractarian movement) używane jest w odniesieniu do ruchu oksfordzkiego; nazwa pochodzi od broszur=traktatów wydawanych celem propagowania idei z nim związanych (przyp. red.).

ani możemy, ani chcemy. Pomniki dawnej przeszłości jednak mogą w trakcie naszych dogłębnych studiów odkryć wiele z tego, co dla naszej epoki jest czymś nowym, ponieważ zostało zagubione i zapomniane". Obaj traktarianiści potępiali "przyziemną szkotę Burneta i Hoadleya" która "obrabowała Kościół z jego najpiękniejszych słów".

W pewnym sensie Ruch Oksfordzki oznaczał odrzucenie erazmianizmu. Gdyby Newmanowi i Keble owi dane było podążać za Coletem i Erazmem i odwiedzić świątynię św. Tomasza, nim uległa ona zniszczeniu, mogliby z tych odwiedzin wyciągnąć wnioski przeciwne tym, które wyciągnęła tamta dwójka. Właśnie to, a nie żadne "minimum teologii", było prawdziwym Kościołem chrześcijańskim. Newman zaczął odchodzić od anglikanizmu, kiedy pracował nad książką o arianizmie w IV wieku. Na swoim własnym przykładzie przekonał się, jak wielką groźbą była dla protestantyzmu historia, a to ze względu na jej biblijny fundamentalizm. Pisał: "Zagłębić się w historię, znaczy przestać być protestantem". Widział w historii coś niezwykle cennego dla katolicyzmu w tym sensie, że jej badanie przypomina wierzącemu o niewiarygodnym bogactwie przeszłości, którą w XIX wieku zdawał się reprezentować jedynie Rzym.

Ruch zaczął od założenia, że dobrze czuje się w ramach Church of England, w każdym razie takiego, jakim jego przedstawiciele go sobie wyobrażali, a widzieli w nim "rzetelną gałąź lub część jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła Chrystusa". Nauczał on prawdy, podczas gdy sekty, które się od niego oderwały i ewangeliści

nauczali tylko części prawdy, a Rzym nauczał więcej niż prawdy. Traktarianiści odrzucali latitudinarianistyczną doktrynę, w myśl której "Bóg przyjmuje poglądy każdego człowieka, mieszczące się w ramach religii objawionej, jeśli postępuje on w zgodzie z nimi"; twierdzili, że prawda religijna nie kryje się - jak nauczał Rzym - częściowo w Piśmie Świętym, częściowo w wypowiedziach autorytetów, lecz że ma charakter całkowicie biblijny - "choć istotnie tkwi ona w tradycji, można jednak dojść do niej również przez lekturę Pisma (...); ewangeliczne postanie czy koncepcje (...) są tam zanotowane jedynie niebezpośrednio i kryją się pod powierzchnią". Pozycja, którą traktarianiści zajmowali, znajdowała się w pół drogi między anglikanizmem a katolicyzmem i była niezwykle trudna do utrzymania. Ostatecznie wielu z nich stwierdziło, że utrzymać jej nie sposób, już choćby dlatego, że trzeba było coraz bardziej opierać się na zasadzie wagi autorytetów, by móc bronić Pisma Świętego przed "wyższą krytyką". Tak więc Newman zaatakował w *Apologia pro vita sua* protestancki liberalizm:

490 Historia chrześcijaństwa

"Wolność myśli sama w sobie jest dobrem; ale otwiera ona wrota fałszywej wolności. Otóż pod liberalizmem rozumiem fałszywą wolność myśli lub zajmowanie się tej myśli przedmiotami, w których wskutek samej konstrukcji umysłu myślenie nie może dojść do żadnego korzystnego wyniku i dlatego jest nie na miejscu. Do tych przedmiotów należą

wszelkiego rodzaju podstawowe zasady; a wśród tych za największe i najważniejsze należy uważać prawdy Objawienia. Liberalizm jest więc błędem, polegającym na tym, że poddaje osądzeniu ludzkiemu te objawione nauki, które są z natury swej poza nim i niezależne od niego, i że rości sobie prawo do określenia na ich wewnętrznej podstawie prawdy i wartości twierdzeń opierających się, o ile chodzi o ich przyjęcie, na zewnętrznym autorytecie Słowa Bożego ' *.

Jest to bardzo jasna i doniosła wypowiedź, całkowicie odrzucająca tradycję erasmiańską i negująca szczególnie założenie Locke a, że prawdę należy badać, niezależnie od tego, do czego badania owe mogłyby doprowadzić. Niektórzy anglikańscy przedstawiciele tej szkoły, tacy jak Samuel Wilberforce i W. E. Gladstone, wierzyli, że uda im się przezwyciężyć stawiane przez naukę problemy dzięki nowym interpretacjom Biblii i wpływowi świata współczesnego w ogólności. Toteż pozostali anglikanami. Newman nie chciał podjąć tego ryzyka. Przeciwnie: wierzył, że musi istnieć granica, poza którą ludzka dociekliwość nie ma wstępu. Do tej granicy istnieje wolność myśli i sporów, poza nią wszelka myśl i wszelkie spory są zakazane. Kto jednak miał ustalać ową granicę? I kto miał ustalać, w co należy wierzyć, kiedy się ją już przekroczy? Tylko jeden Kościół był naprawdę przygotowany do wzięcia na siebie tej odpowiedzialności i jej drakońskich konsekwencji. Był nim Kościół rzymskokatolicki. Toteż w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku Newman i inni zwrócili się w poszukiwaniu autorytetu ku Rzymowi.

Rzecz jasna, ich decyzja nie wynikała jedynie z tego powodu. Głębokie rozterki i autoanalizy zarówno tych przedstawicieli ruchu, którzy przeszli na katolicyzm, jak i tych, którzy pozostali przy anglikanizmie,

mają bogatą dokumentację w postaci tysięcy listów. Wszyscy traktarianiści znali się między sobą i pisywali do siebie często i dużo. Mogli więc omawiać swoje problemy i poglądy otwarcie, bez obawy cenzury, śledztwa czy kary. Toteż całkowicie dostępne naszym oczom są rozmaite czynniki kształtujące zmienne poglądy poważnych, wykształconych chrześcijan; być może nigdy wcześniej ani później taka dokumentacja nie powstała. W tym sensie epizod ten był czymś wyjątkowym i ważnym. Listy

* Tłum. Stanisław Gąsiorowski.

Wiara, rozum i bezrozumność 491

pokazują, że swoją rolę w tych przemianach odegrały w różnym stopniu, zależnym od danej jednostki, rozum, ambicja, czynniki socjalne, przyjaźń, moda i niezliczone aspekty życia kościelnego, od estetyki do czystej teologii. Uświadamiają nam raz jeszcze, że przemiana wierzeń religijnych jest bardzo skomplikowanym procesem, bardziej przypominającym dzieje Pascala niż Woltera. "To nie logika mną powodowała - pisał Newman - ale stan mojego serca". A Manning dodawał: "Z pewnością, jeśli cokolwiek zaprowadziło nas do stóp Krzyża, były to spowiedź, ołtarz i ofiara".

Byli niewątpliwie i tacy katolicy konwertyci, dla których sakramenty i rytuał stanowiły główne motywy decyzji o zmianie religii. W wypadku wielkich duchów, jak Manning i Newman, trudno jednak powstrzymać się od konkluzji, że najważniejszym bodźcem była potrzeba Kościoła, który nie tylko godził się z odwoływaniem się do autorytetu, ale

wręcz je gloryfikował. Dla Manninga rezultatem kontroli państwa nad Kościołem anglikańskim było wyrzucenie go z jakiegokolwiek praw do bycia autorytetem. Kiedy Hampden został biskupem, Manning protestował: "Obieranie biskupów Kościoła przez dowolnego laika; który akurat zdoła przekonać Izbę Gmin, to potworne i niewypowiedziane uchybienie wobec Tego, który jest Głową i Ciałem. Warte to czasów, kiedy kurtyzany obierały papieży". Kilka lat później, w roku 1851, kiedy orzeczenie w sprawie Gorhama dopełniło miary goryczy, Manning, który pod wpływem tego wydarzenia uczynił decydujący krok, nie był już wcale pewien historyczności faktu obierania papieża przez kurtyzany, widział w tym teraz protestancką potwarz: "(...) czyż Kościół katolicki nie wie o swojej własnej historii więcej, dzięki nieprzerwanej jej znajomości i dzięki poczuciu ciągłości, których żadna jednostka nie może negować, jeśli nie chce być nierozsądna?" Zresztą, co się tyczy Manninga, od samego początku nie wątpił on ani przez chwilę, że wyłącznie kler ma prawo podejmować wiążące decyzje, że większe prawa winien mieć duchowny zajmujący wyższy stopień w hierarchii kościelnej i że ostatecznym autorytetem jest jedynie papież, którego osoba i rola mają charakter mistyczny. Pisał nawet: "od dawna jestem przekonany, że Ojciec Święty jest najbardziej nadprzyrodzoną osobą, jaką kiedykolwiek widziałem. (...) Budzi on we mnie grozę: nie strach, tylko świadomość bliskości Boga i nadprzyrodzonego pośrednictwa oraz nadprzyrodzonych cierpień jego kościoła".

Tak więc w momencie, kiedy dziewiętnastowieczny postęp wiedzy doprowadzał niektórych protestantów do agnostycyzmu, innych do bezmyślnego fundamentalizmu, a jeszcze innych do heroicznego przewartościowania swojej teologii, katolicyzm i - szczególnie - papieństwo

Historia chrześcijaństwa

nabrały nowej siły przyciągania i to z tych samych powodów, które niegdyś czyniły je odpychającymi. W roku 1846 Manning oskarżył anglikanizm: "W Church of England wyczuwa się brak wielowiekowych tradycji, systemu, pełni, rozumu, porządku, siły, jedności; dogmaty mamy jedynie na papierze; rytuał niemal powszechnie zarzucono; daje się dostrzec niedostatek dyscypliny, episkopat jest podzielony, doszło do rozłamu między klerem i laikatem". Kościół rzymskokatolicki stanowił przeciwieństwo tego smutnego obrazu - wierzący w wieczną trwałość i niezmienną wiary monolit, nie zmieniony, niemożliwy do zmienienia i, pod warunkiem przyjęcia jego założeń, głuchy na jakiegokolwiek wyzwania. W praktyce tylko on był gotów w całej pełni przyjąć tezę Newmana, że badanie tych założeń jest czymś niedozwolonym, a wykorzystywanie władzy kościelnej dla uczynienia tego jest rzeczą niemożliwą. Tak więc na mroczniejącej równinie dziewiętnastowiecznego agnostycyzmu i gasnącej wiary Kościół rzymskokatolicki wznosił się niby twierdza: kiedy było się już we wnętrzu, most zwodzony można było podnieść i oto potężne mury całkowicie oddzielały prawdziwych chrześcijan od reszty świata. Natomiast mury cytadeli protestanckiej, jeśli porównać ją z ową twierdzą, kruszyły się i doprawdy szybko stawały się ruiną, jako że nieprzyjaciel

znajdował się już w środku. Pełno było w pismach konwertytów wizji bezpieczeństwa, azylu i ucieczki do pewności. Dostarczają nam one właściwego klucza do problemu odrodzenia dziewiętnastowiecznego Kościoła rzymskokatolickiego i potęgi papieżstwa.

Rzecz jasna, obecność w Kościele tych, którzy uciekli tam w poszukiwaniu bezpieczeństwa i autorytetu, musiała wzmocnić owe kiełkujące tendencje. Dobrym przykładem będzie tu przypadek W. G. Warda, który jeszcze przed porzuceniem w roku 1845 anglikanizmu pracował nad swoim *Ideąlem Kościoła chrześcijańskiego*, kładąc nacisk na wyzbycie się odpowiedzialności osobistej. "Wewnątrz ochronnego magicznego kręgu jesteśmy wolni od bólu wątpliwości, od konieczności sporów, wzywa się nas jedynie do nauki i wiary". "Świadomością" nazywał akt posłuszeństwa autorytetowi Kościoła, nie było dla niego w tym pojęciu miejsca na rozum ani intelekt. Jako człowiek, który uciekł od liberalizmu, oczywiście gwałtownie zwalczał wszelkie próby wprowadzenia go w mury twierdzy. Zdecydowanie poparł w roku 1857 potępienie przez Watykan dzieł Antona Gunthera, który utrzymywał, że nie ma żadnego rzeczywistego rozłamu między prawdą przyrodzoną i nadprzyrodzoną, zajmując fundamentalne dla postawy naukowej stanowisko. W roku 1863 Ward został redaktorem wpływowego periodyku "Dublin Review"; propagował na jego łamach tezę, iż Rzym powinien kierować wszystkimi

podejmowanymi przez katolików badaniami naukowymi i historycznymi i sprawować nad nimi nadzór. Był to powrót do średniowiecznej koncepcji całkowicie zależnego od religii społeczeństwa, w którym nie można określić granicy kontroli autorytetu Kościoła, jako że pierwiastek duchowy przenika wszystko, co materialne. Ward dowodził, że oddzielenie teologii od innych aspektów wiedzy ludzkiej jest w praktyce niemożliwe, albowiem zbyt głęboko zachodzą one na siebie: "Widzimy więc, jak wielki obszar nauki świeckiej obejmuje autorytet Kościoła. Kościół ma siłę (...) pozwalającą mu nieomylnie uznać określone tezy za błędne, jeśli ich oczywiste konsekwencje mogą się przyczynić do zakwestionowania jakiegokolwiek doktryny religijnej, którą głosi. Nauka świecka obejmuje dużą liczbę takich tez, a z powyższego wynika, że Kościół ma prawo poddać je wszystkim swemu nieomylnemu osądowi".

Ten atak na intelekt i swobodę wiedzy był tylko jednym z aspektów procesu przewartościowywania roli funkcji kontrolnych, które charakteryzowało katolicyzm w XIX wieku. Dla angielskich konwertytów typowe były niewiarygodne próby poddania się wszystkim rygorom teologii moralnej, która chciała zajmować się nawet najmniejszymi przejawami ludzkiego działania i ludzkiej myśli i oddawała penitenta całkowicie w ręce jego duchowego przewodnika. Raz jeszcze właściwy ludziom epoki wiktoriańskiej zwyczaj powierzania wszystkiego papierowi (i zachowywania rezultatów tego aktu) pozwala nam zgłębić szczegóły życia duchowego angielskich katolików. F.W. Faber, poeta, autor hymnów, wywodził się ze środowiska społecznego i religijnego podobnego temu, które wydało Wilberforce'a; jako konwertyta i ksiądz katolicki jest on doskonałym przykładem nowego duszpasterstwa, będącego wyrazem przekonania o wieczności i niezmienności wiary katolickiej (triumfa-

lizmu). Przyjrzyjmy się fragmentowi listu Fabera do jednej z jego penitentek, Elizabeth Thompson (11 sierpnia 1851): "Wszystkie Twoje błędy, Córko, mają dwie przyczyny: robisz z siebie środek świata i bardzo brakuje Ci prostoty. Nie masz w tej chwili najmniejszego wyobrażenia o zakresie zgubnego wpływu tego drugiego błędu na Twoją duszę. Módl się codziennie o wyzbycie się tych dwu błędów i szczególnie na nie uważaj przeprowadzając rachunek sumienia. Nie wolno Ci czytać żadnych wysoce uduchowionych ksiązek. (...) Zachowuj milczenie w takim stopniu, w jakim to tylko możliwe - nigdy (...) nie dyskutuj o religii. (...) W chwili obecnej nie ma żadnego dowodu na to, że Bóg wzywa Cię do doskonałości. (...) Jak dotąd Twoje życie duchowe to tylko nierealne ambicje, zbudowane jest ono na piasku. Twoja praca musi się dopiero rozpocząć".

494 Historia chrześcijaństwa

Dysponujemy także liścikiem zawierającym napomnienie (z roku 1860), który Faber wsunął, jak to było w jego zwyczaju, pod drzwi sypialni Williama Morrisa, jednego z księży powierzonych jego opiece.

"Ilustracją braku wyższych zasad jest fakt, że odmówił Ksiądz udzielenia komunii świętej pannie Merewether, ponieważ m o g ł o b y to skrócić o pięć minut Jego śniadanie. (1) Niegrzeczny stosunek do jednego z braci Księdza i to wtedy, kiedy był chory. (2) Wzór Jezusa Chrystusa, to, co by Jezus zrobił, najwyraźniej nie kieruje działaniami ICsiędza.

(3) Potrzeba pokuty za wyrządzenie nawet najbardziej mikroskopijnej przykrości. (4) Potrzeba milczenia w kwestiach śniadania. (5) Wyrażna utrata poczucia duchowości, skoro długość śniadania okazuje się przeszkodą, i powoływanie się na tę przyczynę bez cienia wstydu za brak uduchowienia. (6) Potrzeba miłosierdzia dla pacjentów i pacjentek. (7) Potrzeba zapału duchowego, nie można pozbawiać chorych źródła łaski. (8) Potrzeba miłości do Jezusa, który pragnie udzielić siebie duszom ludzkim - Ksiądz przeszkodził Mu w tym, zamiast skrócić swoje śniadanie o pięć minut; a Jego trzy godziny na Krzyżu wycierpiane dla Księdza?! Ksiądz dużo mówi o Najświętszej Pani - proszę pomyśleć o potrzebie miłości do Niej, do tej, która tak raduje się komunią. (9) Potrzeba pokory, jeśli Ksiądz nie chce tego robić, czując się szykanowany. (10) Potrzeba miłosiernego sądu - jeśli Ksiądz czuje się szykanowany. (II) Wyraźny brak zasady postępowania świętych: zawsze starać się zwiększyć swoje zasługi i uczynić coś dla Boga. (12) Najwyższa ohyda tej małostkowości - w porównaniu ze wspaiałym, potężnym, łaskawie apostołskim duchem Instytutu Św. Filipa. (13) Ujawnienie jej oznacza brak życia i ducha modlitwy. (14) Dowód przeraźliwej nieczułości sumienia. (15) Dowód zapomnienia o obecności Boga: pierwsza myśl Księdza - o sobie i własnej wygodzie. Tylko egoizm Księdza pojawia się n a t y c h m i a s t i zawsze jest na miejscu; zupełny brak wyższych zasad. Moje biedne dziecko, jakkolwiek smutne i zawstydzające musi być dla Ciebie to odkrycie Twojego wnętrza, właśnie te błędy przez cały czas w Tobie widzę - nie mogę odsunąć na bok mroków samolubstwa, egotyzmu i zatwardziałej ułudy, w których zwykle żyjesz. Nikczemność (...) jest Twoją charakterystyczną cechą'.

Pisze to, trzeba to podkreślić, intelektualista do intelektualisty.

Naciskowi na autorytet i na zachowanie szczegółowego nadzoru duchownych nad sumieniem jednostki niemal zawsze towarzyszyło podkreślanie tradycyjnych poglądów na wieczne potępienie. Odejście od koncepcji piekła było typowe dla dziewiętnastowiecznych duchownych protestanckich, z których wielu utrzymywało, że ich oponenti winni

Wiara, rozum i bezrozumność 495

są herezji uniwersalistycznej. Im bardziej zaś dana jednostka zbliżała się do Rzymu, tym bardziej zdawała się wzrastać potrzeba piekła (choć było to też zauważalne w wypadku ekstremalnego fundamentalistycznego skrzydła protestanckiego). Zwolennicy traktarianizmu upierali się, że materialny ogień palący grzeszników jest zasadniczą częścią wiecznej kary. W swoim kazaniu o piekle (1856) Pusey zauważył: "To jest więc najbardziej widoczne cierpienie potępionych - że są oni oczyszczani przez zanurzenie w jeziorze ognia. O, biada, biada, biada! Cóż za nieszczęście - niewypowiedziane, niewyobrażalne, nieskończone!" Ten sam Pusey pisał do Keble a: "Ludzie zbyt wiele teraz ryzykują. Ryzykowałiby wszystkim, gdyby nie obawa przed wiecznymi cierpieniami. Zwyczajny czyściec dla niegodziwców nie wzruszyłby ich". Newman wierzył wprawdzie w fizyczne męki w piekle, ale w kazaniu, przedrukowanym w jego Dyskursach dla kongregacji mieszanych, opisał znacznie bardziej pomysłowe i przerażające cierpienia duszy potępionej. Był to najwyraźniej temat, który bardzo zajmował jego

umysł; Newman podkreślał kluczową pozycję tej doktryny: piekło było dla niego "wręcz sednem systemu chrześcijańskiego. (...) jest to punkt zwrotny w przejściu od panteizmu do chrześcijaństwa, doktryna o znaczeniu przełomowym - nie sposób się jej pozbyć - jest czymś niezmiernie charakterystycznym dla religii chrześcijańskiej. Musimy więc spojrzeć prawdzie w oczy. Czy jest rzeczą bardziej nieprawdopodobną, że istnieje wieczne potępienie, czy to, że nie ma Boga? Jeśli jest Bóg, to jest również wieczne potępienie (a posteriori)".

Oczywiście Rzym sam zawsze upierał się przy dużym znaczeniu piekła. To właśnie trwałość tej i innych podobnych doktryn przyciągała tylu konwertytów. Użytek duszpasterski, jaki Rzym czynił z piekła, zwiększył się jednak bardzo w wyniku pracy św. Alfonsa Liguori, który w roku 1732 założył zakon redemptorystów. Specjalizowali się oni w kazaniach o ogniu piekielnym, poza tym można się było do nich zwrócić o prowadzenie rekolekcji i misji wielkopostnych w zwykłych parafiach katolickich. Zakon rozkwitał. A więc w okresie, kiedy protestantyzm jako całość spychał piekło na dalszy plan, odgrywało ono znacznie barwniejszą rolę w środowisku katolickim. Liguori opublikował w roku 1758 książkę zatytułowaną Prawdy wieczne, która służyła za podręcznik zarówno jego własnemu zgromadzeniu, jak i księżom w parafiach. Uważał on, że odór osoby potępionej wystarczyłby do tego, by cała ludzkość się udusiła. Rzecz zastanawiająca, Liguori nie chciał opisywać Nieba, twierdził bowiem, że jest rzeczą niemożliwą przedstawienie go

4% Historia chrześcijaństwa

tym, którzy zaznali jedynie ziemskich rozkoszy, ale żadne tego typu zastrzeżenie nie powstrzymało go przed wyczarowaniem przed oczami czytelników piekła: "(...) nieszczęsnego grzesznika otaczać będzie ogień - tak jak płomienie otaczają drewno na palenisku. Potępieniec będzie miał otchłań ognia pod sobą, otchłań ognia nad sobą i także otchłanie po obu bokach. Czegokolwiek dotknie, cokolwiek zobaczy, czymkolwiek odetchnie, będzie to ogień. Będzie pograżony w ogniu jak ryba w wodzie. Ogień nie tylko będzie nieszczęsnika otaczał, ale by go dręczyć wedrze się w jego wnętrzności. Jego ciało stanie się ogniem, a jego wątpia również będą gorzeć, serce będzie mu płonąć w piersi, mózg - w głowie, krew - w żyłach, szpik - w kościach; każdy z grzeszników sam stanie się gorejącym paleniskiem".

To właśnie redemptoryści w 1807 roku wydobyli z zapomnienia i opublikowali wraz z przerażającymi drzeworytami niezwykle dzieło z XVII wieku: Piekło dla chrześcijan otwarte F. Pinamontiego. Wznowiono je w Irlandii jeszcze nawet w roku 1889. Da się wyśledzić wyraźne echa tej książki w kazaniu o piekle, opisanym w Portrecie artysty z czasów młodości Jamesa Joycea. Redemptoryści często wygłaszali w szkołach katolickich kazania o wiecznym potępieniu. Jeden z nich, wielbny Joseph Furniss, napisał sporo książek dla dzieci, w których to dziełkach otchłanie piekielne odgrywają niemałą rolę. W Widoku piekła ukazywał otchłań jako umieszczoną we wnętrzu ziemi zamkniętą przestrzeń (szedł w tym za Liguorim), w której nieprzerwanymi strumieniami płynie płonąca smoła i siarka, obszar pełen iskier i ognistej mgły. Dręczone dusze

wydają przeraźliwy wrzask, "rycząc jak lwy, sycząc jak węże, wyjąc jak psy i zawodząc jak smoki". Piekło składa się z sześciu lochów w każdym stosuje się inne narzędzia tortur - płonąca tłocznię, głęboką jamę, rozżarzoną do czerwoności podłogę, kocioł z gotującą się cieczą, rozżarzony do czerwoności piec piekarski i rozżarzoną do czerwoności trumnę. "Małe dziecko - tam, we wnętrzu rozżarzonego do czerwoności pieca piekarskiego. Posłuchajcie, jak krzyczy chcąc się wydostać; patrzcie, jak się wierci i zwija w ogniu. Wali głową w górną ścianę pieca. Tupie nóżkami w podłogę. (...) Bóg był bardzo łaskawy dla tego dziecka. Zapewne zobaczył, że będzie ciągle gorsze i gorsze i nigdy nie okaże skruchy, toteż w piekle przyjdzie je karać o wiele surowiej. I Bóg w swej łasce zabrał je ze świata we wczesnym dzieciństwie '. W krajach anglojęzycznych sprzedano około czterech milionów egzemplarzy książki Furnissa. Nie należy jednak sądzić, że obrazy piekła kierowano głównie do dzieci. Katolicy, odmiennie niż niektórzy protestanci, nie mieli apodwójnej doktryny# piekła; swojej doktryny, niczym nie złagodzonej,

Wiara, rozum i bezrozumność 497

nauczali wszystkie grupy wiekowe i wszystkie klasy społeczne. Ojciec Faber, który bardzo interesował się śmiercią i tym, co następuje po niej ("O, uroczysta i miła radość śmierci (...); pracowita, wszechobecna łaskawość śmierci"; "Łoża śmierci są częścią Kościoła (...) i oficjalnie do niego należą'), bolał nad najmniejszym przejawem ograniczania adresatów nauki o piekle i ogniu piekielnym jedynie do przedstawicieli

klas niższych: "Widzę niemało prawdziwych, bardzo rzetelnych dusz wymagających dużo prawdziwej, bardzo rzetelnej pracy, a wykonać ją można dzięki częstym rozmyślaniom o piekle (...)". Także od katolickich intelektualistów oczekiwano, że podpiszą się pod tą doktryną i że tam, gdzie będzie to stosowne, dadzą jej wyraz w swoich dziełach. W roku 1892 profesor St. George Mivart, katolicki zoolog, wysunął tezę, że być może z czasem cierpienia potępionych stopniowo słabną, co Newman uznał za możliwe do przyjęcia. Kardynał Vaughan, arcybiskup Westminsteru, był odmiennej opinii i zażądał, by Mivart poparł ortodoksyjną doktrynę. Uczony odmówił i znalazł się poza Kościołem*.

Obraz Rzymu jako składnicy średniowiecznej pewności, społecznej jednorodności i jednolitego spojrzenia na życie mocno przyciągał pewien typ intelektualistów - bynajmniej nie tylko w Anglii. Po drugiej stronie kanału La Manche nurt ten, przynajmniej początkowo, był

* Z wyjątkiem Manninga i Warda konwertyci nie zrobili w Kościele katolickim kariery. Dziekan Church pisał o Fredericku Oakeleyu po jego śmierci w 1880 roku: "Zamiast go jakoś wykorzystać, katolicy posłali go do Islington, by razem z dwoma irlandzkimi kolegami wiódł ubogie życie w domu dla ubogich (...); był to prawdziwy kawałek pokoju dla wykładowców w Balliol College, oprawiony w ramy tego obskurnego islingtońskiego pomieszczenia". Newman skarżył się: "Upokarzano mnie w okresie, kiedy miałem niższe święcenia i w czasie próby przed nimi, musiałem czekać na spowiedź przed drzwiami doktora Wisemana wśród chłopców z Oscott. (...) Traktowano nas (z konieczności) jak dzieci, chociaż byliśmy dorosłymi mężczyznami". Żonaci konwertyci znajdowali się w jeszcze gorszej sytuacji. T. W. Allies musiał "harować, ucząc osłów". Henry Wilberforce - powiada Newman - skazany został na życie pełne

, nudnej, apatycznej beczynności i na zajęcie niestałe i niepewne '. Kościół katolicki wiedział, jak wykorzystać jednostki władcze, takie jak Manning, ale nie znajdował zatrudnienia dla intelektualistów. To marnotrawienie talentów pomaga wyjaśnić, dlaczego w rodzinach, które konwersje podzieliły, animozje trwały tak długo. Na wspaniałym pogrzebie biskupa Samuela Wilberforce'a w 1873 roku katolicyczni członkowie rodziny odmówili przyłączenia się do modłów i siedzieli odmawiając po cichu *De profundis*; ich protestanccy krewni uparli się, mimo iż był to piątek, żeby podać na lunch kotlety, katolicy nie mieli więc co jeść. Zob.: David Newsome, *The Lirting of Friends: a Study of the Willberforces and Henry Manning*, Londyn 1966.

498 Historia chrześcijaństwa

znacznie potężniejszy i łączył się z siłami społecznymi i politycz

nymi, które uczyniły z dziewiętnastowiecznej Francji sprężynę populistycznego triumfalizmu. Duch wiary chrześcijańskiej Chateaubrianda był zwiastunem nowej apologetyki chrześcijaństwa i papieżstwa. Pierwszy raz od XII wieku rozmaite grupy interesów ujrzały w papieżstwie,; przynajmniej potencjalnie, ciesząc się dużym mirem siłą, obronę przed niechętnie przyjmowanymi pretensjami władz świeckich i defensoraś

tradycji cywilizacyjnych, znacznie milej widzianego niż stare dynastie ; królewskie. Upadek gallikanizmu i regionalizmu w Kościele oraz praktycznie całkowite usunięcie w cień dawnego typu biskupa-arystokraty doprowadziło do gwałtownego i stałego zmniejszania się znaczenia biskupów; w ten sposób związek papieża i kleru parafialnego (a poprzez niego wiernych) stał się związkiem bezpośrednim. W roku 1819 Joseph de Maistre opublikował swoją znakomitą apologię urzędu biskupa Rzymu, *Du pape*, w której nie tylko przewartościował całą doktrynę nieomylności papieża, tak bardzo zdewaluowaną w XVIII stuleciu, lecz również wystąpił z przekonującą i nowoczesną świecką argumentacją na rzecz utrzymania i wzmocnienia instytucji papieża jako zapory przed barbarzyństwem i terrorem proletariatu. Rewolucja Francuska i jej konsekwencje zniszczyły chrześcijaństwo jako model społeczności poddanej całkowitej kontroli religii, przydzieliły mu jednak zarazem nową rolę, rolę potężnego i wymownego ruchu mniejszości, aktywnie występującego przeciw zmianom, żarliwie konserwatywnego, zwalczającego rozum romantyką, a postęp tradycją, odwołującego się z ogromną siłą do pewnych niemożliwych do wykorzenia emocji właściwych duchowi ludzkiemu. Katolicyzm, jak zauważyli konserwatywni intelektualiści, stał się najważniejszym beneficjentem odnowy i ożywienia chrześcijaństwa, gdyż poczynił najmniejsze ustępstwa wobec nowoczesnego egalitarnego świata i promieniował niezachwianą wiarą w hierarchię i autorytety. Władą nim poza tym jedna osoba, charyzmatyczna, a przynajmniej będąca ośrodkiem powszechnego zainteresowania, uświęcona i mająca ponadnarodowe znaczenie, osoba, wokół której mogły skupić się wszystkie aspiracje tradycjonalistów całego świata. Dlatego by papież nie miał poprowadzić wielkiego,

powszechnego ruchu religijnego, triumfalistycznego ruchu dla milionów?

Koncepcja ta nie była całkowicie nowa. Grzegorz VII* uważał się za rozjemcę między ludem a legalnym tyranem; Tomasz Becket i inni duchowni będący w konflikcie z państwem głośno wzywali lud, by ich poparł. Utożsamienie Kościoła z pewną odmianą wolności

* Jego pontyfikat obejmował lata 1073-1085. (Przyp. tłum.)

Wiara, rozum i bezrozumność 499

było prastarą koncepcją, której korzenie sięgały św. Pawła. Rewolucja Francuska wszelako dała jej, jak się zdaje, nowe życie, przypomniała bowiem, że tyrania ma różne oblicza - istnieją tyranie rozumu i tyranie ideologii, tyranie postępu, a nawet tyranie wolności, równości, braterstwa. Instytucja podtrzymująca ideę międzynarodowego i ponadczasowego prawa Boskiego musiała być przeciwwagą nieokiełznanym ludzkim pretensjom. W roku 1809 abbe Felicite de La Mennais rozpoczął swymi Refleksjami nowy ruch w Kościele francuskim. Po raz pierwszy przeciwstawiał filozofom racjonalistom zdecydowanie katolicki punkt widzenia i dowodził, że katolicyzm jest nieodłączny od dobrej kondycji świata. W Tradycji (1814), studium poświęconym episkopatowi i papieżom, ksiądz odrzucał gallikanizm i przedstawiał doktrynę ultramontańską jako prawdziwą i nieuniknioną formę nowoczesnego katolicyzmu. La Mennais był z urodzenia arystokratą, Celtem, wizjonerem, słabowitym, wiotkim człowiekiem bardzo niskiego wzrostu, nosił brązowy surdut i piuskę;

jego przyjaciele mawiali, że wygląda jak zakrystian. Po wyświęceniu na księdza w roku 1816 wziął się do opracowania - potężnego (cztery tomy) - nowego ujęcia wiary chrześcijańskiej przeciwstawionej panującemu powszechnie racjonalizmowi intelektualistów; miała to być pierwsza nowoczesna summa, ale w formie osobistego oświadczenia. W latach dwudziestych XIX wieku stał się naturalnym przywódcą, wokół którego skupiła się grupa zdecydowanie katolickich propagandystów i działaczy - zjawisko nie znane we Francji od szczytowego okresu jansenizmu. Był wśród nich Lacordaire, bonapartysta, syn chirurga z Burgundii, konwertyta, ksiądz i liberał, oraz Montalembert, arystokrata-romantyk, pragnący powrotu Średniowiecza, zniszczonego, jego zdaniem, przez Richelieu i Ludwika XIV. W głównym ośrodku studiów, który La Mennais umieścił w College de Juilly, zgromadziło się wielu przyszłych biskupów, kaznodziejów, apologetów i historyków Kościoła francuskiego. Spotykali się oni również i wiedli długie i pełne podniecenia dysputy w La Chenaie w Normandii, gdzie w roku 1828 abbe założył ochotniczą Kongregację Św. Piotra, w której sprawował swego rodzaju władzę dyktatorską nad zdolnymi młodymi klerykami. Grupę spajały silna osobowość La Mennais ego, związki osobiste - "głęboka, wielkoduszna przyjaźń z rodzaju tych, jakie zawiązują się w młodości i pod ogniem nieprzyjaciela", jak ujął to Lacordaire - oraz wizja obdarzonego nowymi siłami Kościoła, który znajduje odzew we wszystkich szlachetnych żywiołach europejskiego społeczeństwa i europejskiej cywilizacji i który sam jest odzewem na ich aktywność.

Historia chrześcijaństwa

Pod wieloma względami grupa z La Chenaie przypominała Ruch Oksfordzki, który ukształtował się w tym samym dziesięcioleciu. Le Mennais pełnił rolę Keble'a. Widzimy tu to samo romantyczne zaabsorbowanie Średniowieczem, tę samą napiętą atmosferę męskiego celibatu i zmagania intelektualnych, nasyconych nerwowymi emocjami. Widzimy tu też tę samą niestałość przekonań. O ile jednak Ruch Oksfordzki interesował się przede wszystkim zagadnieniami doktrynalnymi, o tyle La Mennais'ego pasjonowała siła społecznego oddziaływania Kościoła. Chciał on uczynić Kościół dominującym elementem społeczności europejskiej, jakim był (tak abbe uważał) w XIII i XIV wieku. "Bez papieża - dowodził - nie może być Kościoła, bez Kościoła - chrześcijaństwa, a bez chrześcijaństwa - religii i społeczeństwa, co oznacza, że egzystencja narodów europejskich zależy wyłącznie od potęgi papieża". To była teoria, ale jak zrealizować ją w praktyce? Jako młody człowiek La Mennais chciał wrócić do augsburskiej koncepcji władców ustalających religię poddanych, co miało przyspieszyć odrodzenie katolicyzmu i papieża: "Ludzie są tym, co się z nich uczyni, kryminalistami albo osobnikami o doskonałych manierach, spokojnymi jednostkami albo podżegaczami, wierzącymi albo niewierzącymi - zależnie od życzenia tych, którzy ich wiedzą". Widział w sobie i w tych, którzy czuli tak samo, dziewiętnastowieczny odpowiednik jezuitów; uważał, że jak jezuita uratowali katolicyzm przed Reformacją, tak on i jego sojusznicy wybawią go od spustoszeń rewolucji. Wydawał się przekonany, że w ciągu dziesięciu lat cała Europa stanie się katolicka, jeśli tylko władcy zdecydują się na to rozwiązanie. Wizja odbudowanego po Waterloo ancien regime'u - czy raczej grupy

oświeconych monarchów, stosujących pod przewodnictwem papieża prawo Boskie w odniesieniu do człowieka - nie przetrwała doświadczeń lat 1815-1830. La Mennais i jego przyjaciele zniechęcili Burbonów i inne europejskie dynastie królewskie. Ich hasło zmieniło się stopniowo z "papież i król" na "papież i lud". Nowe, bezpośrednie stosunki między papieżem i poszczególnymi katolikami, które umożliwiło unicestwienie gallikanizmu, miały się przyczynić do sojuszu katolicyzmu z demokracją i stworzyć społeczną wspólnotę interesów dążącego do zdobycia wpływu duchowego papieża i dążących do zdobycia władzy ekonomicznej i politycznej mas zwykłych ludzi.

La Mennais propagował swoją nową katolicką filozofię społeczną w niewielkim czasopiśmie pod tytułem "L'Avenir", które zaczęło się ukazywać w roku 1830, zaledwie trzy lata przed oksfordzkim kazaniem Keblea. Pora była odpowiednia, jako że nowy burżuazyjny reżym Ludwika Filipa nie chciał, jak ujął to sam król, "maczać palców w sprawach kościelnych (...), bo jak się je już umoczy, nie sposób

Wiara, rozum i bezrozumność 501

ich potem wyjąć i muszą tam zostać'. La Mennais doszedł teraz do przekonania, że polityka Watykanu zmierzająca do odbudowania stosunków kościelno-państwowych z mocarstwami europejskimi, pracownie realizowana przez ostatnich dwadzieścia lat za pomocą niezliczonych konkordatów i porozumień, jest błędem. Widział obecnie w państwie

przeszkodę na drodze do prawdy religijnej i namawiał usilnie Kościół, by się od tej przeszkody starał uwolnić. Nie powinien on mieć już więcej do czynienia z koncepcją "legitymizmu", będącą ciężkim brzemieniem i prawdziwym kłopotem. Nie powinien szukać przywilejów za cenę związania sobie rąk. Nie powinien Ignąć do bezpieczeństwa, wchodząc w sojusz z siłami starej Europy, lecz powinien zwrócić się w kierunku ludu, siły przyszłości.

To nie La Mennais ukuł termin "chrześcijańska demokracja", była to jednak niewątpliwie idea, do której dążył i do której w istocie ponad pół wieku później zaczął dążyć sam Kościół katolicki. W owym czasie jednak trudno było dostrzec zmianę w nastawieniu papieża, świadcząca o odrzuceniu przez nie znanej z historii konserwatywnej roli. Trudno jej było oczekiwać w chwili, kiedy - jak się zdawało - stanowcze obstawanie przy zachowywaniu tradycyjnej postawy pozwalało mu odzyskać tak wiele. Wpływ, jaki wywarli La Mennais i jego grupa, był wyjątkowo potężny, ale zarazem niezbyt szeroki. "L'Avenir" znajduje imponujące poparcie w szeregach młodszych duchownych, ale ma zaledwie dwa tysiące prenumeratorów. Co więcej, francuscy hierarchowie i starsi katolicy pokładają całkowite zaufanie w monarchii, idei legitymizmu i okrzepłych siłach przeszłości. Zalety stosunków kościelno-państwowych, które La Mennais uznawał za kłopotliwe brzemie, oni uważają za fundamentalne dla obrony religii. Widzimy tutaj proces rodzenia się wielkiej dyskusji w nowoczesnym Kościele katolickim, w ramach której politykę bezpieczeństwa przeciwstawia się polityce ryzyka. W roku 1831 "L'Avenir" ma kłopoty z biskupami i La Mennais Lacordaire i Montalembert postanawiają zwrócić się z osobistym apelem bezpośrednio do papieża.

Był to gest naiwny. Trudno byłoby sobie wyobrazić człowieka, po którym mniej można by się spodziewać sympatii dla idei La Mennais ego czy w ogóle jakichkolwiek nowych idei. Chateaubriand, pierwszy myśliciel, który z entuzjazmem dostrzegł nowe możliwości otwierające się przed katolicyzmem w epoce porewolucyjnej, musiał ze smutkiem skonstatować ograniczenia Rzymu, kiedy przybył tam, by pełnić funkcję ambasadora: "Starcy wyznaczają starca na swego suwerena. Znalazłszy się u władzy, on sam mianuje wiekowych kardynałów. Krążąc po obwodzie błędnego kota, najwyższa władza traci siły i bez przerwy znajduje się na krawędzi

Historia chrześcijaństwa#

grobu". Bartolomeo Cappellari wybrany na biskupa Rzymu - przyjął imię Grzegorza XVI - niedługo przed apelem pisma "L'Avenir", był staromodnym mnichem, a jako papież - rozgorączkowanym triumfalistą; w roku 1799 napisał nawet książkę zatytułowaną Il Trionfo della Santa Sede. Należał do stronnictwa zwanego grupą zelantów, będącego czymś w rodzaju masoneru skrajnej prawicy watykańskiej, a jego minister stanu, Lambruschini, generał barnabitów, odznaczał się zdecydowanie antyliberalnym nastawieniem i współpracował blisko z jezuitami. Naturalny konserwatyzm ich obu przybrał jeszcze na sile wskutek stałych niepokojów politycznych w państwie kościelnym. Grzegorz XVI uznał, że nie ma innego wyboru niż popierać wszędzie władzę monarszą w nadziei, że jego koledzy z innych tronów skupią się przy tronie papieskim, jeśli

okaże się to niezbędne. Była to umysłowość prawdziwie średniowieczna, niezupełnie jednak w tym znaczeniu, w jakim rozumiała ten termin grupa z La Chenaie. Był on najzwyczajniej w świecie przesądny - w czasie epidemii cholery prowadzał ulicami Rzymu procesje przebłagalne, niosące obraz Najświętszej Marii Panny, namalowany - jak wierzył - przez św. Łukasza. Bezkrytycznie uznawał prawa do dziedzicznego tytułu i majątku, które stanowiły dla niego fundamenty społeczeństwa. Myśl, że lud może mieć jakiegokolwiek prawa, a władcy - obowiązki, była mu najzupełniej obca. Kategorycznie odmówił poparcia czy nawet sympatii polskim katolikom, którzy walcząc o wolność narodową i religijną powstali przeciwko gnębiącej ich władzy prawosławnej Rosji. Byli oni dla niego, jak napisał w encyklice, "jakimiś rozsiewającymi kłamliwe wieści intrygantami, którzy pod pozorem obrony religii w tej nieszczęsnej epoce podnoszą rękę na władzę monarszą". 1 marca 1832 roku Grzegorz XVI udzielił La Mennais mu i jego towarzyszom posłuchania, ale jedynie pod warunkiem, że tematy religijne nie będą poruszane. Spotkanie odbyło się w pełnej niechęci obecności ich legitymistycznego przeciwnika kardynała de Rohan i ograniczyło się do chłodnej wymiany komunałów. La Mennais uznał papieża za "tchórzliwego starego imbecyla", a Rzym za "potężny grobowiec, w którym nie ma niczego oprócz kości". O dworze watykańskim napisał: "Ujrzałem tam najokropniejszy dół kloaczny jakiego oglądanie kiedykolwiek przypadło w udziale człowiekowi. Nawet sam wielki ściek w Tarquin nie byłby w stanie poradzić sobie z taką masą brudu". Sześć miesięcy później, podczas przyjęcia wydanego w Monachium na cześć La Mennais go przez postępowych katolików niemieckich, otrzymał on na srebrnej tacy papieską odpowiedź; przybrała ona formę encykliki *Mirari vos*, która całkowicie potępiała jego idee, nie

wymieniając przy tym jego nazwiska.

Był to praktycznie koniec całego przedsięwzięcia. Lacordaire bez pożegnania wymknął się w nocy z La Chenaie. Samemu La Mennais mu

Wiara, rozum i bezrozumność

503

nakazano bezwarunkowo podporządkować się władzom kościelnym, co uczynił. Mówił później: "Podpisałem to, tak, podpisałem. Przyznałbym nawet, że księżyc zrobiony jest ze zzieleniałego sera". W istocie jednak La Mennais raczej rozwinął niż odrzucił swe radykalne idee. Pisał odtąd swoje nazwisko razem: Lamennais, co było gestem antyarystokratycznym. Jego broszura *Paroles d'un Croyant* (1834) była jednym wielkim atakiem na tyranię, nieustępliwą obroną demokracji i uzasadnieniem idei "wolnego Kościoła w wolnym państwie": Lamennais przepowiadał, że Bóg wkrótce przekształci społeczeństwo, strącając w poniżenie gnębieli ubogich i rozpoczynając nową epokę, wiek sprawiedliwości, pokoju i miłości. W ten sposób Lamennais zatoczył w ciągu swego życia pełny okrąg - od legitymistycznego potępienia rewolucji do nadziei na tysiącletnie panowanie Chrystusa na ziemi. Książka stała się przedmiotem otwartego potępienia papieskiego i resztę życia (zmarł w roku 1854) Lamennais, aczkolwiek nigdy nie ekskomunikowany, spędził w mrokach niełaski. Porażka jego ruchu oznaczała utratę przez Kościół francuski romantycznych intelektualistów - Victora Hugo, Alfreda de Musset,

Alfreda de Vigny, Lamartine a i wielu innych. Tak więc w chwili, kiedy intelektualiści z Oksfordu zwracali się ku Rzymowi, a nawet przekraczali Tybr, intelektualiści z Paryża od Rzymu się odwracali. Ich idee spotykały się na moście zwodzonym - jedni szukali autorytetu, drudzy przed nim uciekali.

Błędem jednak byłoby stwierdzenie, że Kościół czy nawet tylko triumfaliści nie nauczyli się niczego od Lamennais'ego. Przyjęli jego pogląd, że Kościół może stać się instytucją popularną, a papież - populistycznym przywódcą. Odrzucali jedynie założenie, iż Kościół musi poświęcić swoje tradycyjne postawy społeczne, aby zdobyć tego rodzaju poparcie. W istocie niektórzy z nich choćby mgliście dostrzegali rzecz niezwykle ważną: że właśnie niezgoda papieża na jakiegokolwiek kompromis stanowi dla wielu najważniejszą siłę przyciągającą. To, co odrzucało Lamennais'ego nninga

pociągało Ma ; i nie tylko rozmaici Manningowie, lecz również mężczyźni i kobiety z różnych klas społecznych i różnych krajów widzieli w Watykanie hwiędzę, będącą symbolem bezpieczeństwa. To właśnie to instynktowne poszukiwanie bezpieczeństwa kryło się za kulisami sukcesu Giovanniego Mastari-Ferrettiego, który został papieżem Piusem IX po śmierci Grzegorza XVI w roku 1846. Jego życie to droga pielgrzymia Lamennais'ego a relmurs. Był arystokratą i żołnierzem, ale epilepsja zmusiła go do porzucenia armii. Przebywał w Ameryce Łacińskiej w okresie antykolonialnym i zaczął swój pontyfikat od serii liberalnych reform w państwie kośaelnym. Odwiedził więzienia i zwolnił więźniów politycznych, zezwolił na pewien stopień wolności prasy, zreformował

Historia chrześcijaństwa

kodeks karny, uwolnił rzymskich Żydów od obowiązku wysłuchiwanie kazań, zainstalował oświetlenie gazowe i zbudował linię kolejową. Zaciekle walki rewolucyjnego roku 1848 zmieniły go całkowicie: od tej pory przez następnych trzydzieści lat stał w jednym szeregu z reakcją kościelną i państwową i zdecydowanie przeciwstawiał się jakiegokolwiek postaci liberalizmu. Na starość wręcz fizyczną rozkosz zdawała się sprawiać mu walka o utrzymanie liberalizmu w jak najgorszym położeniu i duma z faktu, że sam uosabia tradycje i cechy charakterystyczne ancien regime'u. Był wcieleniem takiego papieżstwa, jakim widział je de Maistre. Fakt ten był częściowo źródłem jego siły przyciągania, zapewniającej mu lojalność i oddanie bardzo wielu ludzi, z których liczni przewyższali go pod względem intelektualnym. Był pierwszym od wieków papieżem, który stał się popularnym symbolem. I jak się zdaje, to właśnie bezkompromisowość była cechą, która najbardziej w nim pociągała. Szesnaste wieki wcześniej Tertulian z zadowoleniem zauważył, że chrześcijaństwo stawia ufności jednostki skandaliczne wymagania - w tym miała tkwić chwała i potęga wiary. Teza ta wciąż obowiązywała: nieubłagany - zdawałoby się - zdobywczy pochód nauki i liberalizmu uczynił ją w istocie dla niektórych bardziej obowiązującą niż kiedykolwiek przedtem.

Były również mniej paradoksalne przyczyny sukcesu populistycznego triumfalizmu. Rok 1848 przeraził nie tylko papieża. We Francji (a z podobnymi tendencjami mamy do czynienia i gdzie indziej)

burżuazja zaczyna w połowie stulecia skupiać się wokół starej, mocnej wiary. Jej motywy były nie tyle religijne, ile wolteriańskie: "Wolę, żeby mój adwokat, mój krawiec, moi służący i moja żona wierzyli w Boga, ponieważ mogę się wówczas spodziewać, że rzadziej będę ofiarą rabunku i rogaczem". Jak ujął to Frederic Ozanam, przyjaciel Lacordaire'a (1849): "Każdy wolterianin mający przyzwoite dochody pragnie, żeby ludzie chodzili na mszę, pod warunkiem, że on sam nie musi". Ernest Renan nazwał tego typu ludzi "chrześcijanami ze strachu". (Jednak przeczytali oni jego wzbudzające tyle oburzenia i cieszące się tak wielkim powodzeniem Życie Jezusa). W XIX wieku wytrwale odbudowywano finansowe i gospodarcze zasoby Kościoła. W latach sześćdziesiątych miał on, zwłaszcza w niektórych krajach, takich jak Francja, Włochy, Niemcy i Belgia, więcej szkół i rozmaitych instytucji niż kiedykolwiek przedtem, a liczba mnichów we wszystkich zakonach, zwłaszcza zaś tych, które poświęcały się nauczaniu, nieustannie rosła. Kościół był "posiadaczem", z którym przedstawiciele burżuazji mogli czuć się spowinowaceni, jeśli nie na płaszczyźnie intelektualnej, to na pewno na gospodarczej. Świeccy nauczyciele w szkołach państwowych

Wiara, rozum i bezrozumność 505

budzili swoim radykalizmem obawy i wrogość burżuazji. Jak ujął to Thiers: "Ich pedagogzy to trzydzieści pięć tysięcy socjalistów i komunistów. Na ten stan rzeczy jest tylko jedno lekarstwo - edukacja na

poziomie podstawowym musi znajdować się w rękach Kościoła'. Tego typu poglądy bardzo upowszechniły się w II Republice Napoleona III. Zapewne w tym samym stopniu przez przypadek, jak w wyniku świadomego zamiaru - z pewnością nie był to rezultat głębokiej jedności przekonań - Napoleon III i Pius IX stali się sojusznikami, a w pewnym sensie nawet współnikami. Każdy z nich popierał rządy drugiego. Począwszy od lat sześćdziesiątych XIX wieku ultramontańska armia Napoleona III, wspierającego antyaustriacką kampanię dynastii sabaudzkiej, która zmierzała do zjednoczenia Włoch, nie pozwalała nowemu królestwu i jego rewolucyjnym stronnikom uczynić z Rzymu stolicy kraju i siłą przyłączyć do niego państwa kościelnego. Tak więc Pius IX mógł puszyć się swoją reakcyjną postawą dzięki bagnetom Napoleona III. Z kolei stała aprobata ze strony Kościoła była zasadniczym czynnikiem Napoleona III u władzy. Ilkłąd bardziej praktyczny niż budujący. Kiedy cesarzowa Eugenia, prostacka małżonka Napoleona III, posłała papieżowi z okazji jego jubileuszu 25 000 funtów, nie tylko Montalembert uznał to za niesmaczne. W okresie restauracji Burbonów mamy do czynienia z reżymem katolickim; II Cesarstwo jest jedynie klerykalne i charakteryzuje się cynicznym zainteresowaniem, jakie obie strony przejawiają dla całego *qui pro quo*. Kiedy Napoleon III odwiedził w 1858 roku Wielką Brytanię, pewien biskup oznajmił mu publicznie, że jest najbardziej oddanym chrześcijaństwu władcą Francji od czasów św. Ludwika. Wymowny dostojnik Kościoła został szybko arcybiskupem, "zapracował na swój napiwek jak dorożkarz". Przytoczoną uwagę uczynił nie żaden wściekły antyklerykał, ale wicehrabia de Falloux, twórca prokatolickich oficjalnych praw szkolnych. W istocie to właśnie wśród katolików sojusz cesarza i papieża wywoływał najbezcześniejsze

komentarze. W okresie elekcji ogromna i posłuszna duszpasterska armia papieska sprawnie "powołała pod broń" wielu wyborców, przysparzając Napoleonowi głosów; w zamian cesarz musiał przejść do porządku dziennego nad swoim zakłopotaniem, kiedy w 1858 roku trzyletniego żydowskiego chłopczyka nazwiskiem Mortara, in articulo mortis ochrzczonego przez służącego-katolika, Święta Inkwizycja odebrała rodzicom natychmiast, jak tylko wyzdrowiał. Tak wyglądało prawo Rzymu egzekwowane przez hancuską piechotę. Stąd szydercza uwaga Montalemberta, że sojusz ten jest "koalicją wartowni i zak#ystu", którą zaćmił generał Chargarnier, nazywając rządy Napoleona III "burdelem pobłogosławionym przez biskupówz#".

506 Historia chrześcijaństwa

Mimo wszystko było również sporo rzutkich i zdolnych katolików francuskich, którzy popierali nowe papieństwo z namiętnym oddaniem. Niemal wszyscy byli konwertytami, to znaczy byłymi agnastykami lub ateistami, którzy zwrócili się ku Rzymowi, przeżywszy uczuciowy lub intelektualny kryzys. Podobnie jak w wypadku konwertytów z Oksfordu, najbardziej pociągał ich w Kościele autorytet i surowa pewność siebie, z jaką przedzierał się przez maceczniki najbardziej skomplikowanych zagadnień. Byli oni nie tylko ultramontanami, ale na ogół również zażartymi papistami. Jedną z ówch postaci był Louis Veuillot, który został redaktorem katolickiego dziennika "L'Univers" i szerzył poglądy

W. G. Warda, na nieporównanie jednak większą skalę i w nieporównanie bardziej jadowitej formie. Veuillot był synem bednarza, samoukiem z klasy pracującej, co zdradzały zarówno jego maniere, jak i wygląd - zupełnie nie przypominał bogatych i doskonale wyedukowanych przedstawicieli Ruchu Oksfordzkiego ani też zresztą francuskich liberałów katolickich z klasy średniej. Został urzędnikiem adwokackim i stopniowo nabrał umiejętności, które pozwoliły mu wziąć się do pracy dziennikarskiej, do której predestynował go szczególnego rodzaju talent. Pisał znakomitą francuszczyzną i miał oko wyczulone na sensację. Niski, krępy, z ogromną głową i grzywą zjeżonych włosów, przybierał postawę pełną napastliwości i zapału. Poglądy Veuillota na religię i historię nie odznaczały się subtelnością, były to surowe uprzedzenia wierzącego proletariusza: "Jeśli można czegoś żałować, to tego, że nie spalono Jana Husa wcześniej, że Luter nie spłonął razem z nim i że w czasach Reformacji nie było w Europie władcy obdarzonego wystarczająco silną wiarą i rozsądkiem politycznym, by rozpoczął krucjatę przeciwko krajom, które zatrąła herezja". Z drugiej strony Veuillot zrozumiał, jakie możliwości kryje w sobie katolicyzm świata pracy. Dzięki powszechnemu prawu wyborczemu katolicy duchowni parafialni mogli się okazać niezastąpionymi sojusznikami prawicy w kampanii wyborczej - było to jedno z najważniejszych odkryć połowy wieku XIX; podobnie nastanie ery nowoczesnej komunikacji umożliwiło uczynienie zastępów katolickich proletariuszy i chłopów potężną siłą w Kościele. Uczęszczające do kościoła masy w sojuszu z papieżem stanowiły mieszanekę, na którą nie było sposobu. Populizm Veuillota zbiegł się w czasie z zapoczątkowanym przez papieża rozwojem nowych form masowego kultu, związanych z Najświętszym Sercem Pana Jezusa, Najświętszą Panią i eucharystią.

Wiele z nich było w istocie powrotem do koncepcji późnośredniowiecznych i kojarzyło się z wizjami, nawiedzeniami i ekstazami mistyków. Matka Boża dwukrotnie objawiła się w Paryżu, w roku 1830 i 1836, w Sabaudii objawiła się w 1846, a od 1858 objawiała się w Lourdes. Dwie

Wiara, rozum i bezrozumność 507

najgłośniejsze postaci życia religijnego epoki kojarzyły się z sensacyjnymi wydarzeniami i pochodziły z Francji; były nimi słynna Bernadetta* oraz J-B. Marie Vianney, ksiądz z Ars koło Lyonu. Proboszcz z Ars bezlitośnie się biczował, niezwykle często pościł i walczył - fizycznie! - z diabłem. Stał się obiektem kultu, tysiące ludzi przyjeżdżały z całej Francji, jak również z zagranicy, by się przed nim wyspowiadać.

Ksiądz Vianney to znakomity przykład nowej tendencji zmierzającej do podniesienia rangi pracy kapłana i jego stosunków z katolickimi masami. Veuillot, przebiegły populistą, starał się wzmocnić tę tendencję na łamach "L Univers. Niemal cały kler parafialny kupował to czasopismo; sprzedawano je w niedziele przed kościołami. Odzwierciedlało ono i rozwijało proste poglądy księży na religię: dewocyjną pobożność, kult papieżstwa i średniowieczne mechaniczne chrześcijaństwo skryte pod grubą warstwą uczuciowości i sentymentalizmu; w tej atmosferze populistyczny triumfalizm mógł rozkwitać. Ozanam powiedział o Veuillocie i jego przyjaciółach: "Nie próbują oni nawracać niewierzących lecz roznamiętniać wierzących. Ogólnie rzecz biorąc, była to prawda. Cel ostateczny: jedno całkowicie chrześcijańskie społeczeństwo, nie

znikał z pola widzenia, podporządkowywano go jednak organizowaniu wiernych w imię skutecznego sprawowania władzy. Według Veuillota można by to osiągnąć dzięki przywróceniu równowagi w łonie Kościoła - przez wzmocnienie powiązań pomiędzy wyłączną i autokratyczną władzą papieża z jednej strony i klerem parafialnym oraz masami wiernych z drugiej, jak również przez przekształcenie hierarchów kościelnych w zwyczajnych funkcjonariuszy Watykanu. "L'Univers" i atmosfera duchowa, którą to pismo stworzyło, były ważnymi narzędziami tych przemian. Każdemu biskupowi, chyba że miał wyjątkowo silną pozycję indywidualną, było teraz niezwykle trudno dyskutować z linią pisma, a tym bardziej czynnie przeciw niej występować, zwłaszcza jeśli, jak działo się w przeważającej liczbie wypadków, popierali ją papież i większość duchownych parafialnych. Kiedy w roku 1853 arcybiskup Paryża oraz biskup Orleanu, Doupanloup, wybitne osobistości francuskiej hierarchii kościelnej, zdecydowani indywidualiści, potępili gazetę, Veuillot odwołał się do papieża. Pius IX oczyścił go w encyklice *Inter multiplices*, w której nakazywał hierarchom, by "nie szczędzili zachęty i okazywali dobrą wolę i miłość tym, którzy (...) poświęcają bezsenne noce pisaniu książek i redagowaniu czasopism (...) po to, żeby pradowne prawa Stolicy Apostolskiej i jej działania wyposażone

* Bernadette Soubirous, prosta wiejska dziewczyna, która miała osiemnaście widzeń NMP w grocie Massabielle w Lourdes; beatyfikowana w 1925 roku, kanonizowana w 1933 roku (przyp. red.).

były w całą niezbędną moc, żeby znikły zdania i opinie sprzeczne z poglądami Stolicy Apostolskiej, żeby rozproszyły się mroki błędu i umysły ludzkie zalało błogosławione światło prawd#. Jakież jednak było owo "błogosławione światło prawd#"? "L'Univers" miał na to pytanie odpowiedź: "Kim jest papież? To Chrystus na ziemi". Taka była myśl przewodnia gazety przez całe lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XIX wieku. Była to również myśl przewodnia coraz większej liczby biskupów. Pociągi i statki parowe umożliwiły większości z nich regularne wizyty w Watykanie i rzeczywiście, coraz częściej odwiedzali oni na zaproszenie papieża Rzym. Nowe środki komunikacji stłumiły żywioł "gallikański" w Kościele, żywioł, który zresztą rozplenił się przede wszystkim na skutek izolacji i dużych odległości. To ułatwienia komunikacyjne sprawiły, że coraz trudniej było biskupom oprzeć się postawie propapieskiej, nawet w sprawach najdrobniejszych. W istocie wielu z nich całkowicie przechodziło do obozu triumfalistycznego i stawało się sygnalistami i dobozami nowego populizmu. Biskup Mermillod posunął się nawet do wygłoszenia kazania o trzech wcieleniach Chrystusa - w łonie Najświętszej Pani, w eucharystii i w osobie Piusa IX. Służalczość biskupów rosła, przywróconą do życia w XVIII wieku teorię wyższości soboru nad papieżem po cichu znowu pochowano; stało się oczywiste, że papież nie musi się zbytnio obawiać soboru powszechnego, jeśli w ogóle powinien się go obawiać.

Sobór był konieczny, by ukoronować triumfalizm, dając sankcję Ojców Kościoła doktrynie nieomyślności papieża, od dawna wysuwanej, ale nigdy nie ogłoszonej jako dogmat. Przez wiele lat zwolennicy

Piusa IX namawiali go do uczynienia tego kroku. Kierował nimi Manning, wówczas już arcybiskup Westminsteru, człowiek, dla którego papieska nieomylność była ostatecznym i niezbędnym uwierzytelnieniem zasady najwyższego autorytetu. Duża część pontyfikatu Piusa IX wydaje się być przygotowaniem do tego wydarzenia. W bulli *Ineffabilis Deus* (1854) papież zanurzył się we wzburzone wody spekulacji teologicznych, oznajmiając, że "Najświętsza Maria Panna od samej chwili poczęcia była dzięki wyjątkowej łasce i przywilejom, udzielonym jej przez Boga Wszchemogącego wobec zasług Jezusa Chrystusa Zbawiciela, rodzaju ludzkiego, wolna od wszelkiej zmyzy, jak i od grzechu pierworodnego". Mamy tu do czynienia z tradycyjnym wierzeniem pobożnych wyznawców, przemienionym w nienaruszalny dogmat - wbrew niechęci protestantów, a nawet liberalnych katolików. Tego typu gesty przemawiały do katolickich mas, były częścią populistycznego repertuaru. Były nią również wielkie zgromadzenia duchownych. W roku 1862 dla uczczenia kanonizacji dwudziestu sześciu misjonarzy umęczonych

Wiara, rozum i bezrozumność 509

w Japonii Pius IX zaprosił cały episkopat na obchody Zielonych Świątek do Rzymu. Odzew był wielce zachęcający: przybyło trzystu dwudziestu trzech kardynałów, patriarchów, arcybiskupów i biskupów, ponad cztery tysiące księży i sto tysięcy katolików świeckich. W roku 1864 papież wykonał typowy gest późnośredniowieczny: ogłosił encyklikę

Quanta cura, oznajmiając, że rok następny będzie rokiem świętym, w którym głęboko wierzący katolicy mogą uzyskać odpust zupełny. Jako dodatek do encykliki ukazał się dokument wyliczający poglądy, których dobry katolik szczególnie powinien się wystrzegać. Ów Syllabus błędów był w istocie indeksem, odsyłającym do rozmaitych tez już potępionych w papieskich homiliach, listach, przemowach i encyklikach. Jego status i moc obowiązująca nie były więc całkiem jasne, ale w okolicznościach, w których go opublikowano, był on prowokacyjnym manifestem sprzeciwu wobec całości świata współczesnego. Paragrafy 1-7 potępiały panteizm, naturalizm i kategoryczny racjonalizm; 8-14 - umiarkowany racjonalizm; 15-18 - indyferentyzm, tolerancję religijną, socjalizm, komunizm, tajne stowarzyszenia, towarzystwa biblijne i grupy liberalnego duchowieństwa. Paragrafy 19-76 prezentowały prawa Kościoła, biskupa Rzymu i jego państwa; czyniły to w sposób możliwie najbardziej bezkompromisowy, w tonie triumfalistycznym, energicznie potępiono jakiegokolwiek interwencje społeczności świeckiej. Złą rzeczą jest - wedle dokumentu - negowanie prawa papieża do sprawowania "władzy świeckiej" lub do użycia siły w celu obrony swoich świeckich interesów; dokument zabrania katolikom akceptować świecką edukację, jak również sprzeciwiać się pogładowi, iż "religia katolicka jest jedyną religią państwową, co oznacza wykluczenie jakichkolwiek innych". W paragrafie 79 potępiono wolność słowa jako "wiodącą do zepsucia obyczajów i umysłów" oraz "zarazę indyferentyzmu". Wreszcie paragraf 80 podsumowywał dokument, potępiając tezę, jakoby "biskup Rzymu mógł i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i najnowszą cywilizacją i dostosować się do nich".

Poza środowiskami katolickimi przyjęto Syllabus ze zdziwieniem, by nie rzec: z niedowierzaniem, liberalni katolicy (i liczni biskupi) zaś przyjęli go z konsternacją. Rządy niektórych krajów, szczególnie Francji, Austrii i Bawaru, obawiały się, że zbliżający się sobór nada mu moc dogmatu. Ze strony tych katolików, którzy uważali za rzecz pod względem teologicznym możliwą, a pod względem społecznym istotną dostosowanie się Kościoła do świata współczesnego, pojawiły się próby zorganizowania opozycji i nałożenia hamulców ślepego pędowi do triumfalizmu. Na przykład przedstawiciel elity angielskiego laikatu, liberalny historyk lord Acton, który miał rozległe naukowe

510 Historia chrześcijaństwa

i polityczne kontakty nie tylko w Wielkiej Brytanii, lecz również na kontynencie, wybrał się w latach 1864-1868 na objazd po archiwach państwowych Europy, by zwrócić uwagę na to, co nazwał "potężną tradycją konwencjonalnego kłamstwa", obejmującą gotowość papieżstwa do stosowania oszustwa i przemocy dla osiągnięcia czysto świeckich celów politycznych. W trakcie swych podróży miał możliwość konsultować się z nastawionymi krytycznie katolickimi żywiołami, zwłaszcza w Niemczech. We Francji było podobnie, Montalembert uważał teraz, że ultramontanizm, który kiedyś energicznie popierał, wyrodził się i dąży do przekształcenia papieża w teologicznego potwora, którego nazywał "papieskim Ludwikiem XIV". Byłoby jednak błędem utrzymywać, że

żywioty opozycyjne odgrywały znaczącą rolę, czy to pod względem liczebności, czy wpływów. W Wielkiej Brytanii Kościół katolicki znajdował się pod całkowitą kontrolą kardynała Manninga, najgorliwszego z triumfalistów; we Francji liberałowie stanowili drobniutką mniejszość - miesięcznik Montalemberta "Correspondent" rozchodził się w nakładzie zaledwie 3000 egzemplarzy. W roku 1867 Pius IX zwołał do Rzymu kolejne zgromadzenie; tym razem celem były obchody tysiąc osiemsetnej rocznicy wielkiej uczty pontyfikalnej świętych Piotra i Pawła. W uroczystościach uczestniczyło ponad pięćset biskupów, dwadzieścia tysięcy księży i sto pięćdziesiąt tysięcy świeckich pielgrzymów. Wreszcie rozesłano zaproszenia na sobór. W. G. Ward, który z hałaśliwą aprobatą przyjął publikację Syllabusa i który zwykł mawiać: "jakże chciałbym mieć nową bullę papieską co dzień rano do czytania przy śniadaniu", nie tylko uznał, że nieomylność papieża zostanie uznana za dogmat, ale publicznie wyraził nadzieję, że będzie ona zdefiniowana najszerzej jak to tylko możliwe, to znaczy będzie odnosić się również do listów pasterskich i encyklik. Nowe wydawnictwo jezuickie, "Civiltà Cattolica", ogłaszane w Rzymie i uważane za półoficjalny organ Watykanu, poszło nawet dalej: atakując francuskich progresistów podzieliło ono wierzących "na dwie frakcje, jedni to po prostu katolicy, drudzy to ci, co określają się mianem liberalnych katolików"; ci ostatni wcale nie są w istocie katolikami, a poznać ich można po krytycznym stosunku do nieomylności papieża. Kiedy dogmat zostanie przedstawiony soborowi, "co, miejmy nadzieję, nastąpi już niedługo", powinien być przez Ojców "uchwalony przez aklamację", bez dyskusji ani głosowania. Takie samo stanowisko zajęły "L'Univers" i inne periodyki ultramontańskie. Niewątpliwie cieszyło się ono aprobatą samego Piusa IX, który lubił mawiać "La tradizione sono io!".

Ostatecznie dogmat przyjęto w roku 1870, po długiej dyskusji i w formie, która ograniczała papieską wolność od błędów tylko do kwestii wiary i moralności omawianych ex cathedra. Pod innymi względami jednak

Wiara, rozum i bezrozumność 511

sobór oznaczał całkowite pogrzebanie dążeń liberalnych katolików. Odbył się on podczas wojny francusko-pruskiej, Francja wycofała wtedy opiekę militarną i Włochy sięgnęły po Rzym - duże państwo kościelne przestało istnieć. Wszelako owo zaćmienie ziemskiej potęgi papieża posłużyło w rzeczywistości do uwydatnienia ogromnej roli jego nowej, dominującej pozycji w obrębie Kościoła i, jak się wydaje, w rezultacie w obrębie całego chrześcijaństwa. Fortecę zbudowano nie ze zniszczalnego kamienia, ale z idei i przekonań populistycznych. Jej załoga była jednomyślna. Montalembert z niesmakiem odwrócił się do soboru plecami: "Nie mam zamiaru poświęcić sprawiedliwości, rozsądku i historii na ofiarę całopalną dla idola, którego amatorscy teolodzy postawili sobie w Watykanie". Biskup Doupanloup na próżno protestował przeciwko temu, że kardynał Barnabo, prefekt Collegium Propagandy, "pędzi biskupów jak wieprze". Profesor Johann von Döllinger, przywódca niemieckich przeciwników triumfalizmu i bliski przyjaciel Actona, odrzucił nowy dogmat: "jako chrześcijanin i teolog, jako historyk i jako obywatel nie mogę zaakceptować tej doktryny". Garstka innych

głównie wywodzących się ze środowiska akademickiego, poszła za nim i utworzyła Kościół starokatolicki. Co się tyczy Actona, to umył ręce od polityki kościelnej. Te ucieczki czy odstępstwa niewiele znaczyły, spokojna powierzchnia sytuacji wewnątrzkościelnej nie pokryła się nawet najdrobniejszą falą. Poczynania przeciwników nowego dogmatu były wodą na młyn większości triumfalistów. Kilku z nielicznych biskupów, którzy głosowali przeciwko niemu lub pozwolili, by ich negatywne stanowisko wyszło na jaw, zachowało swoje stanowiska, jednakże tylko dzięki sile osobistej pozycji. Inni stali się ofiarami nie tyle Watykanu, który tego nie potrzebował, ile swego własnego triumfalistycznego duchowieństwa. Tak na przykład przewielebny ksiądz prałat de Marguerye, biskup Autun, próbował po powrocie z soboru usprawiedliwić na zebraniu duchowieństwa diecezji swój głos oddany przeciwko dogmatowi, ale nie chciano go wysłuchać: zebrani tupali w drewniane podłogi gmachu kapituły, toteż biskup uznał, że nie ma wyboru, i zrezygnował ze swojej godności. Na Kościół katolicki spadło wielkie milczenie.

Przed rokiem 1870 papieństwo zdobyło więc w Kościele katolickim władzę absolutną, której nie potrafiło sobie zapewnić nawet w XIII wieku, a w dodatku dokonało tego w okolicznościach zdających się sugerować, że ogromna większość wiernych Rzymowi chrześcijan nie tylko zgadza się, ale wręcz gorąco pragnie przydzielić Stolicy Apostolskiej tak dominującą pozycję. O brzasku demokracji Rzym stworzył popierany przez szerokie masy despotyzm; i dokonał tego w chrześcijańskiej Europie, która w siedemdziesiątych latach XIX wieku rozszerzyła już swoje panowanie praktycznie na cały cywilizowany świat. Papieństwo wzniosło dla

512 Historia chrześcijaństwa

siebie twierdzą, której załoga zjednoczona była jedną myślą. Zamknęło się w niej i podniosło most zwodzony. Jednakże "idol w Watykanie", a wraz z nim większość jego zwolenników zakładali, że nadejdzie kiedyś czas, gdy załoga wyjdzie z fortecy i w imię zjednoczonego chrześcijaństwa europejskiego zrealizuje wreszcie cele uniwersalistycznej misji. "Miastu i światu" - to prastare papieskie wyrażenie nabrało, jak się zdaje, w roku 1870 nowego znaczenia. Do jakiego jednak stopnia realna była wizja zjednoczonego ogólnościowego chrześcijaństwa?

Lud prawie wybrany

(1500 -1910)

13 listopada 1622 roku londyńska firma Virginia Company, zaangażowana wówczas w podbój atlantyckiego wybrzeża Ameryki Północnej, wydała ucztę w Merchant Taylors Hall (Izbie krawieckiej). Wstęp kosztował trzy szylingi od osoby: "A ponieważ przy tak wielkich ucztach dziczyzna uważana jest za niezbędne uzupełnienie, Rada uznała za stosowne, aby w imieniu firmy wystosować zaproszenia do tych szlacheckich panów, którzy zebrani są w tym towarzystwie, prosząc ich o pewną przysługę, a równocześnie o obecność na rzeczonym kolacji."

Przed biesiadą pracownicy firmy wysłuchali kazania w kościele św. Michała w Cornhill, wygłoszonego przez dziekana kościoła św. Pawła, Johna Donne a. Dziekan Donne powiedział czterystu obecnym w kościele zamożnym kupcom, że ich zamiar przepłynięcia Atlantyku powinien służyć nie tyle gromadzeniu majątku, co pozyskaniu dusz: "Działajcie jak apostołowie; bądźcie światłem dla ludów pogrążonych w ciemnościach. (...) Bóg nauczył nas budować statki nie po to, byśmy przewozili siebie, lecz Jego". "Pozwól im wszystkim, Panie, być misjonarzami; a wy uczynicie z tej wyspy, która jest zaledwie przedmieściem starego świata, pomost, galerię do świata nowego; przyłączcie wszystko do świata, który nigdy się nie zestarzeje, do Królestwa Niebieskiego" - powiedział na zakończenie. Nie wiemy, na ile poważnie kupcy z Virginia Company potraktowali nawoływania Donne'a do działań w duchu pierwszych apostołów. Owo uniwersalistyczne pragnienie, które kierowało postępowaniem pierwszych chrześcijan nigdy nie zanikło, lecz w sposób nierozdzielny zostało przemieszane z innymi pobudkami i często bywało im całkowicie podporządkowane. Ponadto utraciło nieco ze swojej dynamiki. W VII

516 Historia chrześcijaństwa

wieku ekspansję chrześcijaństwa w kierunku południowym i wschodnim :
zahamowały różne herezje monofizyckie i islam, który stanowił i nadal stanowi niemal nieprzekraczalną barierę dla postępu chrześcijaństwa. ;
Bizancjum zaniechało akcji na tamtych terenach, z wyjątkiem wypraw ;

prowadzonych wyłącznie w celu podboju militarnego i politycznego, a misjonarzy wysyłało tylko na północ, do pogan żyjących na obszarze późniejszej Rosji. Krzyżowcy nie potrafili lub nie mogli nawracać w Afryce czy Azji. Nie byli nawet w stanie obronić istniejących już tam wspólnot chrześcijańskich. Łacińskie miasta kupieckie początkowo nie były zainteresowane podbojami religijnymi i oczywiście nie dokonały ich zbyt wielu.

W pierwszych latach XIII stulecia Krzyżacy, w towarzystwie dominikanów, podjęli systematyczny podbój Prus i innych terenów nad Bałtykiem. Posługiwali się przemocą. Wydali rozkaz, by każdy, "kto nie jest ochrzczony, przyjął ten sakrament w ciągu miesiąca". Sprzeciwiających się wykluczano ze wspólnoty chrześcijańskiej, a tych, którzy powrócili do pogaństwa, traktowano jak niewolników. Zakazano kultów pogańskich, siłą wprowadzono monogamię, wznoszono kościoły. Nowo ochrzczonych zobowiązano do chodzenia w niedzielę i dni świąteczne na mszę i łożenia na utrzymanie duchownych. Musieli oni także przestrzegać Wielkiego Postu, spowiadać się przynajmniej raz w roku i na Wielkanoc przyjmować komunię świętą. Naczelnym zadaniem Krzyżaków pozostawały jednak podbój i osadnictwo. Tak długo, jak zakon nauczał pogan, wolno mu było posiadać całą ziemię, którą zdobył; a kiedy nowe tereny dzielono na biskupstwa, biskupi otrzymywali jedną trzecią ich powierzchni. Choć pogaństwo w Europie wytępiono praktycznie znacznie wcześniej, proces ten został zakończony dopiero w ostatnich dziesięcioleciach XIV wieku, wraz z przybyciem osadników na Litwę. Jednakże w czasie tego długiego procesu, który rozpoczął się na początku VI wieku, w umysłach chrześcijan zakorzeniły się głęboko dwa kierunki myślenia, oba odbiegające od nauki Chrystusa

i praktyki pierwotnego Kościoła. Pierwszy z nich łączył krzewienie wiary z podbojem lub z ekspansją ekonomiczną. Drugi polegał na identyfikowaniu chrześcijaństwa z Europą i jej mieszkańcami. Krzyżowcy łacińscy uważali chrześcijan na Wschodzie (mimo że byli oni związani z Rzymem) za wysłanników piekieł; kryła się za tym skłonność do traktowania nawróconych nie-Europejczyków jako chrześcijan drugiej kategorii.

Uświadomienie sobie tego może nam pomóc w wyjaśnieniu niepowodzeń wczesnych misji europejskich. Misji tych było kilka, a ich cel religijny połączony był z dążeniem do politycznego i militarnego

Lud prawie wybrany 517

osłabienia islamu. W XII i XIV stuleciu w Azji Centralnej i Indiach działało kilka misji franciszkańskich, których zadaniem było wspieranie na wpół chrześcijańskich elementów w plemionach mongolskich. Na początku XIV wieku ustanowiono "arcybiskupstwo Wschodu", które obejmowało Pekin i okolice. W 1335 roku przybyło tam 50 zakonników. Jednak model ten nigdy nie przyniósł większych sukcesów i załamał się zupełnie pod koniec wieku, kiedy Chińczycy odbili z rąk Mongołów Pekin. Również misje wysyłane do muzułmanów i pogan w Afryce nie przynosiły trwałych rezultatów. Pod koniec XIII wieku Ramon Lull opracował pierwszy nowoczesny program misyjny i założył na Majorce szkołę języków orientalnych. W 1311 roku Sobór Wiedeński poprosił

uniwersytety europejskie o wprowadzenie nauki nowożytnych języków orientalnych. Jednak z planów tych niewiele wyszło. W 1415 roku założono przyczółki chrześcijańskie po afrykańskiej stronie Cieśniny Gibraltarskiej; w 1444 roku nawiązano kontakty z plemionami murzyńskimi Afryki równikowej, w 1482 roku z Kongiem, a pięć lat później Europejczycy wylądowali na Przylądku Dobrej Nadziei. W 1518 doszło do konsekracji pierwszego Afrykańczyka na biskupa tytularnego i wikariusza apostolskiego w Afryce Zachodniej, ale nawet nie wiemy, czy biskup ów kiedykolwiek tam powrócił. Prawdopodobnie cała działalność misyjna w Afryce zamarła w pierwszej połowie XVI wieku.

Papiestwo miało w pracach misyjnych niewielki udział. Praktycznie nie kierowało się żadnymi innymi motywami poza zwykłym altruizmem. W epoce, gdy władza nad Kościołami narodowymi przechodziła w ręce książąt, pierwsze misje, związane z handlem lub kolonizacją, uzależnione były od wsparcia ze strony dworów monarszych, które wykluczały jakąkolwiek ingerencję papieża. Odmienne sprawę tę traktowały wielkie "imperialne" zakony - franciszkanie, dominikanie, augustianie i, nieco później, jezuita. Praca misyjna stanowiła niezwykle i wartościowe rozwinięcie ich działalności. Zakony te zdominowały pierwszą fazę chrześcijańskiej kolonizacji. Protestantom, którzy nie mieli zakonów, brakowało odpowiednio przygotowanych ludzi i środków do rozpoczęcia pracy misyjnej. Nie mieli też pewności, czy ma ona w ogóle jakąś wartość. Umysł Lutra był ograniczony narodowymi, prowincjonalnymi horyzontami. Z trudem myślał w kategoriach kontynentu europejskiego, nie mówiąc już o całym świecie. Twierdził, że "wiara Żydów, Turków i papistów to jedno i to samo". Był raczej zainteresowany reformowaniem chrześcijaństwa niż nawracaniem pogan. Kalwiniści z kolei uważali

się za elitę. Ich wiara nie obejmowała nawracania pogańskich mas. Z pewną dozą słuszności kardynał Bellarmin atakował protestantów za ich brak działalności misyjnej: "O heretykach nigdy nie mówi się,

518

Historia chrześcijaństwa

że nawrócili Żydów czy pogan, lecz że zdeprawowali chrześcijan."

Niektórzy protestanci utrzymywali, że polecenie Chrystusa, by nauczać ewangelii, przestało obowiązywać wraz ze śmiercią apostołów: ofiara została złożona raz na zawsze i nie ma potrzeby jej powtarzać. Była to ' wszakże opinia mniejszości. Kazanie Donne a odzwierciedla trzymanie się zasady Kościoła anglikańskiego. Wielu angielskich żeglarzy i kupców przemierzających Atlantyk było pobożnymi, nawet fanatycznymi wyznawcami protestantyzmu, którzy poczuli się do obowiązku nawracania. Przywilej nadany sir Humphreyowi Gilbertowi w 1583 roku odwołuje się do miłosierdzia Bożego "wobec ubogich niewiernych. Wydaje się ewne, że Bóg zachował tych niewiernych, by zostali wprowadzeni do cywilizacji chrześcijańskiej przez naród angielski". Wiele pierwszych przywilejów nadawanych kompaniom handlowym wyrażało podobne przekonanie, lecz takie misje pozostawiano w rękach świeckich i kupców. Ani Kościół anglikański, ani państwo nie stworzyło w tym celu żadnych organizacji. Kapelanów mianowano ze względu na dobro handlarzy lub

wspólnot kolonizacyjnych. Nawracanie służyło celom handlu lub było dziełem jednostek.

Hiszpanie i Portugalczycy poważnie traktowali pracę misyjną na zajętych terytoriach. Na polecenie Korony podejmowały ją niemal wyłącznie zakony, przede wszystkim franciszkanie. Motywy były rozmaite. Władzom potrzebna była tania siła robocza i poczucie bezpieczeństwa. Nawracanie na katolicyzm było elementem podboju, podobnie jak w Europie w VIII wieku. Indianom, jak niegdyś Sasom, mówiono, że bogowie opuścili ich, pozwalając zwyciężyć Hiszpanom. Niektórzy konkwistadorzy otwarcie okazywali swoją pobożność. Cortez oddał się w opiekę Najświętszej Marii Pannie, nosił medalion z jej wizerunkiem i szkaplerz. W jednym z rozkazów stwierdził: "Pierwszym celem waszej wyprawy jest służba Bogu i szerzenie wiary Chrystusowej(...); nie wolno wam zaniedbać żadnej okazji do głoszenia nauki prawdziwej wiary i Kościoła Bożego wśród ludzi, którzy gniją w ciemnościach". Już w pierwszych raportach do kraju prosił o "jak najszybsze" przysłanie misjonarzy. Z drugiej strony Pizzaro przyznał brutalnie: "Nie przybyłem tu, by nawracać tubylców. Przybyłem odebrać im ich złoto". Czy Cortez był hipokrytą, a Pizzaro szczery? Średniowieczni rycerze chrześcijańscy to osobliwa i gwałtowna kombinacja. Często najodważniejsi z nich skwapliwie oddawali się chrześcijańskiej dobroczynności i pracy, jak pokazuje to kariera zakonu cystersów. Ale także wśród zakonników istniały podziały. Kierowała nimi wewnątrzzakonna rywalizacja, żądza władzy duchowej i materialnej, choć też, od samego początku, współczucie dla Indian. Na Hiszpanioli w pierwszy dzień Bożego Narodzenia 1511 roku dominikanin

Lud prawie wybrany 519

Antonio de Montesinos wygłosił kazanie do osadników oparte na zdaniu: "Jestem głosem wołającego na pustyni". Pytał zgromadzonych: "Jakim prawem, z jakiego wyroku utrzymujecie Indian w tak okropnym poddaństwie? Czyż nie są oni ludźmi? Czy nie mają rozumnych dusz? Czy nie jesteście zobowiązani kochać ich jak siebie samych?"

Pierwsza grupa 12 franciszkanów przybyła do Meksyku w 1526 roku. Trzydzieści lat później było ich tam 380, a oprócz nich 210 dominikanów i 218 augustianów. Twierdzono wówczas, że sami tylko franciszkanie ochrzcili ponad 5 milionów tubylców - to znacznie więcej niż wynosiła liczba mieszkańców ówczesnej Anglii. Nie możemy w żaden sposób sprawdzić tych danych ani nawet dowiedzieć się, jak je wyliczono. Proces nawracania był niezwykle mieszaniną przemocy, okrucieństwa, głupoty i chciwości, równoważonych czasami przez przebłyski wyobraźni i łaski. Dysponujemy kopią pierwszego wystąpienia owej grupy 12 franciszkanów, którzy twierdzili: "Nie szukamy złota, srebra czy szlachetnych kamieni, szukamy tylko waszego zbawienia". Niektórzy Indianie zostali ochrzczeni natychmiast po poddaniu się zdobywcom. Nie powiodły się dokonywane przez papieża próby ograniczenia niezgodnych ze zwyczajami Kościoła elementów ceremonii chrztu. Proces katechizacji był w powijakach. Dysponujemy również edyktem episkopalnym z 1539 roku, który zakazywał misjonarzom chłostania Indian i zakuwania ich w kajdany w celu "uczenia ich nauki Chrystusa". W Meksyku, gdzie mówiono sześcioma głównymi językami i wieloma narzeczami, początkowo

ani jeden misjonarz nie władał żadnym z nich. Świadek ówczesnych wydarzeń, Munoz Camargo, twierdzi, że misjonarze wskazywali na ziemię, ogień, ropuchy i węże, które miały wyobrażać piekło, wznosili oczy do nieba, potem mówili o jedynym Bogu. Bardziej systematyczne próby nawracania polegały na chwytaniu dzieci, uczeniu ich w szkołach misyjnych, a potem wykorzystywaniu w roli tłumaczy i nawracających. Aztekowie wyznawali religię politeistyczną, składali ofiary z ludzi i, na niektórych obszarach, uprawiali rytualny kanibalizm, lecz w ich religii były również punkty zbieżne z chrześcijaństwem - ich najważniejszy bóg zrodził się z dziewicy, dwa razy do roku spożywali wyobrażającą go figurkę z ciasta, mieli pewne formy chrztu i spowiedzi oraz krzyż równoramienny. Nie próbowano jednak budować na tych fundamentach, porównywalnych z praktyką wczesnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza z zaleceniami Grzegorza Wielkiego. Od czasów Juana de Zumarragi, pierwszego biskupa Meksyku, który znany był z niszczenia zabytków miejscowej religii, podejmowano systematyczne próby zatarcia wszelkich śladów przedchrześcijańskich kultów. W raporcie z 1531 roku Juan de Zumarraga przyznawał, że osobiście zburzył ponad 500 świątyń

520 Historia chrześcijaństwa

i zniszczył 20 tysięcy bożków. (To prawda, oczywiście, że świątynie były niekiedy wykorzystywane jako warownie). Wiemy, że miejscowa ludność nie stawiała zbytniego oporu, ale niektóre wizerunki lokalnych bożków Indianie ukryli i nawet na torturach odmawiali ich wydania.

Przypuszczalnie tylko w jednym wypadku starli się z misjonarzami na gruncie teologii w obronie swojej religii. Zwykle usuwali się na bardziej niedostępne tereny, a rewoltę wszczynali tylko wtedy, gdy im to utrudniano. Na terenach skolonizowanych inkwizycja z łatwością ścigała ich za konkubinat, bigamię lub idolatrię. W 1539 roku oskarżono o konkubinat i oddawanie czci bożkom jednego z lokalnych wodzów, w jego domu znaleziono broń i posążki. Jak to się często zdarzało na procesach inkwizycji, dowodów przeciwko niemu dostarczył jego dziesięcioletni syn. Wódz, Ometochtzin, znany jako "Don Carlos Mendoza", bronił się twierdząc, że zakony mają różne habity i reguły, a każdy żyje swoim własnym życiem. Podobnie postępują Indianie, których nie powinno się zmuszać do zmiany dotychczasowego sposobu życia. Utrzymywał także, że wielu Hiszpanów było pijakami i szydziło z religii. Mimo tej obrony wódz został skazany na śmierć.

Bez wątpienia dokonywano wielu wysiłków, by przekazać tubylcom subtelności i prawdy chrześcijaństwa. Nauczając swoich nawróconych, Maturino Gilberti zdecydowanie odróżniał wiarę chrześcijańską od kultu bożków - potem sądził, że był to główny powód, dla którego podejrzewano go o protestantyzm. Francisco de Bustamente występował przeciwko kultowi Najświętszej Dziewicy z powodu politeistycznego zamieszania, jakie ten kult wywoływał. Jednak większość duchownych nie kłopotowała się zbytnio takimi sprawami. Franciszkanin Luis Caldera, znający tylko język hiszpański, nauczał o istnieniu piekła, wrzucając psy i koty do rozpalonego pieca; wycie zwierząt wywoływało przerażenie wśród Indian. Trudność polegała na tym, że misjonarze dysponujący wybujałą wyobraźnią lub nadmierną wrażliwością prawie zawsze popadali w konflikty ze swoimi zwierzchnikami, kościelnymi i świeckimi.

Najsławniejszy franciszkanin XVI wieku, Bernadino de Sahagun, który spędził ponad 60 lat w Meksyku, przekonywał o istotnym znaczeniu badań nad "duchowymi chorobami" i "nałogami występującymi w kraju" dla wprowadzenia wiary chrześcijańskiej. W roli pomocników zatrudniał tubylców i stosował oryginalną metodologię, by stworzyć gigantyczną Historia general de las cosas de Nueva Espana. W jej dwunastu tomach opisał religię, zwyczaje, konstytucję, życie intelektualne i gospodarcze, florę, faunę i języki, jakimi mówili mieszkańcy Meksyku. Historię, spisaną w językach nahuatl i hiszpańskim, należy uznać za jedno z najwspanialszych osiągnięć intelektualnych wczesnego Odrodzenia. Wywołała ona

Lud prauuie wybrany 521

jednak protesty ze strony innych duchownych i w 1577 roku Filip II kazał ją skonfiskować, mimo że jeden egzemplarz miał zostać przesłany do oceny Radzie Indii; nikomu bowiem nie wolno było "opisywać przesądów i zwyczajów Indian". Bernadino zmarł, nie wiedząc, co się stało z dziełem jego życia, a manuskrypt uchodził za zaginiony aż do 1779 roku. Jeszcze dwukrotnie przeprowadzono podobne badania, lecz wyniki ich nie zostały opublikowane aż do naszych czasów. Mimo zakazów niektórzy zakonnicy, zwłaszcza franciszkanie, nadal zajmowali się studiami nad miejscową ludnością; niektórzy potrafili nauczać w trzech dialektach. Do 1572 roku opublikowano 109 prac (o których wiemy) w dziesięciu językach tubylców, większość w nahuatl, który zakonnicy próbowali podnieść do rangi lingua franca. Inkwizycja nie aprobowata żadnych

publikacji przeznaczonych dla Indian, nawet katechizmu, zwłaszcza jeśli
b to tłumaczenia. Korona również róbowała nale ać "żeb Indianie
otrzymywali nauki w naszej, kastylijskiej mowie i przyjęli naszą społeczną
organizację i dobre obyczaje (1550). Z obawy przed herezją stopniowo
rosły wewnętrzne trudności w znalezieniu dokładnego tłumaczenia
myśli chrześcijańskiej. Duchowni, którzy nie uczestniczyli w misjach
i którzy nienawidzili braci zakonnych, dokładnie wszystko obserwowali,
w każdym zaś zakonie znajdowała się ortodoksyjna grupa potajemnie
utrzymująca kontakt z władzami w kraju. W 1555 roku pierwszy synod
meksykański zakazał głoszenia kazań w języku tubylców; dziesięć lat
później kolejny synod zabronił Indianom dostępu do pism kościelnych
w jakimkolwiek języku.

Dochodzimy tutaj do kilku zasadniczych problemów w pracy mi-
syjnej, które w istotny sposób utrudniały krzewienie chrześcijaństwa.
Do jakiego stopnia chrześcijaństwo, penetrując nowe społeczeństwa
i kultury, powinno opierać się na lokalnym kolorycie i adaptować jego
rozumienie "jedynej prawdy"? Istotną wystarczającą powody, by wie-
rzyć, że - jak widzieliśmy - pierwsi misjonarze chrześcijańscy, rozrzućeni
w Afryce, Azji Mniejszej i południowej Europie, rozwinęli rozmaite
formy nauczania, które towarzyszyły szybkiemu rozpowszechnianiu idei
chrześcijańskich i które później, w ciągu trzech stuleci, weszły do
powszechnego użytku. Trudno uwierzyć, że był to pomysł apostołów, ale
jest to wyraźnie naszkicowane w listach św. Pawła. Lecz do XVI wieku
tysiąc pięćset lat niewiarygodnie wąskiego pojmowania doktryny chrze-
ścijańskiej pozbawiło chrześcijaństwo elastyczności i giętkości. I wtedy
też, w swojej ojczyźnie, chrześcijaństwo zostało wciągnięte w dysputę-
zdawałoby się chwilową - na temat punktów doktryny. Każde odchylenie

od niej było skazaniem się na tortury i śmierć na tym świecie oraz wieczne potępienie w przyszłym. Ponadto włączyła się do tego arogancka

522 Historia chrześcijaństwa

i stanowcza władza państwowa - chrześcijaństwo utożsamiano z kulturą narodową, której eksport stanowił istotę podbojów.

Na podbitych przez Hiszpanów i Portugalczyków terenach Ameryki misjonarze różnych zakonów (a potem jezuici) poddani byli zbyt drobiazgowemu nadzorowi ze strony władz państwowych i kościelnych, żeby sami mogli próbować mariażu chrześcijaństwa i miejscowej kultury lub nań przystawać. Robili to, co im się wydawało najlepsze: próbowali odseparować nawróconych tubylców od osadników z Hiszpanii i Metysów. Było to możliwe, ponieważ zarówno polityka państwa, jak i władz kościelnych zmierzała do osiedlenia Indian w specjalnie budowanych wsiach. W Meksyku wszystkie zakony, a zwłaszcza augustianie, z entuzjazmem zakładały nowe wsie i miasta. Dzięki separacji tubylców i reorganizacji ich życia zakonnicy narzucili Indianom swoje przywództwo - stosując własne metody. Tak więc franciszkanin Antonio de Roa chodził boso, nie nosił niczego poza prostym habitem, sypiał na deskach, nie pił wina, nie jadł mięsa ani chleba i na oczach Indian rzucał się na płonące węgle, osmalał się pochodnią i biczował na widok krzyża. Dzięki tym metodom, twierdzi Suarez de Peralta, "Indianie oddawali franciszkanom niemal boską cześć". Wydaje się, że biczowanie

było tym aspektem chrześcijaństwa, który Indianie przejęli ze szczególną gorliwością. Po spowiedzi pytali misjonarzy: "Dlaczego nie każesz mnie wychłostać?" Tubyłcy przyjęli zwyczaj samobiczowania w Wielki Post oraz w czasie suszy lub zarazy (nawet dziś w Tzintzuntlan tubyłcy biczą się niekiedy przez wiele godzin nabijanymi gwoźdźmi powrozami).

Nowe miasta i wsie umożliwiły rozwój lokalnego środowiska o własnym, specyficznym stylu życia, nawet jeśli nowa wiara pozostała dla Indian obca. Zakonnicy projektowali place, ulice i plantacje, budowali szpitale, przytułki i kościoły. Niektóre z tych miast były dość duże, liczyły ok. 30 tysięcy mieszkańców, a ich zbudowanie wymagało znacznego wysiłku. Pewnien zakonnik, Francisco de Tembleque, potrzebował prawie dwóch dziesięcioleci na zbudowanie gigantycznego akweduktu o 136 łukach i długości 30 mil, niedaleko Mexico City. De Tembleque był jedynym Europejczykiem zaangażowanym w ten projekt. Akwedukt działał przez 126 lat i nadal znajduje się w wyśmienitym stanie. Kościoły w miastach i wsiach pełniły także rolę fortec, tak jak przedtem świątynie Azteków; często budowano je na wzgórzach lub w trudno dostępnych miejscach, jak w Tepeaca, Tochimilco i Tula. Miały potężne, zakończone blankami mury z pojedynczym szeregiem wysokich okien, przyporami dołączonymi pod kątem prostym i wieżami. Dachy służyły za platformy strzelnicze. Kościoły otoczone były murem, za którym mogli pomieścić się wszyscy mieszkańcy lub 10 tysięcy żołnierzy.

Lud prawie wybrany 523

Niektóre z tych świątyń były gigantyczne. Augustianie byli wspa-
niałymi budowniczymi. Często trzech lub czterech augustianów nadzo-
rowało pracę tysięcy Indian wznoszących kościoły większe od katedry
w Sewilli. W 1554 roku urzędnik Korony, Lebron de Quinones, powiedział
Filipowi II, że takie kościoły są budowane specjalnie "dla ich niezwykłego
splendoru i okazałości", by zrobić wrażenie na Indianach. Do Filipa
dotarły także skargi od zazdrosnego proboszcza katedry w Guadalajarze,
że "gdy augustianie budowali nowy klasztor, kilku pozostałych przy
życiu tubylców zginęło z powodu przepychu, do jakiego dążą bracia
w budowaniu swoich kościołów i klasztorów". Augustianie zaprze-
czyli tym twierdzeniom. Dominikanie utrzymywali zaś, że widzą, "iż
Indianie pracują przy wznoszeniu kościołów całkowicie dobrowolnie
i z przyjemnością, nie narażeni na zniewagi bądź przykrości." Dziś
trudno powiedzieć, na ile te oskarżenia były prawdziwe, gdyż były one
zwykle wynikiem konkurencji między zakonami lub też, nawet częściej,
nienawiści osób świeckich. W 1561 roku dwóch biskupów wniosło
oskarżenie przeciwko tym trzem zakonom, ponieważ "wielokrotnie
maltretowały i maltretują Indian(...); obrażają ich i biją, wrywają im
włosy, obnażają i poddają okrutnej chłóście, zakuwają ich w straszne
kajdany i rzucają do więzień mieszczących się w jaskiniach". Wszystkie
organizacje chrześcijańskie, świeckie lub kościelne, stosowały wówczas
chłostę wobec Indian. Z drugiej strony, Indianie często z entuzjazmem
przystosowywali się do cywilizacji misyjnej. Zummaraga, pisząc do
Karola V, stwierdził: "Indianie wielce kochają muzykę, a kapłani, którzy
wysłuchują ich spowiedzi, mówią mi, że muzyka nawraca ich łatwiej
niż cokolwiek innego". W osiedlach dla tubylców stworzono wspaniałe

ceremonie religijne. Indianie łatwiej niż czegokolwiek uczyli się śpiewu, a także gry na piszczałkach i szybko przyswoili sobie wiele instrumentów - klarnety, kornety, trąbki, fujarki, puzony, flety marokańskie i włoskie, bębny, balisety i wiele innych. Juan de Grijalva pisał: "Nie ma takiej indiańskiej wioski, liczącej choćby 20 mieszkańców, w której nie byłoby trąbek i kilku fletów, na których grywa się dla nadania mszy wspanialszej oprawy." Z typowym dla siebie upodobaniem do zajmowania się najdrobniejszymi nawet szczegółami Filip II próbował w 1561 roku zmniejszyć liczbę śpiewaków i muzyków w tych osiedlach bez powodzenia. Równie bezowocne były oficjalne zakazy liturgicznych ekstrawagancji, na przykład dzikiego tańca, dla którego rozwoju dobrą glebę stanowiły różne święta religijne.

Lecz jeśli te chronione osiedla dla tubylców miały w zamiarze ich twórców (a polityka zakonów nigdy nie była jasna, nawet dla nich samych) być miejscem, w którym zostałaby stworzona wyraźnie lokalna

524

Historia chrześcijaństwa

i samodzielna forma chrześcijaństwa, to pod tym względem ponieśli oni całkowitą klęskę. Z konieczności trzeba było podjąć ideę ochrony tubylców. Podróżni nie mogli przebywać w tych osiedlach dłużej niż dwa dni. W Meksyku nie wolno było osiedlać się w nich Europejczykom, Metysom, czarnym i Mulatom. W niektórych rejonach Brazylii i Para-

gwaju jezuiti, dzięki swojej powszechnie znanej sprawności, stworzyli całe kolonie, czy też reductiones, jak je nazywano, rozciągające się na tysiące mil kwadratowych. Do 1623 roku powstało ich bardzo wiele, liczyły 100 tysięcy mieszkańców i stale je rozbudowywano, zwłaszcza po 1641 roku, kiedy to władze portugalskie zakazały postronnym wstępu do tych osiedli i zezwoliły jezuitom na utrzymywanie prywatnych armii do obrony. Zakonnicy mieli więc pod swymi rozkazami także uzbrojone bandy, a niekiedy oskarżano ich o staczanie bitew między sobą, z duchownymi innych zakonów i z oddziałami rządowymi. Ten sposób ochrony łagodnych tubylców i ich stylu życia przed zakusami europejskiej cywilizacji można by do pewnego stopnia uznać za nowoczesny; lecz jednocześnie była to postawa paternalistyczna i z konieczności protekcyjna. Filipowi II powiedziano, że "wszyscy Indianie są jak pisklęta, którym nie wyrosły dostatecznie duże skrzydła, by można im było pozwolić na samodzielne loty(...); religia, jak Wasza Wysokość z pewnością wie, jest ich prawdziwą matką i ojcem". Nigdy nie przewyżczono niechęci do przyznania, że Indianie mogą sami dbać o siebie, lub do wspierania ich w samodzielnym życiu. Dominikanie odmówili zakładania szkół średnich, a nauczanie Indian łaciny - klucza do wszelkiego rozwoju - zawsze uważali za postępowanie wymierzone w swoją politykę. Franciszkanie i augustianie nie byli aż takimi dogmatykami i odkryli, że tubylcy uczą się łaciny łatwiej niż Hiszpanie. Jednakże z uczelni w Santiago Tlatelolco, gdzie franciszkanie nauczali łaciny, ani jeden tubylec nie został wyświęcony na księdza. Nawet takie skromne próby szerzenia oświaty wśród Indian spotykały się z zażartą krytyką. Jeronimo Lopez napisał w 1541 roku: "Najniebezpieczniejszym błędem jest przekazywanie wiedzy Indianom, a jeszcze większym oddawanie

w ich ręce Biblii i świętych pism. (...) W Hiszpanii utraciliśmy przez to wielu ludzi, którzy rozwinęli tysiące herezji". Nauczanie łaciny rodziło nietolerancję, a co gorsza, ujawniło ignorancję europejskich księży. (Biskup Montufar powiedział na przykład, że z dwudziestu czterech hiszpańskich augustianów przysłanych mu do wyświęcenia tylko dwóch znało łacinę). Obawiano się też, że isma Świętego Indianie dowiedzą się, iż dawni patriarchowie uprawiali wielożęństwo, które było powszechnym zjawiskiem również wśród Indian. Czasami zarzucano uczelni, że głosi herezję. Dla Indian wstęp

Lud prawie wybrany 525

do niej był wzbroniony. Z upływem czasu utraciła ona sens istnienia i podupadła. W każdym razie synody ponownie ustaliły, że tubylcy nie mogą przyjmować święceń ani wstępować do zakonów, chyba że jako służący. Znany jest nam przypadek Indianina, Łukasza, którego nie chciano przyjąć do zakonu dominikanów, mimo "jego cnót i wzorowego życia", dlatego że - jak to bez osłonek ujęto - "jest on Indianinem". Jeżeli nawet niektórzy bracia popierali udzielanie święceń kapłańskich Indianom, to polityka zakonów w tej sprawie nie zmieniła się niemal do naszych czasów. Jezuici w Ameryce Południowej nie byli bardziej świątliwi. Zazdrośnie strzegli swojej opieki nad Indianami, lecz nigdy nie przyznali im statusu należnego dojrzałym chrześcijanom. Potem, gdy pod koniec XVIII stulecia zakon został rozwiązany, w reducciones zabrakło

miejscowych kadr, które mogłyby zastąpić jezuitów. Skorzystali z tego koloniści, szybko i bezlitośnie je ograbiając.

Próby stworzenia w Ameryce Południowej samodzielnych wspólnot chrześcijańskich wśród ludności tubylczej i ludności pochodzenia europejskiego zakończyły się niepowodzeniem. W Cesarstwie Rzymskim szybko pojawiły się odrębne, regionalne szkoły chrześcijaństwa, zarówno przed rozwinięciem się ortodoksji, jak i w następnych wiekach. Aleksandria, Antiochia, Kartagina, Hiszpania, Dolina Rodanu wniosły kulturowy i ideowy wkład w chrześcijaństwo w ciągu kilku pierwszych pokoleń jego istnienia. Proces ten powtórzył się, gdy chrześcijaństwo rozpowszechniło się poza Europę. Lecz jego przeszczepienie do Ameryki Łacińskiej nie dało takich owoców. Ten ogromny kontynent, na którym szybko wytępiono pogaństwo, zakładano wielkie miasta i uniwersytety, gdzie powstawały subkultury, gdzie chrześcijaństwo było zjednoczone i monopolistyczne, dokładnie chronione przez państwo przed wszelkimi formami herezji, schizmy czy rywalizacji, i gdzie duchowieństwo było liczne, bogate i uprzywilejowane, nie wniósł istotniejszego wkładu do skarbcza chrześcijaństwa przez ponad cztery stulecia. Ameryka Łacińska pogrzyła się na długo w konformistycznej ciszy. Nie jest to wcale zaskakujące. Jak widzieliśmy, Hiszpania rozpoczęła swoją własną ortodoksyjną reformację przed luterańską schizmą. Dysponowała potężnym i popularnym instytucjonalnym mechanizmem, zdolnym stłumić wszelkiego rodzaju inicjatywy kleru. Kontrola ze strony władz kościelnych była nawet bardziej efektywna w koloniach niż w kraju. A potem duchowieństwo było zatrudniane przez królów hiszpańskich w roli agentów Korony. Synody służyły za zgromadzenia legislacyjne. Kościół katolicki stał się departamentem rządu hiszpańskiego, co było widoczne

zwłaszcza w Ameryce. Od początku swych rządów Karol V i Filip II używali kleru do kontrolowania nadużyć i ograniczania niezależności

Historia chrześcijaństwa

pierwszych osadników i urzędników w koloniach: Precedens został uczyniony, gdy ojca Bernardo Boil mianowano reprezentantem interesów Korony na świeżo odkrytej Hispanioli, pierwszej kolonii hiszpańskiej.

W zamian za te przysługi Kościół domagał się od dworu ochrony, przywilejów i niezachwianego oddania Korony ortodoksyjnej wierze.

W tych warunkach nie było miejsca ani okazji na eksperymenty bądź odchylenia. Zjednoczone w zdecydowanym odrzucaniu wszelkich zmian, Kościół i Korona upodobały sobie tę ugodę, która usuwała na margines zarówno papieża, jak i heretyków, i zapewniała Koronie rządy - lecz poprzez hierarchię kościelną. System ten przynosił doskonałe rezultaty i był tani. Garnizony wojsk królewskich w koloniach nie były liczne.

Kler w równej mierze podporządkował sobie ludność pochodzenia hiszpańskiego i tubylczą. Zawsze można było użyć go do zwalczania zamieszek, jeśli nie udało się ich stłumić żołnierzom.

Zakłócenia w pracy tego systemu pojawiły się dopiero wtedy, gdy Korona w XVIII wieku zdezerterowała z ortodoksyjnego obozu katolickiego i zainicjowała reformy. Było to doskonałe dla oświeconych despotów w Europie, lecz fatalne dla obu Ameryk, gdzie instrumentem kontroli był Kościół, a nie armia. Pierwsze ostrzeżenie nadeszło w 1796 ro-

ku, gdy rozwiązano zakon jezuitów, a jego członków aresztowano i deportowano. Tłumy rozwścieczonych Indian chciały uwolnić jezuitów i próbowały dostać się do koszar, w których ich trzymano; potrzebna była ogromna eskorta wojska, by przeprowadzić 500 jezuitów do Veracruz na wybrzeżu. Koronę ponownie poinformowano, że posunięcia przeciwko klerowi osłabią jej wpływ w koloniach. Przekonywano króla o potrzebie okazywania "stałej czujności, by zachować odpowiednią postawę oraz zdrowe zasady posłuszeństwa i miłość do Waszego Majestatu wśród kleru" (1768); "kierowanie ludem zależy w znacznej mierze od kierowania klerem" (1789). Poinformowano władcę, że najskuteczniejszym sposobem stłumienia niepokojów było "umieszczenie zakonnika ze świętym krzyżem na najbliższym placu". W 1799 roku pisarz katedry w Pueblo napisał do króla o "fanatycznym oddaniu" Indian dla duchownych. Indianie

"
klęcząc całują ich ręce i ślepo wykonują wszelkie polecenia. W tym samym roku tłum Indian zaatakował więzienie w Pueblo, w którym przetrzymywano pewnego duchownego. Indianie, ostrzegano władcę, "czują się urażeni reformatorskimi posunięciami króla, zmierzającymi do pozbawienia duchowieństwa przywilejów".

Korona i rząd Hiszpanii nie zważały na te ostrzeżenia. Doprowadziło to do buntu w koloniach. jego hasło brzmiało: "Ameryka jest jedynym schronieniem dla religii Jezusa Chrystusa". Kler w Ameryce Łacińskiej nie chciał przyjąć skomplikowanej mieszanki burbonizmu i Woltera, a kiedy

mu to narzucono, zbuntował się, pociągając za sobą masy. Słynny dekret z 1812 roku zniósł nietykalność duchowieństwa, a przez to rozbudził ruch niepodległościowy. Z duchowieństwa wywodziło się wielu politycznych i wojskowych przywódców powstania. Księża przekonywali swoje parafie, żeby "opowiedziały się" za rewolucją. To duchowni zaprojektowali pierwszy plan oderwania się od Hiszpanii w 1794 roku i byli autorami większości propagujących tę ideę artykułów prasowych. Duchowni prowadzili aktywną działalność polityczną w Ameryce hiszpańskojęzycznej, a w Meksyku w ich rękach spoczywało także kierownictwo wojskowe. Powstanie we wrześniu 1810 roku zostało rozpoczęte przez wikarego z małego miasteczka Dolores w Michoacan. Wśród powstańców, którzy zostali schwytani lub skazani, władze wykryły 244 księży świeckich i 157 mnichów i braci zakonnych. Jeden z urzędników napisał w 1812 roku: "(...) duchowni byli głównymi autorami tej rebelii (...); na setki można liczyć duchownych, którzy byli generałami, brygadierami, pułkownikami i niższymi oficerami w bandach zdrajców, i prawie nie było znaczącej akcji wojskowej, w której kapłani nie dowodziliby oddziałami wroga." Jak powiedział królowi biskup Pueblo, mieszkańcy Meksyku to naród, który "pod maską unizoności i pokory skrywa złośliwość i nieprzejednaną nienawiść do swego zdobywc#".

Hiszpania przez 300 lat musiała siłą kontrolować sytuację w koloniach, gdyż kler stale wzywał do nieposłuszeństwa wobec króla. Przez pewien czas biskupi, duchowni z katedry oraz urzędnicy inkwizycji (większość z nich urodziła się w Hiszpanii) pozostawali lojalni wobec Korony, chociaż ich wysiłki zmierzające do podporządkowania jej niż-

szego kleru nie przynosiły spodziewanego efektu. Tama pękła w 1820 roku, kiedy to triumf liberałów w Hiszpanii, którego następstwem było wprowadzenie antyklerykalnych ustaw w kraju, skłonił wszystkich dostojników kościelnych w Ameryce Łacińskiej, z dwoma wyjątkami, do przejścia na stronę ruchu niepodległościowego. W 1822 roku ojciec Mariano Lopez Bravo powiedział Ferdynandowi VII, że Hiszpania straciła Meksyk, ponieważ duchowni wmówili ludowi, iż mają wybierać między lojalnością wobec Korony a "obroną swojej religii przed zniszczeniem, swoich księży przed prześladowaniami i swoich kościołów przed zbezczeszczeniem". Powiedział, że kiedy zamierzał głosić kazania potępiające ruch niepodległościowy, "został napiętnowany jako heretyk". W ten sposób Hiszpania utraciła Nowy Świat, próbując zreformować filar swojego imperium kolonialnego - Kościół. Próba ta nie powiodła się, a Kościół wyszedł z niej wzmocniony. Zachował swoje polityczne i finansowe przywileje, ale nie mając poparcia Korony popadł w izolację, w następstwie której stał się łatwym łupem gwałtownego antykleryka-

528

Historia chrześcijaństwa

lizmu XIX i XX stulecia, by wreszcie, całkiem niedawno, powrócić do swojej rewolucyjnej roli w obronie nowej ortodoksji.

Przypadek Ameryki Łacińskiej nie ma analogu. Wciąż jeszcze kieruje uwagę na to, co można określić jako dynamiczną słabość wszystkich

misji wspieranych przez dojrzałe chrześcijaństwo. Od XVI stulecia chrześcijaństwo w wielu miejscach podejmowało próby - czasami niezwykle energiczne - ewangelizacji świata, lecz nigdy nie przybrały one form reakcji łańcuchowej. Nieustannie potrzebne im były posiłki, przewodnictwo i twórcza stymulacja. Brak samonapędzającego się mechanizmu rozwoju w Ameryce Łacińskiej nie miał fatalnych następstw dla tamtejszego Kościoła, gdyż jego jedynymi przeciwnikami były prymitywne formy pogaństwa. Ale zupełnie inną sprawą okazało się współzawodnictwo chrześcijaństwa z ugruntowanymi i bogatymi ideowo kultami religijnymi w Azji, szczególnie gdy nie mogło ono korzystać z siły militarnej czy poparcia władz kolonialnych. Prowadzona przez zachodnich kupców w XVI wieku penetracja wybrzeży Azji była niezwykle szybka, a w ślad za nią szło tworzenie struktury kościelnej. W 1514 roku Portugalczycy ustanowili biskupstwo na Maderze, w 1532 roku na Zielonym Przylądku, rok później na wyspie Goa, w 1557 w Malakce i w 1576 w Makao.

W tym czasie Hiszpanie opanowali już Manilę, która otrzymała swoje pierwsze biskupstwo trzy lata później. Wnet nastąpiło zwolnienie tempa christianizacji i przebiegała ona bez spektakularnych sukcesów. Tylko Filipiny, podbite przez Hiszpanów w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVI wieku, gdzie wprowadzili oni siłą swoją religię, stały się krajem z dominacją religii chrześcijańskiej. Misjonarze musieli uporać się tam tylko z prymitywnymi kultami pogańskimi albo zdegenerowaną formą islamu. Według tego wzorca kształtowała się sytuacja przez następne trzysta lat. Tam, gdzie islam miał mocne korzenie, na przykład w zachodniej Azji, północnych Indiach, na Malajach i Jawie, chrześcijanie notowali niewielkie postępy, nawet jeśli mieli do dyspozycji przeważającą władzę polityczną, ekonomiczną i wojskową. Tam, gdzie islam stopił się

z animizmem, jak na przykład na niektórych wyspach Indonezji, holenderscy misjonarze protestanccy odnosili pewne sukcesy. Ogólnie rzecz biorąc, ta sama sytuacja występowała tam, gdzie chrześcijaństwo stykało się z innymi wielkimi religiami Wschodu - hinduizmem, buddyzmem i konfucjanizmem. Tam, gdzie były one mocno zakorzenione, dojrzałe i związane z kulturowymi, społecznymi oraz rasowymi przekonaniami lokalnych społeczności, chrześcijaństwo nie mogło przeniknąć głębiej. Mówiąc krótko, nie mogło odnieść sukcesu w konfrontacji z innymi wielkimi religiami. Natomiast w zacofanych ekonomicznie rejonach, na obszarach, na których utrzymywały się struktury plemienne o niskiej

Lud prawie wybrany 529

kulturze, i prawie wszędzie, gdzie dominowało pogaństwo, chrześcijaństwo szybko zapuszczało korzenie, szczególnie jeśli stała za nim władza kolonialna.

Czy było winą samego chrześcijaństwa, że nie udało mu się wyprzeć innych powszechnych religii? Czy historia mogła potoczyć się w inny sposób? Pytanie to ma wielkie znaczenie. Gdyby Azja została schryścianizowana w okresie między 1550 a 1900 rokiem, w okresie wojskowej i politycznej supremacji Europy, wiek XX od samego początku musiałby wyglądać inaczej; a i chrześcijaństwo musiałoby się radykalnie zmienić. Prawdopodobnie tutaj leży klucz do innych spraw: to niezdolność chrześcijaństwa do zmian, a nade wszystko do deuropeizacji, spowo-

dawała, że nie wykorzystało ono sprzyjających okoliczności. Zbyt często Kościoły chrześcijańskie uważały siebie raczej za postać poglądów społecznych i intelektualnych Europy niż za ucieleśnienie uniwersalnych prawd. I co równie istotne, Kościół jako instytucja oraz jego duchowni jako grupa lub jednostki, uważani byli za to samo oblicze europejskich rządów. Chociaż chrześcijaństwo narodziło się w Azji, kiedy zostało do niej reeksportowane w XVI wieku i następnym stuleciach, okazało się niezdolne do przybrania stosownego dla tego kontynentu oblicza.

W różnych krajach popełniano różne błędy. Czasami sprawa była skomplikowana i nie bardzo było wiadomo, jak się ustrzec błędowi. Nigdy nie istniała jednolita polityka dotycząca wielkiego, zasadniczego tematu misjonarskich dążeń. No bo i skąd miałyby się wziąć? Nie istniało - nawet w Kościele katolickim - jednolite centrum władzy. Przez cały XVI i większość XVII wieku papieństwo nie sprawowało praktycznie żadnej kontroli nad działalnością misyjną, która znajdowała się całkowicie w rękach władców Hiszpanii i Portugalii oraz mianowanych przez nich biskupów. Jednak zwrot "całkowicie" powinien być uznany za pojęcie względne, od kiedy praca misyjna znalazła się głównie w rękach zakonników i (od lat czterdziestych XVI stulecia) jezuitów, którzy w swoim działaniu często zachowywali dużą samodzielność i niezależność od Korony i papieża. Z drugiej strony, wszyscy biorący udział w pracy misyjnej nienawidzili się wzajemnie, często umyślnie i systematycznie starając się niweczyć wysiłki "konkurencji". Niezdolny do kontroli lokalnych biskupów papież stosował zasadę mianowania wikariuszy apostolskich; lecz to również często powodowało tarcia i podział władzy. I wreszcie od XVII wieku trwał konflikt z misjonarzami Kościołów protestanckich, dodatkowo potęgowany przez toczące się w Europie wojny i konkurencję w handlu.

Do konfliktów i podziałów przenoszonych z Europy dochodziły na miejscu spory na temat sposobów osiągnięcia celu, dla którego misjonarze rozpoczęli swoją pracę. W Indiach chrześcijanie zetknęli

530

Historia chrześcijaństwa

się z systemem kastowym, co wywołało dylematy, z jakimi nigdy nie potrafili się uporać. Istnieją zasadniczo dwie formy nawracania. Pierwsza polega na ewangelizacji najniższych i pozbawionych przywilejów warstw społeczeństwa, zdobywania ich wierności i posuwania się w ten sposób ku szczytowi społecznej drabiny. Tą metodą posługiwali pierwsi chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim. Druga polega na dotarciu do elity społecznej, a nawet do jednostek stojących na jej czele, zdobyciu ich poparcia lub nakłonieniu do przyjęcia nowej wiary dla dobra polityki państwa, a potem schodzeniu w dół, opierając się na władzy, przykładach albo sile (lub na wszystkich tych czynnikach jednocześnie). Taką metodę stosowano nawracając plemiona germańskie i słowiańskie we wczesnym Średniowieczu oraz do pewnego stopnia w opanowanej przez Hiszpanów Ameryce. Hinduski system kastowy postawił misjonarzy przed najtrudniejszym wyborem, praktycznie uniemożliwiając połączenie tych dwóch metod na jakimkolwiek szczeblu drabiny społecznej na tym samym obszarze. Instynkt religijny nakazywał

misjonarzom zwrócić się do mas. Dzięki tej metodzie pozbawione armii lub poparcia władz państwowych chrześcijaństwo odnosiło największe sukcesy, gdyż docierało do najuboższych i pozbawionych perspektyw warstw społecznych. W ten sposób powróciło też do swojej pasterskiej postawy z najwcześniejszego okresu swego istnienia. Ale instynkt społeczny misjonarzy, wynikający z ich europejskiego pochodzenia, gdzie wola księcia decydowała o sprawach wiary, nakazywał im udać się również do elity. Próbowali obu tych dróg, lecz żadna nie prowadziła do sukcesu. Niektórzy spośród najbardziej inteligentnych misjonarzy, zwłaszcza jezuici, wierzyli, że uda im się zbliżyć do elit rządzących. Metoda ta sprawdziła się w Europie i gwarantowała najszerszy możliwy do wykorzystania zakres umiejętności misjonarzy w roli wychowawców i nauczycieli. Odzwierciedlała także podziw jezuitów dla wielu zwyczajów (łącznie z religijnymi) i kulturowych osiągnięć społeczeństw azjatyckich. Zeby zdobyć elitę, należało nie tylko zaakceptować jej kulturę, lecz także wiele quasi-religijnych założeń i sposobów prezentowania poglądów. Nie było w istocie innego sposobu na sukces. Wiązało się to jedynie z ryzykiem popadnięcia w konflikt z władzami w ojczyźnie (i oczywiście z innymi rywalizującymi zakonami i duchownymi). W południowych Indiach jezuita Roberto de Nobili musiał przekonać należących do wysokiej kasty Hindusów, wśród których pracował, że nie jest niskiej kasty Parangi (Europejczykiem). Najpierw sam zaakceptował system kastowy i usadowił się na jego szczycie jako bramin. Ubierał się i odżywał jak bramin, ogolił głowę i pisał chrześcijańskie poematy " w formie hymnów wedyjskich. Te kompromisy władza mogła jeszcze

Lud prawie wybrany 531

zaakceptować. Lecz de Nobili pozwolił Hindusom poznawać swój sposób szerzenia chrześcijaństwa. Pisał tamilskie poematy, które łączyły doktrynę chrześcijańską z mądrością hindu; zezwalał nawróconym członkom wysokiej kasty nosić stułę i obserwować niektóre uroczystości hinduistyczne oraz - być może jest to najważniejsza sprawa - udzielał komunii pośledniejszym kastom, podając hostię na końcu laski. Na skutek tego w Rzymie stale wytaczano przeciw niemu oskarżenia. W 1618 roku został wezwany przed sąd biskupi na wyspie Goa, gdzie pojawił się w stroju bramina. W roku 1623 Rzym odmówił potępienia go,

"

dopóki nie zostaną zebrane dalsze informacje'. Celem kampanii przeciw de Nobilemu było powstrzymanie jego działalności i odebranie odwagi innym. W praktyce Kościół nigdy nie mógł pójść tak daleko w kierunku pojednania, jak domagali się tego bramini, i kampania nawracania elit poniosła niemal zupełną klęskę. W ciągu wielu lat de Nobili nawrócił zaledwie 26 braminów. Jezuici obliczyli, że do 1643 roku, w ciągu 37 lat, ochrzczono nie więcej niż 600 Hindusów z wyższych kast.

Nie mogło to stanowić dla nikogo zaskoczenia, gdyż z wyjątkiem garstki entuzjastycznych misjonarzy Europejczycy, czy to świeccy, czy duchowni, nie uznawali nawet nawróconych członków wysokich kast za równych sobie. Arcybiskup wyspy Goa odmówił święceń wykształconemu braminowi Matthew de Castro (tak brzmiało jego portugalskie imię nadane mu przy chrzcie). De Castro udał się do Rzymu, gdzie przyjęto

go do społeczności kapłańskiej, lecz kiedy wrócił na Goa, przekonał się, że nikt nie respektuje papieskiej decyzji. Po powrocie do Rzymu został konsekrowany na biskupa w 1637 roku i otrzymał biskupstwo Idalcanu, które znajdowało się poza jurysdykcją arcybiskupa Goa. Mimo to arcybiskup zawiesił go w wykonywaniu obowiązków, a ponadto więził księży, których wyświęcał biskup de Castro. Ostatnie 19 lat życia de Castro spędził w Rzymie jako doradca papieża do spraw Indii.

W owym czasie na Goa było około 180 hinduskich księży, lecz ani oni, ani ich następcy przez kolejne 200 lat nie mieli żadnych szans na zrobienie kariery w Kościele, gdyż większość europejskich kapłanów nie służyłaby pod biskupem Hindusem, nawet gdyby pochodził z najwyższej kasty.

Również bramini nie mieli żadnych widoków na dokonanie jakichkolwiek zmian w chrześcijańskich obyczajach i dogmatach.

Ironią losu w sprawie de Nobilego jest to, że liczba nawróconych wśród niższych kast, którym podawał hostię na końcu laski, znacznie przewyższała liczbę innych Hindusów w jego misji. Niższe kasty często z entuzjazmem przyjmowały chrześcijaństwo; tylko wśród nich można było prowadzić masowy chrzest. Niektóre zakony, zwłaszcza franciszkanie, chciały skoncentrować się na tej metodzie. Jeśli jednak miała

w jego prymitywnej, rewolucyjnej formie (czego oczywiście życzyłby sobie św. Franciszek), a ani hierarchia kościelna na Wschodzie, ani Rzym - ani większość misjonarzy - nie chcieli milenium. Portugalscy dygnitarze kościelni i kupcy (a potem ich brytyjscy i francuscy następcy) nie dążyli do obalenia porządku społecznego, co mogłoby oznaczać konflikt zarówno z muzułmanami, jak i książętami hinduskimi; przeciwnie, pragnęli pracować w ramach istniejącego systemu i otrzymać poparcie hierarchii. Od tej chwili praca misyjna znalazła się między dwoma biegunami: nie oferowano ani "azjatyckiego", ani "czystego" chrześcijaństwa. Dlatego Hindusi po konfrontacji z chrześcijaństwem europejskim odrzucili je. W Chinach misjonarze nie stykali się z problemem kast. Oznacza to jednak, że stracili możliwość zaadoptowania metody nawracania, poczynając od najniższych warstw społecznych. Była ona zupełnie nieprzydatna, chyba że potraktowano by ją jako część wymyślnego planu obalenia całego rządu lub społeczeństwa chińskiego, czegoś, nad czym nie mógł przecież zastanawiać się Kościół katolicki w XVI wieku.

9 W każdym razie nie rozważano tej metody, ponieważ jako pierwsi pojawili się jezuita, podążający śladami św. Franciszka Ksawerego, który traktował Chiny jako klucz do christianizacji Azji. Zasadniczo chcieli działać poprzez dwór cesarski. Oznaczało to jednak konfrontację z jedną z najstarszych, najbardziej wyniosłych i najmniej nadających się do adaptowania cywilizacji świata, której moralna filozofia była przesiąknięta tak potężnymi ideami, jak konfucjańska wiara w duchy przodków. Alternatywą dla konfrontacji był sojusz, w którym chrześcijaństwo odgrywałoby rolę młodszego i skromnego partnera. Właśnie taką strategię próbowali przyjąć jezuita.

Cesarz Chin uznawał w swoim kraju tylko osoby płacące podatki,

muzułmańskich kupców i cudzoziemców "zwabionych dobrym imieniem cnót chińskich". Nie powitał z zadowoleniem europejskich chrześcijan. Pewna lokalna kronika z Chin południowych z ok.1520 roku przekazuje pierwszy zapis o zetknięciu się Chińczyków z chrześcijanami (byli to Portugalczycy): "Pewnego razu pod koniec rządów Ching-Te, ludzie nie uznawani za płacących daniny Chinom, znani jako Feringhis, razem i z motłochem przeniknęli do zatoki między T'un Mun a Kwait Ch'ung i założyli koszary i forty, ustawili wiele dział, by czynić wojnę, chwyтали mieszkańców wysp, zabijali ludzi, rabowali statki i terroryzowali lud swoim gwałtownym panowaniem nad wybrzeżem.

"

Jezuita, ojciec Matteo Ricci, przez siedemnaście lat, od 1583 do 1600, próbował utorować sobie drogę na dwór cesarski, a swojej prośbie nadał odpowiednio błagalny ton: "Mimo że przebywam daleko, dotarła do mnie

Lud prawie wybrany 533

sława znakomitego nauczania i doskonałych instytucji, którymi dwór cesarski obdarzył swój lud. Pragnę dzielić te korzyści i żyć jako poddany Waszej Wysokości, mając nadzieję, że w zamian choćby w skromnym stopniu będę mógł okazać się przydatny". Jezuiaci i inni chrześcijanie w Chinach musieli zaakceptować fakt, że klasa rządząca uważała ich za uczniów, a nie nauczycieli i że, przynajmniej początkowo, jedyna

tolerowana forma nauki, którą przyjęliby Chińczycy, dotyczyłaby raczej spraw praktycznych niż idei i pojęć. Jezuici działali za pomocą wiedzy matematycznej i mechaniki. W 1601 roku Ricci zaprezentował cesarzowi Wan-Li zegarek, a następnie narysował mapę pokazującą Chiny jako centrum świata. Przed swoją śmiercią, w 1610 roku, zdobył mocną pozycję na dworze. Przejął ją i rozbudowywał przez następnych pięćdziesiąt lat ojciec Adam Schall. Udało mu się udowodnić błędy w obliczeniach muzułmańskich astronomów na dworze i został w końcu dyrektorem chińskiego obserwatorium i ministrem do spraw matematyki z tytułem "

Mistrza Tajemnic Nieba'. Dla dworu chińskiego chrześcijaństwo było religią "wielkiego Schalla", chociaż jego pojawienie się stanowiło epifenomen wiedzy fizycznej w wieku, w którym papieżstwo potępilo astronomię Galileusza. Jego następcą, ojciec Verbiest, zbudował cesarzowi całą serię dział długiego zasięgu, a na ich lufach wygrawerował imiona świętych. Poświęcił je ubrany w komżę i stułę.

W wielkich miastach Chin pojawiły się parafie chrześcijańskie. W 1664 roku twierdzono, że nawróciło się 254 980 Chińczyków, lecz w liczbę tę włączono mnóstwo małych dzieci ochrzczonych w momencie śmierci. Ważniejsze jednak, że praktycznie nie było księży pochodzenia chińskiego. Tylko jeden Chińczyk, Lo Wen-Tsao, został prałatem. W 1674 roku mianowano go wikariuszem apostolskim na Chiny północne. Przez jedenaście lat poszukiwał biskupa, który by go konsekrował. (Aż do XX wieku nie miał następcy na stanowisku biskupa katolickiego). Pod każdym względem problem duchownych wywodzących się z lokalnych społeczności był ogromny. Jednakże szanse na masowe nawracanie Chińczyków mogłyby pojawić się dopiero wtedy, kiedy chrześcijaństwo

przystosowałyby się do lokalnych warunków. Ricci, studiując długą historię Chin, wskazał, że należy dokonać całkowitej rewizji Starego Testamentu. Twierdzeniu chrześcijan, że świat liczy sobie około 5 tysięcy lat (arcybiskup Usher z Armagh, w swoich *Annales veteris et Novi Testamenti*, 1650-1654, wyliczył, że świat został stworzony w 4004 r. p.n.e., i pogląd ten był szeroko akceptowany, zwłaszcza przez protestantów) przeczyła chronologia chińska. Jeśli Chińczycy mieli rację w tym punkcie, czyż nie mogli mieć racji w innych sprawach? Do jakiego stopnia ich zwyczaje pogrzebowe lub modlitwy, mające tak istotne znaczenie dla

534 Historia chrześcijaństwa

prawie każdej religii, mogłyby zostać połączone z chrześcijańską praktyką i teorią? Chińczycy nie byli absolutnie przygotowani na porzucenie tego co Europejczycy niedojrzale nazywali "kultem duchów przodków", lecz co mogłoby być poddane ponownej interpretacji i dodane do twierdzeń o zmartwychwstaniu i nadejściu Pierwszego i Drugiego Królestwa Bożego. Ricci i jego następcy stworzyli na tej podstawie jednolity system. Włączyli oni pewne chińskie określenia do modlitw i używali tego samego chińskiego słowa, którym zwykle określano uroczystości ku czci przodków, do nazywania mszy. Franciszkanie i dominikanie sporządzili tajny raport na ten temat i z triumfem przedłożyli w Rzymie skargę na jezuitów.

Spór wokół obyczajów Azjatów stopniowo się rozszerzał i dotyczył

coraz większej liczby odmian i przekładów. Stał się tematem wybuchowym, na co w pełni zasługiwał. Czy chrześcijaństwo mogło odrzucić swój europejski kokon i stać się w końcu religią światową, zjednoczoną w swojej głównej prawdzie, nieskończenie zróżnicowaną w sposobach jej prezentacji, do czego zawsze zmierzał w sposób niejawni Chrystus, a całkiem otwarcie św. Paweł? Był taki czas, gdy wydawało się, że papieżstwo gotowe jest podjąć tę sposobność. W 1615 roku Paweł V zgodził się na liturgię w języku chińskim, dokonano przekładów. W 1622 roku Grzegorz XV stworzył nową watykańską Kongregację Krzewienia Wiary, której zadaniem była uniwersalizacja ruchu misyjnego i uwolnienie go od płaskich narodowych horyzontów Hiszpanów i Portugalczyków. Francesco Ingoli, pierwszy sekretarz Kongregacji, piastujący to stanowisko aż do swojej śmierci w 1649 roku, miał swoją własną wizję globalnego, posteuropejskiego chrześcijaństwa, a jego filozofia znajdowała odbicie w instrukcjach propagandowych wysyłanych nawet wiele lat po jego śmierci:

"Nie uważajcie tego za swoje zadanie i nie wywierajcie żadnej presji na ludzi, by zmienić ich zwyczaje, obyczaje i postępowanie, chyba że są one w wyraźnej sprzeczności z religią i prawami moralności. Czy może być coś bardziej absurdalnego od przeniesienia Francji, Hiszpanii, Włoch czy jakiegoś innego europejskiego kraju do Chin? Nie zapoznawajcie ich ze wszystkim, lecz jedynie z wiarą, która nie gardzi ani nie niszczy niczych zwyczajów i obyczajów, zawsze zakładajcie, że oni nie są źli, a starajcie się raczej ujrzeć w nich istoty czyste. (...) W naturze człowieka leży przede wszystkim miłość i szacunek wobec własnego kraju oraz tego, co z nim związane. (...) Nie eksponujcie budzących niesnaski różnic pomiędzy zwyczajami tubylców a zwyczajami europejskimi;

przystosujcie się do nich jak najlepiej."

Intencje tego dokumentu były mądre, wręcz godne podziwu, lecz oczywiście łagodność sformułowań wystawiała go na krytykę. Na ile

Lud prawie wybrany 535

Rzym był gotów popierać ten dokument wbrew oporowi ze strony ludzi myślących stereotypami i ortodoksów? Jak daleko, mówiąc inaczej, sięgała wyobraźnia Rzymu w koniecznym procesie ponownej interpretacji chrześcijańskich dogmatów w świetle obcych kultur? W tym wypadku Rzym zawsze udawał, że jest bardziej wrażliwy na presję Europejczyków i argumenty kolonialnych wicekrólów, biskupów i generalnych wikariuszy niż bardziej twórczych misjonarzy. Tę bitwę Paweł V wygrał, a Ricci, jego następcy i naśladowcy przegrali. Przywrócono używanie łaciny jako uniwersalnego języka liturgii. Spór trwał ponad sto lat, a górę nieznacznie brała to jedna, to druga strona - kuria lub lokalna hierarchia, ale w końcu "Europejczycy" osiągnęli przewagę. W Indiach i w Chinach jezuici stawiali twardy opór, mając poparcie chińskiego dworu, lecz w 1742 roku Benedykt XIV, w bulli *Ex quo singulari*, opowiedział się zdecydowanie przeciw wszelkim zezwoleniom na poluźnienie ścisłych europejskich rytów i potępił ich azjatyckie substytuty: "(...) potępiamy i ze wstrętem odrzucamy ich praktyki jako zabobonne (...); unieważniamy, anulujemy, odwołujemy i życzymy sobie być uwolnieni od wszelkich przymusów i efektów, wszystkich i każdego z tych zezwoleń, i mówimy,

i zapowiadamy, że muszą być uważane na zawsze za anulowane, nie istniejące, ułomne i bez mocy jakiegokolwiek władzy." Te zalecenia, powtórzone dwa lata później przeciw obrządkom "malabarianów", ostatecznie zniszczyły wszelką nadzieję na to, że może rozwinąć się specyficzna forma azjatyckiego chrześcijaństwa, stanowiąca wstęp do podboju tego kontynentu przez chrześcijaństwo.

Nadzieje te rozwiały się ostatecznie przed rokiem 1742. Wielka szansa dla chrześcijaństwa pojawiła się w XVI wieku, gdy jego uderzenie było nowe i potężne, gdy sami chrześcijanie byli zdumieni nieograniczonymi możliwościami, jakie zdawały się przed nimi otwierać, i gdy posiadali w jezuitach instrument o niezwyklej zdolności adaptacyjnej i młodzieńczym wigorze. Ponadto, pod koniec XVI stulecia, gdy jezuita dotarli na Daleki Wschód, dopiero zaczynał kształtować się jako zjednoczone państwo o jednolitej kulturze pewien idealny czynnik - być może jedyny - dla azjatycki chrześcijaństwa i tym samym dla chrystianizacji Azji. Czynnikiem tym była Japonia. Kraj ten liczył już dwadzieścia milionów mieszkańców i znany był w całym rejonie ze swojej wojowniczości i imperialnych ambicji. Jego mieszkańcy mówili jednym językiem, aczkolwiek był on skomplikowany i prymitywny. Sam kraj znajdował się zaś w trakcie procesu przechodzenia od ogromnej liczby drobnych księstw ku państwu narodowemu rządzonemu według wojskowych reguł. Miał dwie religie, pozostające z sobą w ostrym konfliktach: miejscowy, surowy i ponury szintoizm oraz importowaną, wypaczoną formę buddyzmu.

Historia chrześcijaństwa

Prawdopodobnie chrześcijaństwo miało wtedy jedyną okazję stać się narodowym wyznaniem nowej, zjednoczonej Japonii. Japończycy byli narodem zdumiewająco utalentowanym w przyjmowaniu i przetwarzaniu idei.

Franciszka Ksawerego skłoniły do wyjazdu do Japonu informacje o zaletach umysłu jej mieszkańców, które dotarły do niego w 1547 roku. Dwa lata później udało mu się dostać do tego kraju. Potrafił powiedzieć tylko kilka słów po japońsku ("Apostoł Indii" nie był utalentowanym lingwistą), lecz miał przy sobie trzech Japończyków, którzy nauczyli się portugalskiego na Goa i służyli mu jako tłumacze, gdy wygłaszał kazania i nawracał. Błędnie przypuszczał, że kluczem do Japonii jest buddyzm i dlatego najpierw należy nawrócić Chiny. W rzeczywistości większość najznakomitszych dygnitarzy wojskowych, którzy doszli do władzy, przyjęła zdecydowanie antybuddyjską, a w konsekwencji otwartą na chrześcijaństwo postawę. Chrześcijaństwo musiało by jednak - czego nie uczyniło - obnażyć prymitywną naturę szintoizmu, co było możliwe. Lecz Ksawery napisał o pewnym opacie buddyjskim: "Podczas wielu rozmów z nim przekonałem się, że był on pełen wątpliwości i nie potrafił zdecydować się, czy nasza dusza jest nieśmiertelna czy umiera razem z ciałem; czasem potwierdzał jej nieśmiertelność, a kiedy indziej jej zaprzeczał, i obawiam się, że inni mądrzy ludzie są mu podobni." Ksawery spostrzegł, że Japończycy nie mieli odpowiedzi na pytanie, któremu chrześcijaństwo zawsze było gotowe w pełni i ufnie stawić czoło. Pytanie to brzmiało: Co się z nami dzieje po śmierci? Tak więc Ksawery

pełen był nadziei: "Ludzie, których dotychczas spotkaliśmy, są najlepsi ze wszystkich, jakich odkryliśmy w całym świecie, i wydaje mi się, że nigdy nie znajdziemy żadnego innego pogańskiego narodu, który mógłby równać się z Japończykami".

Pod koniec lat sześćdziesiątych XVI wieku do Japonu przyjechało wielu jezuitów, by wypełnić lukę powstałą w wyniku religijnej wojny domowej. W owym czasie na czele armii stanął generał Nobunaga, agnostyk, który chciał zezwolić jezuitom na nauczanie. Ponadto jezuita w swoim wikariuszu generalnym na Wschodzie, Alessandro Valignano, mieli prawdopodobnie największego polityka misyjnego w historii. Ten neapolitański szlachcic, mający ponad sześć stóp wzrostu, niezwykle energiczny, przybył do Japonii po raz pierwszy w 1579 roku, w wieku czterdziestu lat, przywożąc jasne i śmiałe idee. Podobnie jak św. Paweł, pracę misyjną traktował jako okazję do duchowej przygody; podobnie jak Franciszek Ksawery uważał, że Japończycy są ekscytującym narodem. Jego poglądy rasowe były osobliwą mieszanką uprzedzeń i oświeceniowych idei. Na podstawie własnego doświadczenia uważał,

Lud prawie wybrany 537

że Hindusi są "nikczemni i bestialscy". Nie było wątpliwości, że nie można uczynić z nich jezuitów, ponieważ "wszystkie ciemne rasy są bardzo głupie i podejrzliwe, i najprymitywniejsze duchem, a ponadto także Portugalczycy traktują ich z największą pogardą". Nie lubił również

Portugalczyków i Hiszpanów, lecz ku nieskrywanej wściekłości musiał ugiąć się przed ich zasadą, że nikt o żydowskiej (i, rozszerzając, mieszanej) krwi nie może być przyjęty do zakonu jezuitów, by nie mogli być oni uznawani za "nowych chrześcijan" czy krypto-Żydów.

Ale Japończycy to co innego. Valignano z lubością pisał o "tych najbardziej kulturalnych i inteligentych ludziach", jakich kiedykolwiek spotkał. Szybko zrozumiał, że Japonia była krajem całkowicie odmiennym od wszystkich, do których chrześcijaństwo dotychczas zawitało. "Ani w Indiach, ani w Europie nie można należycie ocenić problemu Japonu. Nikt nie potrafi tam nawet zrozumieć czy wyobrazić sobie, co dzieje się w Japonii - jest to zupełnie inny świat." Od pierwszej chwili popierał japońskich duchownych, a podczas trzeciej wizyty wyświęcił dwóch miejscowych księży. Pozostawiając na boku kulturę chińską, którą szanował, napisał o Japończykach: "Ten lud jest najlepszy i najbardziej cywilizowany na całym Wschodzie i jest najbardziej predestynowany do przekazania mu naszej nauki, przyjęcia naszego świętego prawa i stworzenia najdoskonalszej formy chrześcijaństwa na Wschodzie, nad czym już zresztą pracuje". Trzy lata później Valignano chełpił się, że liczba nawróconych Japończyków osiągnęła 150 tysięcy, a wśród nich jest wielu arystokratów i przedstawicieli ziemiaństwa, czego nie zanotowano w żadnym innym państwie Wschodu. Sądził, że jest to wynikiem prowadzenia misji w kraju jednolitym językowo. Dodał, że Japończycy okazali się jedynymi, którzy zaakceptowali chrześcijaństwo bezinteresownie, skłonieni do tego jedynie przez wiarę i rozum. "Nie mamy żadnej władzy sądowniczej w Japonii. Nie możemy zmuszać Japończyków do robienia czegoś, na co nie mają ochoty. Musimy używać wyłącznie siły perswazji i argumentu. Nie ścierpieliby policzka, chłosty,

uwięzienia czy którejkolwiek z metod powszechnie stosowanych wobec innych chrześcijan w Azji. Są tak drażliwi, że nie znieśliby nawet jednego szorstkiego lub nieuprzejmego słowa". Podobał mu się ich duch. Podziwiał ich odwagę - "najbardziej wojowniczy naród odkryty dotychczas na ziemi". Myślał, że japońscy chrześcijanie będą gotowi umrzeć za wiarę, i w sumie, wnioskował, Japonia była jedynym krajem, który stał przed perspektywą szybkiej przemiany w zdrowe i samodzielne chrześcijańskie królestwo z godną zaufania miejscową hierarchią i własnym duchowieństwem. Inni jezuici podzielali jego pogląd; Japonia uchodziła wśród nich za zdecydowanie najpopularniejszą placówkę.

538

Historia chrześcijaństwa

Na nieszczęście ani Rzym, ani Portugalia nie chciały podjąć ryzyka kształcenia miejscowego duchowieństwa. Nie były również gotowe potraktować Japonii jako szczególnego przypadku i dać jej mieszkańcom możliwości oraz przyznać przywileje, którym przeciwstawiły się gdzie indziej. Nie zaakceptowały oceny Valignano dotyczącej pragnień i zdolności Japonii do ochrony własnej - politycznej, gospodarczej i kulturowej - niezależności. Papież nie widział powodu, żeby czynić ulgi, a ponadto od 1580 roku Portugalczycami rządził hiszpański monarcha Filip II, tak więc ich polityka ustąpiła miejsca rozrastającemu się systemowi imperial-

nemu. To, co nastąpiło potem, może być uznane za jedną z największych tragedii w historii. Oczywiście w Kościele patrzono podejrzliwym okiem na jezuitów; ludzie z zewnątrz mogli odnieść wrażenie, że domagają się przyznania sobie monopolu na dobrobyt gospodarczy i duchowy Japonii. W raporcie z 1580 roku Valignano podkreśla, że Japończycy czerpią ogromne zyski z portugalskiego "Wielkiego Statku", który zawijał raz w roku do Nagasaki. Portugalczycy trzymali wówczas mocno w swoich rękach handel cennymi towarami między Zatoką Perską a Morzem Żółtym, zaś w czasach, gdy obowiązywał zakaz bezpośredniego handlu między Chinami a Japonią, jezuiti, operując z Nagasaki, gdzie założyli swoją kwaterę główną, działali jako pośrednicy, ułatwiając zwłaszcza wymianę złota. Handel i religia były nierozdzielnie z sobą związane, żeby nie powiedzieć splątane. Być może władze japońskie zezwoliły jezuitom na dalsze głoszenie ewangelii jedynie z obawy, że po ich ewentualnym wyjeździe "Wielki Statek" nie będzie dłużej do nich zawijał. Niewątpliwie Japończycy żywili wielkie podejrzliwość wobec motywów, jakimi kierował się Zachód. Valignano uświadomił to sobie i ostrzegł. Na ogół jednak Japończycy ufali jezuitom, ale nikomu poza nimi. Na nieszczęście nikt poza nimi jezuitom nie ufał. Jezuiti potrzebowali zysku z pośrednictwa w wymianie złota na finansowanie swojej japońskiej misji, która przynosiła znaczne straty. W 1578 roku Valignano sporządził projekt formalnego kontraktu z kupcami z Makao. Projekt zaaprobował papież Grzegorz XIII - "właściwie nie może to być określone jako handel, gdyż dokonano tego z czystej konieczności" (1582). Lecz nawet jeśli papież znał fakty, wydaje się, że nie podejmował żadnych specjalnych wysiłków, by poinformować o nich inne zainteresowane zakony. Jezuiti rzeczywiście tkwili w długach; lecz franciszkanie, dominikanie, księża

świeccy i protestanci byli przekonani, że jezuici bajecznie wzbogacili się na handlu z Japonią. Ponadto dominikanie mieli wielki wpływ na rząd Hiszpanii, który oczywiście po 1580 roku kontrolował posiadłości portugalskie. Chociaż trony zgadzały się całkowicie, że dwa imperia powinny być administrowane oddzielnie i niezależnie, w rzeczywistości

Lud prauie urybrany 539

hiszpańskie władze świeckie i kościelne działające w Manili nigdy nie uznały terenów na wschód od Malakki za wyłączną sferę wpływów portugalskich.

W 1583 roku Valignano poświęcił jeden z rozdziałów swojego raportu odpowiedzi na pytanie: "Dlaczego nie jest korzystne, by inne zakony przybywały do Japonu?". Do tej pory, twierdził, chrześcijanie odnosili wielkie korzyści w Japonii, ponieważ znajdowali się pod jednolitym kierownictwem, podczas gdy buddyści byli podzieleni. Wprowadzenie innych zakonów doprowadziłoby do powstania podobnych podziałów wśród chrześcijan, gdyż doświadczenie pokazało, że łączyli się oni zawsze przeciw jezuitom (prowadząc jednocześnie spory z sobą). Szczególnie obawiał się hiszpańskich dominikanów i franciszkanów oraz konkwistadorskich metod, jakie oni i dowódcy hiszpańskiej armii stosowali wobec Azteków i Filipińczyków. Byłoby to zgubne w Japonii: "Japonia nie jest krajem, który może być kontrolowany przez cudzoziemców(...), a król Hiszpanu nie ma i nie może mieć tutaj żadnej władzy czy jurysdykcji. Nie

ma żadnej alternatywy dla szkolenia tubylców, a potem pozostawienia administracji kościelnej w ich rękach. By to osiągnąć, wystarczy jeden zakon'. I dodał zgodnie z prawdą: "W przeszłości wielu japońskich władców bardzo obawiało się, że my [jezuici] wyrządzamy zło w Japonii, i jeśli pozwolą nam nawracać na chrześcijaństwo w ich lennach, to potem użyjemy nawróconych do wzniecenia buntu na zlecenie króla Hiszpanii, który nas popiera. Ponieważ nie mogli zrozumieć, dlaczego ci monarchowie mieliby wydawać tak wielkie sumy na misję, gdyby nie krył się za tym zamiar zajęcia ich krajów(...). Teraz, skoro wiedzą, że królestwa Hiszpanii i Portugalii zostały zjednoczone, to istniejące podejrzenie zostanie ogromnie wzmocnione przez przybycie nowych, obcych zakonników '.

Ten argument szerzono z żarliwym przekonaniem, lecz dla osób z zewnątrz wyglądał na dość szczególne usprawiedliwienie. Dlaczego jezuici mieliby mieć monopol na zyski? Wprawdzie prośba Valignano uzyskała formalne poparcie papieża i hiszpańskich władz, lecz od 1592 roku franciszkanie zaczęli wdzierać się do Japonii przy pomocy niezadowolonych kupców i awanturników i natychmiast zaczęli otwarcie nawracać i odprawiać msze. W 1597 roku wybuchł spór na temat ładunku pewnego rozbitego statku portugalskiego. Gubernator hiszpański wysłał notę z pogroźkami do tyrana Japonii, Hideyoshi, twierdząc całkowicie nedorzecznie, że misjonarze poprzedzają conquistadors. W odpowiedzi Hideyoshi błyskawicznie ukrzyżował sześciu franciszkanów, trzech braci jezuitów i dziewiętnastu nowo ochrzczonych Japończyków.

Jakie były przyczyny obaw Japończyków? Valignano był szczerze przekonany, że Japonia powinna zachować polityczną niezależność, lecz

nawet on nie uważał tego za bezwarunkowe. W odpowiedzi na egzekucję z 1597 roku ponagłał Filipa II, by w odwecie odwołał "Wielki Statek" w następnym roku, wierząc, że taki ruch spowoduje kryzys gospodarczy i niepokoje w Japonu. Nie zawsze był przeciwnikiem używania siły.

Pisząc o Indiach w 1601 roku, przypomniał, że Franciszek Ksawery "ze swoim wyczuciem obyczajów uświadomił nam, jak prymitywni i tępi z natury są [Hindusi] w sprawach Boga i że lepsze efekty przynosi stosowanie wobec nich przymusu niż odwoływanie się do rozsądku".

Jako grupa jezuitów działali również z pobudek narodowych. W 1555 roku ojciec Baltazar Gago powiedział, że nauczał swoich nawróconych Japończyków, by modlili się za króla Portugalii Jana III jako ich potencjalnego protektora. Ojciec Charlevoix, jezuita historyk Towarzystwa działający w Kanadzie, mówił, że przekonywali nawróconych Indian, by łączyli Francję i Chrystusa w swoich uczuciach." Niektórzy jezuitów hiszpańscy aktywnie zaangażowali się w politykę swojego kraju na Dalekim Wschodzie. W 1586 roku ojciec Alonso Sanches SJ namawiał do podboju Chin i nawrócenia ich na chrześcijaństwo. Wyliczył, że w tym celu z Europy należałoby wysłać 10 do 12 tysięcy ludzi, zwerbować 5-6 tysięcy tubylców w Manili i podobną liczbę w Japonii. Główne siły inwazyjne zostałyby wysłane z Manili, podczas gdy zmasowany atak rozpoczęliby Portugalczycy z Makao i Kantonu. Projekt ten, opracowany mniej więcej w tym samym czasie, gdy Armada ruszyła przeciw Anglii, był popierany

przez gubernatora, biskupa i Radę Manili, a także przez wielu japońskich kupców, co umacnia w podejrzeniu, że plan przedyskutowano wcześniej w Japonii. Sanches był prawie pewny, że jezuici pomogą rekrutować japońskich ochotników. (Hiszpanie faktycznie wykorzystywali japońskich najemników w swoich wyprawach w Kambodży w 1595 roku i do stłumienia buntu Chińczyków w Manili w 1603 roku.) Biskup Manili błagał Filipa II o królewskie przyzwolenie: "Nawet Juliusz Cezar czy Aleksander Macedoński nie mieli tak wybornej okazji. A w sprawach ducha od czasów apostołów nie głoszone niczego większego". Japońscy przywódcy nie byli wtajemniczeni w korespondencję urzędników hiszpańskich, ale wiedzieli doskonale, że dyskutowano takie plany. Cały czas udowadniali, że są lepiej poinformowani, niż to przypuszczali nawet jezuici. Z całkowitą jasnością dostrzegali związek pomiędzy religią i polityką. W liście do gubernatora Filipin, Don Francisco Tello, Hideyoshi wskazał, że szintoizm, atakowany ostro przez franciszkanów w Japonii, był podstawą japońskiego systemu społecznego: "Jeśli przypadkiem duchowni lub świeccy Japończycy udaliby się do Twojego królestwa i głosili tam prawa szintoizmu, zakłócając pokój społeczny, czy jako władca tej ziemi byłbyś z tego zadowolony? Oczywiście, że nie; i dlatego możesz zrozumieć, dlaczego ja działałem tak, a nie inaczej".

Lud #rawie wybrany 541

Masakra z 1597 roku miała stanowić ostrzeżenie. Gdy władze japońskie uznały, że osiągnęły swój cel, pozwoliły jezuitom kontynuować

pracę misyjną, a liczba nawróconych nieustannie rosła, osiągając - według szacunków - 750 tysięcy w 1606 roku. Valignano nakazał wszystkim jezuitom, by dostosowali się do stylu życia Japończyków na tyle, na ile pozwalała na to etyka, by nie okazywali aprobaty dla obrządków buddyzmu czy szintoizmu, ale nie wygłaszali przeciw nim kazań i unikali korzystania z krucyfiksów, kojarzących się Japończykom z haniebną karą za zbrodnie. Jednakże nie wolno im było wyświęcać zbyt dużej liczby japońskich księży. Zarówno papież, jak i generał zakonu jezuitów, Aquaviva, zarządzili, żeby nawet bracia zakonni byli werbowani tylko w takiej liczbie, która nie wzbudzi podejrzania Japończyków. Tak więc cel jezuitów, czyli szybkie zbudowanie samodzielnego Kościoła, który pozwoliłby im opuścić kraj i pozostawić nadzór nad pracą misyjną w rękach japońskich chrześcijan, stał się nieosiągalny. Co gorsza, mimo apeli świeckich i kościelnych władz portugalskich w Indiach, papieżstwo i Korona hiszpańska udowodniły, że nie są w stanie lub nie chcą trzymać innych zakonów z dala od Japonii. Brat Jeronimo de Jesus stwierdził w 1598 roku, że on i jego współbracia zostaną w Japonii wbrew papieżowi, królowi, prałatowi czy gubernatorowi. Otwarcie głosili kazania przeciw "pogańskim kultom". Wymachiwali krucyfiksami. Podsycali podejrzania feudałów, nawracając tych, których jezuita nazywali "obrzydliwym motłochem". I, gardząc radą jezuitów, upierali się przy uznawaniu ofiar masakry z 1597 roku za świętych męczenników. W 1608 roku Paweł V ustąpił i otworzył Japonię dla innych zakonów. Zbiegło się to z innym ciosem w jezuitów, którego od dawna się obawiali, a nie mogli mu zapobiec - przybyciem holenderskich, a nieco później angielskich kalwinistów. Do 1613 roku obie grupy protestanckie działały aktywnie wzdłuż wybrzeży Japonii, czyniąc zbytecznym doroczny "Wielki Statek"

i udowadniając, że jezuita nie są już potrzebni jako pośrednicy w handlu. Anglicy szybko zaangażowali się w antyhiszpańską propagandę, żerując na zagrożeniu, jakie już odczuwali Japończycy. Czyż nie słyszeli o wywrotowych planach jezuitów w Anglii, zgranych w czasie z inwazyjnymi planami marynarki hiszpańskiej? To właśnie - twierdził angielski kapitan Richard Cocks - było powodem, dla którego jego rząd wydalil katolickich duchownych z Anglii: "Czy cesarz Japonii nie ma wielu powodów, by wydalil jezuitów i inne zakony z Japonii i by przeciwstawić się ich potajemnemu przedostawaniu się do kraju, wiedząc, że podżegają oni do buntu i zakłócają porządek?" W tych słowach kryła się jednak spora przesada.

542 Historia chrześcijaństwa#

27 stycznia 1614 roku rząd japoński opublikował edykt, który oskarżał chrześcijan o przybycie w celu "szerzenia złego prawa, obalenia prawdziwej wiary, tak by mogli zmienić rząd i zawładnąć krajem". Przywiązanie chrześcijan do krzyża zostało jednoznacznie uznane za dowód, że aprobują oni zbrodnie. Wszyscy chrześcijanie pochodzenia europejskiego mieli opuścić Japonię, a nawróceni na chrześcijaństwo Japończycy zmienić wiarę. Reakcja na rozkaz o wydaleniu chrześcijan przybrała formę ogromnego masowego wybuchu religijnego zapału w Nagasaki, z rytualnym biczowaniem i okaleczeniami oraz śmiercią wielu japońskich chrześcijan od własnoręcznie zadanych ran. Ten wybuch do reszty zraził

i rozwścieczył władze japońskie. Jezuici obwiniali później franciszkanów o sprowokowanie tych szaleństw i prawdą jest, że franciszkanie otwarcie zachęcali do biczowania, podczas gdy jezuici tego nienawidzili. Lecz prawdą jest także, iż nawróceni Japończycy, tak jak zauważył Valignano, stawali się chrześcijanami o niespotykanej determinacji i odwadze. Gdyby jezuici mieli zezwolenie na kontynuację misji w odpowiednich warunkach, Japończycy zmieniliby oblicze światowej religii. A tak stali się ofiarami jednego z najbardziej bezwzględnych i długotrwałych prześladowań w długiej, krwawej historii religijnego okrucieństwa. Od 1614 do 1643 roku co najmniej 5 tysięcy japońskich chrześcijan zostało zamordowanych z wyroku sądu; egzekucje przeważnie były publiczne. Nie znamy dokładnej liczby ofiar, lecz w dostępnych nam aktach zarejestrowano 3125 spraw, 71 z nich dotyczyło Europejczyków. Około 46 jezuitów i braci postanowiło zejść "do podziemia", lecz przedłużyło to jedynie agonię, gdyż misjonarze nie mogli otrzymać efektywnego wsparcia, a zbiegowie byli ścigani systematycznie i nieustępliwie. Najbardziej przerażające tortury stosowano wobec tych, którzy nie chcieli wyrzec się wiary, a byli to w większości Japończycy. Niektórzy celowo wybierali śmierć głodową, innych zamęczono. Kilku Europejczyków ścięto. Większość Japończyków palono żywcem na stosie, lekko przywiązanych za jedno ramię do pala w centrum płonącego koła. Niektóre z ofiar to matki trzymające dzieci w ramionach. Lokalni gubernatorzy nasilili stosowanie okrutnych metod gdy okazało się, że stosy nie wytrzebiły odstępców. Wiele osób zmarło w trakcie wodnych tortur w gorących siarkowych źródłach w Unzen, kiedy to wlewano powoli gotującą się wodę w nacięcia na ich ciałach. Od 1632 roku męczenników wieszano do góry nogami nad głębokim dołem; niektórzy

umierali tak przez tydzień. Pewna młoda Japonka wytrzymała w tej pozycji przez dwa tygodnie, podczas gdy starszy, mieszkający na prowincji jezuita, Christova Ferreira, wyrzekł się wiary po sześciu godzinach. Jezuita spisał zasady pokazujące wiernym, jak mogą wytrwać

Lud prawie wybrany 543

w wierze mimo tortur: "(...) przygotuj się przez spowiedź. (...) Nigdy nie żyw złych myśli wobec urzędników wydających wyrok śmierci lub wobec jego wykonawców. (...) Podczas tortur wyobrażaj sobie Drogę Krzyżową Jezusa". W 1637 roku wybuchło powstanie spowodowane przez urzędników torturujących na oczach pewnego japońskiego chrześcijanina jego córkę. Zostało ono stłumione przy pomocy wojsk holenderskich, którym przy okazji udało się położyć kres handlowej ekspansji Portugalczyków w Japonii. Chrześcijaństwo przetrwało jeszcze pewien czas w podziemiu, chociaż nawet w ukryciu jezuita toczyli spór z innymi zakonami. W latach 1657-1658, we wsiach w pobliżu Nagasaki schwytano 600 chrześcijan: 411 stracono, 77 zmarło w więzieniu, 99 wyrzekło się wiary. Pewna dziewczynka aresztowana w wieku 11 lat pozostała chrześcijanką do swojej śmierci w więzieniu w roku 1722. Krypto-chrześcijańskiej wspólnoty w Urakami udało się przetrwać aż do 1865 roku, kiedy to została zdemaskowana. Przez cały czas jej członkowie przestrzegali dokładnie ceremonii chrztu i obstawali przy celibacie księży. Ale i ten epizod wydaje się wskazywać, że nawet najbardziej wytrwali

w wierze musieli w końcu paść ofiarą prześladowań, jeśli były one prowadzone z odpowiednią bezwzględnością, rozmysłem i uporem.

W ten sposób dobiegł końca istotny, a jednocześnie gorzki rozdział w historii chrześcijaństwa.

Dokładnie w tym samym czasie, gdy w Japonii dokonywano zagłady chrześcijan, presbiterianie i niezależni (kongregacjoniści) tworzyli inne elitarne państwo religijne na wschodnim wybrzeżu Ameryki Północnej. Miał to być największy, w istocie jedyny zrealizowany, eksperyment pozaeuropejskiego chrześcijaństwa. Był to więc pierwszy i jedyny wypadek, kiedy możemy w świetle dokumentów źródłowych obserwować wybijanie się na niepodległość dużej chrześcijańskiej wspólnoty. Narodziny protestanckiej Ameryki były przemyślanym i świadomym dziełem perfekcjonizmu w stosunkach Kościół-państwo. Jak powiedział Donne w swoim kazaniu dla Virginia Company: "Dodajcie ludzi do tego królestwa, i do Królestwa Niebieskiego; dodajcie imion do ksiąg naszych kronik i do księgi życia". Gubernator Winthrop, przemierzając Atlantyk na pokładzie żaglowca "Arbella", napisał z dumą: "Dlatego musimy rozważyć, że mamy być jak miasto na wzgórzu, a oczy wszystkich spoczywać będą na nas'. Różnorodne grupy uciekały z jakobińskiej Anglii, której "reformację" oplakiwały. Lecz nie uciekały do wolności i różnorodności religii. Przeciwnie, jak Karolingowie próbowały stworzyć totalne społeczeństwo chrześcijańskie - w którym co do joty byłyby spełniane instrukcje Boga dotyczące każdego aspektu życia i stworzono by miasto na ziemi, będące przedsiönkiem czy wstępem do miasta Boga.

Historia chrześcijaństwa

Początkowa wizja Ameryki była raczej augustyńska niż erazmiańska.

Niewątpliwie religia nie była sprawą prywatną: cywilne i religijne społeczeństwo było jednym, nierozzerwalnym. William Penn, w Preface to the Frame of Government of Pennsylvania, napisał w 1682 roku: "Rząd wydaje mi się częścią religii, rzeczą świętą w swym ustanowieniu i celu; miążdży wysiłki zła i jest jako taki emanacją (choć jeszcze niewielką) tej samej boskiej mocy, która jest zarówno autorem, jak i podmiotem czystej religii (...); z drugiej strony rząd jest tak samo zdolny do życzliwości, dobroci i dobroczynności jak bardziej cywilne społeczeństwo". Założenie kolonii było indywidualnym i kolektywnym kontraktem z bóstwem w celu utworzenia Kościoła-Państwa: "My, których imiona widnieją na dole"- czytamy w kontrakcie Mayflower z 1620 roku - "dla chwały Boga i rozwoju wiary chrześcijańskiej oraz honoru naszego króla i kraju wyruszyliśmy w podróż, by założyć pierwszą kolonię w północnej części Virginii, utworzoną uroczyście przez tu obecnych, każdego z osobna i wszystkich razem, w obecności Boga i nas samych, i zobowiązujemy się połączyć się w polityce władz cywilnych w celu lepszego zarządzania nami i chronienia nas oraz wspierania wyżej wymienionych celów'. Również Kościół zakładano formalnie, jak w Salem w 1629 roku: "Umawiamy się z Panem i z każdym z nas i zobowiązujemy się w obecności Boga, że pójdziemy razem Jego drogami, tak jak spodoba Mu się wyjawić nam siebie samego, w Jego błogosławionym słowie prawdy'.

Oficjalna religia, zapisana w Programie z Cambridge z 1648 roku, opierała się na Wyznaniu z Westminsteru z 1643-1645 roku i była raczej

kongregacjonalistyczna niż prezbiteriańska - to znaczy, rady i synody miały władzę doradczą i napominającą, ale nie dysponowały aparatem przymusu. Lecz nie było także tolerancji: magistraty czy "ojcowie opiekunowie" mieli zająć się herezją, schizmą i nieposłuszeństwem, które

" władze cywilne miały za zadanie powściągać i karać'. Nikt nie mógł być członkiem państwa nie będąc członkiem Kościoła, dokładnie tak jak w społeczeństwie średniowiecznym, gdyż ideologie i podmioty obu były z konieczności identyczne. Jak napisał w 1673 roku późniejszy rektor Harvardu, Uriah Oakes: "Zgodnie z projektem naszych ojców i ustalonym przez nich porządkiem, interesy prawości w państwie i świętości w kościołach są nierozdzielne. (...) Dzielić to, co Bóg połączył (...) jest największym szaleństwem. Spoglądam na to jak na mały model chwalebne królestwa Chrystusa na ziemi. Chrystus rządzi wśród nas zarówno we wspólnocie, jak i w Kościele, a jego chwalebne zainteresowanie dotyczy dobra obu społeczeństw'.

Czy więc Nowa Anglia mogła stać się potem gigantyczną Genewą? Niezupełnie. Nie była teokracją. Dawła duchowieństwu znacznie mniej

Lud prawie wybrany 545

rzeczywistej władzy, niż miał jej wówczas jakikolwiek rząd w zachodnim świecie. Władza pastorów polegała na ustalaniu członkostwa w Kościele. Ponadto kościoły były od samego początku zarządzane przez świeckich

urzędników. Instytucje religijne były zbudowane na zasadzie powszechności, a nie hierarchii. Była to zasada wyróżniająca amerykańską tradycję religijną. Nie zaistniało nigdy poczucie podziału w prawie między świeckimi a duchownymi, między tymi, którzy mieli duchowe przywileje, i tymi, którzy ich nie mieli - nie było zawistnego przeciwstawiania i konfrontacji między światem świeckim i kościelnym. To nie rewolucje i bitwy uczyniły Amerykę protestancką; ona się taka urodziła. Nie została zbudowana na szczątkach Kościoła katolickiego czy jego hierarchii; nie znała klerykalizmu ani antyklerykalizmu. W każdym względzie różniła się głęboko od świata wstrząsanego zasadami augustyńskimi. Miała tradycję bez tradycji, rozpoczynając swój żywot od przyjęcia idei protestanckich, uznanych za pewniki, oczywiste ze swej istoty, za podstawę dla wspólnego wszystkim narodowego wyznania.

W każdym razie wydarzenia szybko pogrzebały ideę gigantycznej Genewy. Kalwiński Kościół-Państwo nie mógł utrzymać się samodzielnie bez straszliwego aparatu represji: nawet Genewa musiała usuwać ludzi poza swoje granice. Niektóre z problemów Starego Świata z całą gwałtownością powtórzyły się w Nowym. Pojawili się dysydenci, jak Roger Williams i Anne Hutchinson; zostali odrzuceni i zbiegli na przyszlą Rhode Island, zwaną przez ortodoksów "ściekiem Nowej Anglii". Zakładając Providence, Williams napisał: "Pragnę, by było to schronienie dla osób żyjących w nędzy z powodu swoich poglądów". W 1664 roku opublikował swoją obronę wolności religijnej: *The Bloody Tenent of Persecution for the Cause of Conscience Discussed*, a jego akt utworzenia rządu kolonii deklarował, że "forma rządu ustanowiona na plantacjach Providence jest demokratyczna, to znaczy, że rząd opiera się na wolnej i dobrowolnej zgodzie wszystkich lub większej

części wolnych mieszkańców'. Na temat praw i kar za wykroczenia dodawał: "Z wyjątkiem tego, co jest tutaj zabronione, wszyscy ludzie mogą postępować tak, jak nakazuje im sumienie, każdy w imieniu swego Boga. I niech święci Najwyższego wejdą na zawsze do tej kolonii nie molestowani przez kogokolwiek, w imię ich Boga Jehowy". Zostało to potwierdzone przywilejem królewskim w 1663 roku: "Zadna osoba w rzeczonyj kolonu nie może być molestowana, karana lub niepokojona za odmienność poglądów w sprawach religii, jeśli w istocie nie zakłóca porządku cywilnego w tejże naszej kolonii; natomiast wszyscy (...) mogą stale i przez cały czas, swobodnie i w pełni posiadać (i cieszyć się nimi) własne sądy i przekonania w sprawach dotyczących religii'. Była to

Historia chrześcijaństwa

pierwsza wspólnota w historii nowożytnej, która z wolności religijnej, w przeciwieństwie do zwykłej tolerancji, uczyniła zasadę swego istnienia, kładąc w ten sposób podwaliny pod rozdział Kościoła od państwa. Jej istnienie otworzyło drzwi dla kwaków i baptystów oraz misjonarzy kongregacjonalistów na północy i anglikańskich na południu.

Po dokonaniu tego decydującego zerwania Ameryka, w której dominowały osoby świeckie, miała nieuchronnie podążać w kierunku wolności religijnej oraz separacji Kościoła i państwa, zaś wizja ta miała przestać być wizją augustyńską, a stać się wizją erazmiańską. Taki kurs zdecydowanie nakazywały także czynniki ekonomiczne. Napływające

później fale emigrantów nie doświadczyły z reguły "nawracania" ani "zbawczej łaski"; w coraz większym stopniu stawały się dokładnym przekrojem społeczeństwa angielskiego (a potem północnej Irlandii i szkockich presbiterian). W 1662 roku synod Nowej Anglii stwierdził, że chrzest wystarcza, by być członkiem Kościoła, ale nie społeczeństwa. Ta "połowiczna ugoda" była początkiem końca czystego Kościoła wchodzącego w okres, który ze smutkiem nazywano upadkiem. Takie nieszczęścia jak ataki Indian uważane były za karę Boską. W 1679 roku zdecydowano się przeprowadzić "pełne badanie (...) w sprawie przyczyn i stanu Bożego sporu z nami". Zwołano więc "Synod Reformatorski" i uznano, "że niezaprzeczalne jest, iż Bóg toczy spór ze swoim ludem w Nowej Anglii. Pan wyraża swoje z nas niezadowolenie w straszliwy sposób". Spisano nową ugodę i wyznanie wiary, lecz wydawało się, że wszystko sprzysięgło się na zgubę elekta. Dokonana przez Jakuba II próba ponownego wprowadzenia katolicyzmu, Chwalebna Rewolucja i będąca jej wynikiem emigracja narzuciły tolerancję, dominację żywiołu anglikańskiego i przywileje oparte raczej na własności niż członkostwie w Kościele. Przynależność do Kościoła została zdyskredytowana przez szaleńcze procesy czarownic w Salem w 1692 roku i osłabiona przez potężną reakcję publicznych wyrzutów sumienia, która po nich nastąpiła. Natomiast kupcy z Bostonu, niechętni literalnej interpretacji Biblii, zwłaszcza wywodzącym się z Pięcioksięgu restrykcjom handlowym, opublikowali w 1699 roku "manifest" wzywający do utworzenia na szerokich katolickich podstawach nowego Kościoła, który przyznawałby pełny status członka każdemu wyznawcy wiary chrześcijańskiej. W 1707 roku ludzie o liberalnych poglądach przejęli kierownictwo nad Uniwersytetem Harvarda. Dziewięć lat później inni liberałowie założyli Uniwersytet Yale

w New Haven. Elita kalwińska obawiała się, że te gwałtowne uderzenia liberalizmu zniszczą jej teorię, głoszącą, że została ona wybrana, by prowadzić Dzieło Boże w Ameryce. W 1702 roku Cotton Mather opublikował *Magnalia Christi Americana*, dokumentujące "wielkie uczynki

Lud prawie wybrany

547

Chrystusa w Ameryce', w których poczuł się zmuszony stwierdzić, że "porzucono religię dla dobrobytu, a córka zniszczyła matkę (...). Istnieje niebezpieczeństwo, że urok tego świata sprawi, iż zapomną o swoim zadaniu na tym pustkowiu." W tym czasie jednak monopol kalwinistów w Nowej Angli należał już do historii.

Również Południe, gdzie panowało wyznanie anglikańskie, ale etyka purytańska i idea Kościoła-Państwa, zwróciło się w kierunku różnorodności życia i gospodarki. O jego rozwoju w większym stopniu niż instytucjonalizm biblijny decydowały plantacje tytoniu i praca czarnych.

W 1667 roku Virginia stwierdziła, że "chrzest nie wpływa na to, czy ktoś jest człowiekiem wolnym czy niewolnikiem". W 1731 roku George Berkeley powiedział, że właściciele niewolników w Ameryce żywią wobec czarnych "nieracjonalną pogardę (...) niczym wobec stworów innego gatunku, które nie mają prawa do nauki i sakramentów".

Pisał, że wiara musi być dostosowana do społecznych i gospodarczych realiów, a nie odwrotnie. Natomiast komisarz James Blair informował

w 1743 roku: "Będąc instrumentem dobrobytu [niewolnictwo] stało się powszechnym wzorcem, pozostawiając bez odpowiedzi irytujące pytanie, kto w większym stopniu kontroluje społeczeństwo - afrykański niewolnik czy jego pan".

Jednakże upadek totalnego społeczeństwa chrześcijańskiego nie doprowadził do wzrostu materializmu. W całej Ameryce religia była nadal siłą napędową społeczeństwa i historii. Różnica polegała na tym, że chrześcijaństwo stało się teraz raczej dobrowolnym ruchem, czy szeregiem ruchów, niż systemem obejmującym wszystkich członków społeczeństwa. Ruchy te określały formy rozwoju politycznego i społecznego Ameryki. Różnorodność amerykańskiej struktury religijnej i kontynuacja milenijnych ideałów sprawiły, że odrodzenie religijne stało się jednoczącą, narodotwórczą siłą. Ponadto przyjęcie zasady dobrowolności doprowadziło do utożsamiania przez wszystkie grupy religijne chrześcijańskiego entuzjazmu z wolnością polityczną. Podkreślił to John Adams w 1765 roku w swojej *Dissertation on the Canon and Feudal Law*: "Za panowania znieprawionego rodu Stuartów walka między ludem a konfederacją doczesnej i duchowej tyranii stała się straszna, okrutna i krwawa. To ta wielka walka zaludniła Amerykę. Nie tylko sama religia, jak zwykle sądziliśmy, lecz umiłowanie uniwersalnej wolności oraz strach przed znieprawionym, okrutnym przymierzem kościelnych, hierarchicznych i despotycznych władców zrodziły, kierowały i doskonaliły osadnictwo w Ameryce".

Odrodzenie religijne poprzedzało działania polityczne: to tak zwane Wielkie Przebudzenie lat trzydziestych i następnych XVIII stulecia przygotowało Rewolucję Amerykańską.

Historia chrześcijaństwa

Przebudzenie było o wiele bardziej skomplikowanym zjawiskiem niż odrodzenie wesleyowskie w Anglii, gdyż łączyło energiczny, ale prosty masowy ewangelizm z ideami osiemnastowiecznego Oświecenia. Oba te ruchy łączyła nieufność wobec doktrynalnych zasad, podkreślanie moralności i etyki, duch ekumeniczny. Zwolennicy Przebudzenia zgodziliby się z Wesleyem, który pisał: "Nie zgadzam się na odróżnianie mnie od innych ludzi na podstawie innych kryteriów niż powszechne zasady chrześcijaństwa. (...) Czy kochasz i obawiasz się Boga? To wystarczy! Podaję ci prawicę na znak wspólnoty". Jonathan Edwards, który jako pierwszy - już w 1733 roku - głosił Przebudzenie w Northampton w stanie Massachusetts, pozostawał również w głównym nurcie intelektualnej tradycji Erazma. W New Haven był uczniem Samuela Johnsona, którego praca odzwierciedlała wyzwolenie od starożytnego systemu teologicznego nadal wykładanego w XVII wieku - "osobliwej pajęczyny dystrybucji i definicji", jak go sam określał. Johnson twierdził, że intelektualnym powiciem była dla niego lektura *Advancement of Learning* Bacona, która, jak mówił, poprowadziła go "jak kogoś, kto wyszedł z migotania brzasku w pełne słońce jasnego dnia". Czytał teksty i podziwiał próby biskupa Berkeleygo, starającego się pogodzić idealizm, rozum i wiarę chrześcijańską, i bronił prawa "naturalnego", uważając moralność za "taką samą rzecz jak religia Natury", w rzeczywistości nie odkrywana bez objawienia, lecz "opartą na kardynalnych

zasadach rozumu i natury'. Edwards twierdził, że osobiście czytał Essay Concerning Human Understanding Locke'a z większą przyjemnością niż ta, którą "znajduje nawet najbardziej chciwy sknera wybierający garściami srebro i złoto z nowo odkrytego skarbcza". Edwards wniósł do metod rozumowania Locke'a ciepło i uczucie, których im brakowało. Można to uznać za opatrnościowe: Locke pisał po jednej zwycięskiej rewolucji, Edwards przed inną, w czasie, gdy emocje i zachęty wiążące się ze zjednoczeniem były niezbędne dla wywołania powszechnej woli zmian. Wiele z tego, co napisał, można poddać zarówno politycznej, jak i teologicznej interpretacji. W swojej nauce próbował pobudzić to,

j", p

co nazwał "uczuciami, a definiował jako coś co rusza człowieka i od neutralności czy zwykłej zgody skłania jego serce do przyjęcia lub odrzucenia czegoś". W swojej niezwykle popularnej Treatise Concerning Human Affections (1746) cytował fragment pracy platonisty z Cambridge, Johna Smitha, który powinien być odczytywany w świetle historii politycznej: "Prawdziwe niebiańskie ciepło ma nieśmiertelną naturę; a kiedy raz na zawsze zostanie umieszczone w duszy człowieka, będzie regulować i rozkazywać wszystkim ruchom w odpowiedni sposób; jak naturalna głowa zapuszcza korzenie w sercach żyjących, dominuje nad

całym ciałem i gospodarzy nim (...). To ta nowa natura ożywia duszę człowieka". Edwards stwierdzał jednoznacznie, że czynami ludzkimi kieruje wola Boga. Jego zdaniem nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy przeżyciem religijnym a politycznym, oba są bowiem powodowane przez Boga. W racjonalnej teologii Edwardsa nie było miejsca na ostry spór milenarystyczny. Pisał, że w historii ludzkości "wszystkie zmiany przemijają (...), by przygotować drogę dla tych wspaniałych rzeczy, które nadejdą, gdy w końcu zwyciężą prawda i prawość". Twierdził, że ludzie muszą znać godzinę, w której Bóg "obejmie królestwo", a on sam oczekuje "

świtu owego pełnego chwały dnia '. W swojej ostatniej pracy o grzechu pierwotnym (1758) prorokował: "I jestem przekonany, że nie można podać żadnego solidnego powodu, dlaczego by Bóg, który ustanawia wszystkie inne związki czy jedności, zgodnie ze swoim upodobaniem (...) nie mógł ustalić układu, za którego pomocą potomkowie Adama, wywodzący się z niego, tak jak pęki czy gałęzie z pnia czy korzeni drzewa, powinni być traktowani jako jedno z nim".

Mimo eschatologicznego tła Wielkie Przebudzenie "pogrążyło się w letargu", przywracane do życia tylko wtedy, gdy zapowiadano przybycie nowych i niezwykłych mówców, takich jak przyjaciel Wesleya,

"
Wielki Wędrowiec' - George Whitefield. Pewna imigrantka z Niemiec, która słyszała Whitefielda w Nowej Angli, powiedziała, że chociaż nie zna angielskiego, nigdy jeszcze nie otrzymała takiej nauki. Whitefield głosił, że - jak to ujmował - "z wielkim Płomieniem, Jasnością i Mocą (...)

imigrant pada codziennie przed Arką'; a kiedy opuścił Boston, przekazał swoje zadanie miejscowemu kaznodziei Gilbertowi Tennentowi. "Ludzie tarzali się w śniegu noc i dzień - napisał pewien targany zazdrością duchowny anglikański - by spoczęła na nich łaska jego zwierzęcych ryków". Innym "przebudzonym", który pomagał "w rozdmuchiwaniu zbyt późno rozpalonego boskiego płomienia", był John Davenport z Yale, aresztowany i uznany przez sąd za niepoczytalnego, ponieważ wzywał do palenia peruk, płaszczy, pierścieni i wielu dzieł religijnych. Był to początek prowadzonej przez jednostki ewangelizacji w Ameryce. Nie wszystkim się ona podobała. Jej źródła znajdowały się na terenach rolniczych; pomogła ona zdemokratyzować społeczeństwo i wzbudzić opozycję wobec restrykcji rządu królewskiego. Potem przeniosła ogień do miast, gdzie słuchacze mdleli, płakali, krzyczeli, dając upust swoim "uczuciom". Charles Chauncy, którego można określić mianem erazmianisty lub arminianisty, odzwierciedlający racjonalistycznego ducha XVIII wieku w swoich *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (1743), wyrażał się z dezaprobatą o tych błazeństwach, poddając w wątpliwość nawet "wizjonerski entuzjazm" Edwardsa, i ostrzegał: "Istnieje zarówno

550 Historia

Religia Zrozumienia, Osądu i Woli, jak i Religia Uczuć; i jeśli niewielką uwagę poświęca się pierwszej, to znacznie podkreśla się drugą, a ludzie podążają wówczas w kierunku chaosu."

Mariaż między racjonalizmem ludzi takich jak Chauncy i duchem Wielkiego Przebudzenia umożliwił zamianę potencjalnego "chaosu" w polityczne cele rewolucji, która wkrótce została oczywiście utożsamiona z nadejściem czasów eschatologicznych. Jedno nie mogło nastąpić bez drugiego. Trudno wyobrazić sobie rewolucję bez jej religijnego podłoża. Tak wyraził to później John Adams (w 1818 roku): "Rewolucja dopełniła się, zanim wybuchła wojna. Rewolucja była w umysłach i sercach ludzi, a zmiana - w ich religijnym poczuciu obowiązku i powinności." Musimy pamiętać, że aż do 1740 roku Ameryka stanowiła skupisko odizolowanych kolonii, które nie miały z sobą częstszych kontaktów, a za to (podobnie jak w Ameryce Łacińskiej) mocniej związane były z miastami i ekonomicznymi interesami w Europie. Religijny ewangelizm był pierwszą obejmującą cały kontynent siłą, zjawiskiem ogólnoamerykańskim, który górując nad różnicami między koloniami, wprowadził postaci narodowe i sprawił, że granice państw wydały się nieistotne. Whitefield był pierwszą "publiczną" postacią Ameryki, dobrze znaną od New Hampshire do Georgii, a jego śmierć w 1770 roku wywołała komentarze całej prasy kolonialnej. W ten sposób ekumenizm poprzedzał i formował jedność polityczną. Przekraczając na wiele sposobów granice sekt religijnych, tak jak przekraczał granice państwa kolonialnego, pomógł stworzyć prawdziwy etos rewolucji amerykańskiej, do którego można zaliczyć protestancką ugodę, wierzenia i zasady oraz postawy, które były wspólne dla większości Amerykanów. Już dłużej nie było możliwe czy konieczne wyobrażanie sobie, że Amerykanie zawierają wiążący kontrakt z Bogiem dla dobra swego Kościoła-Państwa, wszelako protestancka ugoda miała jednoznacznie utylitarne i cywilne cele. John Adams, który stracił swą pierwotną wiarę

religijną, napisał w pamiętniku:

"Wielka korzyść z religii chrześcijańskiej polega na tym, że przekazuje ona zasady prawa natury i narodów - kochaj bliźniego swego jak siebie samego, nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe - do wiadomości, wierzenia i poszanowania przez wszystkich ludzi. Dzieci, służący, kobiety i mężczyźni - wszyscy są profesorami, tak zasad życia publicznego, jak i prywatnej moralności. (...) Od kolebki uczy się ich obowiązków oraz praw człowieka i obywatela."

Różnorodność religii w Ameryce wydawała się więc nie stanowić przeszkody dla jej społecznego i politycznego zjednoczenia, gdyż opierała się ona na chrześcijańskiej etyce, która miała nieskończenie większe

Lud prawie wybrany 551

znaczenie niż różnice dogmatyczne głoszone przez sekty. Pensylwanię - stan, który odgrywał kluczową rolę w procesie formowania Unii - zamieszkiwała także największa mozaika grup wyznaniowych. Filadelfia, czyli "Miasto Braterskiej Miłości", była świadkiem ostatniego wyśmienitego rozkwitu purytańskich innowacji politycznych. Było to miasto kwaków, twierdza prezbiterian, główna kwatera baptystów, centrum anglikanizmu i ojczyzna wielu grup wyznaniowych z Niemiec, braci morawskich; mennonitów i innych sekt, ale także miejsce, w którym był tolerowany i rozkwitał katolicyzm. Liczyły się nie różnice w doktrynie religijnej, lecz fakt, że wszyscy zdolni byli tam żyć w zgodzie, obok

siedziby Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, w komunikacyjnym i gospodarczym centrum Ameryki. Deklaracja Niepodległości i Konstytucja były w ten sposób wpasowane w najbardziej odpowiedni i proroczy układ. Ogromnie znaczący i nowy w rewolucji amerykańskiej jest fakt, że jej zwycięstwo, dające wolność religii i rozdział Kościoła od państwa, zostało osiągnięte nie tyle przez lewicujące sekty millenarystów, buntujące się przeciw apodyktycznym ludziom Kościoła, ile przez liderów grup wyznaniowych i polityków, którzy dostrzegli, że pluralizm był jedyną formą odpowiadającą ideałom i potrzebom kraju.

W ten sposób, po raz pierwszy od Średniowiecza, pojawiło się społeczeństwo, w którym zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo było raczej związane z postępem i wolnością niż skierowane przeciw nim. Stany Zjednoczone były erazmiańskie w swojej tolerancji, erazmiańskie w swym antydoktrynalnym duchu, a ponad wszystko erazmiańskie w swoim pragnieniu zbadania, w kontekście chrześcijańskim, ostatecznych granic ludzkich możliwości. Było to chrześcijaństwo prezentowane nie jako społeczeństwo totalne, lecz jako społeczeństwo nieograniczone. De Tocqueville w O demokracji w Ameryce (1835) napisał, że pierwszą rzeczą, jaka uderzyła go w Stanach Zjednoczonych, był stosunek do Kościołów: "We Francji prawie zawsze widziałem, że duch religii i duch wolności podążają w diametralnie przeciwnych kierunkach, lecz w Ameryce przekonałem się, że często były one serdecznie zjednoczone i że władwały wspólnie tym krajem." Wysnuł z tego wniosek, że "religia (...) musi być uważana za główną polityczną instytucję tego kraju, gdyż nawet jeśli nie przekazuje smaku wolności, to przynajmniej umożliwia korzystanie z wolnych instytucji", a Amerykanie uważają religię, dodał,

"

za niezbędną dla utrzymania instytucji republikańskich".

Niektórzy z nich widzieli w niej znacznie więcej. W okresie od 1750 do 1820 roku prezbiterianizm i kongregacjonalizm, dwie czołowe sekty amerykańskiego protestantyzmu, przestały dominować, a ilościowo zaczęły przeważać baptyści i zwolennicy Wesleya. W Nowej Anglii,

552 Historia chrześcijaństwa

tak jak w Zjednoczonym Królestwie, pod wpływem Oświecenia wielu wykształconych prezbiterian zostało unitarianami. I to właśnie unitarianie stworzyli tak zwany Renesans Amerykański, skupiony wokół "North American Review" (1815) i "Christian Examiner" (1824), gazet, w których redaktorami byli William Emerson, ojciec poety, Edward Everett, George Ticknor, Jared Sparks, Richard Henry Dana, Henry Adams, James Russell Lowell i Edward Everett Hale. Unitarianie dominowali na Uniwersytecie Harvarda, gdzie pracowali John Quincy Adams, Longfellow, Lowell i Oliver Wendell Holmes. Unitarianizm był w znacznej mierze religią elity - krytycy żartowali sobie, że jej nauka była ograniczona do "ojcostwa Boga, braterstwa ludzi i sąsiedztwa Bostonu." Istotnie, unitarianizm miał swoje główne korzenie w arminianizmie oraz trzeciej sile, a swój rodowód wywodził nie tyle od Ojców Założycieli, co od samego Erazma, który widział prawdziwe chrześcijaństwo w pełnym sojuszu z Renesansem. Można by nawet poszukać ich głębiej w historii, w idei odrodzenia ludzi:

"

nowy człowiek" był centralnym punktem teologii moralnej św. Pawła.

"Chrześcijaństwo - pisał William Ellery Channing - powinno wyjść z ciemności i zepsucia przeszłości w swoim własnym niebiańskim splendorze i swej boskiej prostocie. Powinniśmy zrozumieć, że ma ono jeden zasadniczy cel - udoskonalić ludzką naturę, uczynić z ludzi istoty szlachetniejsze." Deklaracja Amerykańskiego Stowarzyszenia Unitariańskiego (1853) mówiła o Bogu, który "ustawicznie porywa narody oczyszczającymi burzami z nieba i nawiedza serca ludzi niebiańskim nagabywaniem."

Najważniejszym instrumentem w tym postępowym procesie była sama republika amerykańska. Jonathan Edwards głosił w 1740 roku: "Nie jest nieprawdopodobne, że ta praca Boskiego ducha, która jest tak niezwykła i cudowna, jest świtem czy przynajmniej wstępem do wspaniałego dzieła Boga, które było często przepowiadane w Piśmie i które swoim postępowaniem i rozmachem odnowi świat człowieka. (...) Wiele przesłanek wskazuje na to, że dzieło owo rozpocznie się w Ameryce". Dla elity unitariańskiej dzieło to już w sposób oczywisty się rozpoczęło. Stara kalwińska teoria o Narodzie Wybranych natchnęła patriotyzm dziewiętnastowiecznej Ameryki. Longfellow pisał z patosem:

Żegluj, o Unio, silna, wspaniała!

Ludzkość lękami znękana

I pełna nadziei na przyszłe lata

Z zapartym tchem śledzi twój los.

To właśnie w ramach używanego na początku XIX wieku twierdzenia o narodzie wybranym, a także dzięki temu, co nazywano "łaską

Lud prawie wybrany 553

Opatrzności ' pracującą nad wystąpieniem Ameryki w roli "tygła '-
w którym nowy naród wytapiał się z pozostałości starego - amerykańskie
chrześcijaństwo i republika, którą ono natchnęło, przybrały swój nowo-
czesny charakter. Najbardziej typowe Kościoły Ameryki chciały cofnąć się
z XIX wieku wprost do czasów Nowego Testamentu i próbowały połączyć
obie te epoki. Średniowiecze, okres wojen religijnych, odrzucono jako
koszmar, zaprzestano wiązania chrześcijaństwa z przemocą ("Zmuszajcie
ich do wejścia"). Zgodnie z zasadą dobrowolności, która stanowiła
centralny dogmat amerykańskiego chrześcijaństwa, twierdzono, że prze-
konania religijne jednostek, dobrowolnie zebranych w Kościołach i działa-
jących w dobrowolnych stowarzyszeniach, stopniowo, ale nieuchronnie
przenikną społeczeństwo dzięki perswazji i przykładom. Głoszono, że
nie tyle instrumentacja dobrej nowiny, co raczej działalność dobrego
człowieka nawróci i zreformuje świat. W ten sposób świat był postrzegany
głównie w kategoriach moralnych. Najważniejsze było to, czy Ameryka
odrzuci Stary Świat próbując odgrodzić się od niego (idea ta powróciła
ostatnio w 1963 roku w czasie kubańskiego kryzysu rakietowego), czy
też obejmie wzrokiem cały świat, próbując go zreformować. Charaktery-
styczne dla państwa amerykańskiego było to, że na początku odrzucało
z powodów moralnych szpiegostwo, potem zaś podjęło taką działalność
za sprawą Centralnej Agencji Wywiadowczej, instytucji moralistycznej,

bardziej podobnej do Towarzystwa Jezusowego niż swojego sowieckiego odpowiednika.

W religii Ameryki refleksyjnemu aspektowi chrześcijaństwa przyznawano podrzędne znaczenie i uległ on niemal całkowitemu zatarciu.

W Średniowieczu katolicy podkreślali doskonałość Boga oraz to, że człowiek jest tylko jego wyobrażeniem. Pogląd ten zastąpiła idea Boga jako aktywnego i wymagającego suwerena i człowieka w roli jego energicznego sługi. Odrzucono augustyński pesymizm, a wyznawano pelagianizm. Chrześcijanin nie miał obowiązku akceptowania świata takim, jakim go zastał, lecz musiał próbować uczynić go lepszym za pomocą wszelkich środków, jakie Bóg oddał do jego dyspozycji. Prawie nie było mistycyzmu, sakramentalizmu i trwogi przed świętym. Nie było miejsca na tragedię, odrzuconą jako dający się uniknąć wypadek, a jej konsekwencje uważano za możliwe do naprawy. Religia w Ameryce, w swoim okresie początkowym, niczego nie zawdzięczała Pascalowi. W rzeczywistości, z istotnych powodów, nie miała w ogóle teologii. Wszyscy się zgadzali, że teologia jest dziedziną, która doprowadziła do wyodrębnienia się rozmaitych religii i sekt. Ten aspekt religii był ważny dla jednostek, lecz nie dla społeczeństwa i narodu, gdyż tym, co miało dla nich znaczenie, była głęboka jedność chrześcijańska w kwestiach

554 Historia chrześcijaństwa

etyki i moralności. Tak długo jak Amerykanie zgadzali się w dziedzinie

moralności, teologia mogła sama dbać o siebie. Moralność stała się sercem religii, czy to dla purytanów, czy reformatorów, ortodoksów czy liberałów, fundamentalistów czy moralistów - ekscentryczny kanon dzieja na rogu ulicy miał taki sam udział w tej ugodzie jak prałat Kościoła episkopalnego. Ponadto była to ugoda, w której swój udział mogli mieć nawet niechrześcijanie, deści i racjoniści. Dzięki temu niechrześcijaństwo mogła zostać przystosowana do narodowych ram amerykańskiego chrześcijaństwa. Mogła ona nawet (co zakrawa na ironię) przystosować rzymski katolicyzm. Zarówno amerykański katolicyzm, jak i amerykański judaizm uległy poważnym wpływom moralnych założeń amerykańskiego protestantyzmu, ponieważ oba wyznania zaakceptowały jego twierdzenie, że religia (w znaczeniu moralności) ma zasadnicze znaczenie dla rozwoju instytucji demokratycznych.

Dochodzimy teraz do istotnego etapu w sporze związanym z nowoczesnym chrześcijaństwem. Totalne społeczeństwo augustyńskie stało się niemal faktem w epoce Karolingów, ponieważ duchowieństwo chrześcijańskie zmonopolizowało system edukacyjny. Ale tuż przed Reformacją zaczęło tracić nań wpływ. Uzasadnione jest więc pytanie, w jaki sposób mogło dojść do utworzenia opartego na zasadzie dobrowolności chrześcijańskiego społeczeństwa w Ameryce, skoro państwo i Kościół były rozdzielone, a oświata była sprawą świecką? Ojcowie Założyciele uważali, że edukacja i wiara są nierozłączne. W Bostonie założono szkoły w 1635 roku, a w 1647 roku Sąd Najwyższy stanu Massachusetts wydał orzeczenie nakazujące miastom znajdującym się pod jego jurysdykcją zakładanie szkół publicznych. Jedenaście lat wcześniej założono Uniwersytet Harvarda. Placówkami oświatowymi początkowo kierowały gremia religijne. Szkoły były instrumentami polityki Kościoła, a ich

przeznaczeniem było służyć religii. Wzorce były różne, ale zasada ta sama we wszystkich stanach powstałych w początkowym okresie podboju Ameryki. W 1661 roku stan Virginia następująco określił przyszłość William and Mary College: "Ponieważ niedostatek zdolnych i wierzących pastorów pozbawia nas tych wielkich błogosławieństw i łask, które zawsze towarzyszą służbie Bożej, postanawiamy, że dla korzyści nauki, edukacji młodzieży, wsparcia pastorów i rozwoju pobożności, zostanie zajęta lub kupiona ziemia pod college i wolną szkołę". Wielkie Przebudzenie w trzydziestych i czterdziestych latach XVIII wieku wzmocniło tę tendencję.

Jednakże, mniej więcej w tym samym czasie, amerykańscy racjonalści chrześcijańscy znaleźli wyjście z tego dylematu. Proposal Relating to the Education of Youth in Pennsylvania Benjamina Franklina z 1749 roku zawierały plan traktowania religii jako jednego z przedmiotów

Lud prawie wybrany 555

w programie nauczania i wiązały ją z kształtowaniem charakteru. Podobne teorie zostały rozwinięte przez Jonathana Edwardsa, ówczesnego rektora Uniwersytetu Princeton. Rozwiązanie to zostało przyjęte wraz z pojawieniem się w XIX stuleciu ruchu nowoczesnych amerykańskich szkół publicznych, kierowanego przez Horace'a Mansfielda. Państwo wzięło odpowiedzialność finansową za edukację milionów, przejmując wszystkie szkoły podstawowe i średnie, lecz (po decyzji z Dartmouth z 1819

roku) nie wyższe, dzięki czemu razem z uniwersytetami stanowymi przetrwały niezależne kolegia. W ten sposób prawdziwa amerykańska szkoła publiczna od samego początku nie była szkołą sekt wyznaniowych. Nie była jednak szkołą niereligijną. Mann sądził, że nauczanie religii powinno być posunięte "do ostatecznych granic, do których można je doprowadzić bez naruszania tych praw sumienia, które zostały ustanowione przez prawa Boga i gwarantowane są przez konstytucję państwa." To, co otrzymały szkoły, było więc nie tyle bezwyznaniową religią, co raczej rodzajem uogólnionego protestantyzmu, opartego na Biblii. Jak wskazał Mann w swoim ostatnim raporcie: "Przyznaję, że nasze szkoły publiczne nie są seminariami teologicznymi. (...) Lecz nasz system rzetelnie wpaja całą moralność chrześcijańską; opiera swoją moralność na bazie religii; przyjmuje religię Biblii; zezwala czynić to, na co nie ma zezwolenia w żadnym innym systemie - mówić za siebie". Od tej chwili w systemie amerykańskim szkoła wspierała chrześcijańską "

budowę charakteru", a rodzice w domu dopełniali to wychowaniem zgodnym z poglądami własnej sekty.

Oczywiście pojawiły się też wątpliwości. Wielebny F. A. Newton w imieniu niektórych duchownych Kościoła episkopalnego twierdził, że "książka o polityce, moralności czy religii nie zawierająca oceny faktów z pozycji partu czy sekty nie będzie też zawierać żadnych istotnych poglądów i pozostawi umysł czytelnika w stanie wątpliwości i sceptycyzmu, nad czym należy ubolewać o wiele bardziej niż nad jakimikolwiek partyjnymi czy sekciarskimi skłonnościami." Ten punkt widzenia możemy spokojnie pominąć. Jednakże gdy Ameryka zaczęła coraz bardziej przyjmować charakter państwa świeckiego (którym była

ab initio) z definicji i gdy zaakceptowała miliony nieprotestantów, zwłaszcza katolików i Żydów, w szkołach o wyraźnie protestanckim obliczu istotnego znaczenia nabrała budowa charakteru moralnego. Stopniowo, zwłaszcza w wielkich miastach, religia była usuwana ze szkół. Jak napisał prezbiterianin Samuel T. Spear w 1870 roku: "Państwo, będąc demokratyczne w swojej konstytucji i wskutek tego pozbawione religii, której daje lub mogłoby nadać sankcje prawne, nie powinno i nie może, chyba że w jawnej sprzeczności z głoszonymi poglądami,

556 Historia chrześcijaństwa

wprowadzać nauczania religii lub antyreligii do systemu powszechnej edukacji, który nadzoruje, wprowadza w życie i dla którego utrzymania pobiera podatki od wszystkich członków wspólnoty'. Lecz coś musiało przecież wspierać kulturową machinę, dzigki której miliony emigrantów zmieniły się w Amerykanów. Spears dodał, że szkoły muszą mieć jakieś duchowe fundamenty. Zatem, skoro państwo nie było chrześcijańskie, lecz republikańskie, republikanizm powinien je tworzyć. Rozwiązanie było trafne, gdyż w efekcie republikanizm był oparty na protestanckim konsensusie etycznym i moralnym, którego szkoły już nauczały - te dwa pojęcia musiały razem przetrwać lub razem upaść. W ten więc sposób amerykański styl życia zaczął funkcjonować jako credo szkół publicznych i stopniowo stawał się oficjalną filozofią państwowego systemu edukacji w Ameryce. Pozostał nią do dziś. Horace Mann

Kallen, w artykule w "Saturday Revue" (lipiec 1951 roku) pod tytułem

"

Prawdziwa religia demokracji", podsumował tę teorię: "Dla ludzi głoszących wiarę w demokrację jest ona religią z i dla religii. Ponieważ jest ona religią religii, wszyscy mogą się w niej dobrowolnie złączyć."

Pogląd ten rozwinął J.Paul Williams w pracy What Americans Believe and How they Worship w 1952 roku:

"Amerykanie muszą spojrzeć na demokratyczne ideały (...) jak na wolę Boga lub, jeśli chcą, Natury. (...) Amerykanów należy skłonić do przekonania, że demokracja jest najważniejszym Prawem Życia (...); agendy rządowe muszą nauczać ideałów demokracji niczym religii. (...) Odpowiedzialność za początkowe nauczanie demokracji może zostać przekazana szkołom publicznym. (...) Kościoły mają do czynienia zaledwie z połową narodu; rząd - z całym narodem. (...) Błędem jest przyrównywanie rozdziału Kościoła i państwa do rozdziału religii i państwa".

Założenia te, przy całej swej niedoskonałości, sprawiły, że dwie wielkie nieprotestanckie religie Ameryki, katolicyzm i judaizm, zostały do pewnego stopnia sprostestantyzowane, a polityczne ideały i praktyczna polityka Stanów Zjednoczonych zostały dostrojone do formy szeroko rozumianego chrześcijaństwa. Proces ten rozpoczął się w XVII wieku, a dojrzał po 1800 roku. Jak napisał Conrad Moehlman w 1944 roku (w School and Church): "Religią większości Amerykanów jest demokracja". Od tej chwili religia i rząd były nierozzerwalnie związane, w większym stopniu niż na przykład w Średniowieczu, gdy uosobieniem państwa był pontyfikalny król, namaszczany w czasie koronacji, co wyposażało go w atrybuty władzy królewskiej. Amerykanie byli namaszczani w dzie-

ciństwie i wychowywani zgodnie z etyką i moralnością unogólnionego protestantyzmu, dzięki czemu jako dorośli i wyborcy mogli mądrze

Lud prawie wybrany 557

rządzić krajem. Państwo i Kościół różniły się, lecz łączyło je założenie, iż świat duchowy i świat świecki są wzajemnie zależne.

System ten mógł działać dzięki dwóm warunkom wstępnym. Pierwszy można określić mianem wysokiego poziomu religijności w narodzie. Entuzjazm religijny musi być stale podbudowywany, by ideologia etyki i moralności nie traciła swego znaczenia. Wspierane to było przez system pluralizmu religijnego w Ameryce. Porzuciwszy zalety jedności, Amerykanie świadomie zwrócili się ku eksploatacji korzyści wynikających z wielości religii. A korzyści te okazały się znaczne. To ostra rywalizacja różnych religii w Stanach Zjednoczonych, podobna do konkurencji w systemie gospodarki wolnorynkowej, stale przypominała narodowi o wymaganiach życia duchowego. Podczas gdy jedność, twierdzono, prowadzi do chrześcijaństwa mechanicznego, apatii i, czasami, ateizmu, współzawodnictwo religii wytwarza atmosferę nieustannego pobudzania. I do pewnego stopnia by#a to prawda, zwłaszcza gdy zaczęły przesuwac się granice dziewiętnastowiecznego osadnictwa. Drugie Wielkie Przebudzenie, rozpoczęte w dziewięćdziesiątych latach XVIII wieku, trwało do połowy następnego stulecia. Zwolennicy Wesleya i baptyści zainspirowali wielką różnorodność kultów i subkultów, a spotkanie obozowe stało

się, na wiele dziesiątków lat, charakterystyczną formą amerykańskiego doświadczenia religijnego.

Atmosfera, jak można oczekiwać, była montanistyczna, korzeniami sięgająca drugiego stulecia - tłum egzaltowanych osobników "mówiących językami" reinterpretował zasadnicze idee chrześcijaństwa. Prezbiterianin z Maryland, Barton Stone, który zorganizował wielkie spotkanie w Cane Ridge w stanie Kentucky w sierpniu 1801 roku, ze szczegółami opisał działania "zbawionych", które zdecydowanie aprobował. Tak więc było tam "ćwiczenie spadania" - "zwykle podmiot tego ćwiczenia z rozdzierającym krzykiem padał jak kłoda na podłogę, ziemię lub w błoto i wydawał się martwy (...)". Potem przychodziła kolej na konwulsje: "jeśli została zaatakowana tylko głowa, rzucała się ona w przód i w tył lub z jednej strony na drugą tak szybko, że nie można było odróżnić rysów twarzy. Widziałem ludzi, u których zaatakowane zostało całe ciało, stojących w miejscu i rzucających się szybko w tył i w przód, głową niemal dotykających podłogi przed nimi i za nimi". "Ćwiczenie szczekania" polegało na tym, że "osoba dotknięta szarpnięciami, zwłaszcza głowy, jeśli jej nakazecie, wydaje kwik lub szczeka przy nagłych szarpnięciach". "Ćwiczenie tańca" było "rzeczywiście niebiańskim przeżyciem dla widzów (...); uśmiech nieba lśnił na obliczu ćwiczącego". "Ćwiczeniem śmiechu" był "głośny, serdeczny śmiech (...), który nikogo nie skłaniał do śmiechu. Ćwiczący robił się nagle poważny, a jego śmiech budził powagę

w świętych i grzesznikach. Tego naprawdę nie da się opisać". Były też ćwiczenia biegowe, w których ćwiczący pobudzony był prawdopodobnie przez strach, i ćwiczenie śpiewu "nie ustami czy nosem, lecz całą piersią; dźwięk dobywał się stamtąd - taka muzyka powodowała, że wszystko wokół milkło '.

Takie opisy wyczarowują nie tylko realność wielu średniowiecznych (a w rzeczywistości szesnastowiecznych) sekt, lecz również formy religijnego entuzjazmu oglądane w dobie Tertuliana - kierowane przez ten sam rodzaj proroków, pociągających tę samą kategorię ludzi i krytykowanych z podobnych względów przez ten sam rodzaj purystów. Lecz oczywiście w Ameryce mogli oni swobodnie wyrażać siebie, po raz pierwszy w historii rzeczywiście bez nadzoru państwa lub państwowego Kościoła. Większość z tych kultów wywodziła się z Kościoła metodystów i Kościoła baptystów. Były spontanicznym ponownym odkryciem starożytnych form chrześcijańskiego entuzjazmu. Niektóre miały za sobą długą historię. Tak więc francuska średniowieczna sekta shakerów, która przeistoczyła się w hugenotów w XVI stuleciu i została wygnana przez Ludwika XIV po 1688 roku, osiedliła się w Angli, gdzie rechrystianizowała się na "shaking kwaków", i została przeniesiona do Stanów Zjednoczonych w XVIII wieku przez natchnioną córkę pewnego kowala z Manchesteru, Anne Lee Stanley. Korzystając z drugiego Wielkiego Przebudzenia, udało im się założyć pewną liczbę utopijnych centrów, wyróżniających się separacją płci i wspólnotowymi seansami spirytystycznymi. Nadal uprawiali dzikie grupowe tańce wywodzące się z hugenockich camisards. Setki takich wspólnot założono w XIX wieku. Emerson pisał do Carlyle'a w 1840 roku: "Wszyscy tutaj po trosze szalejemy na punkcie

nieskończonej liczby społecznych reform. I nie tylko ludzie umiejący czytać noszą projekt nowej wspólnoty w kieszeni kamizelki". Jedną z najbardziej racjonalnych wspólnot była Brook Farm w West Roxbury, założona przez unitariańskiego pastora z Bostonu, George'a Ripleya. W jej Komitecie Rolniczym był Nathaniel Hawthorne, drukowano w niej książki, zajmowano się garncarstwem i produkcją mebli, ale w końcu wspólnota zbankrutowała. Carlyle napisał o niej wspomnienie, przedstawiając Ripleya jako "socyniańskiego pastora, który porzucił ambonę dla reformowania świata przez sadzenie cebuli". Wielu wschodnio- i środkowoeuropejskim sektom udało się zapuścić korzenie w Ameryce, gdzie wiedzie im się dobrze do dziś. Inne okazały się niestabilne: grupa niemieckich pietystów, kierowana przez Georga Rappa, która osiedliła się w Harmony w Pensylwanii w 1804 roku, praktykowała spowiedź na ucho, sprzeciwiała się prokreacji oraz małżeństwu i tak bardzo przestrzegała własnych dogmatów, że w końcu przestała istnieć. Wspólnota Oneida na

Lud prawie wybrany 559

zachodzie stanu Nowy Jork - która łączyła socjalizm z wolną miłością lub "zespółowym małżeństwem", o prokreacji, odróżnianej od innych form seksualnych "transakcji", decydowała wspólnie, dzieci zaś wychowywano w kibucu - rozwijała się dzięki produkcji siodłał, wkrótce porzuciła sprawy wiary i ostatecznie przeistoczyła się w dobrze prosperującą kanadyjską korporację, potwierdzając w ten sposób najgorsze obawy Wesleya.

Tak jak w pierwszym i drugim wieku naszej ery, niektóre grupy entuzjastów zarzuciły wzorzec profetyczny czy montanistyczny i przejęły pewne formy gnostycyzmu, utrzymując, że odkryły tajne kody, teksty bądź systemy wiedzy, które dały im klucz do zbawienia. Stopniowo odchodziły od chrześcijaństwa, gdyż zastąpiły Objawienie własnymi tajemnymi dokumentami. Na przykład mniej więcej w 1827 roku Joseph Smith junior miał otrzymać od anioła Moroni nową Biblię w formie złotych płyt zapisanych "zreformowanymi egipskimi" hieroglifami wraz z dwoma jasnowidzącymi kamieniami, Urim i Thurim, dzięki którym można było odczytać ową Biblię*. Księga Mormonów, jak nazwał ją Smith, została wystawiona na sprzedaż w 1830 roku, po czym anioł odebrał oryginalne płyty. Pięćsetstronicowy tekst opisuje historię religii prekolumbijskich mieszkańców Ameryki, którzy przynieśli ją kiedyś z Wieży Babel na barkach. Przeżyli jedynie Mormon i jego syn, Moroni, który w 384 roku naszej ery zakopał w ziemi złote płyty. Tekst wyraźnie wywodzi się z Bibli króla Jakuba, lecz pasuje do pewnych społecznych elementów przygranicznej rzeczywistości. Mimo odrzucenia tego tekstu przez zaniepokojone władze, a także mimo trudności stwarzanych przez "nikczemnych ludzi", odniósł on wielki sukces, a ruch mormonów wkrótce zatoczył szerokie kręgi. Smith opatrnościowo został zamordowany przez tłum w Illinois w 1844 roku. W 1847 roku Brigham Young wyprowadził sektę mormonów do Salt Lake City. Już w tym stadium swojego rozwoju mormonizm znajdował się poza granicami chrześcijaństwa, a stało się to jeszcze bardziej widoczne, gdy Young wprowadził poligamię. Dzięki Pierwszej Poprawce do Konstytucji - "Kongres nie będzie wydawał praw dotyczących zakładania religii czy zakazujących swobodnego ich istnienia (...)" - żadna sekta nie

mogła zostać wyjęta spod prawa, nawet jeśli znieważała dogmaty chrześcijańskie. W wypadku mormonizmu chrześcijańska moralność i zwyczaje społeczne były jedną sprawą, drugą zaś jego nieustanna walka z państwem, trwająca aż do 1890 roku, gdy wreszcie mormoni porzucili poligamię. Natomiast społeczeństwo amerykańskie, z własnego wyboru

* Urim i Thurim - (hebr. dosł. światło i doskonałość) były to święte przedmioty przechowywane przez arcykapłanów izraelskich, miały one zastępować Izraelitom wyrocznie pogańskie (por. Księga Wyjścia 28, 30) (przyp. red.).

560 Historia chrześcijaństwa

oddane całkowicie chrześcijaństwu, mogło zaakceptować gnostycyzm, lecz tylko pod warunkiem, że złoży on hołd protestanckiej moralności.

To właśnie dzięki tym zastrzeżeniom tolerowany był katolicyzm.

Nie tyle był on zmuszony do zmiany, ile raczej do przyjęcia bardzo defensywnej postawy, co jednak w pewnym stopniu oznaczało to samo.

Chociaż chrześcijaństwo amerykańskie uniknęło wojen wyznaniowych, prześladowania czarownic pokazały, że nie było ono odporne na wirus fanatyzmu. Z czasem rozwój protestanckiej literatury prezentującej przerażające historie o katolicyzmie omal nie doprowadził do zerwania ugody między tymi wyznaniem. Oczywiście dla wielu protestantów wielość katolickich instytucji stanowiła naruszenie ducha moralnych podstaw ugody, nawet jeśli katolicy nie przeciwstawiali się jej otwarcie,

jak robili to poligamiści mormońscy. Jednym z przykładów były klasztory, obiekty kampanii prowadzonej przez założone w 1834 roku pismo "Protestant Vindicator". W następnym roku opublikowano w Bostonie *Six Months in a Convent*, a w 1836 roku *Maria Monk's Awful Disclosures of the Hotel Dieu Nunnery in Montreal*, napisaną przez grupę wrogich katolicyzmowi mieszkańców Nowego Jorku. Po niej ukazały się *Further Disclosures* i *The Escape of Sister Frances Patrick, Another Nun from the Hotel Dieu Nunnery in Montreal*. Maria Monk została aresztowana za kradzież kieszonkowe w jednym z domów publicznych i zmarła w więzieniu w 1849 roku, lecz do 1860 roku sprzedano 300 tysięcy egzemplarzy jej książki, nazywanej "Chatą wuja Toma agnostycyzmu". Ostatnie wydanie pochodzi z 1960 roku. W 1834 roku tłum spalił klasztor urszulanek w Bostonie, a osoby za to odpowiedzialne zostały uniewinnione - złożona z protestantów ława przysięgłych uwierzyła, że w katolickich klasztorach są podziemne lochy, w których morduje się i grzebie nieślubne dzieci. Szerzyły się również obawy przed politycznym i wojskowym spiskiem katolików - istniały one, w tej czy innej formie, od lat trzydziestych XVII wieku, kiedy to asumpt do ich powstania dała polityka Karola I. W latach trzydziestych XIX wieku Lyman Beecher w *Plea for the West* "ujawnił" spisek cesarza Austri i papieża, mający na celu opanowanie Doliny Missisipi. Samuel Morse, wynalazca telegrafu, uwiarygodnił ten spisek, sugerując, że reakcyjni królowie i cesarze w Europie z rozmysłem popierali emigrację katolicką do Ameryki, mającą umożliwić im zawładnięcie tym krajem. (Morse nie był szczególnie zagorzałym protestantem, lecz podczas wizyty w Rzymie został znieważony przez gwardzistów papieskich, którzy zrzucili mu kapelusz z głowy, kiedy Morse nie zdjął go przed procesją.) Rzeczywiście, w latach pięćdziesiątych XIX wieku

ludność Ameryki wzrosła z 23 mln 191 tys. do 31 mln 443 tys., to
znaczy prawie o pięćdziesiąt procent, ponad jedna trzecia tego przyrostu

Lud prawie wybrany 561

spowodowana była imigracją. To właśnie wtedy, wraz z pojawieniem
się tajnej, skrajnie protestanckiej American Party, do polityki włączona
została sprawa katolików. Partia ta znana była ze swojej odpowiedzi
"

Nie wiem" na kluczowe pytanie, dzięki czemu zyskała popularny
przydomek partu "niczego nie wiedzących". Stała się znaczącą siłą
w kraju zanim w 1854 roku została włączona do Partii Republikańskiej.
Sprawą godną uwagi było to, że gdy Partia Republikańska zaczęła być
identyfikowana z kampanią przeciwko niewolnictwu, hierarchia Kościoła
rzymskokatolickiego nie zaangażowała się w tej sprawie i nie wzięła
właściwie udziału w abolicyjnej krucjacie.

Dochodzimy w ten sposób do drugiego warunku wstępnego, nie-
zbędnego dla działania polityczno-religijnego systemu w Ameryce. Jak
widzieliśmy, w kraju tym religijność społeczeństwa osiągnęła znaczny
poziom. Lecz drugim warunkiem wstępnym był poziom zgody na
pewną podstawową moralność i etyczne wyobrażenia, które w publicz-
nych instytucjach przekładano na język prawa. Dotychczasowy system
w Ameryce załamał się właśnie dlatego, że społeczeństwo amerykańskie
nie mogło osiągnąć porozumienia w sprawie niewolnictwa. Rozumiemy

ostrożność, z jaką św. Paweł podchodził do sprawy niewolnictwa: kiedy niewolnictwo jest już ustanowione, doktryna religijna zmierza do przystosowania się do jego potrzeb, a nie odwrotnie. W Stanach Zjednoczonych ten dylemat istniał od początku, to znaczy od 1619 roku, oznaczającego początek zarówno rządów przedstawicielskich, jak i niewolnictwa. Problem ten nabrał ostrości, gdy identyfikacja amerykańskiej moralności chrześcijańskiej - tej nie określonej religii narodowej - z demokracją sprawiła, że niewolnictwo wydawało się obrazą dla Boga i dla narodu. Polityczne i religijne argumenty wspierały się wzajemnie. Z drugiej strony, czyż właściciele niewolników na Południu nie byli również chrześcijanami? Oczywiście; że byli. W latach siedemdziesiątych XVIII wieku w Kościołach istniał silny ruch abolicyjny, szczególnie wśród baptystów i kwakrów. Ruch ten zamarł, ponieważ Kościoły doszły do porozumienia z wiernymi na Południu. Ale nie odsunęło to, bo nie mogło, problemu niewolnictwa od religii. Można było dyskutować o postawie religijnej, lecz postawa moralna - a to ona właśnie miała zasadnicze znaczenie - stawała się coraz bardziej jasna dla większości amerykańskich chrześcijan. Wojnę domową można potraktować jako najbardziej charakterystyczne wydarzenie religijne od początku historii Ameryki, a jej przyczyny leżały nie w gospodarce czy polityce, lecz w religii i moralności. Chodziło tu o zniszczenie pewnej moralnej zasady - nie tyle nawet samej zasady, ile ludzi, którzy się jej sprzeciwiali. Lecz w trakcie tego procesu samo chrześcijaństwo stanęło w strumieniu nietolerancji.

Ruch, który w końcu zniszczył amerykańskie niewolnictwo, był pod wieloma względami ruchem religijnym. Odzwierciedlał stopień ekstremizmu w sektach chrześcijańskich na Północy. Zachęcony do działania przez kwaków baptysta William Lloyd Garrison, który założył "Boston Public Liberator and Journal of the Times", napisał w pierwszym numerze tego pisma: "Będę tak przykry jak prawda i tak bezkompromisowy jak sprawiedliwość. W tej sprawie nie chcę myśleć, mówić czy pisać z umiarkowaniem". Ekstremizm w tej sprawie miał wiele powiązań z rewiwalizmem, który dał mu ogólnonarodową platformę i przysporzył wyborców. Również potem problem ten został naznaczony krwią męczenników, zwłaszcza Eliasza Lovejoya, zamordowanego w Illinois w 1837 roku, gdy bronił swojej maszyny drukarskiej. (Maszyna drukarska miała od XVI wieku symboliczne znaczenie dla anglosaskich protestantów, dla których była synonimem wolności i antypapieskiej propagandy.) Wreszcie, teologia abolicjonizmu, jak można było oczekiwać, była od początku teologią moralności. W 1845 roku Edward Beecher opublikował serię artykułów poświęconych, jak to określał, narodowemu "grzechowi pierwotnemu" niewolnictwa, które sprawę abolicjonistów okrywały całą gamą poglądów, najczęściej etycznych, zaczerpniętych z ewangelii. Teologia, ale znów natury moralnej, była tłem Chaty wuja Toma, która ukazała się siedem lat później. Jej autorką była teolog-amator Harriet Beecher Stowe, żona profesora kongregacjonalisty, eksperta od Starego Testamentu.

Obrona Południa była raczej sprawą społeczną niż doktrynalną.

Jednak biali chrześcijanie na Południu nie protestowali zbyt przeciw niewolnictwu, a bogatsi chrześcijanie zwarli szeregi po rewolcie w Virginii z 1831 roku, kierowanej przez czarnego kaznodzieję Nata Turnera; zabito wtedy 57 białych. Rewiwalizm, który służył na Północy do wspierania mas opowiadających się za abolicją, na Południu, gdzie był znacznie silniejszy, był używany dokładnie w przeciwnym celu. W 1822 roku Stowarzyszenie Baptystów w Południowej Karolinie wydało opartą na Biblii pracę broniącą niewolnictwa, a w 1844 roku John England, biskup Charleston, opublikował podobne dzieło dla białych katolików. Pojawiały się standardowe biblijne teksty o niższości czarnych, o akceptacji niewolnictwa przez patriarchów i Mojżesza i oczywiście teksty św. Pawła o posłuszeństwie wobec panów. Obie strony zarzucały się tekstami. W rzeczywistości rewiwalizm, a ogólnie ruch ewangelizacyjny, był na rękę ekstremistom po obu stronach. Oczywiście, można się zastanawiać, czy problem niewolnictwa mógłby równie łatwo podzielić ruch chrześcijański w pierwszym wieku n.e., gdyby Paweł nie usunął się na bok; jego uchylenie się od zajęcia jednoznacznego

Lud prawie wybrany 563

stanowiska spowodowało - można by sądzić - że sprawa ta była daleka od rozwiązania nawet w XIX stuleciu. Jednak w wyniku tego przytłaczająca część opinii oraz nauka głoszona przez chrześcijan była przez ponad tysiąc lat przeciwna niewolnictwu, zaś chrześcijaństwo było

jedyną wielką religią, która uznawała za pożądane, jeśli nie całkowitą likwidację niewolnictwa, to choćby zmniejszenie jego skali. Twierdzono, że z pism chrześcijańskich nie można, w dobrej wierze, wywodzić żadnego rzeczywistego poparcia dla niewolnictwa. Fakt, że południowcy z rozmaitych Kościołów chrześcijańskich byli gotowi to robić w drugiej połowie XIX stulecia, był szokującą i cuchnącą skazą dla wiary.

To, co nastąpiło wraz z nadejściem wojny, okazało się jeszcze gorsze. Prezbiterianie z Pdnocy i Południa próbowali trzymać się razem, tłumiąc wszelkie dyskusje w tej sprawie, lecz w końcu doszło między nimi do rozłam. To samo spotkało zwolenników Wesleya (w 1843 roku 1200 duchownych Kościoła metodystów posiadało niewolników, a 25 tys. wiernych miało w sumie 200 tys. niewolników). Identycznie wyglądała sytuacja u baptystów. Kongregacjoniści, z powodu swojej zatowarowanej struktury, teoretycznie pozostali zjednoczeni, lecz w rzeczywistości byli podzieleni dokładnie w ten sam sposób, co inne wyznania. Tylko luteranom, episkopalistom i katolikom udało się uniknąć publicznych debat i głosowań, lecz istnieją dowody, że i oni również byli diametralnie podzieleni w istotnych kwestiach zasad chrześcijańskich. Nie występowało tu podobieństwo z wojnami religijnymi, lecz raczej z papieską schizmą i sporem między papieżem a cesarstwem w Średniowieczu, podczas którego obie strony działały z dokładnie takich samych pobudek i używały tych samych argumentów, lecz dochodziły do całkowicie przeciwstawnych i potwierdzonych przez dogmaty wniosków.

Podzielone Kościoły szybko stanęły tło walki po obu stronach konfliktu, dokładnie tak, jak to w czasach feudalnych czynili biskupi. Biskup Luizjany, Leonidas Polk, natychmiast wstąpił do armii konfederackiej w stopniu generała-majora: "Uderzymy w imię wolności konstytucji,

która, jak nam się wydaje, uciekła w poszukiwaniu schronienia, dla
dobra naszych domów i ołtarz#. Biskup z Rhode Island, Thomas March,
powiedział oddziałom milicyjnym po stronie unionistów: "Zaciągacie się
dla świętej i słusznej sprawy. (...) Bóg jest z nami. (...) Pan z Hostii
jest po naszej stronie". Kościół presbiteriański na Południu postanowił
w 1864 roku: "Nie wahamy się twierdzić, że szczególną misją Kościoła na
Południu jest zachowanie instytucji niewolnictwa i sprawienie, że stanie
się błogosławieństwem zarówno dla pana, jak i dla niewolnika". (Poświad-
czył również oderwanie się od Kościoła na Północy, gdyż w przeciwnym
wypadku "na dziedzińcach naszych Kościołów rozpanoszy się polityka".)

564

Historia chrześcijaństwa

Stwierdził, że dogmat, iż niewolnictwo ze swojej istoty jest grzechem, jest i
"sprzeczny z Biblią i fanatyczny i stanowi jedną z najbardziej szkodliwych
herezji czasów nowożytnych".

Sądząc po setkach kazań i specjalnie napisanych modlitw, które prze-
trwały do naszych czasów, pastory należeli do najbardziej fanatycznych
ludzi po obu stronach. Kościoły odgrywały główną rolę w podziałach
narodu i z pewnością prawdą jest, że to właśnie rozdział w Kościele
spowodował nieuchronność ostatecznego podziału w narodzie. Takie
stwierdzenia chętnie akceptowano na Północy. Metodysta z Północy,

Granville Moddy, powiedział w 1861 roku: "Oskarża się nas o wywołanie obecnego konfliktu. Myślę, że to prawda, iż go spowodowaliśmy, i szczyć się tym, że nasze czoła zdobi wieniec chwały'. Duchowni z Południa nie chępli się aż tak bardzo, lecz prawdą jest, że rozmaite grupy na Południu robiły wszystko, co w ich mocy, by zaszczepić podział w umysłach. Obie strony twierdziły, że mają ogromną liczbę "nawróconych" w swoich oddziałach i zauważają niezwykle wzrost liczby osób uczęszczających do Kościoła i pobożnych, będący wynikiem wojny. To głównie duchowni na Południu byli odpowiedzialni za przedłużanie się bezsensownej wojny. W ten sposób chrześcijanie po obu stronach złożyli ofiarę z miliona rannych i 600 tysięcy zabitych.

. Dokonywana przez kler interpretacja wojennej lekcji była pełna zarazem dogmatów i sprzeczności. Robert Lewis Dabney, teolog Kościoła presbiteriańskiego na Południu, obwinił za wszystko "skalkulowaną na zimno złośliwość" presbiterianów z Północy i prosił Boga o "karę", która zniszczy Północ. Henry Ward Beecher powiedział, że liderzy Południa "za karę powinni zostać związani i powieszani głową do dołu. Teolog z New Haven, Theodore Thornton Munger, zadeklarował, że konfederacja była

rp swoje
w, so uszu z piekłem. e o zdaniem Południe cie iało za " " grzech#' zgodnie z "Bożą logiką", a Północ jest "świętym instrumentem kary. Stwierdził, że tak potępiana, niezdecydowana postawa generała McClellana była przykładem ukrytej przebiegłości Boga, gdyż uniemożliwiła ona szybkie zwycięstwo Północy i w ten sposób sprawiła, że na Południe spadnie o wiele cięższa kara. Te wypowiedzi były zwykłym targowiskiem teologicznym, rodzajem złorzeczeń, którymi św. Hieronim dodawał sobie otuchy w swoim klasztorze w Jerozolimie. Bardziej

inteligentni ludzie postrzegali wojnę jako proces oczyszczania narodu lub, bardziej optymistycznie, jako przygotowanie, przez samoodkupienie, do przyjęcia przez Amerykę roli przywódcy w promowaniu wolności na świecie. Podczas inauguracji swojej drugiej kadencji prezydenckiej baptysta Abraham Lincoln próbował zracjonalizować cele Boga. Mówił że Ameryka była "ludem prawie wybranym, a wojna częścią planu

Lud prawie wybrany 565

Boga, wielkim sprawdzianem narodu przez próbę krwi, pokazującym drogę do miłości bliźniego i w ten sposób do odrodzenia. Mniej wyrafinowani w sofistyce chrześcijanie nie chcieli racjonalizować wojny, lecz pragnęli dać upust swoim uczuciom. Niektórzy duchowni na Północy głośno domagali się zniszczenia dysydenckich oddziałów na Południu.

"The Independent", wpływowa gazeta kościelna, napisała w 1865 roku:

"Odstępny Kościół pogrzebany został podmuchem Boskiego gniewu, jego ohydne dogmaty świecą na jego czole jak płonące diabły; cały świat staje zdumiony na widok jego nikczemności i ruiny. Kościół na Północy prowadzi swoją misję'.

W rzeczywistości nic się nie zdarzyło. Tak jak w Średniowieczu, gdy raz nastał pokój, rywalizujący dotychczas z sobą duchowni połączyli siły; zjednoczyło ich to, że byli biali. Baptyści, metodyści, presbiterianie i luteranie na Południu nadal okazywali lojalność przegranej sprawie, lecz z drugiej strony powrócili do zwykłych postaw chrześcijańskich.

Uwolnieni niewolnicy zakładali własne Kościoły, głównie baptystów i metodystów. Przeżywały one rozkwit, obejmując do 1900 roku ponad jedną trzecią czarnych mieszkańców Ameryki. Fakt, że biali pastory, baptysci i metodysci, niedawno popierali w kazaniach niewolnictwo (i nadal go bronili, sotto voce) wydawało się nie miec znaczenia dla czarnych baptystów i metodystów tak dlugo, dopoki mogli kierowac swoimi własnymi Kościołami. Ani też, w szerszym sensie, żadna sekta nie ucierpiała z tego powodu, że jej duchowni i członkowie byli po obu stronach barykady czy, zwyczajowo, unikali angażowania się w konflikt. Tym, co z konieczności uległo zniszczeniu, albo czemu przynajmniej rzucano wyzwanie, była tożsamość między celami politycznymi narodu a jego wiarą. Po raz pierwszy Ameryka zaczęła tęsknić za pierwiastkiem pascalskim w swojej chrześcijańskiej filozofii i odczuwać brak teodycei.

A jednak większość chrześcijan w Ameryce widziała w wojnie domowej nie porażkę chrześcijaństwa, w której ujawniłyby się bezsilność lub sprzeczności wiary, lecz zwycięstwo amerykańskiego chrześcijaństwa, w którym chrześcijańska teoria równości zatriumfowała nad renegatami i odszczepieńcami. Pasowała ona idealnie do wizji świata rasy anglosaskiej, wyprowadzającej nieoświecone i ciemne milionowe masy z mroku i wprowadzającej je - dzięki "przychylnej Opatrzności" - w świetlisty krąg prawdy chrześcijańskiej. Byłoby to triumfalne zwieńczenie uniwersalistycznej misji Chrystusa. Do 1860 roku Stany Zjednoczone, obok Wielkiej Brytanu, znajdowały się na pierwszej linii wielkiej akcji misyjnej, której celem była ni mniej ni więcej tylko ewangelizacja całego globu.

Należy powiedzieć, że protestanci potrzebowali wiele czasu, żeby zająć taką postawę. Aż do początków XIX wieku protestantyzmu nie można było nazwać religią misyjną. To prawda, że podejmowano pewne akcje misyjne. W 1622 roku Holendrzy założyli seminarium w Leyden, w którym przygotowywali misjonarzy do pracy we Wschodnich Indiach i na Cejlonie. Lecz głównym celem, związanym z ekonomiczną i polityczną penetracją, było zwalczanie wysiłków portugalskich i hiszpańskich w nawracaniu na katolicyzm tego rejonu; kiedy ustawały akcje katolików, słabły również wysiłki Holendrów. W XVIII wieku Holendrzy twierdzili, że mają wielu nawróconych, lecz zaledwie jeden na dziesięciu był dopuszczany do wspólnoty, a w 1776 roku tylko 22 pastorów (pięciu z nich mówiło lokalnymi językami) opiekowało się całymi Indiami Wschodnimi.

Na Wschodzie Anglicy działali z jeszcze mniejszą energią. Wiemy tylko o jednej misji baptystów z Anglii w Indiach w całym XVII stuleciu, mimo że Anglia była tam aktywna już od 1600 roku i to bengalski chłopiec, sprowadzony z powrotem do Londynu w 1616 roku, był tym, któremu Jakub I nadał imię Piotr Papież. W rzeczywistości aż do 1662 roku anglikanie nie mieli liturgii chrztu dla dorosłych. Mieli ją natomiast purytanie, a w 1648 roku Kalwiński Dom Wspólnoty stwierdził: "Wspólnoty Anglii zebrane w parlamencie, otrzymawszy wiadomość, że poganie Nowej Anglii zaczynają wzywać imienia Pana, czują się zobowiązani wziąć udział w tym dziele." Prezbiterianin John Elliot,

naśladując praktyki katolickich zakonników, nauczył się języka Irokezów i zakładał "miasta modlitw". Do 1671 roku zebrał 3600 miejscowych chrześcijan w czternastu osiedlach. Lecz te i podobne akcje pogrzebane zostały przez wojny indiańskie i konflikt angielsko-francuski, a dziś żaden z żyjących jeszcze Indian nie potrafi nawet odczytać "mohikańskiej" Biblii Elliota. Anglikańskie Towarzystwo Propagowania Ewangelii w Obcych Częściach Świata, założone w 1701 roku, twierdziło, że jego działalność "dotyczy głównie nawracania pogan i niewiernych", lecz w rzeczywistości większość jego misjonarzy pracowała wśród angielskich kolonistów w Nowej Anglii i w Indiach Zachodnich. Osady kolonistów i misje protestanckie były w istocie odległe od siebie albo nie miały z sobą kontaktu, a tam, gdzie Europejczycy znajdowali klimatyczne i ekonomiczne warunki do osiedlania się w większych grupach, tubylcy byli usuwani lub tępieni. (Dochodziło do tego również na obszarach kolonizowanych przez katolików: np. Francuzów w Kanadzie i Hiszpanów w Argentynie.) Pierwsza bardziej przemyślana protestancka akcja misyjna była produktem siedemnastowiecznego niemieckiego pietyzmu. W 1706 roku luterański król Danii Fryderyk IV rozpoczął staranne przygotowania do

Lud prawie wybrany 567

zakrojonej na niewielką skalę akcji misyjnej w małej duńskiej osadzie Tranquebar na Wybrzeżu Koromandelskim w południowo-wschodnich Indiach. Zatrudnił dwóch niemieckich pastorów, Bartłomieja Ziegenbalda

i Heinricha Plutschaua, którzy oparli swoją pracę na kilku założeniach z czasem przyjętych za standardowe. Kościół misyjny musiał być powiązany ze szkołą misyjną (a później szpitalem bądź kliniką). Ewangelie (a najlepiej całą Biblię) należało przełożyć na język tubylców. Misjonarze winni dysponować dokładną wiedzą o mentalności i języku tubylców. Nawracać trzeba poszczególnych ludzi, a nie grupy. I tak szybko, jak to możliwe, należy wykształcić miejscowych misjonarzy i pastorów. Dwie ostatnie zasady wywołały kontrowersje, nad którymi zastanawiali się już jezuici. Pierwsi chrześcijanie nawracali pojedynczych ludzi, częściowo dlatego, że nie mieli poparcia władzy państwowej. W Wiekach Średnich misjonarze pracowali za pośrednictwem królów i przywódców plemiennych; Germanie i Słowianie przyjęli chrześcijaństwo jako całe społeczeństwa, czasami rzeczywiście pod groźbą miecza. Obie metody zdały egzamin. W Indiach, twierdzono, tylko nawrócenie jednostkowe umożliwi dorosłemu neoficie zrozumienie prawdziwego znaczenia chrześcijańskiego przesłania oraz przywilejów i odpowiedzialności, jakie stały się jego udziałem. Z drugiej strony, w ten sposób dana osoba zrywała ze swoim środowiskiem - wtedy to pojawiła się praktyka przenoszenia nawróconych do nowych osiedli. Metodę tę stosowali, w różnych odmianach, katolicy i protestanci na całym świecie. Inni twierdzili, że znacznie lepiej było pracować nad całą społecznością i przenieść ją, bez niszczenia struktury społecznej, do tych osiedli dopiero wtedy, gdy do tego dojrzeje. Chrześcijaństwo zintegrowałoby się wówczas z miejscowym stylem życia. Oponenti twierdzili jednak, że celem chrześcijaństwa była przecież zmiana sposobu życia. Będąc nową religią czy kultem, pociągało za sobą konieczność przyswajania nowych norm kulturowych i społecznych. Takie było znaczenie wypowiedzi

św. Pawła o stawaniu się "nowym człowiekiem". Poligamia była osobnym problemem. Wymuszanie chrześcijańskiej monogamii oznaczało wielkie i nieprzychylnie traktowane zmiany w strukturze społecznej, lecz było to nieuniknione, chyba że przyjęto by wysuwaną całkiem serio propozycję, aby chrześcijaństwo zaakceptowało poligamię. jeśli poligamię, to dlaczego nie kanibalizm?

Spór pozostał nie rozstrzygnięty przez cały ten okres - to znaczy aż do końca XIX stulecia - gdy przynajmniej na niektórych obszarach możliwe stało się nawracanie kolektywne. To samo dotyczyło dyskusji na temat miejscowego duchowieństwa. Podobnie jak w misjach katolickich, również wśród protestantów występowały różnice zdań i to

568

Historia chrześcijaństwa

zwykle w tych samych sprawach. Świeckie i kościelne władze w kraju żywiły mniejsze obawy przed kształceniem i awansowaniem tubylców niż władze w koloniach. Uważano, że nie da się połączyć szkolenia miejscowego duchowieństwa z zasadami kolonializmu lub z doktryną wiary. Niektórzy z ówczesnych misjonarzy byli o wiele bardziej otwarci na eksperymenty. Jeden z pierwszych baptystów w Indiach, William Carey, napisał w 1805 roku, że jego głównym zadaniem było "zmienianie naszych miejscowych braci w pożytecznych ludzi, wspieranie każdej

formy ich talentu, zachowanie każdego obecnego w nich daru i łaski; pod tym względem nigdy dość poświęcania naszej uwagi na ich doskonalenie. Jedynie przy pomocy miejscowych duchownych możemy mieć nadzieję na powszechne rozprzestrzenienie się ewangelii na tym ogromnym kontynencie". Prócz tego jeden z protestanckich pionierów w Afryce Wschodniej, Lewis Krapf z seminarium w Bazylei, który pracował dla Chrześcijańskiego Towarzystwa Misyjnego w latach trzydziestych XIX wieku, uważał, że szkolenie miejscowego duchowieństwa przyniesie zmiany jakościowe. "Kiedy kolor skóry przestanie przeszkadzać człowiekowi w zostaniu duchownym, wybijie ostatnia godzina niewolnictwa. Czarnoskóry biskup i czarny pastor Kościoła protestanckiego mogą niebawem stać się niezbędnymi dla ucywilizowania Afryki." Ale dalej wypowiadał się również przeciw kolonializmowi: "Porzućcie myśl o tym, że Europa musi roztaczać swoje ochronne skrzydła nad wschodnią Afryką, jeśli misyjna praca ma się rozwijać na tej ziemi pogrążonej w ciemnościach. Nie ma wątpliwości, że Europa usunie wiele z tego, co jest szkodliwe i co przeszkadza w pracy misyjnej, lecz prawdopodobnie na jej drodze pojawi się równie wiele, być może nawet większych, przeszkód". Przykłady podobnych poglądów mogłyby pochodzić ze wszystkich terenów misyjnych.

Same misje były podzielone. Ci, którzy tak jak Carey i Krapf identyfikowali się z tubylcami i przyznawali pierwszeństwo tworzeniu niezależnego duchowieństwa i Kościoła, byli przede wszystkim najbardziej zdolnymi i najbardziej wrażliwymi z misjonarzy, lecz stanowili mniejszość pracujących w misjach. Większość tych, którzy żyli wśród tubylców w Indiach i w Afryce, zadziwiała bardziej swoją ignorancją niż możliwościami. Podczas gdy na przykład Dzieje Apostolskie, zwra-

cając uwagę na niegodziwość niewiernych, nigdy nie czyniły aluzji do jakiegokolwiek kulturowego czy gospodarczego zacofania, by nie utrudniać przyjęcia chrześcijaństwa lub uniemożliwić powstania w pełni dojrzałych chrześcijan, kaznodzieje europejscy uważali, że kontaktują się z innymi i gorszymi od siebie istotami. Wydawało się, że Nowy Testament nie daje im w tym punkcie żadnej wskazówki. Charles Grant, którego

Lud prawie wybrany 5fi9

naprawdę nie można oskarżać o uprzedzenia wobec ras nieeuropejskich, a który był jednym z pierwszych organizatorów kampanii przeciwko niewolnictwu i mocno popierał sprawę misji, doszedł do bardzo pesymistycznych wniosków podczas wielu lat spędzonych w Indiach. Pisząc w 1797 roku, osiem lat przed Careyem, przyznał: "Nie możemy uniknąć uznania w ludziach Indostanu rasy żałośnie zdegenerowanej i prostackiej, słabo jedynie odczuwającej sens moralnych zobowiązań, a do tego uparcie lekceważącej to, o czym wie, że jest słuszne, kierowanej przez wrogą i rozpasaną namiętność, zdecydowanie ukazującej efekty wywoływane w społeczeństwie przez wielkie i powszechne zepsucie obyczajów oraz pogrążenie się w nędzy występków". Można by sądzić, że doszło tu oto do całkowitego splątania gospodarczej, kulturowej i moralnej "niższości". Opinię Grahta podzielano powszechnie. Misjonarze nie byli antropologami czy socjologami; niezmiernie trudno było im myśleć w kategoriach względnej skali wartości moralnych. Nie traktowali pojęć

europejskiego chrześcijaństwa jako dobrych czy złych, jako wskaźników szczególnej kultury i społeczeństwa, lecz jako normę absolutną, wynikającą z Boskiego objawienia. Sumienie człowieka łączyło go bezpośrednio z Bóstwem. Każdy miał sumienie. Baptysta George Grenfell pisał o Kongo: "Głównymi cechami ludu Bolobo wydają się być pijaństwo, niemoralność i okrucieństwo, a każda z nich powoduje występki zbyt przerażające, by o nich pisać. Słyszając o nich, każdy tu mieszkający zaczyna niemal czuć, że musi nazwać tych ludzi raczej przerażającymi brutalami i niegodziwcami niż biednymi, nędznymi poganami. Światło ich sumienia powinno potępić ich za większość grzechów, jakie popełniają". Inny misjonarz, Holman Bentley, tak skomentował kanibalizm: "Do tak przerażającego upadku doszły te dzieci Ojca w Niebiesiech, aż stały się rzeczywiście dziećmi diabła. (...) W taki oto sposób korzystają ze swojego życia! A prócz tego, skoro mówimy, że jeśli światło, które w nich jest, jest ciemnością, to jak wielka musi być ta ciemność!".

Rzeczywiście, misjonarzom targanym takimi uczuciami, a dotyczyło to znacznej większości, trudno było pogodzić się z myślą o pojawieniu się dominującego liczebnie miejscowego duchowieństwa czy w ogóle uznać tubylców za w pełni ukształtowanych chrześcijan. Uważano, że osiągają zbliżenie z chrześcijaństwem na tyle, na ile udatnie naśladują zachowanie Europejczyków. W ten sposób misjonarze nie tyle eksportowali chrześcijaństwo, co raczej europejską czy też zachodnią kulturę - włączając w to, oczywiście, jej moralną stronę. Idea chrześcijaństwa jako szeregu wzorców, możliwych do przyjęcia przez wszystkie społeczeństwa i oczywiście jednostki, była stopniowo zagrzebywana w kulturowym opakowaniu. Kiedy spośród nawróconych tubylców należało wybrać

ludzi do kształcenia na duchownych - a tylko niewielu misjonarzy miało zasadnicze obiekcje wobec tego pomysłu - wybierano najbardziej zeuropeizowanych. Oczywiście wpływy, jakie mieli oni wśród nie nawróconych, zniknęły *pari passu* wraz z tym, jak oni sami odchodzili od miejscowych norm. Traktowano ich, *sh>*sznie, jako nędzną imitację europejskich misjonarzy. W ten sposób pojawiała się niebezpieczeństwo uznania eksperymentów w szkoleniu miejscowego duchowieństwa za nieudane czy też za takie, które są nieopłacalne w obliczu kłopotów i dyskusji, jakie były z nimi związane.

Warto zatrzymać się nad tymi sprawami, ponieważ ważne jest, abyśmy uświadomili sobie, że metody przyjęte przez pierwszych niemieckich misjonarzy w Indiach, chociaż stały się standardowymi, zawsze pozostawały tematem dyskusji. Misjonarzy dzieliło wiele różnic, które czasami doprowadzały między nimi do gwałtownych konfliktów dosłownie w każdej sprawie. Nie było czegoś takiego jak "postawa" misjonarska i ryzykowne byłoby generalizowanie historii wypraw misyjnych. Możemy jedynie spróbować wskazać pewne istotne ich właściwości. Z pewnością wysiłki misjonarzy zmierzały do odzwierciedlenia poziomu zaangażowania i entuzjazmu religijnego na chrześcijańskim Zachodzie. Niewątpliwie misje katolickie podupadły po pokoju westfalskim i zakończeniu wojen religijnych. W XVIII stuleciu właściwie przestały istnieć na większości obszarów, zwłaszcza po tym, jak rozwiązanie zakonu

jezuitów doprowadziło do, przymusowego wycofania ponad trzech tysięcy najlepszych misjonarzy i znacznej większości najsprawniejszych międzynarodowych organizacji. Potem, od XVIII wieku, protestanci pozostali praktycznie sami na placu boju. Powoli zaczęli wyciągać z tego korzyści. Również w krajach protestanckich płomień wiary płonął słabo. Ochotnicy z Niemiec nie tylko byli pierwsi w Indiach; przez długi czas byli tam jedynymi misjonarzami. Brytyjskie klasy wyższe i Kościół anglikański bardzo wolno akceptowały pracę misyjną. Kompania Wschodnioindyjska w ogóle nie chciała widzieć misjonarzy, a duchownych aprobowała tylko jako pastorów pracujących wśród europejskich kolonistów. Najślawniejszy z misjonarzy na południu Indii, Christian Friedrich Schwartz, którego czterdziestoosmioletnia służba skończyła się w 1798 roku, nie tylko był Niemcem, lecz nawet nie miał ważnych, zgodnych z przepisami anglikańskimi, święceń. Pewien brytyjski oficer napisał o nim: "Wiedza i uczciwość tego nienagannego misjonarza uwolniła reputację Europejczyków od zarzutu powszechnej deprawacji". Było to jednak spojrzenie entuzjasty. Brytyjskie klasy rządzące nie lubiły takich ludzi. Pierwszy anglikański biskup wysłany do Indii, Thomas Fanshawe Middleton, wyświęcony na biskupa Kalkuty

Lud prawie wybrany 571

w 1814 roku, nie wiedział, co zrobić z tak dużą liczbą niemieckich misjonarzy: "Muszę albo pozwolić im działać, albo ich uciszyć".

Rzeczywiście, pierwsze pozytywne wysiłki misjonarskie Brytyjczyków nie miały nic wspólnego z rządem, biurokracją, klasą rządzącą bądź Kościołem anglikańskim. Były to zasadniczo dysydenckie przedsięwzięcia ludzi z niższej klasy średniej. Pierwsze nowoczesne towarzystwo misyjne utworzyli w 1792 roku baptyści, a po nim powstało ogromne Londyńskie Kongregacjonalistyczne Towarzystwo Misyjne, założone w 1795 roku. Ludzie ci w rzeczywistości wykonywali pracę misyjną. Na przykład Carey był szewcem z Northampton, synem tkacza; jego towarzysz w Indiach, William Ward, był drukarzem. Ludziom tym niekoniecznie musiało brakować wykształcenia. Carey, który był samoukiem, mówił po łacinie, hebrajsku, grecku i holendersku, napisał tysiącstronicowy podręcznik gramatyki sanskryckiej. W 1792 roku jego pamflet *An Inquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of Heathen* był najbardziej wpływowym ze wszystkich traktatów zapewniających istnienie ruchu misyjnego na wielką skalę. Natomiast jego przyjaciel, drukarz Ward, napisał książkę *Manners and Customs of the Hindus*; razem zaś założyli "Serempore College Nauczający Młodzież z Azji, Chrześcijańską i Inną, Wschodniej Literatury i Europejskiej Wiedzy". Ale z reguły do działania pobudzała ich bardziej lektura Biblii niż wiedza o krajach i ludziach, z którymi się stykali. W skład pierwszej misji na Pacyfiku, wysłanej przez kongregacjonalistów na statku "Duff" na Tahiti w 1796 roku, wchodziło czterech pastorów, sześciu cieśli, dwóch szewców, dwóch murarzy, dwóch tkaczy, dwóch krawców, sklepikarz, rymarz, służący, garderobiany, chirurg, kowal, bednarz, rzeźnik, przedzalnik, kapelusznik, właściciel sklepu tekstylnego i stolarz meblowy. To połączenie klas i zawodów było charakterystyczne. Niewielu pierwszych misjonarzy miało odpowiednie kwalifikacje. Ich akcje były

szczerze, lecz nieprzemyślane i często kończyły się kompletnym fiaskiem. Protestantom brakowało elitarnej organizacji, takiej jaką mieli jezuita, która mogłaby zadbać o gruntowne zrozumienie kultury i struktury społecznej na terytoriach objętych pracą misyjną, odwołującej się do miejscowych autorytetów i opierającej się w dyskusji raczej na własnych, niż panujących w Europie poglądach.

Od lat osiemdziesiątych XVIII wieku pewna część brytyjskiej klasy wyższej zaczęła przejawiać zainteresowanie odpowiedzialnością brytyjskiego chrześcijaństwa za cały świat, lecz koncentrowała się niemal wyłącznie i przede wszystkim na handlu niewolnikami; innymi słowy, ludzie ci skupiali uwagę raczej na występkach Anglików niż na duchowych potrzebach czarnoskórych pogan. W pewien sposób było to normalne.

572 Historia chrześcijaństwa

Do roku 1780 handel niewolnikami stał się ogromnie ważną gałęzią brytyjskiej gospodarki. W ciągu czterech stuleci europejscy handlarze wywieźli z Afryki dziesięć milionów niewolników, ponad sześćdziesiąt procent z nich w latach 1721-1820. Niektórzy handlarze przenieśli się na Wschód. Kompania Wschodnioindyjska miała niewielu niewolników i w 1762 roku zaprzestała w ogóle tego procederu. Od tego czasu handel niewolnikami przeniósł się za Atlantyk, a statki przewoziły rocznie przeciętnie 60 tysięcy niewolników; głównym rynkiem zbytu były tereny w Ameryce opanowane przez Portugalczyków, a na kolejnych miejscach

znajdowały się Indie Zachodnie i Stany Zjednoczone. Handlem dzielili się Francuzi, Brytyjczycy i Portugalczycy, z czego na Brytyjczyków przypadała połowa. Po 1792 roku Francuzi wycofali się, a w powstałą w ten sposób lukę weszli Brytyjczycy, doprowadzając do tego, że w rekordowym dla handlu niewolnikami 1798 roku wypłynęło w morze, głównie z Liverpoolu, 160 statków przewożących niewolników. Handel niewolnikami był jedną z największych i z pewnością najbardziej opłacalnych gałęzi brytyjskiej gospodarki. Osiemnaście tysięcy osób w Anglii zajmowało się produkcją towarów, którymi płacono za niewolników w Afryce; handel ten stanowił 4,4 procenta brytyjskiego eksportu w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku. Handel niewolnikami był tradycyjnie tolerowany przez anglikańskich duchownych. Bronili go nawet niektórzy misjonarze. Jeden z założycieli Towarzystwa Propagowania Ewangelii w Nowej Anglii, Thomas Thompson, który pracował wśród Murzynów w New Jersey, a potem spędził cztery lata w Gwinei, "by spróbować z tubylcami", napisał *The African Trade for Negro Slaves shown to be Consistent with the Principles of Humanity and the Laws of Revealed Religion*, wykładając poglądy chrześcijan w tym południowym kraju w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku. Samo Towarzystwo miało własnych niewolników na Barbados.

Kwakrzy byli pierwszą sektą chrześcijańską, która przyjęła pogląd, że niewolnictwo jest ze swej istoty złem, niezależnie od okoliczności. W 1780 roku zmusili parlament Pensylwanii do uznania niewolnictwa w tym stanie za nielegalne. Już w 1772 roku zostało ono uznane za nielegalne w Angli, gdy lord Mansfield, opierając się na prawie zwyczajowym, a nie religii, wprowadził ustawodawstwo zakazujące niewolnictwa. Od tego czasu następowała stopniowa zmiana opinii chrześcijan w Angli,

gdyż wszystkie sekty wyznaniowe zostały zmuszone do określenia swojego stanowiska w tej sprawie. Zbiegło się to z pierwszym pełnym rozkwitem ruchu ewangelicznego wśród wyższych klas. Jego przywódcą został William Wilberforce, który zlikwidowanie handlu niewolnikami uczynił zasadniczym celem działań tego ruchu. Gdyby nie to połączenie,

Lud prawie wybrany 573

niewolnictwo bez wątpienia istniałoby jeszcze długo. Tymczasem Wielka Brytania zdelegalizowała handel niewolnikami w 1807 roku, a w 1824 roku prawo zaczęło traktować go na równi z piractwem i karało śmiercią. Dziewięć lat później niewolnictwo zostało wyjęte spod prawa na wszystkich terytoriach brytyjskich. Zaabsorbowanie niewolnictwem i handlem niewolnikami wyjaśnia, dlaczego chrześcijanie z brytyjskich klas wyższych tak niemrawo angażowali się w akcje misyjne. Oczywiście, jedna i druga sprawa były z sobą dość mocno powiązane, przede wszystkim w Afryce. Dopóki istniało niewolnictwo, trudno było misjonarzom przedostać się do wnętrza tego kontynentu. Kiedy zostało ono wyjęte spod prawa, a marynarka brytyjska, konsulowie i inni urzędnicy otrzymali polecenie dbania o przestrzeganie prawa, misjonarze zdobyli zdecydowane poparcie władz świeckich. Krótko mówiąc, po raz pierwszy Imperium Brytyjskie udzielało rzeczywistego, jeśli nawet pośredniego, poparcia przedsięwzięciom misyjnym.

Ta ogromna zmiana zbiegła się w czasie z rozwojem towarzystw misyjnych, będących nie tylko potężnym ruchem klasy średniej, lecz

także globalnym zjawiskiem wśród protestantów. W 1799 roku założono Towarzystwo Misyjne Kościoła Anglikańskiego, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne (Anglikański i Wolny Kościół) w 1804, Amerykańską Radę Komisarzy Misji Zagranicznych (głównie kongregacjoniści) w 1810 roku, Radę Misyjną Amerykańskich Baptystów w 1814, Towarzystwo Berlińskie w 1824 roku, Misję Bazylejską w 1815, rady misyjne w Danii w 1821, we Francji w 1822, w Szwecji w 1835 i w Norwegii w 1842. Towarzystwa te były pierwszą falą ewangelizacji, za którą podążyła druga, znacznie większa, przybyła w latach pięćdziesiątych XIX wieku zza Atlantyku. Stany Zjednoczone zaczęły przewodzić w akcjach misyjnych, zwłaszcza na Dalekim Wschodzie. Po raz pierwszy wysyłano w roli misjonarzy kobiety, których liczba wkrótce przewyższyła liczbę mężczyzn. Po raz pierwszy także misje zaczęły udzielać opieki medycznej oraz prowadzić edukację i w ten sposób związały się z rozwojem świeckiej idei głoszącej, że biały człowiek otrzymał kolonie w formie powiernictwa. Podejmowane potem na wielką skalę wysiłki misyjne nieuchronnie wiązały się z kolonializmem i handlem. W oczach Azjatów i Afrykańczyków były one ściśle z sobą związane. Z upływem czasu intelektualiści hinduscy zaczęli uważać chrześcijaństwo za zjawisko wtórne, towarzyszące politycznej i handlowej ekspansji Zachodu. Ludzie Zachodu mieli inne poglądy. Grant, w swoich *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain* (1797), napisał: "Te odległe terytoria (...) zostały nam dane nie tylko po to, byśmy mogli zbierać z nich co roku zysk, lecz byśmy mogli szerzyć wśród ich

mieszkańców (...) światło i łaskawy wpływ prawdy, błogosławieństwo dobrze zorganizowanego społeczeństwa, postęp i wygodę aktywnego przemysłu. (...) W każdym postępowym kroku tej pracy będziemy także służyć pierwotnemu zamiarowi, z którym przybyliśmy do Indii, zamiarowi tak ważnemu dla tego kraju - rozszerzeniu naszego handlu".

Kropkę nad "i" postawił bardziej brutalnie Holman Bentley: "Tak więc dzięki otwarciu Afryki Manchester może nabrać otuchy; nie tylko następne tysiące ludzi będą nosić jego ubrania, lecz także kolejne tysiące będą w nich pochowane¹. Jeszcze raz zachodnia opinia nie była tutaj jednomyślna czy nawet całkiem zdecydowana. Oficjalnie Imperium Brytyjskie nie było instytucją nawracającą. Proklamacja, w której Kompanię Wschodnioindyjską zastępowano bezpośrednimi rządami Brytyjczyków, rozpoczęła się od słów: "Opierając się mocno na prawdzie chrześcijańskiej i uznając z wdzięcznością pociechę religii, zrzekamy się prawa i pragnienia narzucania naszych przekonań którymkolwiek z naszych poddanych". Na to wyjaśnienie we wstępie proklamacji zgodzono się dopiero po długiej dyskusji. W 1854 roku pierwszy wicehrabia Halifaxu, sir Charles Wood, bronił szlachetnie postanowienia o pomocy państwowej dla szkół w Indiach, z której korzyści odnosiły głównie instytucje misyjne. Twierdził, że "wzmocni to nasze Imperium. Lecz (...) nawet jeśli rezultatem będzie jego utrata, to wydaje mi się, że ten kraj zajmie o wiele lepszą i chwalebniejszą pozycję w historii świata, jeśli dzięki naszym przedstawicielstwom w Indiach utworzone zostanie cywilizowane i chrześcijańskie imperium, niż gdybyśmy nadal mieli rządzić ludem upodlonym przez ignorancję

i pogrążonym w przesądach".

Czasami historykowi jest niezwykle trudno zgłębić dziewiętnastowieczne umysły na tyle, by móc rozstrzygnąć, na ile istotne były czysto chrześcijańskie bodźce wśród tak wielu innych, kierujących polityką tamtych lat. Czy, przykładowo, David Livingstone był przede wszystkim chrześcijańskim kaznodzieją czy też raczej imperialistą, a może zwykłym egoistą? Możliwe, że wszystkimi trzema jednocześnie. (Jego teść, Robert Moffat, był również zagadkową postacią: w 1857 roku ukończył ogromną pracę nad tłumaczeniem Biblii na język ludu Tswana, lecz, zdaje się, nie był zainteresowany afrykańskim kontekstem; na przykład wierzył całkowicie błędnie, że w języku Bechuna nie ma słowa oznaczającego Boga.) Początkowo motywy Livingstona miały charakter duchowy: "Czy miłość Chrystusa nie może zaprowadzić misjonarza tam, dokąd handel niewolnikami prowadzi handlarza?" - pytał. Zgodnie z faktami jego życie można uznać za ofiarę dla innych. Jeszcze zanim stał się sławny, opuścił Londyńskie Towarzystwo Misyjne, by objąć urząd konsula we wschodniej

Lud prawie wybrany 575

Afryce; rząd wsparł jego przedsięwzięcie pięcioma tysiącami funtów.

Na Uniwersytecie Cambridge powiedział w 1857 roku: "Proszę, byście skierowali swoją uwagę na Afrykę. Wiem, że za kilka lat będę odcięty od świata w tym kraju, który jest teraz otwarty. Nie pozwólcie zamknąć go znowu! Wracam do Afryki, by spróbować przetrzeć szlak dla handlu i chrześcijaństwa. Kontynuujcie pracę, którą rozpocząłem. Zostawiam ją

wam!" - tym okrzykiem zakończył swoje wystąpienie. W następnym roku napisał do profesora Sedgwicka: "Żeby wyjaśnić Ci moje cele, mogę oświadczyć, że tkwi w nich więcej niż widać gołym okiem. Kieruje mną nie tylko pragnienie wiedzy, gdyż wyruszam z zamiarem przysporzenia korzyści zarówno Afrykańczykom, jak i moim rodakom. Zabieram ze sobą praktyka geologa, który przekaże nam wieści o surowcach mineralnych kraju; ogrodnika, który złoży nam pełny raport o produkcji roślinnej; artystę, który uwieczni tamtejsze krajobrazy; oficera marynarki, który opowie o możliwościach żeglugi rzecznej; duchownego, który położy chrześcijańskie fundamenty pod wszystko, co potem nastąpi. Wszystko to oficjalnie miało na celu rozwój handlu afrykańskiego i popieranie cywilizacji, lecz Tobie, w którym pokładam zaufanie jak w nikim innym, mogę powiedzieć, że mam nadzieję, iż rezultatem tego będzie może kolonia angielska na zdrowych wyżynach centralnej Afryki! (...)

Rozmawiałem o tym tylko z księciem Argyll".

W niektórych wypadkach misjonarze traktowali kolonistów i kupców z otwartą wrogością. Nowa Zelandia, gdzie misjonarze przybyli po raz pierwszy w 1814 roku, była polem walki między Kościołem, który chciał stworzyć tam niezależne, samodzielne chrześcijańskie państwo Maorysów - podobnie jak jezuita w Japonii - a interesami kolonistów, którzy uznawali ten kraj za idealny teren dla europejskiego osadnictwa. Darwin, który był tam w 1835 roku, w ciepłych słowach chwalił "dzieło" misyjne: "(...) wszystko to jest niezwykle zdumiewające, jeśli zważymy, że pięć lat temu nie kwitło tu nic poza paprociami. (...)

Wydaje się, że sprawiła to czarodziejska różdżka - taką lekcję daje nam praca misyjna'. Przyjęta pięć lat później deklaracja brytyjskiej suwerenności oznaczała zwycięstwo kolonistów i stanowiła wstęp do

wojen z Maorysami. Wydaje się jednak, że klęska polityki misyjnej i konflikt między Maorysami a Europejczykami nie rzuciły cienia na wizerunek chrześcijaństwa. W 1854 roku informowano, że 99 procent Maorysów nawróciło się na chrześcijaństwo. Dla kontrastu, na Dalekim Wschodzie misjonarze niewątpliwie popierali użycie siły przez zachodnie mocarstwa w celu stworzenia dogodnych warunków do szerzenia chrześcijaństwa. W latach 1839-1842 konsekwencją pierwszej Wojny Opiumowej było odstąpienie Hongkongu Wielkiej Brytanu i przejście

576 Historia chrześcijanizmu

w ręce wielkich mocarstw pięciu portów objętych traktatem. Misjonarze uważali, że tą opłakaną wojną w pewien sposób sterowała Opatrzność, by Chiny mogły przyjąć ewangelię. Towarzystwa misyjne głównych sekt wysłały grupy misjonarzy na tereny objęte traktatem. W 1853 roku Perry przedstawił Japonii ultimatum, a pięć lat później przybyli tam chrześcijańscy misjonarze, pierwsi od czasu wyłączenia chrześcijaństwa w Japonii w XVII wieku. Zakończenie w tym samym roku drugiej Wojny Opiumowej zapewniło spokojny byt chrześcijanom w całym Chinach, a ściślej mówiąc, zagwarantowało ochronę misjonarzy i ich działalności w głębi kraju. W obu krajach możliwości pracy misjonarzy w głębi lądu były oparte na militarnej przewadze Zachodu i gotowości do jej wykorzystania.

W Afryce proces ten posunął się krok dalej, gdy rząd brytyjski - a za nim inne - zaangażował się bezpośrednio w działalność misyjną. Było

to w pewnym sensie nieuchronne, ponieważ rząd potrzebował pomocy towarzystw misyjnych do stłumienia handlu niewolnikami, a Kościoły były gotowe wesprzeć tę politykę. I właśnie w Afryce brytyjska klasa rządząca po raz pierwszy w pełni zaangażowała się w działalność ewangelizacyjną. Ludzie z klas wyższych prowadzący ewangelizację przeszli prosto od abolicjonizmu do pracy misyjnej. Thomas Fowell Buxton, który po Williamie Wilberforce objął przywództwo kampanii skierowanej przeciw niewolnictwu, ukuł następujący zwrot: "To Biblia i pług odnowią Afrykę". Wielebny Charles Simeon, kluczowa postać w procesie przejmowania przez protestantów biskupstw i parafii, również zaczął działać w sprawach kolonu i wysyłał swoich protegowanych, by zostali - jak to ujął - "księżętami we wszystkich krajach". Protestanci zdominowali Towarzystwo Misyjne Kościoła Anglikańskiego, a w 1840 roku rozpoczęli nową kampanię w Afryce entuzjastycznym spotkaniem w Exeter Hall, w którym uczestniczyli m.in. książę Albert, sir Robert Peel, Gladstone, lord Shaftesbury, ambasador Francji, przywódca irlandzkich nacjonalistów Daniel O'Connell i młody David Livingstone. Archidiakon Wilberforce, słynny syn Williama, powiedział temu szacownemu gronu, że celem ich jest sprawić, "aby każdy statek handlowy podtrzymywał również dar wiecznego życia, którego nie powinna otrzymywać tylko jedna część ziemi, nie dając w zamian za złoto Zachodu i korzenie Wschodu znacznie cenniejszego bogactwa - błogostawionego kadzidła ich mistrza Chrystusa:"

Fowell Buxton przekonał rząd, by zmienił to zobowiązanie w rzeczywistość, wykładając 80 tysięcy funtów na ekspedycję w górę rzeki Niger w Afryce Zachodniej. Wyruszyła ona w 1841 roku na trzech żelaznych statkach: Albert, Wilberforce i Soudan, lecz została pokonana przez malarię,

Lud prawie wybrany 577

która zaatakowała 130 ze 145 Europejczyków uczestniczących w wyprawie; 40 z nich zmarło. Zorganizowano jednak dwie kolejne ekspedycje pod opieką admiralicji i zaprowadzono chrześcijaństwo przy stałej obecności brytyjskiej, która nieuchronnie wiodła do utworzenia szeregu kolonii. Niektórzy z lokalnych przywódców afrykańskich, takich jak Eyo II Uczciwy, król Greek Town w Old Calabar, zamierzali przyjąć naukę chrześcijańską, wierząc, że wzmocni ona ich władzę. W rzeczywistości misjonarze skłonni byli, wcześniej bądź później, prowokować akty przemocy, by doprowadzić do wojskowej interwencji Europejczyków, kryzysu państwowego i całkowitej aneksji tych terenów. Model ten nie zawsze przyjmowano z góry, lecz występował on w różnych odmianach w wielu częściach afrykańskiego wybrzeża. Misjonarze mogli próbować zachowywać dystans w stosunku do europejskich kolonizatorów, lecz faktem jest, że większość z nich, przynajmniej w Afryce, uważała, że o wiele wygodniej (i bezpieczniej) jest działać, mając za plecami białe władze.

W Calabarze misjonarze wkrótce skupili swoją wrogość na Old Town i Duke Town, opisywanych jako "afrykańskie Sodoma i Gomora". Mówiono, że kwitną tam gorszące obyczaje, jak choćby dzieciobójstwo. Misjonarze szybko utworzyli Towarzystwo na rzecz Abolicji Nieludzkich i Zabobonnych Obyczajów i Wspierania Cywilizacji, a brytyjski konsul złożył swój podpis jako jeden z założycieli. Misjonarz mieszkający

w Old Town, wielebny Samuel Edgerley, nie skrywał, że zależy mu na dokonaniu zmian w obyczajach tych, których określał jako "nikczemnych i ciemnych pogan". W 1849 roku kopnął religijny bęben; a w 1854, w wyniku rzekomej masakry pięćdziesięciu niewolników obalonego króla Old Town, Willie Toma, Edgerley roztrzaskał wizerunki znajdujące się w tamtejszej świątyni i rozbił złożone w niej święte jajo; zabrał również wiele przedmiotów na pamiątkę. Kiedy pojawiły się kłopoty, misjonarze, wspierani przez europejskich kupców, przekonali konsula, aby "kontynuował dzieło cywilizacji", nakazując HMS Antelope zbombardować Old Town; co też uczyniono. Misjonarz z CMS, wielebny C.A. Gollmer, skomentował to następująco: "Oczekiwałem tego niczym interwencji Boga dla dobra Afryki". Dwa lata później Gollmer namówił władze do kolejnego ataku marynarki, tym razem na plemię Ijebu. Okręty, a wśród nich HMS Scourge, ponownie użyte zostały do akcji wzdłuż wybrzeża i w dole rzeki. Jej celem było zmuszenie wodzów do przyjęcia żądań misjonarzy, którzy chcieli mieć swobodę działania. Miejscowe przepisy już niebawem odzwierciedlały potrzeby chrześcijańskich nauk. W Greek Town wydano przepisy dotyczące niedzieli, które mówiły: "Od tej chwili w Dniu Pańskim na terenie Greek Town nie wolno organizować

578 Historia chrześcijaństwa

żadnego jarmarku, sprzedawać mocnych napitków, ani miejscowych, ani przywożonych, ani w drzwiach ani na werandach; nie wolno pracować, ani si bawić; nie wolno czynić zła nie wolno strzelać z broni nie wolno

organizować procesji Egbo, ani prowadzić długich dyskusji. Stąd był już tylko krok do nieustannego usuwania królów z tronu i przejęcia całej władzy wykonawczej przez białych urzędników.

Z drugiej strony, jak pokazało doświadczenie, w Afryce Centralnej i Wschodniej, gdyby nie rządy Europejczyków, mogłoby dojść do jednej z dwóch rzeczy. Misjonarze niemal zawsze napotykali chęć przyjęcia nauki chrześcijańskiej. Wielu Afrykańczyków szukało nowej i mniej prymitywnej religii, gdyż chcieli uciec od przerażającego okrucieństwa kultów, których ostoją byli despotyczni wodzowie. Misjonarze, nawet na terenach, którymi Europejczycy bezpośrednio nie zarządzali, stosunkowo łatwo zakładali nowe wsie chrześcijańskie, rozwijając w ten sposób formę ewangelizacji mającą silne społeczne, polityczne (oraz oczywiście ekonomiczne) powiązania. Potem błyskawicznie sami de facto osiągnęli status wodzów. Dan Crawford, w pouczającej książce o problemach pracy misyjnej zatytułowanej *Thinking Black*, która ukazała się w 1912 roku, napisał: "Niejeden z małych protestanckich papieży w samotnym buszu zmuszony był za sprawą wprowadzonej przez siebie izolacji zostać prorokiem, kapłanem i królem w jednej osobie. Crawford założył ekumeniczne chrześcijańskie miasto lemienne (był Bratem z Plymouth) i znany był Afrykańczykom jako kó ga vantú, "ten, który zbiera ludzi". Gorszym wyjściem dla misjonarzy, jak to się zdarzało, było działanie w roli urzędników potężnych władców, na których nie mieli żadnego wpływu. Opisuując lokalnego tyrana w Katandze, pewien angielski wicekonsul informował w 1890 roku: "Misjonarze traktują Msidi jak wielkiego króla, nie robią niczego, nie pytawszy go wpierw o zezwolenie, i są na każde jego skinienie, są niemal jego niewolnikami. (...) Od wielu dni boją się przyjść mnie powitać, gdyż zabronił im tego Msidi. Żyją jak

tubylcy, jedzą kukurydzę, a czasami cuchnące mięso. Msidi w końcu został zastrzelony przez brytyjskich handlarzy na służbie belgijskiej, a Crawford skarżył się: "Ten głupi i złośliwy lud ubzdurał sobie, że po śmierci Msidi my jesteśmy wodzami". Złośliwy - tak, lecz na pewno nie głupi, gdyż Afrykańczycy często słusznie łączyli upadek swoich władców z przybyciem misjonarzy.

Być może królowie afrykańscy słusznie próbowali zachować niepodległość swoich państweczek przez wygrywanie jednej wiary przeciw drugiej. Stawało się to powszechną taktyką wraz z upływem XIX wieku, gdy katolicy zaczęli aktywnie zajmować się pracą misyjną. Do 1815 roku katolickie misje zostały zniszczone. Katolicy mieli tylko

Lud prawie wybrany 579

270 misjonarzy w całym świecie. Odrodzenie ich misji wynikało nie tyle z restauracji zakonu jezuitów w 1814 roku, co z pojawienia się popularnego francuskiego ultramontanizmu i jego bliskiego związku z rosnącym w siłę papiestwem. Założono nowe zakony misyjne: oblatów Niepokalanej Marii Panny w 1816, marianitów w 1817, salezjanów w 1859, ojców wstydliwych w 1862, ojców białych w 1868. Francja wspierała pracę misyjną ze znacznie większą gorliwością niż jakiegokolwiek inne mocarstwo - francuscy misjonarze w Chinach na przykład mieli paszporty dyplomatyczne - a rozrost potężnego imperium francuskiego w Afryce po 1820 roku stworzył naturalnie pole dla zabiegów jej misjonarzy. Francja nie wahała się wpierać ich swoją potęgą militarną. To

ataki na misjonarzy skłoniły Napoleona III do ekspedycji w Indochinach w 1862 roku i doprowadziły w 1885 roku do francuskiej okupacji całego tego regionu. W Afryce Północnej i Środkowej misjonarze, których większość służyła w armii francuskiej, współpracowali blisko z komendantami wojskowymi, a ci niemal wszyscy byli bien-pensant katolikami.

Ponadto, w osobie Charlesa Lavigerie, który w wieku 38 lat został biskupem Nancy, późniejszego arcybiskupa Algieru, francuski kolonializm znalazł entuzjastycznego przywódcę duchowego, a Watykan doskonałego propagatora swoich celów na arenie międzynarodowej. Lavigerie był zagorzałym francuskim patriotą. Pochodził z Bayonne, regionu, w którym duch galijski okrzepł w walce z nacjonalizmem baskijskim. Lavigerie był przede wszystkim Francuzem, a potem dopiero ultramontanistą, przywiązany do Francji i do jej kultury bardziej niż do Korony. To za jego sprawą doszło do pogodzenia papieżstwa i francuskiej hierarchii kościelnej z instytucjami republikańskimi. Marszałek McMahon wybrał go do pracy w Algierii, a papież podwoił jego kompetencje, czyniąc go nuncjuszem apostolskim w rejonie Sahary. Brytyjski konsul w Algierze, ułkownik Pla fair, zanotował: "Znów mam wśród nas św. Au st a To trafny komentarz: Lavigerie wyraźnie widział się w roli patriarchy z Konstantynopola, cierpliwie pracującego nad stworzeniem kościelnej infrastruktury w nowym imperium w Afryce. W Kartaginie, tuż obok starożytnej cytadeli, zbudował katedrę większą od bazyliki św. Augustyna w Hipponie i umieścił w niej swój przyszły, kunsztowny i wspinały grobowiec. Zdecydowanie opowiadał się za teorią o Narodzie Wybranym: "Bóg wybrał Francję, by uczyniła Algierię kolebką wielkiego i chrześcijańskiego narodu (...); nasz kraj nas obserwuje (...), oczy całego Kościoła

spoczywają na nas'. Uważał Algierię za "otwarty port wyjściowy do barbarzyńskiego kontynentu z 200 milionami mieszkańców'. Założony przez niego zakon ojców białych, jako elita duchowna w stylu jezuitów,

580 Historia chrześcijaństwa

zobowiązany był do pracy misyjnej specjalnymi dożywotnimi ślubami. By go wesprzeć, Lavigerie stał się pierwszym księciem Kościoła katolickiego, energicznie krytykującym i potępiającym handel niewolnikami i przeciągnął na swoją stronę Francję oraz inne mocarstwa katolickie. Na konferencji w Berlinie w 1884 roku, dotyczącej problemów kolonizacji, protestanci uzyskali w końcu poparcie katolików w tej sprawie i wszystkie mocarstwa postanowiły zdławić niewolnictwo oraz wyplenić handel ludzkim towarem. Uzgodniły również, że zaakceptują pełną wolność wyznania na skolonizowanych terytoriach i będą gwarantować specjalną ochronę misji chrześcijańskich. Pięć lat później, na konferencji w Brukseli na temat abolicji handlu niewolnikami, Lavigerie ostatecznie doprowadził do opracowania i podpisania międzynarodowego układu w tej sprawie. Nie ma wątpliwości, że początkowym celem Lavigerie było nawrócenie na chrześcijaństwo Arabów, by w ten sposób rozpocząć odbudowę tego, co zniszczyła schizma monofizytów przed ponad 1300 laty. Wysłał swoich białych ojców na pustynię (gdzie często padali oni ofiarami mordów dokonywanych przez Tuaregów) i przez pewien czas dowodził własną "chrześcijańską milicją", mającą chronić misjonarzy. Podobnie jak wcześniej Raymond Lull, a także wielu mu współczesnych, Lavigerie

był przekonany, że nie odniesie zwycięstwa w starciu z islamem.

Francuzi mogli najwyżej podbić i zaanektować terytoria arabskie lub ustanowić protektoraty. Planowali, że do Algierii przybędzie duża liczba chrześcijańskich osadników, ale nie byli w stanie skłonić muzułmanów do przejścia na chrześcijaństwo. Właśnie to niepowodzenie spowodowało, że Francuzi (a potem Belgowie) wyruszyli w głąb Czarnej Afryki, gdzie łatwiej było o misyjne sukcesy wśród pogan. Osiągnęli tam niezwykle dobre rezultaty; na ogół o wiele lepsze niż protestanci. Lavigerie zalecał:

"

Bądźcie wszystkim dla wszystkich ludzi". Do ojców białych apelował: "Kochajcie biednych pogan. Bądźcie dla nich mili. Leczcie ich rany. Najpierw oddadzą wam swoje serca, potem okażą zaufanie i wreszcie przełożą wam swoje dusze". Pod wieloma względami misje katolickie prezentowały się o wiele korzystniej niż protestanckie. Utrzymanie niezonatych misjonarzy było o wiele tańsze, wahało się między jedną piętnastą a jedną dwudziestą kosztów przypadających na zatrudnionego w pełnym wymiarze protestanta (nawet w 1930 roku przeciętny koszt utrzymania jednego katolickiego misjonarza wynosił 35 funtów rocznie; CMS płaciło żonatym europejskim misjonarzom 650 funtów rocznie, a duchownym afrykańskim 10-25 funtów). Misjonarze katoliccy byli lepiej wykształceni niż większość pochodzących z niższej klasy średniej misjonarzy protestanckich. Byli o wiele bardziej zżyci z miejscowymi zwyczajami, w mniejszym stopniu związani ze społecznymi i kulturo-

wymi poglądami europejskimi i o wiele bardziej elastyczni w swoim postępowaniu.

Ogólnie rzecz biorąc, katolicyzm wydawał się być bardziej atrakcyjny dla Afrykańczyków niż większość odmian protestantyzmu. Protestanci często wypowiadali wojnę wizerunkom bożków - Holman Bentley zapisał: "Mój obiad (...) został ugotowany na drewnie z fetysza wysokiego na cztery stopy, który został publicznie porąbany na kawałki bez słowa sprzeciwu ze strony któregoś z członków naszego Kościoła" - a ich składy z towarami, w których zmagazynowano dosłownie wszystko, często także broń, nigdy nie sprzedawały lalek. Katolicy, ze swoimi wieloma statuetkami świętych, zdawali się oferować łatwiejsze przejście do chrześcijaństwa niż nadgorliwi anglikanie i nonkonformiści. Ponadto katolicy nie byli wewnętrznie podzieleni w sprawie zniesienia kontroli ze strony Korony, a posłuszeństwo wobec silnego papieżstwa praktycznie zapobiegało wybuchowi międzyzakonnych waśni. W XVI i XVII wieku katolicy energicznie kontynuowali politykę zakładania wiosek chrześcijańskich i odsuwania nawróconych lub osób rokujących nadzieję na nawrócenie od tego, co określali jako "pokusy życia plemiennego". Zakładali dziesiątki wielkich osiedli-sierocińców i osiedli znanych jako ferme-chappelles, w których skupiano grupy mieszkańców z największych wsi i zamieniano je w kolonie rolnicze. Dziedziną, w której katolikom nie udało się skutecznie współzawodniczyć z protestantami, było kształcenie miejscowych księży. Jeśli protestanci byli tu powolni, to katolicy stanowczo zacofani. Przez większą część XIX wieku ich polityka w tej sprawie była mniej klarowna niż postawa, jaką zajmowali w szesnastowiecznej Japonii.

Oczywiście żadna ze stron nie mówiła o współzawodnictwie. Kiedy Lavigierie rozpoczął swoją misję na terenach, na których protestanci mieli już mocną pozycję, wydał ojcom białym nakaz, żeby nigdy nie zbliżali się bardziej niż na osiem-dziesięć kilometrów do misji protestanckiej. Instrukcje te jednak były powszechnie ignorowane, a Lavigierie prawdopodobnie wiedział, że tak będzie. Kiedy podejmował decyzję penetracji Afryki Wschodniej, zdawał sobie sprawę, że na pewno spowoduje to wybuch konfliktu z protestantami. Na nic zdały się również napomnienia i apele R.N.Custa z CMS. Lavigierie był także świadom, że na obszarach Górnego Nilu i na południe od nich stykały się interesy francuskiej i brytyjskiej polityki. W Ugandzie, gdzie problemy były najpoważniejsze, w konflikcie brały udział trzy strony, ponieważ w 1844 roku akcję nawracania podjęli tam muzułmanie. Badacze Speke i Grant przybyli tam w 1862 roku i musieli wyrzeć spore wrażenie na przywódcy ludu Bagandy, królu Mutesa, skoro powiedział on: "Nigdy jeszcze

582 Historia chrześcijaństwa

nie słyszałem białego człowieka mówiącego kłamstwa; (...) w czasach, gdy biali przebywali w Ugandzie, byli bardzo dobrzy". Kiedy przybył do niego H.M.Stanley, Mutesa zachęcał go, by sprowadził misjonarzy. Stanley zaapelował o ich przysłanie w liście do "Daily Telegraph". Pierwszy misjonarz przybył w 1877 roku, a w ciągu kolejnych pięciu lat utworzono misję katolicką. Baganda byli ludem o zorganizowanej strukturze społecznej i oświeconym, ale królewskie prawo było arbi-

tralne i dzikie. Mutesa niemal codziennie nakazywał przeprowadzanie zbiorowych egzekucji, a jego harem był największy spośród tych, o których wspominają dokumenty misyjne. Kiedy Wielka Brytania, dzięki obecności wojska i marynarki na Wschodzie, dzięki operacjom Brytyjskiej Kompanii Wschodnioafrykańskiej - która wyrosła z handlowej organizacji Livingstone a - i dzięki zbudowaniu kolei, stała się najbardziej zaangażowaną siłą w tym rejonie, protestanci poczuli się zobowiązani zaprotestować przeciwko deprawacjom króla, które bezpośrednio ich dotyczyły. Dwór Mutesy zaczął obawiać się protestantów i zawarł sojusz z katolikami (czasami sprzymierzał się również z muzułmanami). Między oboma chrześcijańskimi ugrupowaniami doszło do otwartego konfliktu, w którym sięgano także po broń.

Jego apogeum przypadło na czas panowania następcy Mutesy, Mwangi. W 1885 roku przebił on włóczęgią anglikańskiego biskupa Jamesa Hanningtona. Kiedy zaś chrześcijańscy chłopcy odmówili udziału w jego sodomicznych praktykach - których, jak twierdzili misjonarze, nauczył się od Arabów - zamordował trzydziestu dwóch z nich, trzech spalono żywcem. Wezwano z wybrzeża kapitana Lugarda i oddział z Askaris.

W 1892 roku Brytyjczycy wygrali bitwę pod Mengo z oddziałami Mwangi i ich katolickimi sojusznikami. O wyniku stoczonej w niedzielę bitwy zadecydował nowy szybkostrzelny karabin użyty przez żołnierzy Lugarda - maxim. Za ostatnie wypadki kapitan Lugard, raczej słusznie, nie obwiniął misjonarzy, lecz Afrykańczyków: "Sądziłem, że Baganda byli par excellence największymi łgarzami ze wszystkich ludów i plemion, jakie kiedykolwiek spotkałem lub o jakich kiedykolwiek słyszałem, i dlatego sprawą honoru stało się to, by każda ze stron przestała szerzyć kłamstwa o innych, zwłaszcza przed ich misjonarzami". W Izbie

Gmin sir Charles Dilke powiedział, że jedyną osobą, która skorzystała z obecności brytyjskiej we wschodniej Afryce był Hiram Maxim. Sir William Lawson domagał się, aby Uganda "została zamieniona w Belfast Afryki". Dwa lata później, pod presją Kościoła anglikańskiego, Wielka Brytania objęła swoim protektoratem Ugandę. Afera z Mengo wywołała wówczas wielki skandal, lecz głównie wśród agnostyków i zawodowych antychrześcijan. Wydaje się, że wśród Afrykańczyków nie zniszczyła

Lud prawie wybrany 583

ona wizerunku żadnej z chrześcijańskich sekt. Przeciwnie, katolicy i protestanci informowali o coraz większej liczbie nawróconych. I to właśnie Baganda, Canon Apolo Kivebulaya z katedry w Kampali, przetłumaczył Ewangelię św. Marka na pidgin. Smutne to, lecz prawdziwe - ale przemoc prawie zawsze stymulowała ewangelizację. Od 1835 roku na Madagaskarze miejscowi chrześcijanie przez ponad 25 lat byli okrutnie prześladowani przez królową Ranavalonę. Co najmniej dwustu zostało zabitych przez rzucenie w przepaść, spalenie żywcem, ugotowanie w dołach. Jednakowoż w tym czasie liczba chrześcijan wzrosła czterokrotnie i w końcu osiągnęła czterdzieści procent całej populacji.

Podobne wypadki powtarzały się na całym świecie. Mimo trudności w drugiej połowie XIX wieku chrześcijaństwo czyniło wszędzie znaczne postępy. Dla bystrego i wnikliwego obserwatora uderzającym faktem pozostaje fiasko misji, których celem była penetracja głównych ośrodków

wielkich kultów imperialnych: islamu, wyznań hinduistycznych, konfucjanizmu, buddyzmu, a także judaizmu. Tego niepowodzenia praktycznie nie można było już odrobić. Natomiast wśród prymitywnych ludów i pogan, plemion żyjących na wyżynach i w górach, na bagnach i wyspach - wszędzie tam, gdzie zwyczaje kulturowe stały na niskim poziomie lub gdzie nie dotarły jeszcze imperialne religie - chrześcijaństwo dokonało spektakularnych podbojów. I nawet w Indiach, Chinach i Japonii oraz w miastach całego świata muzułmańskiego chrześcijaństwo mogło pochwalić się choćby skromnymi osiągnięciami, takimi jak chrześcijańskie wspólnoty, hojnie finansowane misje z dobrze przygotowanym personelem i atmosferą zaufania oraz nadziei na przyszłość.

To prawda, że pojawiali się krytycy żądni rzucenia się na każdego misjonarza, którego przyłapano na zachowaniu nie licującym z jego zadaniem. Misjonarze na przykład zbyt łatwo sięgali po broń. Pierwszy biskup Labuanu, Francis McDougal, tak informował o ataku piratów w 1862 roku: "Najbardziej śmiertcioną bronią dzięki swej celności i sile ognia okazała się moja dwulufowa strzelba". Rok wcześniej w Afryce Wschodniej biskup Mackenzie toczył walki z uprawiającym handel niewolnikami plemieniem Ajawa, podczas których spalono wiele wsi murzyńskich, co doprowadziło do gwałtownych protestów stronnictwa Wysokiego Kościoła, który trzymał się z daleka od pracy misyjnej. "Wydaje mi się rzeczą przerażającą - narzekał Pusey - że postać ewangelu pokoju mogą być, choćby tylko przez swoją obecność, związani z przelewem ludzkiej krwi. (...) Ewangelia zawsze była przenoszona nie przez pracę, lecz przez cierpienie". Misjonarze uważali to za nieporozumienie, a większość z nich nie skrywała swojego zadowolenia, gdy

mogła wezwać pomoc wojskową. Wielebny Denis Kemp z wesleyańskiej misji na Złotym Wybrzeżu zapewniał w książce *Nine Years at the Gold Coast* (1898): "Musiałbym uznać siebie za nikczemnego, gdybym z całym przekonaniem nie stwierdził, że Bóg używa dziś armu i marynarki brytyjskiej do realizacji swoich zamiarów". Misjonarze żywili więc mniejsze złudzenia niż ich rodacy w ojczyźnie co do cnotliwości swoich obowiązków!. Wielebny Colin Rae z misji anglikańskiej w Afryce Południowej wyraził poglądy większości z nich, mówiąc: "Tubylców należy utrzymywać pod kontrolą i poddawać dyscyplinie, a kluczowym hasłem musi być "Praca! Praca! I jeszcze raz praca! "

; Jak wiele dyscypliny? Misje katolickie były nieustannie krytykowane ! za stosowanie kapraleskich metod w karaniu tubylców. Ale wówczas postępowały tak wszystkie administracje kolonialne (i tubylcze) i, jak wkrótce się okazało, misje protestanckie, zwłaszcza szkockie. W 1880 roku wiele słów krytyki padło pod adresem misji Wolnego Kościoła Szkocji w Niasaland; znajdowało się tam wykopane w ziemi więzienie; pewien człowiek zmarł w nim po otrzymaniu dwustu batów. Andrew Chirnside pisał do Królewskiego Towarzystwa Geograficznego: "Chłosta jest codziennym zjawiskiem. Pewnego dnia trzech chłopcy otrzymali po ponad ! 100 batów. Faktem jest, że wielokrotnie po chłości na krwawiące plecy ofiar sypana jest sól". Twierdził, że widział egzekucję człowieka skazanego bez sądu. W 1883 roku podobny wypadek zdarzył się w Nigerii, gdzie pewna kobieta zmarła po pobiciu i posypaniu jej ran czerwonym pie-

przem. Takie przypadki należały do rzadkości i wywoływały oburzenie. Na dłuższą metę bardziej niszczące było "delikatne" deprecjonowanie pracy misyjnej przez podróżników; np. Mary Kingsley, której *Travels in West Africa* (1897) odniosły ogromny sukces, a która dała do zrozumienia, że tubylcy byłiby lepsi, gdyby pozostawiono ich w spokoju i pozwolono uprawiać wielożeństwo. Otwarcie szydziła z wysiłków misjonarzy, którzy chcieli ubierać afrykańskie kobiety na podobieństwo aseksualnej "matki Hubbard".

Jednakże ogólnie rzecz biorąc, misjonarze cieszyli się wielkim szacunkiem, a informacje o ich pracy z reguły były życzliwe. Wzór heroicznej pracy stworzyła legenda Livingstone'a. Pod koniec XIX wieku misjonarze stali się nowym typem bohatera dla Europejczyków, a jeszcze bardziej Amerykanów. Ich konkurenci w wyścigu do sławy, potentaci przemysłowi, mieli swoich przeciwników, lecz wszystkim, z wyjątkiem niewielkiej mniejszości, misjonarze wydawali się nieszkodliwi, a jednocześnie odważni. Biografie najbardziej znanych misjonarzy osiągały wysokie nakłady i stworzyły specjalny gatunek literatury. S.W. Patridge, czołowy twórca tego gatunku, napisał ich aż trzydzieści sześć. Często

Lud prawie wybrany 585

publikowano także specjalne wydania dla dzieci. Dla katolików misjonarz stał się nowym typem świętego, a z czasem nawet protestanci ulegli hagiografii. Na rynku pojawiły się gry dla dzieci, takie jak *The African Picture Game*, *What Next?*, zawierające cztery serie po dziewięć kart,

z których każda poświęcona była słynnemu misjonarzowi, A Missionary Tour of India czy Missionary Outpost, "pouczająca gra dla dzieci", oraz układanki i książeczki do kolorowania, nawiązujące do pracy misyjnej, a dla dorosłych Missionary Lotto. W krajach katolickich stosowano wymyślne sposoby zbierania pieniędzy przez szkoły przyklasztorne, w których uczennice mogły kupować znaczki i "adoptować" afrykańskie sieroty. Punkt kulminacyjny misjonarskich nadziei zbiegł się z apogeum europejskiego imperializmu i powszechnie przypuszczano, że cały świat zostanie schryścianizowany w procesie podboju przez Zachód - to znaczy przyłączony politycznie, gospodarczo, a przynajmniej kulturowo do systemu, który ciągle był w pełni identyfikowany z chrześcijaństwem. To optymistyczne tło globalnej dominacji Zachodu pomaga wyjaśnić triumfalizm XIX wieku. Istotne jest tu, byśmy uświadomili sobie, że były dwa rodzaje triumfalizmu. Jak widzieliśmy, istniał triumfalizm populistyczny silnego papieżstwa, którego nowe zwycięstwa na polu misyjnym były postrzegane jako zapowiedź ostatecznego - chociaż nadal było do tego daleko - przywrócenia Rzymowi roli światowego centrum wszechobecnej wiary chrześcijańskiej. Chrzczenie każdego czarnego czy żółtego dziecka przybliżało ten dzień. Ale w ciągu trzech dziesięcioleci pojawiły się również odmiany protestanckiego triumfalizmu, ściśle powiązane z ogromną przewagą gospodarczą mocarstw protestanckich, ich rozwijających się gospodarczo i politycznie imperiów oraz szeroko rozpowszechnionym przekonaniem, że teologia i głoszona przez protestantów moralność były mocno, nawet organicznie, związane z podbojem całego świata.

Tak więc obraz, jaki się przed nami rysuje, to pokojowa, lecz uporczywa walka dwóch form chrześcijaństwa o dominację religijną nad

światem (każda wierzyła, że jej dominacja jest nieunikniona). W żadnym innym kraju nie żywiono tego przekonania równie zdecydowanie, co w Stanach Zjednoczonych. Amerykańska republika chrześcijańska była gigantycznym sukcesem. Była sukcesem, ponieważ z istoty swej była protestancka; niepowodzenia w życiu uznawano za dowód braku moralnych wartości. W latach siedemdziesiątych XIX wieku Henry Ward Beecher mówił swojej gminie wyznaniowej w Nowym Jorku: "Patrząc na miasto, wieś i kraj, generalnie trzeba przyznać, że żaden człowiek w tym kraju nie cierpi biedy, jeśli nie jest to jego winą, jeśli nie jest to jego grzechem. (...) Mamy wszystkiego pod dostatkiem, by obdzielić

586 Historia chrześcijaństwa

się tym trzy razy, a jeśli ktoś jest biedny, to wynika to z braku przezorności, przewidywania, przemysłu i mądrego oszczędzania. To jest prawda powszechna". A prezentowana prawda powszechna polegała na tym, że wola Boga była powiązana bezpośrednio z losem kraju, w którym dominowały cnoty mnożące sukces. Dynamika protestanckiego triumfalizmu była triumfalizmem Ameryki. George Bancroft w *History of the United States* (wydanie z 1876 roku) napisał: "Celem tej pracy jest wyjaśnienie (...) kroków, dzięki którym łaska Opatrzności, powołując do istnienia instytucje naszego państwa, poprowadziła kraj do jego obecnego szczęścia i chwały". Czy Ameryka nie była, jak określił to Jonathan Edwards, "głównym królestwem Reformacji"? Wcześniej lub później świat miał się dostosować do tego wzoru - amerykański misjonarz

Robert Baird w swojej książce *Religion in America* w 1843 roku nalegał, by świat tak postąpił, wprowadzając zasadę protestanckiej spontaniczności dla całej ludzkości. Historia i teologia interwencjonizmu połączyły się, by stworzyć nowy rodzaj patriotycznego millenaryzmu. Leonard Woolsey Bacon w *History of American Christianity* (1879) napisał: "Dzięki cudowi Boskiej łaski udało się zapobiec przedwczesnemu ujawnieniu tajemnicy wieków (że za morzem leży nowy ląd). (...) Gdyby odkrycia Ameryki dokonano (...) choćby wiek wcześniej, chrześcijaństwo, które miałyby być przeniesione do zachodniego świata, byłoby chrześcijaństwem Kościoła europejskiego na najniższym stopniu jego upadku". Dostrzegając, że

"Opatrzność przygotowuje z rozmachem jakieś boskie wydarzenie, skryte wciąż za kurtyną, która podniesie się z nastaniem nowego stulecia". "Boskim wydarzeniem" mogła być tylko, w nie znanej jeszcze formie, chrystianizacja całego świata, dokonana zgodnie z wzorcami amerykańskimi.

Dlatego w okresie od 1880 do 1914 roku Ameryka również rozwinęła własną formę chrześcijańskiego imperializmu, związanego generalnie z pracą misyjną, lecz niekiedy ucieleśniającego opartą na lufach karabinów siłę chrześcijan - głównie protestantów. W epoce prezydentów McKinleya i Roosevelta Kościoły protestanckie otwarcie popierały amerykański ekspansjonizm, zwłaszcza kosztem Hiszpanii, od kiedy uznały, że jest to kierowany przez Boga proces, w wyniku którego "chrześcijańska cywilizacja" zastępowała "rzymskie przesady". Prezydent McKinley usprawiedliwiał zagarnięcie Filipin przez Amerykę - do których Filip II wprowadził mieczem katolicyzm - używając określeń

z ewangelii: "Nie wstydę się powiedzieć wam, panowie, że tamtej nocy padłem na kolana i modliłem się do Boga Wszechmogącego o światło i przewodnictwo. Następnej nocy spłynęło na mnie. (...) Nie pozostało nam nic innego, jak przyjąć ich wszystkich, kształcić, podnieść na duchu; ucivilizować i schrystianizować Filipińczyków, dzięki łasce Boga uczynić

Lud pramie wybrany 587

dla nich wszystko, co w naszej mocy, gdyż są naszymi braćmi, dla których także umarł Chrystus'.

W sektach ewangelickich, dominujących w akcji misyjnej, świadomość narodowego czy rasowego losu była najsilniejsza. W 1855 roku, kiedy ruch dopiero przygotowywał się do drogi, Josiah Strong, sekretarz generalny Sojuszu Ewangelickiego, udowodniał w *Our Country: its Possible Future and its Present Crisis*:

"Wydaje mi się, że Bóg okazuje tu nieskończoną mądrość i doświadczenie, przysposabiając rasę anglosaską do chwili, która z pewnością nadejdzie w przyszłości świata (...) - ostatecznego współzawodnictwa ras, do którego szkolona jest rasa anglosaska, (...) ta rasa o niezwyklej energii, ogromnym majestacie i wielkim bogactwie stojącym za nią - reprezentantka, miejmy nadzieję, największej wolności, czystego chrześcijaństwa, najwyższej cywilizacji - rozwinięwszy szczególnie ofensywne cechy, by przekazać swe instytucje rodzajowi ludzkiemu, rozprzestrzeni się na ziemi. I czyż ktoś może wątpić, że wynikiem tego współzawodnictwa ras będzie przetrwanie najlepiej przystosowanej?"

W 1893 roku, w *The New Era: or, The Coming Kingdom* Strong rozwinął swoją argumentację. "Czyż nie jest słuszną wiarą, że ta rasa jest przeznaczona do wywłaszczenia wielu słabszych ras, zasymilowania innych i ukształtowania pozostałych, aż w najprawdziwszym i najważniejszym sensie rodzaj ludzki stanie się taki, jak rasa anglosaska?"

Takie teorie rasowe nie były rzadkością w latach dziewięćdziesiątych XIX stulecia, odzwierciedlały popularne błędne rozumienie teorii Darwina. W Stanach Zjednoczonych znaczące było to, że zostały uwikłane w kontekst chrześcijański, mogły być i były, choć nie tak ostre i ofensywne w słowach, częścią wzorca chrystianizacji świata. Ameryka była wtedy główną siłą ruchu misyjnego i sądzono, że biała rasa jako całość, a zwłaszcza Anglosasi, odniesie sukces, urzeczywistniając wizję Chrystusa sprzed prawie dwóch tysięcy lat - wizję uniwersalnej wiary. Wiek XIX był okresem tak zdumiewającego i przyjmowanego na ogół z zadowoleniem postępu, który sprawił, że nawet to marzenie wydawało się wtedy bliskie realizacji. W latach osiemdziesiątych XIX wieku młody amerykański metodysta John Raleigh Mott rzucił hasło "ewangelizacji świata w ciągu jednego pokolenia". Powtórzył je w 1910 roku w Edynburgu podczas Pierwszej Światowej Konferencji Misyjnej, której przewodniczył. Zwołano ją po to, by stworzyć ekumeniczny model i określić program działania dla protestanckiego triumfalizmu. Była to nowoczesna protestancka alternatywa wobec I Soboru Watykańskiego w 1870 roku. Oczywiście, przez ewangelizację w ciągu jednego pokolenia Mott nie miał na myśli faktycznego nawracania. Chodziło mu o to, że

w ciągu tego okresu chrześcijaństwo dotrze do każdego człowieka - reszta będzie już zależeć od jego ducha. Dowodził też praktycyzmu swojej propozycji. To prawda, że katolicy i grecki Kościół prawosławny zbojkotowali tę konferencję. Ale obecni byli na niej przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich - łącznie z osiemnastoma "nowymi" Kościołami z terytoriów misyjnych. Z wyjątkiem Tybetu i Afganistanu, dwóch miejsc, które - jak wierzą - wkrótce również staną się dostępne, misjonarze pracowali we wszystkich krajach świata. Odkrycia medycyny tropikalnej umożliwiły białym misjonarzom niezakłóconą pracę nawet w najbardziej niedogodnym dla nich klimacie. Liczba misjonarzy była znacznie wyższa niż kiedykolwiek przedtem. Nabór nowych misjonarzy pokrywał zapotrzebowanie. Finanse nie stanowiły żadnego problemu. Nowy Testament przetłumaczono na wszystkie główne języki, a nieco później ukazały się przekłady całej Biblii. Złamano najsilniejszy opór, występujący na przykład w Chinach i w Japonie. Wszędzie byli nawróceni i to ze wszystkich religii; żaden misjonarz nie był pozostawiony samemu sobie. Na całym świecie pracowało 45 tysięcy misjonarzy, wspieranych przez ponad dziesięciokrotnie większą liczbę miejscowych pomocników. Zaczęło pojawiać się wspaniałe pokolenie miejscowych chrześcijańskich przywódców. Wnioski, jakie z tego wyciągano, były optymistyczne, gdyż znaczna część tego zadowolenia oparta była na solidnych i bezspornych podstawach. Wydawało się, że teza głoszona w 1910 roku w Edynburgu, iż dzieło św. Pawła zostanie zwieńczone jeszcze za życia niektórych tam zebranych, nie była absurdem. Miało to być praktyczne, przemyślane i cenne milenium.

Nadir triumfalizmu

(1870 -1975)

20 października 1939 roku Eugenio Pacelli, który sześć miesięcy wcześniej został papieżem Piusem XII, opublikował swoją pierwszą encyklikę, Summi Pontificatus. Kilka tygodni wcześniej wybuchła II wojna światowa. Hitler zakończył podbój Polski, którą on i jego tymczasowy sojusznik Stalin podzielili między siebie. Perspektywy stojące przed ludzkością wyglądały nieskończenie ponuro, a tematem papieskiego dokumentu, jak mówi jego angielski tytuł, była "Ciemność nad Ziemią". W tonie tego dokumentu nie było oznak szoku czy oburzenia; był on raczej pełen wyrzutów. Pius XII był triumfalistycznym arystokratą, urodzonym w środowisku "czarnej szlachty" Rzymu i niemal od pierwszego dnia życia przeznaczonym do objęcia tronu św. Piotra. Wątpliwie budowy, srogi, autokratyczny, myślący w prostych aż do obsesji kategoriach, ufny w swoją władzę i pewny praw swojego Kościoła i urzędu, identyfikował się całkowicie z Boską mądrością. Zza jasnych, nie skażonych murów papieskiej fortecy obserwował dotknięty tragedią i przemocą świat, sądząc, że Kościół katolicki ma absolutne prawo odrzucić współczesną cywilizację i wycofać się do swojej cytadeli.

Koszmary 1939 roku - pisał Pius - nie były przypadkowe czy nieoczekiwane. Wyrosły nieuchronnie z decyzji rodzaju ludzkiego, który odrzucił prawdę wynikającą z objaśnień nieomylnego papieżstwa. "Powo-

dem, dla którego ogólne zasady moralności dawno zostały w Europie odrzucone, jest odstępstwo wielu umysłów od wiary chrześcijańskiej, której mianowanym przez Boga strażnikiem i nauczycielem jest Błogosławiona Stolica św. Piotra." Na początku Średniowiecza "wiara ta była spoiwem łączącym narody Europy; to właśnie duch chrześcijański je

592 Historia chrześcijaństwa

uformował". W zamian mogły one przekazać tę wiarę innym narodom. Potem nadeszła Reformacja, będąca początkiem tragedii, "gdy wielu członków chrześcijańskiej rodziny odseparowało się od nieomylnego nauczania Kościoła." Otworzyło to drogę "do ogólnego zepsucia i upadku religijnych ideałów". Chrześcijaństwo, "prawda, która nas wyzwala",
"
zostało zamienione na "kłamstwo, które cz ni z nas niewolników. Odrzucając Chrystusa, ludzie "sami oddali się w ręce kapryśnego władcy, słabej i poniżającej mądrości człowieka. Chętni się, że idą z postępem, gdy w rzeczywistości popadali w dekadencję. Wyobrażali sobie, że sięgają szczytów powodzenia, gdy w istocie nędznie tracili swą godność. Utrzymywali, że nasze stulecie przyniesie dojrzałość i spełnienie, gdy tymczasem byli degradowani do żalonych form niewolnictwa." W średniowiecznej chrześcijańskiej Europie dochodziło do sporów i wojen, lecz przynajmniej "ludzie byli w pełni świadomi, co jest dobre, a co złe, co można osiągnąć, a co jest zakazane". Teraz panuje

całkowity chaos moralny, "który umożliwi obalenie wszystkich reguł osobistej i publicznej uczciwości i przyzwoitości". Nigdy nie było takiego wieku jak obecny, gdy "duch ludzki został złamany przez rozpacz, a ludzie nadaremnie starają się znaleźć jakiegokolwiek lekarstwo na swój niepokój". W rzeczywistości lekarstwo przez cały czas było i nadal jest w zasięgu ręki. Tym remedium jest powrót do chrześcijaństwa pod przewodnictwem papieża. Pius gotów był proklamować ten powrót. "Dawanie świadectwa prawdzie jest najwyższym obowiązkiem, jaki jesteśmy winni urzędowi, który sprawujemy, i czasom, w których żyjemy.

"

Był to motyw papieskiego triumfalizmu od około siedemdziesięciu lat, od kiedy Pius IX wydał swój Syllabus. W pewnym sensie był to nieodłączny motyw całego augustyńskiego chrześcijaństwa. Grzegorz VII i Innocenty III wezwali świat do przyłączenia się do polityki i nauk papieża i obłożyli klątwą tych przywódców świata, którzy nie chcieli podporządkować się owemu wezwaniu. Gdy świat odmawiał papieżowi posłuszeństwa, ten spoglądał nań ze smutkiem i przepowiadał jego zagładę. Była to naturalna i tradycyjna postawa papieża. W XIX i XX wieku występowała oczywiście także inna forma chrześcijaństwa - triumfalizm protestancki, który, jak widzieliśmy, zaistniał na światowej konferencji misyjnej w Edynburgu w 1910 roku. Utożsamiał on chrześcijaństwo z postępem i demokracją oraz z zaczątkami sukcesu ideału i systemu amerykańskiego z jego protestancką etyką. Jeden triumfalizm odrzucał nowoczesny świat, drugi nie tylko ten świat akceptował, lecz ponadto utrzymywał, że jest on w pewnym sensie

Nadir triumfalizmu

jego wytworem. Obie te chrześcijańskie teorie opierały się na założeniu, że akceptacja lub odrzucenie chrześcijaństwa były jedynym realnie kształtującym społeczeństwo elementem i kryterium, według którego powinno być ono osądzone. Obie rozwijały się na kulturowym podłożu, na którym chrześcijaństwo zawsze opanowywało każdą dyskusję o prawdzie i fałszu, o tym, co słuszne i niesłuszne, co dobre i co złe. Taka była moralna atmosfera, w której żył wyposażony we wszelką władzę człowiek Zachodu i do której dostosowywał swoje perspektywy. Zastanawiano się, czy chrześcijanie powinni zwalczać nowoczesny świat i za pomocą najwyższego wysiłku ducha sprowadzić go z kursu wiodącego ku zagładzie? Czy też powinni wykorzystać niezmiernie sposobności stwarzane przez nowoczesność i ponownie ogłosić chrześcijańskie przesłanie? Pytania te traktowano nie tylko jako pożądane, lecz jako absolutnie niezbędne dla przyszłości rodzaju ludzkiego. Historia dwudziestowiecznego chrześcijaństwa jest historią poszukiwań odpowiedzi na te pytania, a równocześnie prób uchronienia ich przed czysto akademickimi dyskusjami.

W październiku 1939 roku zza murów swojej twierdzy Pius XII wysłał tę przestrożę, zakładając z pełnym przekonaniem, że chrześcijaństwo, a zwłaszcza chrześcijaństwo reprezentowane przez papieża, jest ideologicznie i instytucjonalnie chronione przed koszmarami nowoczesnego

świata. Pius mylił się, o czym świadczyła chociażby pewna analogia z historu Włoch. Tuż po ogłoszeniu dekretu o nieomylności papieża w 1870 roku, król Włoch zajął Rzym, a państwo papieskie zostało włączone do nowego państwa włoskiego. Kolejni papieże nie chcieli zaakceptować tej - nieuniknionej przecież - sytuacji i obwarowywali się w Watykanie, odmawiając uznania rządu i parlamentu Włoch. Nie chcieli również wejść do zajętego przez uzurpatorów Wiecznego Miasta. Wizerunek twierdzy i prowokującego "więźnia w Watykanie" stał się rzeczywistością i pozostawał żywy nawet po pojednaniu papieża i państwa w Traktatach Laterańskich z 1929 roku. Papież, któremu pozostała tylko watykańska reduta, został odcięty od świata i w żaden sposób nie był już zań odpowiedzialny. Ale wizerunek ten był fałszywy, ponieważ był niekompletny. Za granicami Watykanu znajdowało się przecież całe katolickie chrześcijaństwo, które nie tylko znalazło wspólny język z tym światem, lecz było jego istotną częścią. Papież jako jego przywódca był z konieczności stale włączony w formowanie tego świata. Jak każdy inny władca, robił to, by poszerzyć swoją politykę i wpływy. Właściwie niczego się nie zrzekł. Papiestwo cały czas pomagało kształtować nowoczesny świat.

593

594

Historia chrześcijaństwa

Właściwie po 1870 roku papieństwo, działając w połączeniu z hierarchią i świeckimi organizacjami Kościoła katolickiego na całym świecie, było zajęte dążeniem do tych samych celów, co w poprzednich wiekach i z pewnością dysponowało znacznie silniejszą władzą niż w XVI wieku. Populistyczny triumfalizm nigdy nie zrealizował wszystkich swoich oczekiwań, lecz często wygrywał bitwy, a czasami całe kampanie. Papieństwo było jedyną instytucją zdolną zadać choćby częściową klęskę Niemcom Bismarcka. Jednak Bismarck, który pragnął podporządkować kontroli państwa każdy element w niemieckim społeczeństwie, udzielił poparcia Niezależnemu Kościołowi Katolickiemu, który założono po Soborze Watykańskim I, w 1870 roku. Była to głównie grupa akademicka, która miała znikome szanse na pozyskanie mas niemieckich katolików, lecz Bismarck pomimo to pragnął utrzymać ją w grze. W 1871 roku zakazał biskupom katolickim usuwania z pracy starokatolickich profesorów i wykładowców. Doprowadziło to szybko do konfliktu z papieństwem i oficjalnym katolicyzmem w Niemczech, a narodowy katolicyzm wywarł wpływ na niemiecką kulturę. Bismarck nadał temu nazwę Kulturkampf (walka o kulturę). Publicznie wyznał, że nie zamierza udać się do drugiej Canossy. Wprowadzone przez niego prawo zakazywało duchowieństwu rozprawiania z ambony na temat spraw państwa. W 1872 roku rozpoczęto program upaństwowiania wszystkich szkół. Wygnano jezuitów i zerwano stosunki dyplomatyczne z Watykanem. W wyniku wprowadzonego przez Bismarcka prawa karnego wtrącono do więzień wielu biskupów i setki księży, zamykano seminaria i zawieszono wydawanie katolickich gazet.

Kulturkampf był produktem ostatnich lat pontyfikatu Piusa IX. Pius umarł w 1878 roku, a jego następcą został były biskup Perugii, Luigi Pecci, który przybrał imię Leona XIII. Nowy papież był nie mniejszym konserwatystą niż jego poprzednik, lecz większym od niego realistą i wierzył, że należy iść na drobne ustępstwa wobec świata, jeśli przyniesie to korzyści Kościołowi. Byłby zadowolony, gdyby udało mu się zawrzeć z Bismarckiem ugodę, na mocy której zostałyby wycofane antykatolickie prawa. Jeszcze w 1874 roku Bismarck powiedział, że spełnienie tego życzenia papieża oznaczałoby triumf Watykanu. Dodał: "my, niekatolicy, musielibyśmy wtedy albo zostać katolikami, albo wyemigrować, lub też nasza własność zostałaby skonfiskowana, co zwykle spotykało heretyków". Lecz w 1887 roku Bismarck był już zmęczony walką i szukaniem sojuszników. Leon XIII przekonał niektórych polityków z katolickiej partii Centrum do udzielenia poparcia Bismarckowi w Reichstagu, w zamian za co uzyskał wycofanie antykatolickich praw. Bismarck, który je przeforsował, by uchronić jedność narodu przed ingerencją

Nadir triumfalizmu 595

papieża, powiedział wówczas: "Nie obchodzi mnie, czy państwo jest informowane o mianowaniu katolickiego księdza - najważniejsze, aby Niemcy pozostały zjednoczone". Ta zmiana stanowiska potwierdziła jednakże klęskę Bismarcka.

Prawda jest taka, że w praktyce papieżstwo nie tyle odwróciło się

plecami do świata, co raczej próbowało skierować go w stronę konserwatywności. Nie przeciwstawiało się nowoczesnemu państwu tak długo, jak długo państwo to zachowywało tradycyjną formę. Leon XIII, jeden z niewielu papieży ostatnich czasów, którzy potrafili elegancko pisać po łacinie, spędzał mnóstwo czasu publikując encykliki mające rzekomo wprowadzić katolickie zasady. Jednak prawie wszystkie odzwierciedlały poglądy konserwatywnych empirystów. Leon XIII odmówił uznania systemu politycznego Włoch i zakazał katolikom brać udział w życiu politycznym - nie mogli oni być "ani wyborcami, ani elektami". Z drugiej strony zachęcał do systematycznego tworzenia sieci katolickich klubów stowarzyszeń i kongresów, które Kościół mógłby kontrolować znacznie łatwiej niż katolickich deputowanych. Za kulisami mogłyby one wywierać prawie taką samą presję, jak sam Kościół. Opublikowana w 1885 roku encyklika Immortale Dei była krokiem w kierunku uznania wybranych przez lud rządów tam, gdzie Kościół nie miał już wpływu. Papież stwierdził, że "udział ludu w rządach nie ma w sobie nic nagannego". W dokumencie tym papież wyłożył swoją filozofię polityczną. Pisał, że państwo i Kościół otrzymały swoją władzę od Boga. Kościół ma władzę sprawowania sądu nad wszystkim, co wiąże się ze zbawieniem dusz i dziełem Boga, którym może być tylko jeden prawdziwy Kościół. Potępił

furię innowacji'. Wolność myślenia i publikacji była "często źródłem zła". Uważał, że państwo "nie postępuje słusznie, obdarzając równymi łaskami różne religie". Z drugiej strony przyznał, że "nikt nie powinien być zmuszany do przyjęcia wiary katolickiej wbrew swojej woli". Papieństwo ustąpiło tym samym z pozycji zajmowanych przynajmniej do lat dwudziestych XIX wieku, kiedy to tolerancję potępiano jako

"

szaleństwo".

Leon XIII zaatakował socjalizm jeszcze przed rokiem 1878 w *Quod apostolici muneris*, a każdemu państwu, niezależnie od jego ustroju, odmawiał prawa do rozwiązywania małżeństw chrześcijańskich (*Arcanum* 1880). Twierdził także, iż prawo sprawowania władzy pochodzi od Boga. Pisał, że władza cywilna nie pochodzi od ludzi jako takich (*Diuturnum illud* 1881), lecz w *Sapientiae Christianae* (1890) przyznał, że Kościół nie sprzeciwia się żadnej szczególnej formie rządów, jeśli tylko zapewnia ona sprawiedliwość i nie robi nic, by zaszkodzić religii bądź dyscyplinie

596

Historia chrześcijaństwa

moralnej. W 1888 roku, na wieść, że w Brazylii zniesiono niewolnictwo, Leon XIII przyjął wraz z Kościołem powszechnie akceptowaną wówczas postawę. W encyklice *In Iuribus* zadeklarował, że Kościół "całkowicie przeciwstawia się temu, co pierwotnie było nakazem Boga i natury". W ten sposób zgrabnie pogodził nowe poglądy Kościoła z opinią większości społeczeństw i ich wcześniejszą niechęcią do potępienia niewolnictwa. Leon XIII był zwolennikiem takiego systemu rządów i polityki, który odpowiadałby ideałom Średniowiecza i przenikliwości Tomasza z Akwinu, mędrca, którego podziwiał i któremu oddawał niemal

bałwochwalczą cześć. W poświęconej klasie robotniczej encyklice Rerum novarum (1891) akceptował usankcjonowane przez państwo związki zawodowe i komisje arbitrażowe ustalające wysokość zarobków, lecz skarżył się na zanik średniowiecznych gildii. Socjalizm i lichwę uznał za zło. Pisał, że własność prywatna ma zasadnicze znaczenie dla wolności, a "społeczeństwo bezklasowe" jest sprzeczne z naturą ludzką. Podkreślił, że robotnicy nigdy nie powinni uciekać się do gwałtu, pracodawcy zaś winni przyjąć wobec swoich pracowników postawę opiekuńczą, płacić im sprawiedliwie, strzec przed okazją do grzechu i używać bogactwa, które zostało po wydatkach na utrzymanie własnej pozycji' na

" p

wspieranie "doskonałości własnej natury oraz działać jako realizator "łaski Boga dla dobra innych". Napisał, że Kościół pragnie, by "biedacy przewyciężyli ubóstwo i rozpacz i poprawili warunki swego życia ', a nawet doszli do posiadania prywatnej własności. Nauczał, że "moralność chrześcijańska, kiedy jest odpowiednio i w pełni praktykowana, prowadzi sama z siebie do dobrobytu na Ziemi'. Obowiązkiem państwa było więc zapewnienie pomocy materialnej, by stworzyć warunki niezbędne do prawego życia". Państwo musi "chronić własność prywatną, lecz również regulować warunki pracy; pracodawcy muszą zaś płacić zarobki odpowiednie dla "skromnego i godziwego utrzymania pracownika, jego żony i dzieci '.

Siła papieżstwa zależała od stopnia, w jakim takie wytyczne były rzeczywiście realizowane przez katolików w najsilniejszych państwach, a zatem w jakim rządy zważały na papieską presję lub czuły przed nią respekt. W przetargu z rządem papieżstwo używało miejscowych katolików jako siły nacisku. Czasami jednak ignorowało je i samo

zawierało ugodę. Leon XIII uważał za korzystne przyjęcie we Francji nieco bardziej liberalnej linii, niż życzyliby sobie tamtejsi ultramontaniści. Stać go było na to - i tak nie znaleźliby oni innego sojusznika. Zaleciwszy Lavigieriemu, by nakłonił swoich biskupów do uznania III Republiki, Leon XIII opublikował encyklikę *Inter innumeras sollicitudines* (1892),

Nadir triumfalizmu 597

która nakazywała francuskim legitymistom porzucić opór i zjednoczyć siły w walce o zniesienie antyreligijnego ustawodawstwa. Łatwiej było doradzać, niż się na to zgodzić. Typowe dla francuskich katolików było to, że po przejściu z gallikanizmu na ultramontanizm stali się bardziej papiescy niż sam papież, co było nieraz aż nazbyt kłopotliwe. Po stronie republikańskiej wywołało to reakcję, która przyjęła formę antyklerykalizmu - o bardziej gorzkich dla Kościoła skutkach niż to było w czasie rewolucji, ponieważ tym razem skierowany on był przeciw duchowieństwu jako takiemu, a nie przeciw uprzywilejowanym wrogom państwa. W 1848 i 1857 roku ofiarami mordów padli arcybiskupi Paryża. "Poświęcony przez biskupów burdel" Napoleona III doprowadził w latach sześćdziesiątych XIX wieku do nowej fali antyklerykalizmu pod głoszonym przez Peyrata hasłem: "Klerykalizm - oto wróg". A gdy Komuna objęła władzę w Paryżu, stosunkowo liberalny arcybiskup Darbois został zaciągnięty przed oblicze Raoula Rigauda, urzędującego w prefekturze policji. Protest arcybiskupa: "O czym wy myślicie, moje

dzieci" zbyt szorstką odpowiedzią: "Tu nie ma dzieci, tylko urzędnicy miejscy." Darboys także został zamordowany. Katolicka prawica zemściła się po upadku Komuny, dokonując bez sądu masowych rozstrzeliwań. Wydawało się więc, że republika i katolicyzm są naturalnymi wrogami. "Moim celem - mówił w imieniu republiki Jules Ferry - jest zorganizowanie ludzkości bez Boga i bez królów." Jego katolicki oponent, hrabia Albert de Mun, akceptował tę dychotomię: "Nie da się pogodzić Kościoła i rewolucji. Albo Kościół zdławi rewolucję, albo rewolucja zniszczy Kościół."

W epoce masowego elektoratu, gdy nawet papież zmuszony był zachęcać katolików do akceptacji ustroju republikańskiego, katolicyzm musiał być identyfikowany z rozwiązaniami popularnymi: to właśnie było zadaniem nowego triumfalizmu. Posiadał on własny mechanizm ewangelizacji robotników. Wyznający skrajnie katolickie poglądy Pere d'Alzon założył w 1845 roku zgromadzenie asumpcjonistów. Głównym celem zakonu była praca wśród niższych klas. Zakon miał własne wydawnictwo i drukarnię. Przyjął skrajnie prawicową populistyczną linię. W tym czasie zaczęły ukazywać się również inne katolickie gazety o skrajnych poglądach, takie jak "L'Autorite", kierowana przez Paula de Cassagnac. Pismo twierdziło, że nie ma znaczenia, czy kraj rządzony jest przez prawowitego króla, czy napoleońskiego cesarza, najważniejsze, że "zapewnił on zniszczenie bękarta" (republikanizmu). Największą gazetą stało się pismo asumpcjonistów "La Croix", ukazujące się od 1883 roku jako dziennik. Jego zasięg zwiększali sprzedawcy zwani "Les Chevaliers

de la Croix' (Kawalerowie Krzyża). Komentarze redakcyjne pisał Pere Vincent de Paul Bailly, posługujący się pseudonimem "Le Moine". "La Croix" nie było jedynym pismem katolickim we Francji, lecz tylko ono było rentowne, dzięki czemu zapewniło sobie niezależność od hierarchii kościelnej.* W latach osiemdziesiątych XIX wieku przeciwnicy republiki, poszukując popularnych tematów, zaczęli rozpowszechniać poglądy antysemityczne. Ton nadawał "La France Juive" Edouarda Drumonta który konkludował: "I co widzicie na końcu tej historii? Ja widzę tylko jedno, postać Chrystusa, znieważoną, okrytą hańbą, poszarpaną cierniami i ukrzyżowaną. Nic się w XIX stuleciu nie zmieniło. Ciągłe to samo kłamstwo, ta sama nienawiść, ci sami ludzie". Twierdzono, że Żydzi stoją za Republiką, jej finansowymi skandalami, zdradą armii pod Sedanem, zwycięstwem kontrolowanych przez Żydów Niemiec i oczywiście za kampanią wymierzoną w Kościół. "La Croix" podjął energicznie ten temat i zdawało się, że uzyskano cudowne potwierdzenie tej "prawdy", gdy w październiku 1894 roku jedyny Żyd, który kiedykolwiek pracował w sztabie generalnym armii, kapitan Dreyfus, został aresztowany pod zarzutem zdrady stanu i szpiegostwa na rzecz Niemiec.

Sprawa Dreyfusa ściągnęła katastrofę na Kościół katolicki we Francji. Działania asumpcjonistów utożsamiały katolicyzm z najgorszymi aspektami kampanii antysemitycznej. "Le Moine" napisał w czasie procesu Zoli: "Wolna myśl jest więc obrońcą Żydów, protestantów i wszystkich wrogów Kościoła. Wraz z Zolą znalazła się na ławie oskarżonych, a armia jest zmuszona, wbrew sobie, przejść do ataku". Jezuickie pismo "La Civiltà

Cattolica' tak skomentowało tę sprawę w 1898 roku: "Jeśli rzeczywiście popełniono błąd sądowy, to odpowiedzialne za to jest Zgromadzenie,

* Najbardziej zasłużonym katolickim wydawnictwem była oficyna założona przez opata J. P. Migne, która zaopatrywała uczniów w tanie wydania dzieł greckich i łacińskich Ojców Kościoła. Jego drukarnia była niemal samowystarczalna: odlewano czcionki, robiono matryce, oprawy, broszury, nie produkowano tylko papieru. W latach 1844-1864 Migne wydał 217 tomów oraz cztery tomy indeksów swojej *litzrologia Latina*, dwie serie *Patrologia Graeca* w 161 tomach, w sumie 382 tomy. To nierozsądne zamierzenie doprowadziło Migne a praktycznie do bankructwa i spowodowało konflikt z arcybiskupem Paryża i Rzymu. Edmond i Jules de Goncourt zapisali w swoim *Journal* 21 sierpnia 1864 roku: "Opat Migne, ten producent katolickich książek, jest dziwną postacią. Rozpoczął działalność wydawniczą na Vaugirard, wypełnionym księżmi pod interdyktem, przeniesionymi do stanu świeckiego łotrami, diabelskimi spryciarzami, ludźmi pozbawionymi wszelkich łask. Gdy tylko pokazywał się tam oficer policji, spanikowany tłum rzucał się natychmiast do ucieczki. Zob. Aneks w: G.G. Coulton, *Fourscore Years*, Cambridge 1945.

Nadir triumfalizmu 599

które w 1791 roku przyznało Żydom francuskie obywatelstwo'. Interwencja jezuitów była szczególnie niefortunna, ponieważ doprowadziła do wysunięcia oskarżeń przeciw elicie antyrepublikańskiego spisku,

zwłaszcza w armii, której wielu wyższych oficerów było praktykującymi katolikami. Powszechna uwaga skupiła się na jezuitcie Pere du Lac, dyrektorze głównej szkoły Towarzystwa Jezusowego w Paryżu, który nawrócił Edouarda Drumonta i był spowiednikiem Alberta de Mun i szefa sztabu generalnego armii, generała de Boisdefhe. Joseph Reinarch, największy propagandysta sprawy Dreyfusa, tak opisał swoje studia i ich zasadnicze znaczenie w kampanii odmawiania Dreyfusowi sprawiedliwości: "Rozkazy dzienne pochodzą z prostej celi Pere du Laca. Na jednej z jej ścian wisi krzyż, a na biurku leży zapisany uwagami egzemplarz Army List."

Problemy Kościoła stały się bardziej złożone przez fakt, że niektórzy z najbardziej zacietrzewionych antysemitów nie byli katolikami, lecz raczej ideologami autorytaryzmu zgodnego z tradycją de Maistre'a który widział w Rzymie naturalnego obrońcę przed lewicą. Czołowa postać w antydreyfusowskiej Lidze Patriotów, Jules Le Maitre, napisał: "Miłość do ojczyzny chcemy uczynić rodzajem religii (...) równoważącą wiarę, którą Francuzi już utracili." Również Charles Maurras, który w 1898 roku założył antydreyfusowską Akcję Francuską, był agnostykiem. Jednak pozostali członkowie tej organizacji byli zagorzałymi katolikami, zaś w jej tak zwanym Instytucie była katedra obdarzona przywilejami Syllabusa. Maurras bez wahania zaakceptował przypisywaną jezuitom zasadę, że cel uświęca środki. Pochwalał majora Henr#ego, któremu udowodniono fałszerstwo dokumentów w sprawie Dreyfusa. Major popełnił samobójstwo, zanim zdołano go aresztować. Maurras żałował jedynie, że przestępstwa Henr#ego nie uwieńczył sukces, pisząc: "Pułkowniku, każda kropla twojej cennej krwi płacze tam, gdzie bije serce narodu". "L'Action fran#aise" dodało: "Potrzebujemy pieniędzy na zakup

niezbędnych narzędzi i na łapówki. Musimy kupować kobiety i sumienia. Musimy kupować nielojalność '. Właśnie takie słowa pragnęli usłyszeć antyklerykałowie.

Tragedią było to, że wielu młodych, wrażliwych katolików zajęło zdecydowanie antydreyfusowską postawę. Charles Peguy napisał, że tak długo jak Dreyfus pozostanie niesprawiedliwie potępiony, "Francja będzie żyć w stanie grzechu śmiertelnego '. Pytał, jak katolicy, najbardziej ze wszystkich ludzi, jak Kościół, najbardziej ze wszystkich instytucji, mogli odmawiać sprawiedliwości w imię patriotyzmu? Z naciskiem twierdził, że Kościół w swej antydreyfusowskiej postawie był niekatolicki, ponieważ zaprzeczał swojemu własnemu mistycznemu duchowi: "Siły

600 Historia chrześcijaństwa

polityczne w Kościele zawsze były przeciwne temu, co jest mistyczne, a szczególnie temu, co mistyczne w sensie chrześcijańskim '. Również Leona XIII rozgniewała antydreyfusowska postawa Kościoła francuskiego, lecz z bardziej realistycznego powodu. Gdy wreszcie prawda zaczęła wydobywać się na światło dzienne, Leon XIII sądził, że wspiera przegraną stronę. W wywiadzie, który ukazał się w marcu 1899 roku w broniącym Dreyfusa 'Le Figaro', Leon XIII wskazał, że od chwili, gdy okazało się, iż Dreyfus jest niewinny, przed sądem stanęły raczej instytucje republiki niż Żydzi. "Szczęśliwa jest ofiara, którą Bóg uznaje za potrzebną, aby złączyć jego sprawę ze sprawą swego Syna, który został ukrzyżowany#'-

dodał papież. Gdyby ta uwaga pochodziła od kogoś innego, uznano by ją za bluźnierstwo, gdyż w efekcie porównywała Wyspę Diabła z Golgotą i Dreyfusa z Chrystusem. Lecz Leon XIII miał już 90 lat, a poza tym wzburzeni francuscy katolicy nie zwracali na niego zbyt wielkiej uwagi. Interwencja papieża nie zmieniła jednak faktu, że większość katolickiej opinii była przeciwko Dreyfusowi. Kiedy w 1899 roku założono prawicową Ligę na rzecz Francuskiej Ojczyzny, będącą odpowiedzią na stworzoną przez zwolenników Dreyfusa Ligę Praw Człowieka, przyłączyli się do niej wszyscy wybitni członkowie Akademii Francuskiej wyznający katolicyzm. Niemal żaden znany katolik nie poparł Dreyfusa. Biskupi zachowywali milczenie, z jednym wyjątkiem - ale ten bronił zdyskredytowanej armii. Kiedy w 1902 roku politycy, pod kierunkiem Emila Combesa, broniący Dreyfusa triumfowali, machina państwa zwróciła się przeciw Kościołowi, tak jak zdarzyło się to już w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku. Combes był wcześniej katolickim nauczycielem, który utracił potem wiarę - chociaż był raczej heretykiem niż renegatem. Kiedy Theodore Ribot powiedział mu: "Nie możesz ograniczać polityki wielkiego kraju do walki przeciw prawom religijnym", ten odparł:

"

Właśnie po to porzuciłem swój zawód". Jak napisał Paul Deschanel, politycy ci porzucili ideę neutralnego państwa, gdyż "uważają katolicyzm za pomyłkę (...). Przyjęli zasadę Bossueta, który powiedział, że księżę musi użyć swojej władzy, by zniszczyć fałszywe religie'. Francuski Kościół katolicki pozbawiono wpływu na oświatę i nigdy wpływ ten nie został odbudowany. Konkordat przestał obowiązywać. Dokonano rozdziału Kościoła od państwa, a ideologie i strategie użyte w sprawie Dreyfusa stały się wzorcami dla innych antyklerykalnych reżymów w Portugalii,

Hiszpanu i Ameryce Łacińskiej.

Właśnie groźba wciągnięcia katolicyzmu w Europie do walki przeciw republikańskim rządów naraziła na szwank pozycję katolików w Stanach Zjednoczonych, którzy, przybywając do tego kraju w coraz większej liczbie, stawali się jedną z największych (i z pewnością zdecydowanie

Nadir triumfalizmu 601

najbogatszą) społecznością katolicką na świecie. W adresowanej do Stanów Zjednoczonych encyklice, *Longinqua oceani* (1895), Leon XIII starał się znaleźć rozwiązanie tego dylematu. Pisał, że "wielkim błędem byłoby wyciągnięcie wniosku, iż w Ameryce będą podejmowane próby poszukiwania nadziei dla osiągnięcia najbardziej pożądanego statusu Kościoła albo że dla państwa i Kościoła będzie najlepiej lub najstosowniej, gdy będą, jak w Ameryce, rozłączone i odseparowane (...) praca Kościoła przynosiłaby obfitsze owoce, jeśli, obok wolności, cieszyłby się on łaskami prawodawców i opieką władz". Papież dodawał, że "katolicy powinni łączyć się z katolikami, chyba że konieczność zmusiłaby ich do innego postępowania". Antyrepublikanie w Europie zaatakowali to oświadczenie, uznając je za słabe i kompromisowe, lecz doprowadziło ono do wściekłości Amerykanów i postawiło tamtejszą hierarchię katolicką w bardzo trudnym położeniu. Zawsze podkreślała ona, że między republiką i Kościołem istnieje prawdziwe pokrewieństwo dusz. Najbardziej wpływową z jej członków, arcybiskup katedry św. Pawła

John Ireland, stwierdził: "Nie ma konfliktu między Kościołem katolickim i Ameryką. Nie mógłbym wypowiedzieć ani słowa, które zadałoby kłam Kościołowi czy republice, a kiedy, tak jak w tej chwili, zapewniam uroczyście, że zasady Kościoła pozostają w zgodzie z interesami republiki, wiem w głębi mojej duszy, że mówię prawdę". Wielu Amerykanów nie uwierzyło jednak tym zapewnieniom. Dlaczego mieliby uwierzyć, skoro istniała tak wyraźna przepaść między triumfalizmem protestanckim a triumfalizmem Watykanu? Panujące wśród protestantów zdecydowane przekonanie, że żadnemu katolikowi nie można pozwolić zostać prezydentem USA, przetrwało ponad pół wieku. Ale ważniejszy, być może, był wpływ encykliki na amerykańskich katolików. Obawiali się oni, że papieżstwo po prostu potępi "amerykanizm", uznając go za modernistyczny "błąd" i w ten sposób odseparuje katolików od reszty amerykańskiego społeczeństwa. Biskupi amerykańscy musieli stale odwozić Watykan od takich zamiarów i z czasem zaczęli sądzić, że odnieśli sukces, ale to ustępstwo zostało kupione za cenę ich służalczego poparcia dla Watykanu w każdej dosłownie sprawie. W ten sposób katolicy amerykańscy nie odgrywali postępowej roli w Kościele, który uczynił naturalnym ich członkostwo w millenarnej społeczności.

Atak Watykanu na ideologię amerykańską nasilił się znacznie, gdy w 1903 roku po śmierci dziewięćdziesięcioletniego Leona XIII papieżem został Giuseppe Sarto. Przyjął on imię Piusa X. Pod wieloma względami był postacią wybitną. Pochodził z bardzo biednej rodziny. Jego ojciec należał do najniższej i najbardziej pogardzanej warstwy cywilnej służby municypalnej, był woźnym sądowym i komornikiem.

Historia chrześcijaństwa

W Średniowieczu także pojawiali się papieże pochodzący z biednych rodzin, ale w ostatnich stuleciach nie zanotowano takiego wypadku. Każdy papież pochodził z arystokracji. Pius X był także pierwszym od wielu pokoleń papieżem, który pasterskie doświadczenie zbierał pracując jako zwykły ksiądz. Wreszcie, został pierwszym kanonizowanym papieżem od czasów Piusa V, dominikańskiego mnicha, który w 1570 roku ekskomunikował królową angielską Elżbietę I. Można powiedzieć, że wybór Piusa X dopełnił rewolucji, wyniosła parafialnego księdza do wielkich godności (kosztem niezależności biskupów) w Kościele zdominowanym przez populistyczny triumfalizm. Lecz Pius X nie żywił szczególnego współczucia dla ubogich. Praca, którą wykonywał jego ojciec, spowodowała, że nie był zbyt wysokiego mniemania o zaletach biedaków, a siedemnaście lat pracy parafialnej nie usposobiło go przychylnie do politycznych aspiracji mas. Z masami łączyły go tylko przesady. Przekonywał samego siebie i innych, że jest jasnowidzem i posiada inne nadnaturalne zdolności. Krążyły pogłoski o jego rzekomych cudach. Plotki te zapewniły mu pośmiertną sławę. Pius X był wysokim, przystojnym mężczyzną o doskonałej prezencji i ogromnych stopach (w Rzymie nadal można oglądać jego gigantyczne papieskie pantofle). Pożyczał swoje czerwone pontyfikalne pończochy cierpiącym na dolegliwości stóp, co czasami przynosiło ulgę, ale sam nie potrafił

wyleczyć się z dolegliwości układu moczowego. Pius był głębokim wyznawcą kultu świętych i relikwii oraz innych przejawów mechanicznego chrześcijaństwa. Z tych względów nie ufał intelektualnemu podejściu do religii. Świat postrzegał w czarno-białych barwach. Białe było trydenckie papieżstwo i Kościół, który ono reprezentowało. Reszta była czarna, a do tej reszty zaliczał demokrację, republikanizm, naukę, nowoczesną egzegezę biblijną, komunizm, ateizm, wolność myśli i każdą formę chrześcijaństwa, która nie była kierowana przez duchowieństwo. Wierzył, że protestantyzm jest krokiem na drodze ku ateizmowi. Jego kariera była burzliwa. Kiedy był biskupem Mantui, zaangażował się w walkę z socjalistami i masonami we władzach municypalnych. Gdy został mianowany patriarchą Wenecji, przez trzy lata nie mógł objąć swojego urzędu, gdyż rząd włoski odmawiał wydania dokumentu potwierdzającego tę nominację.

Pius X został wybrany papieżem po długiej walce politycznej.

Faworytem na konklawe był kardynał Rampolla, pełniący od 1887 roku urząd watykańskiego sekretarza stanu i znany z proliberalnych poglądów. Minister spraw zagranicznych Francji poprosił francuskich kardynałów, którzy jak zwykle głosowali en bloc, by oddali swoje głosy na Rampollę, a ci najprawdopodobniej tak zrobili. Z pierwszej tury

Nadir triumfalizmu 603

głosowania Rampolla wyszedł jako zdecydowany zwycięzca, otrzymując

29 z 62 głosów. Lecz wspieranego przez Francję Rampolli nie mogli zaakceptować mocarstwa centralne i przed drugą turą biskup Krakowa, kardynał Puzyna, w imieniu habsburskiego cesarza zgłosił Aulic Exclusiva*, veto przeciwko kandydatowi na papieża. Austria jako jeden ze spadkobierców Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego tradycyjnie miała do tego prawo. Konklawe nie zaakceptowało formalnie legalności veta, lecz jego sekretarz, arcybiskup Merry Del Val, który zarządzał głosowaniem, zadbał o to, by w praktyce tak się stało.

W czwartym głosowaniu Rampolla otrzymał trzydzieści głosów, ale w kolejnych już mniej. Dzięki temu Sarto osiągnął wymaganą większość dwóch trzecich głosów w siódmym głosowaniu.

Pius X mianował zaledwie trzydziestoosmioletniego Merry Del Vala sekretarzem stanu, co było nie tyle nagrodą za oddane usługi, ile dopełnieniem sojuszu pomiędzy starzejącym się reakcjonistą a konserwatywnym intelektualistą i arystokratą. Del Val był synem bogatego hiszpańskiego dyplomaty i angielskiej damy. Znano go doskonale w całej Europie. Był lojalnym i pomysłowym obrońcą ancien regime'u. Sojusz tych dwóch duchownych w Watykanie wywrócił kompromisową politykę Leona XIII i Rampolli, którzy przecież nie byli ryzykantami, i wprowadził w Kościele rządy terroru wobec liberalizmu. Pius X wierzył w prawicową retorykę. Jego pierwsze przemówienie w konsystorzu w listopadzie 1903 roku okazało się komentarzem rozszerzającym dekret o nieomyślności papieża. Stwierdził, że "papież, obdarzony najwyższym urzędem przez Boga Wszechmogącego, nie ma prawa usuwać spraw polityki ze sfery wiary i moralności", po czym nastąpiło ponowne zatwierdzenie zasady cuius regio, eius religio, lub przynajmniej pewien ukłon wobec de Maistre'a, który głosił, że "ludzie są tacy, jakimi rządy

chcą ich widzieć." Pius X wkrótce poróżnił się z rządem Combesa.

W 1903 roku wyszło na jaw, że liberalny biskup Dijon, monsignore Le Nordez, uzgodnił z masonami opublikowanie pewnej kompromitującej fotografii w brukowej antydreyfusowskiej gazecie "La Libre Parole".

Większość diecezjalnego duchowieństwa i seminarzystów zbojkotowała biskupa, a papież, po wstępnym śledztwie, zarządził usunięcie go ze stanowiska. Ponieważ decyzja ta naruszała konkordat, rząd francuski

* Ekskluzywa, zwana także veto - prawo wykluczania podczas konklawe niepożądanego kandydata na papieża, uzurpowane przez władców państw katolickich począwszy od XVI wieku i tolerowane przez Stolicę Apostolską. Od połowy XVIII wieku veto zakładał upoważniony przez monarchę kardynał. Prawo ekskluzywy zniósł papież Pius X w konstytucji *Commissum nobis* z 20 stycznia 1904 r. (przyp. red.).

604

Historia chrześcijaństwa

stanął w obronie biskupa. Zdjęcie okazało się fałszerstwem (jak się już domyślili ludzie mniej podnieceni tą sprawą), a wywołane tą decyzją wzburzenie doprowadziło do zerwania konkordatu i oddzielenia Kościoła od państwa. Jednakże również rząd Combesa przeliczył się z siłami. Został zmuszony do ustąpienia w 1904 roku, gdy okazało

się, że Ministerstwo Wojny prowadziło spis oficerów, podzielonych na dwie kategorie: "Korynt" i "Kartagina". Spis opierał się na informacjach dostarczanych przez Ministerstwo Wielkiemu Orientowi, najbardziej wpływowej loży masońskiej we Francji. "Koryntianami" byli masoni i ateści na wysokich stanowiskach, "Kartagińczykami" - oficerowie, których dzieci uczęszczały do szkół kościelnych i których żony chodziły na mszę, a których, w związku z tym, należało pomijać przy awansach.

Afera ze spisem przekonała co gwałtowniejszych triumfalistów w Watykanie, że istnieje olbrzymi międzynarodowy spisek, mający na celu zniszczenie rzymskiego Kościoła katolickiego. Był to dowód, na który czekali. Ponadto wierzyli, że najważniejsza część spisku istniała w samym Kościele, zamaskowana jako postępowy lub liberalny katolicyzm, lecz w rzeczywistości powiązana z masonerią i ateizmem. Nadali temu spiskowi miano "modernizmu" i łączyli go zwłaszcza z wysiłkami katolickich uczonych, którzy starali się dogonić niemieckich protestanckich historyków i egzegetów, wiodących od końca XVIII wieku prym w studiach nad Biblią i Kościołem. We wszystkich zasadniczych sprawach nowa kampania była powrotem do wojny rozpętanej przez ortodoksyjnych teologów scholastycznych przeciw uczonym zajmującym się w okresie Renesansu, wieku Erazma, badaniem Biblii. Ta wojna zamieniła się w końcu w polowanie na czarownice. "Modernizm" był łączony ze studiami historii, która (jak widzieliśmy) była w istocie groźniejszym wrogiem ortodoksji i triumfalizmu niż nauka jako taka.

Ortodoksi przez długi czas spoglądali podejrzliwym okiem na historyków. Wszak to niemieccy badacze pism kościelnych, zwłaszcza z Wydziału Katolickiego na Uniwersytecie w Tybindze, potępili, z jednym wyjątkiem (ten człowiek został kardynałem), dekret o nieomyślności

papieża. Lord Acton, historyk angielski, próbował zorganizować międzynarodowy opór wobec tego dekretu. We Francji pięć katolickich instytutów historycznych, utworzonych w 1875 roku, stało się przystanią dla odważniejszych uczonych katolickich. Oczywiście studia nad Biblią zawsze łączyły się z ryzykiem. Wynikające z nich herezje były tak stare jak herezja Marcjona, starsze niż sam kanon. Wielu najwybitniejszych renesansowych badaczy Biblii, poczynając od Erazma, było autorami prac potępionych w czasach Soboru Trydenckiego. Z drugiej strony, Kościół katolicki nie mógł tak po prostu pozostawić studiów nad Biblią w rękach

Nadir triumfalizmu 605

protestantów - byłaby to zdrada ortodoksyjnej tradycji sięgającej Papiasza oraz wszystkich wielkich doktorów Kościoła.

W 1893 roku w encyklice *Providentissimus Dei* Leon XIII wygłosił szereg ostrzeżeń pod adresem uczonych. "Wszystkie księgi - utrzymywał - które Kościół uważa za święte i kanoniczne, były napisane w całości pod natchnieniem Ducha Świętego. Obecnie żadną miarą nie możemy przyjąć zaistnienia błędu, bowiem Boska inspiracja sama z siebie wyklucza wszelkie błędy, i to z konieczności, ponieważ Bóg, Najwyższa Prawda, nie jest zdolny do nauczania błędów". Traktowane dosłownie, to zdumiewające oświadczenie stanowiło w istocie zakaz badań naukowych, ponieważ przyjmowało za pewnik to, co historycy już w 1893 roku uznali w wielkiej części za sprawę sporną i dyskusyjną. Prawdą jest, że niewielu znaczących

ludzi w Watykanie (czy, częściej, wśród narodowych hierarchów) miało wystarczającą wiedzę, by zrozumieć przesłanki i metody nowoczesnej egzegezy Biblii i związanych z nią dyscyplin. Podobnie jak teolodzy pogardzający Erazmem, z niewiedzy potępiali badania nad Biblią. Ci nieliczni, którzy je rozumieli, byli już - eo ipso - podejrzani. Kardynał Meignan podsumował to zgrabnie w korespondencji z księdzem Alfredem Loisy z Paryskiego Instytutu Katolickiego: "Rzym nigdy nic nie rozumiał z tych problemów. Całe katolickie duchowieństwo przejawia głęboką ignorancję w tej sprawie. Próbując wyrwać je z tej ignorancji, można narazić się na wielkie ryzyko, gdyż nasi teolodzy od razu wpadają w gruwel". Te słowa mogłyby pochodzić od samego Erazma; wydaje się, że od czterystu lat Rzym nie nauczył się niczego w tej kwestii.

Po wydanym w 1893 roku przez Leona XIII ostrzeżeniu nie nastąpiły systematyczne dochodzenia. Pojawiły się one dopiero za czasów Piusa X. Było wiele ofiar, wielkich i małych. W czasie pontyfikatu Piusa X każdy, kto był zaangażowany w studia nad Biblią, chyba że miały one czysto mechaniczny charakter, ściągął na siebie podejrzenie. Jedną z ofiar był dominikanin i założyciel Centrum Studiów Biblijnych w Jerozolimie, Albert Lagrange. Zmuszono go do okazania pełnego posłuszeństwa papieżowi. Kolejną ofiarą był Louis Duchesne, którego *Historia starożytnego Kościoła* została potępiona; on również został zmuszony do okazania posłuszeństwa. Bardziej waleczny okazał się Loisy, specjalista od języka hebrajskiego i asyryjskiego. Jego praca *Ewangelia i Kościół* (będąca odpowiedzią na dzieło wybitnego protestanckiego historyka Adolfa von Harnacka *O istocie chrześcijaństwa*) spowodowała, że w 1903 roku pięć jego książek umieszczono na indeksie. Ponieważ Loisy nie chciał wyrzec się swoich poglądów, został ekskomunikowany przez Piusa X w 1908 roku.

Pius X był zdecydowany strzec katolickie duchowieństwo przed błędami, które dostrzegał w naukach historycznych i fizycznych. W swojej

606

Historia chrześcijaństwa

pierwszej encyklice *Ex Supremi Apostolatus Cathedra* przyrzekł: "Będziemy z największą uwagą chronić nasze duchowieństwo przed pułapkami współczesnej myśli naukowej - nauki, która nie oddycha prawdami Chrystusa, lecz przez swoją przebiegłość i wyrafinowane argumenty deprawuje umysły ludzi błędami racjonalizmu i semi-racjonalizmu". Od tej chwili rozpoczęło się polowanie na badaczy Biblii. Sieć zarzucono bardzo szeroko. Ojca George'a Tyrrella, nawróconego Irlandczyka, jezuitę i tomistę, zaatakowano za to, że bronił "prawa każdego wieku do dostosowania historyczno-filozoficznych wypowiedzi chrześcijaństwa do wymagań współczesności, co pozwala skończyć z absolutnie niepotrzebnym konfliktem pomiędzy wiarą a nauką, będącym jedynie teologicznym straszidłem". W 1906 roku Tyrrella usunięto z zakonu jezuitów, a w następnym roku ekskomunikowano. Kiedy umierał w 1909 roku udzielono mu wprawdzie ostatniego namaszczenia, ale odmówiono pochówku na katolickim cmentarzu. Jego los był jednym z wielu podobnie tragicznych przypadków.

W 1907 roku Pius X nadał kampanii wymiar formalny, publikując

dekret Lamentabili, który wyróżniał 65 przypadków tego, co określano mianem "herezji modernistycznej". Hierarchię Kościoła katolickiego

u# oko ono stwierdzeniem,

że

w Stanach Zjednoczonych wyraźnie p j

"

amerykanizm ' nie był jedną z tych herezji. Mówiąc szerzej, Pius X uznawał za modernizm próbę wyjaśniania historii i nauki chrześcijańskiej (oraz judaizmu) przez użycie obiektywnych dyscyplin akademickich, rozwijających się od czasów Oświecenia. Dekret papieża, odrzucający obiektywizm w nauce, wstrzymywał dążenie do zgłębiania prawdy, niezależnie od tego, gdzie się ona znajdowała, i tym samym zarysowywał różnicę między wiarą i prawdą, która jest istotą przesłania św. Pawła. Jednakże sprawą dyskusyjną było, czy przypadkiem dekret Lamentabili sam nie był heretycki. Ale nie był to argument, którego można byłoby używać w tamtych czasach. Dwa miesiące po ukazaniu się dekretu Pius X opublikował encyklikę Pascendi dominici gregis, która wprowadzała obowiązkową antymodernistyczną przysięgę dla wszystkich katolickich biskupów, księży i nauczycieli. Dała ona w połączeniu z jadem sączonym na wielu katolickich uczelniach, a zwłaszcza w seminariach, początek antymodernistycznemu terrorowi. Sporej liczbie duchownych złamano kościelne kariery, a wielu "podejrzanych", których sposobiono do przyszłych godności, w ogóle nie miało pojęcia, że wysuwane są przeciw nim oskarżenia przechowywane w dokumentach Świętego Oficjum. Jednym z nich był Angelo Roncalli, uczący się wówczas w seminarium w Bergamo,

który dopiero po wyborze na papieża w 1958 roku zażądał wglądu

Nadir triumfalizmu 60%

w dokumenty Świątęgo Oficjum, z których dowiedział się, że wcześniej zbierano o nim informacje.

Pius X i inni wierzyli prawdopodobnie w modernistyczny spisek, mający źródło we Francji. Merry Del Val codziennie czytał wyciągi z prasy francuskiej, opatrzone "komentarzem" przygotowanym przez zaciętrzewionego asumpcjonistę Pere Salviena. Teoria spisku była dobrze udokumentowana przez "informacje" przekazywane w "Action fran#aise" i "La Libre Parole". W rzeczywistości nigdy nie znaleziono żadnego dowodu potwierdzającego istnienie takiego spisku. Jednakże gdy wywiad armii niemieckiej zdobył zbiór kościelnych dokumentów w Belgii w 1915 roku, wyszło na jaw, że w Watykanie istniało antymodernistyczne tajne stowarzyszenie, mające odgałęzienia w całej Europie. Działo ono pod płaszczkiem modlitewnej grupy Sodalitium Pianum (noszącej przydomek la sapiniere, plantacja jodeł). W rzeczywistości była to grupa nacisku, wywierająca wpływ na przebieg kariery "godnych zaufania" duchownych w biurokracji kościelnej, dysponująca siecią informantów, którzy zbierali materiały mogące zaszkodzić "niegodnym zaufania" duchownym i potem przekazywali je do Świątęgo Oficjum. Zorganizował ją monsignore Umberto Benigni, były profesor protokołu dyplomatycznego w Akademii Papieskiej dla Wyższego Duchowieństwa,

której absolwentami była większość watykańskich dyplomatów; jednym z jej alumnów był Del Val. Nie jest jasne, na ile Del Val był wtajemniczony w działalność stowarzyszenia. Porozumiewało się ono ze swymi agentami za pomocą szyfru - Pius X był "Michałem", Del Val "Jerzym" - a więc metodami z epoki Filipa II. Cała ta organizacja przypominała stowarzyszenie z końca XVI wieku. Wydawała jednakże własne pismo, "La Correspondence de Rome", które zmierzało do ujawnienia części tej gry. Del Val rozbił stowarzyszenie, przynajmniej częściowo, gdy samo zwróciło na siebie uwagę wroga w 1913 roku. Oczywiście, kiedy Niemcy opublikowali znalezione dokumenty, wybuchł skandal. Lecz Sodalitium istniało formalnie aż do 1921 roku. Kilka lat później Pius XI skazał ojca Salviena na dożywotnią egzystencję w klasztorze. Nie ma dowodów, że z dokumentów Świętego Oficjum usunięto dostarczone przez tę grupę informacje. Wydaje się to zresztą mało prawdopodobne. Antymodernistyczny terror został postrzymany dopiero w 1914 roku, kiedy następcą Piusa X wybrano Benedykta XV.

Prowadzonej przez Piusa X kampanii przeciwko katolickiej nauce towarzyszyła seria politycznych posunięć organizowanych przez Del Vala, których celem było zniszczenie ducha niezależności wśród postępowych świeckich katolików, a zwłaszcza udaremnienie rozwoju chrześcijańskiego ruchu demokratycznego. We Włoszech ruch ten przyjął

formę Opera dei Congressi - rozrzuconych po całym kraju klubów, towarzystw, instytucji dobroczynnych i związków organizowanych przez świeckich katolików. Miały one w planie wprowadzenie mechanizmu umożliwiającego katolikom spenetrowanie systemu politycznego w momencie, gdy papieżstwo skończyło z polityką non-expedit i zezwoliło katolikom na branie udziału w życiu publicznym państwa. 28 lipca 1904 roku bez ostrzeżenia, lecz z aprobatą Piusa X, Del Val rozesłał listy, które rozwiązywały Opera i oddawały ich dotychczasową działalność pod nadzór biskupów diecezjalnych. Ruch ten został zastąpiony organizowaną przez Watykan pravicową grupą nacisku, Azione Cattolica. Niemal identycznie postępowano we Francji, gdzie chrześcijańską demokrację zaczęto organizować wokół grupy Le Sillon ("bruzda"), założonej przez Marca Sagniera w 1898 roku. Również ona była pierwotnie organizacją świeckich katolików, nie podlegającą kontroli biskupów. W 1908 roku 10 arcybiskupów i 26 biskupów zakazało podległym sobie duchownym wstępowania do tej organizacji, a Pius X wydał na nią wyrok, potępiając jej ówczesną formę i nakazując biskupom przeorganizowanie jej w swoich diecezjach. Atak na Le Sillon, która była dość ortodoksyjną organizacją, zasługiwał na potępienie dlatego, że jednocześnie okazywano tolerancję wobec jej skrajnie pravicowego rywala, Action Française. Chociaż organizacja ta była kontrolowana przez ateistę i głosiła niezwykle ekscentryczne poglądy, cieszyła się poparciem Watykanu i nadal przyjmowała w swoje szeregi francuskich katolików, w tym duchownych. Pius X nazywał Maurrasa "dzielnym obrońcą Kościoła i Stolicy Apostolskiej". Kiedy jego książki zostały przekazane Świętemu Oficjum, nie miało ono innego wyboru (w ramach przysługujących mu kompetencji) i musiało potępić je jako heretyckie. Lecz Pius X sprzeciwił się publicznemu potępieniu

mówiąc, że były "damnabilis, non damnandus" - godne potępienia, lecz nie przeznaczone do potępienia - i zakazał jakichkolwiek akcji przeciwko tej organizacji. Sprawa jej ostatecznego potępienia ciągnęła się do 1914 roku, kiedy to na życzenie papieża zawieszono jej działalność. Kilka lat później okazało się, że wszystkie związane z tą sprawą dokumenty "

zostały zgubione' przez Święte Oficjum, ale niewykluczone, że Pius X i Del Val nakazali ich zniszczenie. Po ujawnieniu tej gorszącej sytuacji wiele osób twierdziło, że dla Watykanu ortodoksja w doktrynie miała mniejsze znaczenie niż ortodoksja w polityce i że celem stłumienia zarówno badań nad Biblią, jak i chrześcijańskiego ruchu demokratycznego było nie tyle dążenie do zachowania czystości chrześcijańskiej prawdy, co raczej nienawiść wobec jakichkolwiek zmian w istniejącym porządku społecznym i chęć narzucania swojej władzy. Jak napisał pewien francuski prałat, atak na Le Sillon, "wywołał szybki wzrost

Nadir triumfalizmu

członków tej organizacji, zwłaszcza spośród ludzi młodych, krytycznych, lekceważących autorytety, o niepokornym duchu".

Skłanianie się populistycznego papieżstwa w stronę prawicy z konieczności powiększyło przepaść między katolikami i protestantami. W Stanach Zjednoczonych hierarchia Kościoła katolickiego, wdzięczna przynajmniej za to, że papież nie kazał jej podpisać się pod potępieniem

amerykańskiego stylu życia, unikała wszelkich kontrowersji i wszelkich kontaktów z innymi chrześcijanami. W Niemczech bardziej niezależnie myślący katolicy zostali rzućeni na powrót w stronę surowej ortodoksji przez niszczycielski Kulturkampf. W Wielkiej Brytanii "druga wiosna" katolicyzmu, o której niektórzy sądzili, że nadeszła wraz z nawróceniem Newmana i Manninga, przeszła od razu w jesień. Anglikanie wcale nie zwracali się masowo w stronę Rzymu, a nawrócenia wśród przedstawicieli elit społecznych zdarzały się niezwykle rzadko. Zamiast tego próbowano w latach dziewięćdziesiątych XIX stulecia połączyć oba Kościoły. Próby te szybko skończyły się fiaskiem z powodu pogardliwej postawy Watykanu i otwartej wrogości okazywanej przez odtworzoną w Anglii katolicką hierarchię. Kierował nią kardynał Vaughan, który mianował katolickich biskupów w biskupstwach anglikańskich, ale utraciłby swoją pozycję w wypadku ponownego zjednoczenia Kościołów. Próby te wspierane przez pobożnego świeckiego członka Wysokiego Kościoła, lorda Halifaxa, zakończyły się fiaskiem pod wpływem konfliktu dotyczącego zasad obowiązujących w Kościele anglikańskim, których legalność na gruncie historii i teologii podważał Rzym. W 1894 roku Vaughan publicznie zapowiedział, że anglikańscy biskupi i duchowni

"

mogą być traktowani tylko na równi z innymi świeckimi osobami";

po cichu zaś błagał Leona XIII, by ten zdecydowanie potępił zasady Kościoła anglikańskiego. Leon wahał się. Jak zwykle szukał najkorzystniejszego rozwiązania. W końcu został przekonany przez Vaughana, który twierdził, że uznanie przez Rzym anglikańskiego duchowieństwa ośmieszy stworzoną przez niego hierarchię katolicką w Wielkiej Brytanii. Papież prawdopodobnie uwierzył również zapewnieniom Vaughana, że

całkowite potępienie anglikanizmu doprowadzi do masowych nawróceń na katolicyzm. Wydał więc encyklikę skierowaną do mieszkańców Wielkiej Brytanii, *Ad Anglos*, która zapraszała ich, by zbiorowo lub indywidualnie poddali się "Kościołowi". W następnym roku opublikował zaś bullę *Apostolicae Curae*, która uznawała zasady Kościoła anglikańskiego za "absolutnie nieważne i całkowicie bezprawne." Ton i implikacje tych dwóch dokumentów nie mogły być bardziej obraźliwe i potępiające w swej wymowie dla anglikanizmu oraz, w ostatecznym rozrachunku, dla olbrzymiej rzeszy protestantów na całym świecie. Tak więc za sprawą

610 Historia chrześcijaństwa

antymodernistycznego terroru stosowanego za pontyfikatu Piusa X coraz bardziej pogłębiała się przepaść między katolikami a protestantami.

Również Kościół angielski miał swoich modernistów i antymodernistów. Był także głęboko podzielony przez wątpliwości, jakie wysuwali nowocześni protestanccy uczeni w sprawie niepokalanego poczęcia, cudów nowotestamentalnych, w tym nawet samego zmartwychwstania. Dotyczyły tego prace *The Miracles of the New Testament* (1911) J.M. Thompsona, *Divinity at Magdalen, Foundations* (1912), zbiór esejów duchownych, wydany przez kanonika Streetera, oraz *The Creed in the Pulpit* (1912) kanonika Hensleya Hensona. Watykan, odpowiadając swoim modernistom, po prostu zażądał od nich dyscypliny. Potępiono wiele książek i praktycznie wstrzymano rozwój nauki katolickiej w tych

dziedzinach. Niektórzy anglikanie także domagali się akcji przeciwko liberałom (Thompsonowi biskup cofnął prawo do wykonywania posług kapłańskich). Arcybiskup Randall Davidson z Canterbury doprowadził jednak do sensownego kompromisu. Na synodzie w 1914 roku zaakceptował wypowiedź arcybiskupa Temple, który stwierdził, że "jeśli wnioski są dane z góry, to studia są niemożliwe. Prawda musi mieć pierwszeństwo. Wszystkim, którzy oddają się uczciwym studiom nad tymi sprawami, powiedziałbym: podążajcie za prawdą, róbcie, co w waszej mocy, by ją odnaleźć i niech będzie ona waszym przewodnikiem, niezależnie od tego, dokąd was zaprowadzi (...) Nie pozwólcie, by wasze studia hamowała myśl o tym, jakie konsekwencje mogą wyniknąć z tego czy innego wniosku. Jeśli będzie on prawdziwy, podążajcie prosto ku tej prawdzie". Davidson nalegał jednocześnie, by duchowni anglikańscy, jako rzecznicy wiary chrześcijańskiej, podpisali się pod pewnymi kanonami wiary. Przekonał synod do jednomyślnego przyjęcia rezolucji, która "stwierdza z przekonaniem, że fakty historyczne podane w Biblii stanowią zasadniczą część wiary Kościoła".

Rozwiązanie przyjęte przez Kościół anglikański nakładało pewne obowiązki na jednostkę i pozostawało wierne nauce św. Pawła. Uczony miał dążyć do prawdy, lecz mogła ona doprowadzić go do punktu, w którym przekraczał wyraźnie określone granice chrześcijaństwa. Jeśliby do tego doszło, to rozsądniej byłoby stawić czoła faktom postrzeganym przez umysł i sumienie, niż je zataić, ponieważ chrześcijaństwo samo w sobie było tożsame z prawdą. Zwolennicy tego poglądu twierdzili, że ostatecznie problem ten byłby rozwiązywany przez wiedzę, która pojednałaby historyczną prawdę i Biblię - lub spowodowałaby zniknięcie chrześcijaństwa, które okazałoby się w ten sposób nieprawdziwe. Papież

natomiast uważał, że człowiek jest zbyt słaby, by można było pozostawić go samemu sobie w poszukiwaniu prawdy. Potrzebuje kolektywnego

Nadir triumfalizmu 611

przewodnictwa Kościoła, który jest kierowany przez Boga. Człowiek miał obowiązek podążać za Kościołem nawet wbrew oczywistym dowodom dostarczanym mu przez jego zmysły i sumienie. W ten sposób spór ten udowadniał, że od XVI stulecia w konflikcie między katolikami a protestantami nie zaszły istotne zmiany.

Tak więc w 1914 roku chrześcijanie nadal nie mogli osiągnąć porozumienia w kwestii, jak ich wiara ma przyswoić kolejne osiągnięcia nauki, a nawet jak mają je przyswajać sami chrześcijanie. Ten przynębiający wniosek kontrastował z duchową euforią tamtych czasów. W 1914 roku nadal było wielu triumfalistów. Katolicy przypuszczali nawet, że wszyscy chrześcijanie podporządkują się Rzymowi, czego następstwem będzie zmiana kierunku rozwoju świata dokonana pod przewodnictwem papieża; nastąpi powrót do XIII stulecia i pontyfikatu Innocentego III, lecz ze statkami parowymi, radiem i samolotami. Protestantcy hiumfaliści oczekiwali ewangelizacji całego świata zgodnie z zasadami amerykańskiego woluntaryzmu. W ten sposób rywalizujące ze sobą poglądy na przyszłość były wprawdzie całkowicie odmienne, ale opierały się na podobnych założeniach. Intelktualna, gospodarcza, militarna i polityczna dominacja Zachodu zostałyby zachowane.

W rzeczywistości zostałaaby nawet pogłębiona, a chrześcijaństwo nadal korzystałoby z potęgi Zachodu. Zachód nieprzerwanie wspierał się na chrześcijańskich podstawach wiary i etyki, zaś jego mieszkańcy mieli w pełni chrześcijańskie spojrzenie na świat.

Historyczny proces rozpoczęty przez I wojnę światową ukazał kruchość tych wszystkich przekonań. Jeśli rok 1914 był punktem zwrotnym w historii monarchii i ich prawnego uzasadnienia, przywilejów i liberalnego kapitalizmu, zachodniego imperializmu i dominacji białej rasy - będąc zapowiedzią upadku wszystkich tych instytucji - to zadał on również niszczący cios chrześcijaństwu. Pod jednym względem pokazał daremność akcji osłonowych prowadzonych przez Piusa X, ponieważ następujące zmiany były uważane nie tyle za dzieło sumiennych uczonych, co raczej potężnych, nieubłaganych sił, których nie kontrolowali ani papież, ani Święte Oficjum. Bardziej szkodliwe było jednak to, że wojna pokazała, jak powierzchowny jest wpływ chrześcijaństwa na nastroje tłumów i działalność rządów. Europejskie chrześcijaństwo, rzekomo oparte na wspólnych moralnych podstawach, w równej mierze co sieć związków rodzinnych utkana dzięki małżeństwom między królewskimi rodzinami, okazało się niezdolne do odwrócenia Armageddonu czy zapobieżenia wyrodzenia się we wzajemne ludobójstwo. Doktrynalne i kościelne podziały w chrześcijaństwie, tak bogate w historii, tak ostro roztrząsane i bronione, w równym stopniu ujawniły swą bez-

wartościowość. Wszystkie państwa uczestniczące w wojnie twierdziły, że zabijają w imię moralnych zasad. W rzeczywistości jednak dążyły do osiągnięcia czysto świeckich celów. Kanony wiary i przynależność do Kościoła nie odgrywały żadnej roli przy zawieraniu sojuszy. Po jednej stronie sprzymierzyły się protestanckie Niemcy, katolicka Austria, prawosławna Bułgaria i muzułmańska Turcja, po drugiej - protestancka Wielka Brytania, katolicka Francja i Włochy oraz prawosławna Rosja.

Tak więc podzielone Kościoły chrześcijańskie nie odegrały żadnej roli w zakończeniu wojny i procesie pojednania. Duchowni nie byli w stanie i w większości nie chcieli udzielić pierwszeństwa wierze chrześcijańskiej przed sprawami narodowymi. Większość wybrała łatwiejszą drogę i zrównała chrześcijaństwo z patriotyzmem. Chrześcijańskich żołnierzy wszystkich wyznań wzywano do zabijania w imię Zbawiciela. Niektórzy duchowni posunęli się jeszcze dalej. W efekcie zostały zawieszony przepisy prawa kanonicznego zakazujące kapłanom noszenia broni i przelewania krwi, a mobilizacją objęto około 79 tysięcy katolickich księży i sióstr zakonnych. Aż 45 tysięcy pochodziło z Francji. Ponad pięć tysięcy francuskich księży zginęło na polu walki. W Wielkiej Brytanii duchowni byli zwolnieni ze służby wojskowej, lecz służyli wojnie ze wszystkich sił. Hensley Henson, który później został biskupem Durham, tak pisał o wybuchu wojny: "Pospieszaliśmy z powrotem do Durham i szybko pogrążyliśmy się w gorączce przygotowań do wojny". W jego wypadku polegały one na objeżdżaniu hrabstwa z Lordem Porucznikiem i werbowaniu rekrutów dla durhamskiego pułku piechoty lekkiej. Garbett, późniejszy arcybiskup Yorku, cieszył się, że trzech z jego sześciu wikariuszy, służących jako kapelani w polu, odznaczono

Wojzkowym Krzyżem Zasługi #ednego nawet ze wstęgą). Anglikanie zorganizowali Narodową Misję Żalu i Nadziei, którą William Temple, późniejszy arcybiskup Canterbury, uznał za "niezbyt odpowiedni sposób na spotkanie końca świata". Misja zdobyła poparcie handlowego oszusta i agitatora, Horatio Bottomleya, który specjalizował się w kampaniach werbunkowych. Był częstym gościem na herbatkach u biskupa Londynu. Napisał potem w Johnie Bull, że brytyjskie oddziały na froncie nie pohzebowały "nadziei i żalu", gdyż składały się one tylko z "bohaterów i świętych". Szykanowano duchownych, którzy nie odnosili się entuzjastycznie do wojny. Mimowolnie znalazł się wśród nich arcybiskup Yorku Cosmo Gordon Lang. Był on niepoprawnym snobem i wygłaszając w Empire Music Hall w Yorku przemówienie zachwalające werbunek do wojska, nie mógł powstrzymać się przed wymienieniem nazwiska cesarza Niemiec, którego, jak powiedział, po raz ostatni widział klęczącego i zapłakanego przy łożu śmierci królowej Wiktorii. Dodał, że ten widok

Nadir triumfalizmu 613

zachował w "świętej pamięci" i czuł się "niezwykle urażony prostackim i wulgarnym sposobem, w jaki cesarz Niemiec został potraktowany w kilku gazetach i tak zwanych karykaturach". Po tej wypowiedzi uznano Langa za zwolennika Niemiec. Otrzymał tysiące obelżywych listów (oraz 24 Krzyże Żelazne), został wydalony z Yorkshire Club, a co "najgorsze", doświadczył "chłodnego przyjęcia w Windsorze i Balmoral". Incydent ten

prześladował go do końca życia. Papież Benedykt XV wzbudził nienawiść, próbując za pomocą środków dyplomatycznych ograniczyć zasięg działań wojennych. Zakończone niepowodzeniem próby powstrzymania Włoch przed angażowaniem się w walkę ściągnęły na niego wrogość francuskich katolików, którzy nazwali go "niemieckim papieżem". Propozycję rozejmu wysuniętą przez papieża w sierpniu 1917 roku potępił z ambony popularnego kościoła św. Magdaleny w Paryżu czołowy dominikanin Pere Sertillange: "Jak prawowici buntownicy w ewangelu, jesteśmy synami, którzy odpowiadają - Nie! Nie!" (W tym czasie Sertillange cieszył się poparciem swojego arcybiskupa, kardynała Amette. Po wojnie Watykan zemścił się i Sertillange przetrzymywany był jako więzień w klasztorach w Palestynie, Włoszech i Holandii, wolność wypowiedzi odzyskał tuż przed wybuchem II wojny światowej).

Nie było zaskoczeniem, że to właśnie Ameryka, jako millenarne państwo chrześcijańskie, dokonała najodważniejszych, lub przynajmniej najgłośniejszych prób identyfikowania swej narodowej sprawy z zasadami religii. Zachowujące neutralność Stany Zjednoczone nie dostrzegały, aby między stronami wojny istniały jakieś moralne różnice. Prezydent Wilson zanotował w swoim dzienniku, że przyłączenie się USA do aliantów oznaczałoby, że Ameryka "straciła głowę razem z resztą ciała i przestała odróżniać dobro od zła". Swoją postawę zmienił całkowicie po przystąpieniu Ameryki do wojny. "Przystąpiliśmy do wojny - zadeklarował publicznie - jako bezstronny orędownik prawa". Podobnie jak w czasie wojny domowej, tak i teraz z ambon padały barwne słowa. "To Bóg wezwał nas na tę wojnę" - ogłosił wielebny Randolph H. McKim w swoim waszyngtońskim kościele. "Ten konflikt jest w rzeczywistości krucjatą. Największą w historii.

Najświętszą. W najgłębszym i najprawdziwszym sensie Świętą Wojną (...) Tak, to Chrystus, król sprawiedliwości, wezwał nas na śmiertelny bój z bezbożnym i heretyckim mocarstwem." W kazaniu w Bostonie wielebny Courtland Meyers powiedział: "Jeśli Kaiser jest chrześcijaninem, to i szatan w piekle jest chrześcijaninem, a ja jestem ateistą". Pastor kościoła Brooklyn Plymouth, Newell Dwight Hillis, zalecał dokonanie "zagłady Niemców (...) sterylizację 10 milionów niemieckich żołnierzy i segregację kobiet". Ewangelicki dyrektor YMCA i były profesor teologii

614 Historia chrześcijaństwa

w Yale, Henry B. Wright, zapewniał żołnierzy, którzy wymiotowali podczas ćwiczeń w walce na bagnety, że "widział Jezusa, jak spogląda na lufę karabinu i wbija bagnet w ciało wroga". Unitarianin Albert C. Diffenbach nauczał, że Chrystus "zabiłby największego wroga Królestwa Jego Ojca w ostatnim tysiącleciu". Shailer Matthews ze Szkoły Teologicznej w Chicago nauczał, że ludzie uchylających się od służby wojskowej ze względu na przekonania religijne nie należy szykanować,

" pod warunkiem, że nie mówią z niemieckim akcentem". Dodawał, że "Amerykanin odmawiający udziału w obecnej wojnie (...) nie jest chrześcijaninem".

Organizacje chrześcijańskie w Ameryce próbowały po klęsce Niemiec ożywić niektóre etyczne zasady, żądając zawarcia pokoju na warunkach

odpowiadających zasadom chrześcijaństwa. W książce *Christian Ethics in the World War (1918)*, W. Douglas MacKenzie z Hartford Seminary Foundation, nadał chrześcijański charakter konfliktowi, który uznał za kampanię przeciwko niemieckiemu militarystom. Twierdził, że jej wynik zgodny będzie z ideami chrześcijaństwa, jeśli państwo narodowe zostanie zastąpione przez Ligę Narodów. Liga istotnie stanowiła rozwiązanie dylematu, jakim dla chrześcijan była wojna. Chrześcijaństwo nie miało sił, by powstrzymać lub skrócić działania wojenne, czy chociaż złagodzić "okrucieństwa" lub uchronić obie strony - nieco odmiennym głosem duchownych - przed wzywaniem pomocy tego samego Boga. Chrześcijaństwo mogło być przynajmniej identyfikowane z pokojowym rozwiązaniem. Z takim przekonaniem Woodrow Wilson przybył do Wersalu. John Maynard Keynes zapisał wówczas: "(...) jeśli prezydent nie był królem filozofem, to kim był? (...) Trop, raz znaleziony, był wyraźny. Prezydent był niczym nonkonformistyczny pastor (...) Jego myśli i temperament były zasadniczo teologiczne (...) Nie miał planu ani schematu, ani twórczych pomysłów, w jaki sposób tchnąć życie w rozkazy, które gromkim głosem wydawał z Białego Domu. Mógł wygłosić kazanie na temat każdego z nich lub wspaniałą modlitwę do Wszechmogącego o ich spełnienie, ale nie potrafił znaleźć ram dla ich konkretnego zastosowania do aktualnego stanu Europy'. Okazało się również, że kierownictwo świata chrześcijańskiego nie mogło pojąć amerykańskiej polityki. Prawy człowiek, jakim był Wilson, chciał utworzyć Ligę Narodów. Większość wiernych w Ameryce zgadzała się na uczestnictwo swego kraju w Lidze. Z konsternacją przyjęli wiadomość, że Senat nie zgodził się na przystąpienie USA do Ligi, lecz nie byli w stanie zmienić tej decyzji. W ten sposób nieudolność chrześcijan z czasów wojny

potwierdziła się w czasach pokoju.

Pierwsza wojna światowa, będąca w istocie rzeczą wojną domową między chrześcijańskimi wyznaniem, zapoczątkowała okres tragedii

Nadir triumfalizmu 615

i hańby chrześcijaństwa. Wojna i pokój, który po niej nastąpił, ujawniły słabość Kościołów, ale bynajmniej żaden z nich nie identyfikował się ze złem. To miało dopiero nastąpić. W latach dwudziestych wśród chrześcijańskich przywódców pojawił się nastrój pesymizmu i niechęć. Triumfalizm został po cichu odłożony na bok. Pozornie nie nastąpił spadek - przynajmniej nie dramatyczny - liczby chrześcijan, lecz wizja schristianizowanego świata rozwiła się. Przyjęto postawę defensywną. Rzym nadawał ton. Jak zawsze w okresie niepewności szukał niezawodnych, konserwatywnych sojuszników. W 1922 roku Achille Ratti, średniej klasy archiwista, został wybrany papieżem i przybrał imię Piusa XI. W odróżnieniu od swego poprzednika, Benedykta XV, był człowiekiem o ciasnym umyśle, pozbawionym wyobraźni, reakcyjnym. Bał się komunizmu i socjalizmu, a największego wroga upatrywał w Rosji Sowieckiej. Nie chciał, by Kościół bratał się z ruchem robotniczym. Nie życzył sobie kontaktów z chadecją. W 1927 roku z niechęcią ugiął się pod presją Francuzów i potępił Action Française, i to dopiero wtedy, gdy krok ten stał się nieunikniony ze względu na prowokujący ateizm Maurrasa. Papież nie udzielał poparcia katolickim

ruchom społecznym. We Włoszech masowa Partia Chrześcijańskich Robotników, Partito Popolare, kierowana przez Don Sturzo, cieszyła się poparciem i błogosławieństwem papieża Benedykta XV. Pius XI zmienił jego politykę i poparł Mussoliniego, mając nadzieję, że w ten sposób ureguluje "problem Rzymu". Osiągnięto to wraz z podpisaniem Traktatów Laterańskich w 1929 roku, które, jak powiedział Pius XI, "przywróciły Włochy Bogu". W rewanżu Mussolini nazwał papieża "dobrym Włochem". Sturza zmuszono do emigracji, jego następcę, Alcide de Gasperiego, uwięziono, a Chrześcijańską Demokrację rozbito. Pius XI popierał konserwatywną prawicę w Niemczech, a nie udzielił żadnego wsparcia chrześcijańskim socjalistom, których utożsamiał z marksistami*.

Gdyby papieżstwo, przeciwne chrześcijańskiej demokracji, postępowało konsekwentnie i unikało politycznych kontaktów, byłoby w stanie po prostu podtrzymywać i rozprzestrzeniać zasady chrześcijaństwa i nazywać po imieniu tych, którzy je łamali. Ale tak się nie stało.

Potępiając w swoich teoriach cały nowoczesny świat i chowając się

* Jedną z przyczyn wojny domowej w Hiszpanii była nieudana próba utworzenia Chrześcijańskiej Demokracji. Katolicka Akcja Ludowa Gila Roblesa była prawicową partią, która nie sprzeciwiała się obaleniu Republiki przez faszystów. Najbliższy osiągnięcia pozycji lidera Chrześcijańskiej Demokracji był Bask Aguirre. Władze katolickie zakwalifikowały go do jednej grupy razem

" y "

z Żydami, masonami i komunistami. Zob.: Xavier Tusell, Historia de la Democracia

Cristana en Esparia, Madryt 1975.

616 Historia chrześcijaństwa

w swojej fortecy, w praktyce układało się z władzami. Opierało się w ten sposób na zasadach, które sięgały czasów sojuszu z cesarskim Rzymem. Chrześcijaństwo augustyńskie opierało się na założeniu, że Kościół będzie żył w porozumieniu z władzą świecką. Kościół znajdował się pod ochroną, jego zalecenia i nauka moralna zostały - mówiąc ogólnie - włączone w kanon obowiązującego prawa, chroniona była jego własność, biskupom i księżom przyznano wysoki status, a jego słowa słuchano (choć nie zawsze na nie zważano). W ciągu 1500 lat Kościół uznał to za normę. Niezależnie od tego, czy Kościół i państwo były formalnie związane ze sobą, Kościół był przyzwyczajony do działania w życzliwym dla niego środowisku świeckim. Wyjątki od tej reguły były sporadyczne i traktowano je jako moment kryzysu. Historia wydawała się dowodzić słuszności ponurego wniosku, że Kościół nie może zbyt długo przeciwstawiać się wrogiej działalności państwa - najwyżej przez jedno lub dwa pokolenia. Nie traktowano poważnie poglądu, że Kościół byłby w stanie prowadzić długą walkę z wrogim mu społeczeństwem, jak to się działo przez 250 lat w imperium rzymskim. Należało w miarę możliwości unikać dłuższych konfliktów z państwem. Oczywiście, nie było wątpliwości, że kompromis bądź wzajemna tolerancja z marksizmem nie wchodziły w rachubę. Kościół szukał sojuszników wśród tych sił

społecznych, które najbardziej nadawały się do walki z marksizmem. Ideałem byłoby, gdyby Kościół chciał współpracować z prawowitymi monarchiami katolickimi, z którymi mógłby podpisywać pełnowartościowe konkordaty. Był on jednak gotów zawierać kolejne kompromisy tak długo, jak długo państwo marksistowskie było przyparte do muru. Strategię Kościoła katolickiego w okresie międzywojennym określały dwa zasadnicze względy: pragnienie praktycznej ugody i potężna obawa przed klęską, oparta na pesymistycznej ocenie, że Kościół nie jest w stanie przetrwać długotrwałego konfliktu z państwem.

Największe znaczenie względy te odgrywały w Niemczech, gdzie Kościół katolicki ciągle pamiętał o doświadczeniach Kulturkampfu. Okazał się on bardziej niszczący, niż przypuszczało papieżstwo, czy nawet Bismarck. Kanclerz zarzucił niemieckim katolikom, że nie byli prawdziwymi Niemcami, ponieważ - jak utrzymywał - ich kulturalne potrzeby były sprzeczne z duchem niemieckiego nacjonalizmu. Oskarżenie to było głębokim ciosem i spowodowało trwałe straty we wspólnocie katolickiej. W późniejszym okresie katolicy niemieccy w stosunkach z państwem i rodakami innych wyznań ze wszystkich sił starali się demonstrować lojalność wobec ideałów i celów państwa, a także identyfikować się całkowicie ze społeczeństwem niemieckim. Zachęcało ich do tego katolickie duchowieństwo. W 1914 roku katolicy przelicytowali luteranów w swoim

Nadir triumfalizmu

poparcu dla wojny. Nikt w Niemczech nie dorównywał w patriotycznej retoryce hierarchii Kościoła katolickiego. Kardynał Faulhaber posunął się d nawet do stwierdzenia, że wojna, którą uważał za akcję mającą pomścić zabójstwo w Sarajewie, wejdzie do kronik etyki chrześcijańskiej jako "prototyp Wojny Sprawiedliwej".

Ciągły lęk przed oskarżeniem o antyniemieckość doprowadził Kościół katolicki do ugody z Hitlerem i nazistami. Kościół obawiał się kolejnej Kulturkampf. Niemieckich biskupów, papieskiego nuncjusza, arcybiskupa Pacelliego i Watykan łączyła obawa, że kolejna antykościelna kampania, prowadzona z większą siłą - i prawdopodobnie znacznie dłużej- niż poprzednia, zniszczy w końcu Kościół katolicki w Niemczech.

Obawiano się, że Hitler utworzy podporządkowany państwu separatystyczny Kościół, do którego przystąpi znaczna większość niemieckich katolików (i duchowieństwa), którzy w ten sposób okażą nielojalność wobec papieża, podważą ideę populistycznego triumfalizmu i zadadzą nieobliczalne straty Kościołowi katolickiemu w innych krajach.

O tym, jak bardzo poważne były to obawy, można przekonać

się rozważywszy, co utracili katolicy, akceptując Hitlera. Republika Weimarska kończyła przede wszystkim oficjalną dominację luteranizmu w Niemczech. Katolicy nie musieli dłużej obawiać się wrogości ze strony protestanckiego państwa. To w czasach Republiki Weimarskiej , katolicyzm przeżywał rozkwit. 40 milionami protestantów opiekowało się tylko 16 tysięcy pastorów, zaś na 20 milionów katolików przypadało 20 tysięcy księży. Usunięto ostatnie ślady restrykcyjnego prawodawstwa Bismarcka. Kościół katolicki miał więcej pieniędzy niż kiedykolwiek.

Każdego roku otwierano nowe szkoły i klasztory. Na rynku prasowym ukazywały się setki katolickich gazet i magazynów, powstawały tysiące katolickich klubów. Karl Bachem, historyk katolickiej partii Centrum, chełpił się w 1931 roku: "Żaden kraj katolicki nie posiadał nigdy tak bardzo rozwiniętego systemu stowarzyszeń wyznaniowych jak dzisiejsze katolickie Niemcy". Mieszkała w nich liczna, dobrze prosperująca, powiększająca się i mówiąca coraz donośniej głosem katolicka wspólnota intelektualna.

A jednak katolicy nie poczuli się do lojalności wobec Republiki Weimarskiej. Ich zdaniem nie była ona wystarczająco "nacjonalistyczna".

Wobec Hitlera, który był nacjonalistą, zachowywali postawę ambivalentną. To prawda, że początkowo niektórzy biskupi byli wrogo nastawieni do nazistów. Na przykład w 1930 roku kardynał Bertram z Wrocławia nazwał rasowe poglądy nazistów "groźnym błędem", a ich fanatyczny nacjonalizm uznał za "religijne złudzenie, które należy zwalczać ze wszystkich sił". W tym samym roku w oficjalnym

618 Historia chrześcijaństwa

obwieszczeniu wikariusz generalny archidiecezji mogunckiej, Mayer, potwierdził, że katolikom zabroniono głosować na nazistów ze względu na politykę rasową NSDAP. Nazistów zaatakowali również biskupi bawarscy, a w oświadczeniu biskupów kolońskich zwrócono uwagę na paralele z Action Française, którą Święte Oficjum oficjalnie po-

tępiło trzy lata wcześniej. Porównanie okazało się niezbyt fortunne, ponieważ Rzym stale zajmował niezdecydowaną postawę wobec Action Française - oczywiście nigdy nie traktował jej w tych samych kategoriach, co komunizm czy choćby socjalizm. (Pius XII, gdy tylko został papieżem, z własnej inicjatywy unieważnił zakaz działalności Action Française.) Niektórzy niemieccy biskupi kategorycznie odmówili jednak przeciwstawienia się nazizmowi, a zwłaszcza Hitlerowi, którego popularność stale rosła. Kardynał Faulhaber zdecydowanie odróżnił Fuhrera, którego uważał za człowieka o dobrych intencjach i dobrego chrześcijanina, od pewnych "jego złych towarzyszy". (To złudzenie oparte całkowicie na pobożnych życzeniach, żywili duchowni wszystkich wyznań w Niemczech.) Inni biskupi posunęli się jeszcze dalej. Biskup Schreiber z Berlina nie chciał poprzeć wyrażonego w Moguncji potępienia nazizmu. W sierpniu 1931 roku w Fuldzie przypadła w głosowaniu rezolucja potępiająca nazizm w imieniu wszystkich katolickich biskupów. To prawda, że większość biskupów była monarchistami. Liberalizmu i demokracji nienawidzili znacznie bardziej niż Hitlera. Zamiast rezolucji potępiającej nazizm wydano więc dwuznaczne oświadczenie; a co gorsza, przy tej okazji, podobnie jak i przy innych, biskupi gorliwie zapewnili o swoim patriotyzmie i zdecydowanie potępiili niesprawiedliwe traktowanie i cierpienia Niemiec. W efekcie deklaracja pomogła nazistom i skłoniła wielu katolików do udzielenia im poparcia. Katolicki biskupi, próbując przebić patriotycznego asa Hitlera, działali na jego korzyść i pośrednio zachęcali wiernych do oddawania na niego głosów.

Gdy Hitler zdobył władzę, Kościół katolicki porzucił swoją "negatywną" postawę i zaczął udzielać mu aktywnego poparcia. Biskupi dokonali tego już 28 marca 1933 roku pod wpływem jednoznacznych

słów Watykanu (przekazanych biskupom za radą Pacelliego), który zapowiedział, że nie udzieli poparcia opozycyjnej polityce. W lecie Watykan podpisał konkordat z Niemcami. Pozbawiał on niemiecki katolicyzm politycznego i społecznego znaczenia oraz sygnalizował księżom i świeckim katolikom, że powinni zaakceptować nowy reżym. Kościół zgodził się, by w hitlerowskich Niemczech działały tylko niepolityczne stowarzyszenia i kluby katolickie. Reszta organizacji katolickich - związki zawodowe, partie polityczne, grupy dyskusyjne, wszelkiego rodzaju grupy nacisku - szybko zostały rozwiązane. Ta kapitulacja wywołała zdumienie. Bez walki

Nadir triumfalizmu 619

wyrzucono na śmietnik całe stulecie społecznej działalności niemieckiego katolicyzmu i potulnie zapomniano o wszystkich zasadach, których z taką namiętnością broniono w czasach Kulturkampf. Na dodatek dokonano tego w czasie, kiedy naziści zaczęli jawnie okazywać swoją wrogość wobec katolików. Rozpoczęły się rewizje w domach księży, katolickie kluby i organizacje zmuszono do samorozwiązania, zwalniano katolickich urzędników państwowych, konfiskowano własność diecezjalną, cenzurowano gazety katolickie, a nawet próbowano zamykać katolickie szkoły. Akcje te rozpoczęły się jeszcze przed podpisaniem konkordatu z Rzymem. 28 czerwca 1933 roku aresztowano ponad dwustu czołowych przedstawicieli środowiska katolickiego w Bawarii, wśród nich stu księży. Zwolniono ich dopiero wtedy, gdy katolicka Bawarska Partia Ludowa

zgodziła się rozwiązać. Pacelli broniąc swojej rady podpisania przez Rzym konkordatu za wszelką cenę, powiedział: "przystawiono mi do głowy pistolet". Utrzymywał, że musiał wybrać "między umową zgodną z życzeniami nazistów a faktyczną eliminacją Kościoła katolickiego w Niemczech". Jeśli więc katolicy nie mieli odwagi walczyć o to, co uznawali za słuszne, to o co w ogóle mieliby walczyć?

Jednym z czynników, które doprowadziły do kapitulacji katolicyzmu była niewątpliwie obawa przed luteranizmem. Jeśli postawa katolików wobec Hitlera była lękliwa i małoduszna, to wielu duchownych protestanckich odnosiło się do niego z entuzjazmem. Klęska 1918 roku i upadek protestanckiej monarchii stanowiły katastrofę dla luteranów. Artykuł 137 konstytucji weimarskiej stwierdzał, że nie istnieje Kościół państwowy. Ale nigdy nie przyjęto niezbędnych przepisów prawnych, umożliwiających wprowadzenie tej zasady w życie, tak więc nadal pobierano i płacono podatek kościelny. Protestanci nienawidzili Weimaru. Przerażeniem napawał ich upadek Kościoła ewangelickiego w latach dwudziestych. Nie wierzyli, że będą zdolni przeżyć w neutralnym światopoglądowo państwie. Podobnie jak katolicy, z wielkim pesymizmem traktowali swoje szanse przetrwania systematycznych prześladowań. Mówiąc krótko, stracili wiarę. Dlatego niektórzy z nich uważali Hitlera i jego ruch za zbawienie dla Niemiec*. W latach dwudziestych grupa prawicowych luteranów utworzyła Federację Kościoła Niemieckiego, której celem było

* Kościoły ewangelickie sądziły, że za rządów Hitlera odzyskają utracony grunt.

Otto Dibelius napisał: "Przywódcom Kościoła wydawało się, że zapowiada to nadejście nowej ery, w której Kościół stanie się narodową instytucją". Karl Barth powiedział, że Kościół "niemal jednogłośnie, z prawdziwym zadowoleniem,

ba, z największymi nadziejami powitał reżym Hitlera." Zob.: James Bentley, British and German High Churchmen in the Struggle Against Hitler, w: "Journal of Ecclesiastical History" (1972).

620 Historia chrześcijaństwa

zatarcie żydowskiego pochodzenia chrześcijaństwa i stworzenie narodowej religii opartej o germańskie tradycje. Propagowała ona antysemickie wypowiedzi Lutra i jego nienawiść do demokracji. Pod wpływem poglądów byłego nadwornego kaznodzei luterańskiego, Adolfa Stockera, głosili, że Reformacja Lutra zostanie ukończona, gdy naród niemiecki ponownie dowiedzie siły ducha i fizycznej mocy. Dzięki temu Luter stałby się - i tak w istocie było - Janem Chrzcicielem dla Hitlera.

Głosząca jeszcze bardziej skrajne poglądy grupa Turyńskich Chrześcijan Niemieckich uznała Hitlera za "Zbawiciela w historii Niemców (...), okno, p p " y " y

rzez które ada światło na historii chrześcijaństwa ; Fuhrer b ł zesłan przez Boga". Trzecia grupa, Niemiecki Ruch Chrześcijański, była pierwszą organizacją, która wpuściła do swoich kościołów umundurowanych nazistów i mianowała kapelanów SA. Pod wpływem sugestii Hitlera, wysuniętej w kwietniu 1932 roku, te trzy grupy połączyły się w Ruch Wiary Niemieckich Chrześcijan, a pastor Joachim Hossenfelder został mianowany "reich-przywódcą". Szybko ofiarował swoje usługi hierarchii nazistowskiej.

Jeśli postępowanie niemieckich protestantów wydaje się nam niewia-

rygodne, to musimy pamiętać, że nie mieli oni żadnej tradycji działalności antypaństwowej. Nie potrafili ani teologicznie, ani moralnie uzasadnić roli opozycjonistów. Od czasów Lutera zawsze pozostawali w służbie państwu i pod wieloma względami uważali siebie za urzędników państwowych. W przeciwieństwie na przykład do członków Kościoła anglikańskiego nie byli w stanie rozwinąć poglądów, które umożliwiłyby im dokonanie rozróżnienia między byciem częścią Kościoła narodowego a całkowitym podporządkowaniem się rządowi. Hitler po dojściu do władzy wykorzystał historię protestantyzmu dla swoich celów. Pierwsza Narodowa Konferencja Ruchu Wiary przyjęła 3 kwietnia 1933 roku rezolucję głoszącą: "Dla Niemca Kościół jest wspólnotą wiernych, którzy podlegają obowiązkowi walki o chrześcijańskie Niemcy (...) Państwo Adolfa Hitlera apeluje do Kościoła, a Kościół musi usłuchać apelu". Otto Dibelius, w radiowej transmisji do Ameryki dwa dni po ogłoszeniu pierwszych antyżydowskich przepisów usprawiedliwiał je i twierdził, że bojkot żydowskich sklepów jest prowadzony "w warunkach przestrzegania prawa i porządku", jak gdyby o to właśnie chodziło. Latem 1933 roku zajęto biura pruskiego Kościoła ewangelickiego. Był to wstęp do utworzenia państwowego Kościoła protestanckiego, bezpośrednio podporządkowanego partii. Jednak Hitler wcale nie chciał takiego Kościoła. Przywrócił więc na stanowiska wyższych duchownych ewangelickich. W przeciwieństwie do Mussoliniego, nie miał ochoty obciążać się państwowym Kościołem. Zakazał istnienia w swoim państwie jakichkolwiek organizacji chrześcijańskich. Nie chciał przydzielić Hossenfelderowi

żadnego urzędu, ani nawet się z nim zobaczyć. Nie znosił chrześcijan, nawet jeśli oni byli gotowi pełzać u jego stóp. W czasie posiedzenia rządu 14 lipca 1933 roku Hitler wyraził głębokie zadowolenie z następujących wydarzeń na całym "froncie chrześcijańskim", zwłaszcza z powodu zbliżającego się zawarcia konkordatu. Cieszył się, że Watykan "porzucił chrześcijańskie związki zawodowe". Jednocześnie Hitler nakazał, żeby publikację projektu ustawy o sterylizacji wstrzymano do czasu podpisania konkordatu. Nastąpiło to 20 lipca tego samego roku.

Tymczasem w wyborach do władz Kościoła protestanckiego przytłaczające zwycięstwo odnieśli Niemieccy Chrześcijanie. Sukces zawdzięczali pomocy propagandowej maszyny nazistowskiej. Ich hasło brzmiało:

"

Swastyka na naszych piersiach, Krzyż w naszych sercach". Na synodach pojawiali się pastory ubrani w nazistowskie mundury i śpiewano nazistowskie hymny. Naziści, niektórzy desygnowani przez Hitlera, obejmowali stanowiska biskupów, a synody zaakceptowały aryjskie prawodawstwo. Hitler zaproponował Ludwiga Mullera na "biskupa Rzeszy" i oczywiście został on wybrany na to stanowisko. W przemówieniu wygłoszonym po swym wyborze Muller określił Hitlera i nazistów "podarunkiem od Boga". Podczas tej uroczystości pastor Leutheuser mówił: "Chrystus przyszedł do nas przez Adolfa Hitlera (...) Wiemy dziś, że Zbawiciel nadszedł (...). Naszym jedynym zadaniem jest być Niemcami, a nie chrześcijanami". Ten ostatni nakaz w znacznym stopniu odzwierciedlał stanowisko samego Hitlera. Fuhrer

nie udzielał potem poparcia temu ugrupowaniu. Budziło ono wrogość wśród antychrześcijańskich nazistów i występowało przeciwko polityce Hitlera, dążącej do likwidacji istniejących jeszcze ośrodków władzy centralnej. Ponadto Hitler nie wierzył w rozsądek swoich protestanckich zwolenników. W listopadzie 1933 roku podczas wielkiego zgromadzenia w berlińskim Pałacu Sportu, któremu przewodniczył biskup Muller, doktor Reinhold Krause wezwał do "usunięcia Starego Testamentu z jego żydowską moralnością nagród i jego opowieściami o handlarzach bydła i konkubinach". Nalegał, by ocenzurowano Nowy Testament i usnięto z niego "całą teologię rabina Pawła", a w jej miejsce wprowadzono "

heroicznego Jezusa". Przemówienie to skłoniło wielu pastorów do przyłączenia się do półopozycyjnej grupy - Związku Samopomocy Pastorów - utworzonej przez Martina Neim#llera. Hitlera ogarnęła wściekłość i potem już nie próbował działać bezpośrednio przez ruch chrześcijański. Entuzjazm wyrażała zawsze raczej druga strona niż on sam.

Nie było w tym nic dziwnego. Wbrew temu, w co chcieli wierzyć zarówno protestanci, jak i katolicy duchowni - Hitler nie był

622 Historia chrześcijaństwa

chrześcijaninem, a większość członków jego ruchu zajmowała jawnie antychrześcijańską postawę. Oczywiście, Hitler czasami świadomie wpro-

wadzał w błąd. Nigdy oficjalnie nie wystąpił z Kościoła. Niekiedy w swoich przemówieniach powoływał się na Opatrzność. W pierwszych latach po dojściu do władzy wielokrotnie odwiedzał kościół. Jednak już w latach dwudziestych powiedział Ludendorfowi, że musi ukrywać swoją nienawiść do katolicyzmu, ponieważ w jednakowej mierze potrzebuje głosów bawarskich katolików i pruskich protestantów - "reszta może przyjść później". Program jego partii był celowo niejasny. Naziści domagali się "wolności dla wszystkich wyznań w państwie, jeśli nie stanowią one dla niego zagrożenia i nie występują przeciwko obyczajom i moralności rasy germańskiej". Te ostrożne sformułowania wystarczały, by wzbudzić niepokój w każdym inteligentnym chrześcijaninie. A mimo to zwłaszcza protestanci trwali w wierze, że Hitler jest bardzo pobożnym człowiekiem. Przyjmowali jego zręczne zapewnienia, gdy osobiście, lub - jeśli było to wskazane - z całym ruchem nazistowskim, odcinał się od poglądów swoich współpracowników. Utrzymywał, że antychrześcijański traktat Rosenberga Mit dwudziestego wieku, który Kościół katolicki wpisał na indeks, odzwierciedlał osobiste poglądy autora, a nie linię partii. W rzeczywistości Hitler nienawidził chrześcijaństwa i gardził praktykującymi Niemcami. Po zdobyciu władzy powiedział Hermanowi Rauschnigowi, że zamierza "wytepić z korzeniami" chrześcijaństwo w Niemczech. "Albo ktoś jest chrześcijaninem, albo Niemcem. Nie można być jednocześnie jednym i drugim" - powiedział. Uważał, że właściwą metodą mogłoby być "pozostawienie chrześcijaństwa w spokoju, by zgniło jak zgangrenowana kończyna". Dodał: "Czy naprawdę wierzysz że masy kiedykolwiek znów staną się chrześcijańskie? Nonsens. Nigdy! Bajka dobiegła końca (...), ale my możemy przyspieszyć bieg wydarzeń. Pastorzy sami będą musieli wykopać sobie groby. Zdradzą Boga dla nas.

Zdradzą wszystko, by uratować swoje nędzne posiadki i dochody".

Ten ostry osąd był bliski prawdy. Ani Kościół protestancki ani katolicki nigdy nie potępiły reżymu nazistowskiego. Jednocześnie naziści stale udawali, że są chrześcijanami (Hitler skończył z tym jako pierwszy).

Gwałtownie odrzucali oskarżenia o ateizm. Himmler zadeklarował nawet, że ateizm nie będzie tolerowany w szeregach SS. Naziści twierdzili, że wierzą w "religię krwi". Tkwili w tradycji millenarnej i mieli pewne wspólne cechy z eksperymentalnymi pseudo-religiami lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku w rewolucyjnej Francji. Wzbogacili je o wątek rasowy. Podobnie jak w kultach rewolucyjnych, próbowali rozwinąć własną liturgię. Wydawnictwo nazistowskie wydało broszurę opisującą "formy celebracji o liturgicznym charakterze, które będą obowiązywać przez

Nadir triumfalizmu 623

stulecia '. Główna msza składała się z "uroczystego wystąpienia w języku poetyckim, trwającego 15-20 minut", "wyznania wiary recytowanego przez zgromadzenie", potem "hymnu obowiązku", ceremonię kończyło złożenie hołdu Fuhrerowi i jeden wers z każdego z narodowych hymnów. Nazistowskie wyznanie wiary, wygłaszane na przykład w czasie dożynek, brzmiało: "Wierzę w kraj Germanów i w życie w służbie dla niego. Wierzę w objawienie boskiej twórczej mocy i czystą krew przelaną w czasie wojny i pokoju przez synów germańskiej wspólnoty narodowej, pogrzebanych w ziemi, którą krew ta uświęciła; odrodzoną i płynącą we

wszystkich, dla których jest ona święta. Wierzę w wieczne życie na ziemi tej krwi, która została rozlana i odżyła we wszystkich tych, co uznali znaczenie poświęcenia i są gotowi mu się poddać (...) Wierzę w wiecznego Boga, wieczne Niemcy i wieczne życie.

"

W odróżnieniu od komunizmu nazizm nie był więc właściwie ideologią materialistyczną. Był bluźnierczą parodią chrześcijaństwa, rasizm zastępował Boga, a niemiecka "krew" - Chrystusa. Ustalono specjalne święta nazistowskie, zwłaszcza 9 listopada, kiedy naziści obchodzili rocznicę puczu z 1923 roku. Stworzono nazistowską Pasję i święto ukrzyżowania, o którym Hitler powiedział: "Krew, którą przelali, stała się ołtarzem, przy którym ochrzciliśmy naszą Rzeszę". Podczas tej ceremonii naśladowano drogę krzyżową. Wprowadzono też nazistowskie sakramenty. W SS wprowadzono specjalny ceremoniał ślubny; jego elementami były runo, koło z kwiatów przedstawiające słońce i czara z płonącym ogniem. Uroczystość otwierał chór z Lohengrina. Następnie nowożeńcy otrzymywali chleb i #ól. Specjalnie dekorowano pomieszczenie, w którym odbywał się chrzest dzieci esesmanów. Pośrodku stał ołtarz z fotografią Hitlera i egzemplarzem Mein Kampf. Na ścianach umieszczano świece, nazistowskie flagi, Drzewo Życia i gałązki młodych drzewek. Grano "Poranek" z Peer Gynta Griega, odczytywano fragmenty z Mein Kampf, rodzice chrzestni składali obietnicę opieki nad chrześniakiem, stosowano też inne elementy chrześcijańskiego obrządku. Celebranssem był oficer SS. Uroczystość kończył hymn lojalności wobec SS. Były także nazistowskie msze pogrzebowe. Naziści ułożyli nawet modlitwę wygłaszaną w sierocińcach przed posiłkami i własne wersje słynnych kolęd. Jedna z nich brzmiała tak:

Cicha noc, święta noc,
Wszystko jest spokojne, wszystko jaśniej,
Tylko kanclerz stoi twardo w walce,
Czuwając dzień i noc nad Niemcami,
Zawsze o nas dbając.

Istnienie nazistowskiego kultu było powszechnie znane. Katolicka hierarchia próbowała usprawiedliwić swoją niezdolność do protestów,

624

Historia chrześcijaństwa

podsycając wiarę, że Hitler nie wiedział o tych pogańskich obrzędach i "pracy entuzjastów". Duchowni nie protestowali przeciwko organizowaniu nazistowskich obozów młodzieżowych, w których uczestniczyły setki tysięcy młodych katolików, mimo że Hitler nie skrywał swych celów: "Potrzebuję silnej, po mistrzowsku wytrenowanej, okrutnej i nieznającej lęku młodzieży (...) Z jej oczu musi bić wolność i godność dzikiej bestii (...); chcę wykorzenić tysiąc lat ludzkiego udomowienia". Ani duchowni, ani Rzym nie przestawali przypominać katolikom o ich moralnym obowiązku posłuchu wobec nazistowskich władców, nałożonym w 1933 roku przez kościelną hierarchię. Biskupi nigdy nie powiedzieli im oficjalnie, że reżim jest złem, czy choćby błędem. Punkt zwrotny, nawet dla najbardziej zaślepionych, miał nadejść 30 czerwca 1934 roku,

gdy państwo nazistowskie dokonało masowej likwidacji swoich wrogów. Wśród zamordowanych byli: sekretarz generalny Akcji Katolickiej doktor Erich I Clausener, dyrektor Katolickiej Organizacji Sportowej Adalbert Probst, wydawca katolickiego tygodnika w Monachium dr Fritz Gerlich i wydawca antysemitycznej bawarskiej gazety ojciec Bernard Stempfle. Hitler odmówił wydania ich ciał krewnym i kazał je skremować wbrew zakazom wiary katolickiej. Katolicy biskupi nie zdobyli się choćby na jedno słowo protestu, nie mówiąc już o wydaniu jakiegoś oświadczenia. Podobnie ewangelicy. Ich reakcja była przychylna. Ewangelicki biskup Nassau i Hesji, dr Dietrich, przesał Hitlerowi telegram z "najcieplejszymi podziękowaniami za pierwszą operację ratunkową", po czym rozesał list okólny, w którym twierdził, że owa krwawa łaźnia "ukazała światu niezwykłą wielkość Fuhrera, który został nam zesłany przez Boga". Błąd Kościołów w tym znaczącym punkcie, który zademonstrował zbrodnicze oblicze reżymu i otworzył drogę do dalszych okrucieństw, udowodnił, że Hitler nie mylił się w swoim osądzie organizacji chrześcijańskich w Niemczech. "Po co mielibyśmy się spierać? - spytał. - Przełkną wszystko, żeby tylko zachować swoje korzyści materialne. Istotne sprawy nigdy nie wysuną się na czoło. Uznają moją twardą wolę i wystarczy, że raz czy dwa pokażemy im, kto tu jest panem." Kościoły były na liście płac Hitlera. Zarówno Kościół ewangelicki, jak i katolicki, jako instytucje państwowe, czerpały korzyści z podatków płaconych przez ludność. W przemówieniu wygłoszonym w styczniu 1933 roku Hitler przypomniał że te dwa Kościoły są największymi po państwie właścicielami ziemskimi w nazistowskich Niemczech i że przyjęły subwencje, które wzrosły ze 130 milionów marek w 1933 roku do 500 milionów marek w 1938 roku. W czasie wojny wyniosły one ponad miliard marek.

; Oba Kościoły udzielały zwykle szerokiego poparcia reżymowi. Biskupi katoliccy z zadowoleniem przyjęli "nowe, mocne zaakcentowanie

Nadir triumfalizmu 625

pozycji władzy w państwie niemieckim". Biskup Bornewasser powiedział młodzieży katolickiej zebranej w katedrze w Trewirze: "Z podniesionymi głowami i pewnym krokiem weszliśmy do nowej Rzeszy i jesteśmy gotowi służyć jej ze wszystkich sił naszych ciał i dusz". W styczniu 1934 roku Hitler spotkał się z dwunastoma przywódcami społeczności ewangelickiej. Po tej rozmowie cofnęli oni swoje poparcie dla Związku Samopomocy Pastorów oraz wydali komunikat, w którym stwierdzali, że "przywódcy niemieckiego Kościoła ewangelickiego jednomyślnie potwierdzają swoją bezwarunkową lojalność wobec Trzeciej Rzeszy i jej przywódców. Jak najostrzej potępiają oni wszelkie intrygi czy krytykę wobec państwa, ludu lub ruchu [nazistowskiego], które zmierzają do narażenia na niebezpieczeństwo Trzecią Rzeszę. W szczególności ubolewają z powodu działań części prasy zagranicznej, która próbuje przedstawić dyskusję w Kościele jako rzekome starcie z państwem". Spośród ewangelików wywodzili się zarówno najbardziej nikczemni stronnicy Hitlera, jak i jedyni wśród członków Kościołów państwowych jego opozycjoniści. Początkiem skromnego ruchu oporu stało się ewangelickie "Wyznanie z Barmen", przyjęte w maju 1934 roku. Odrzuciło ono "fałszywą doktrynę, głoszącą, że państwo, a zwłaszcza jego najwyższa władza,

powinna i może stać się jedynym i totalitarnym porządkiem ludzkiego życia, wypełniając również w ten sposób powołanie Kościoła". Było to jednak oświadczenie teologiczne, a nie polityczne. Rzecznicy "Wyznania z Barmen" nigdy nie pokusili się o opozycję polityczną. Nawet w kościele Neimöllera ze ścian zwisały nazistowskie flagi, a zgromadzeni oddawali nazistowskie pozdrowienie. Odwaga pastorów nie była nieograniczona. Kiedy w 1936 roku niektórzy z nich wysłali do Hitlera prywatny protest, który potem opublikowano w Szwajcarii, oburzenie opinii publicznej - Hitler zyskiwał w tym czasie na popularności - zmusiło sygnatariuszy do wycofania swoich podpisów. Kiedy skończyła się Olimpiada w Berlinie, autora protestu, doktora Weisslera, zamknięto w Sachsenhausen i w kilka miesięcy później zadręczono na śmierć.

Pierwszym i właściwie jedynym gestem protestu była adresowana do Niemców encyklika papieża Piusa XI *Mit Brennender Sorge* (Z palącą troską), przeszmuglowana do Niemiec i odczytana w Niedzielę Palmową 1937 roku. Atakowała ona nie tylko naruszenia konkordatu, lecz także państwo nazistowskie i jego doktryny rasowe. Hitler uznał encyklikę za wypowiedzenie wojny. Bez trudu zapobiegł jej rozpowszechnianiu. Brak również dowodów na to, by wzmocniła ona katolicką opozycję wobec reżymu. Hitler uporał się z państwowymi Kościołami nawet nie podnosząc głosu. Wykorzystał prawo dewizowe z 1935 roku, by ukarać księży i zakonnice pracujących na zagranicznych kontraktach. Taki sposób

postępowania przejęły potem państwa komunistyczne. Gdy zachodziła konieczność, gestapo stosowało represje. Wcale nie musiały one być ostre. Z wyjątkiem kilku księży duchowni rzadko trafiali na dłużej do więzienia. Z 17 tysięcy ewangelickich pastorów, nie więcej niż pięćdziesięciu musiało odsiedzieć dłuższy wyrok. Wśród duchownych katolickich natomiast usunięto jednego biskupa z jego diecezji, a inny otrzymał niewielki wyrok za naruszenie prawa dewizowego. Nie stawiano już oporu, mimo faktu, że do lata 1939 roku zakazano działalności wszystkim szkołom kościelnym. Tylko wolne grupy wyznaniowe wystarczająco mocno trzymały się swoich zasad, by narazić się na prześladowania. Największą odwagę okazali świadkowie Jehowy, którzy już od początków istnienia nazistowskiego państwa głosili otwarcie swoją opozycję, wynikająca z pobudek ideowych. Ściągnęło to na nich prześladowania. Świadkowie Jehowy odmawiali wszelkiej współpracy z państwem nazistowskim, które uznawali za przejaw absolutnego zła. Ze swej strony naziści uważali, że świadkowie Jehowy należą do międzynarodowego spisku żydowsko-marksistowskiego. Wielu jehowitów skazano na śmierć za odmowę służby wojskowej i nakłanianie innych do takiego postępowania, inni kończyli w Dachau lub w szpitalach psychiatrycznych. Jeszcze innych po prostu mordowano. 97 procent członków tej sekty padło ofiarą prześladowań. Byli oni jedyną grupą religijną, która wzbudziła podziw Himmlera. We wrześniu 1944 roku zaproponował Kaltenbrunnerowi, żeby po zwycięstwie osiedlić ich na zdobytych równinach Rosji.

W 1937 roku aresztowano jednego z najbardziej znanych przedstawicieli wyznań chrześcijańskich, Dibeliusa, ale wkrótce go uniewinniono. To samo spotkało w 1938 roku pastora Neimöllera, lecz mimo to przetrzymywano go w obozach koncentracyjnych. Od chwili, gdy Hitler bez reszty

zawładnął uczuciami Niemców, znacznie osłabiło tempo rozwoju ruchu oporu. W raportach gestapo z lat 1938/39 zanotowano, że ewangelicy rezygnują z walki. Kościoły w Austrii z zadowoleniem przyjęły Anschluss. Przywódcy Kościoła katolickiego w tym kraju powitali z ulgą narzucenie nazistowskich ograniczeń, gdyż "akcje ruchu narodowo-socjalistycznego zapobiegły niebezpieczeństwu szerzenia się niszczącego wszystko bolszewickiego ateizmu. Witają i obdarzają swoim błogosławieństwem akcje skierowane w stronę przyszłości, i będą nauczać wiernych w tym duchu". Austriacy ewangelicy, chociaż nie stanowili znaczącej grupy społecznej, przyjęli Anschluss równie entuzjastycznie. W odpowiedzi na poniżające zachowanie austriackich biskupów Hitler unieważnił konkordat, zamknął szkoły katolickie, złupił i spalił pałac prymasa, kardynała Innitzera. Mimo to Pius XII, wybrany na papieża w marcu 1939 roku, nie ościągwał się z wysłaniem przyjaznego listu do Hitlera. Kilka dni później nie potępił

Nadir triumfalizmu 627

aneksji Czechosłowacji przez Rzeszę, chociaż wiedział, że oznacza to, iż czescy i słowaccy katolicy - o których zachowanie dla katolicyzmu z żarliwością walczyli jezuici trzysta lat wcześniej - natychmiast zostaną pozbawieni swoich szkół. Uznał zagarnięcie Czechosłowacji za jeden z "tych historycznych procesów, którymi z politycznego punktu widzenia Kościół nie jest zainteresowan#". W kwietniu 1939 roku protestanci i katolicy zgodnie bili w dzwony z okazji rocznicy urodzin Hitlera,

a prymas, kardynał Bertram, wysłał do niego telegram z gratulacjami.

Kościół nie odegrał żadnej roli w wydarzeniach prowadzących do wybuchu II wojny światowej. Oba Kościoły państwowe wywierały presję na Niemców, by byli posłuszni Fuhrerowi i walczyli o zwycięstwo. Jedynym wyjątkiem był katolicki biskup Berlina, Preysing. Biskupi niemieccy nawet nie dyskutowali o tym, czy wojna rozpoczęta w imię ekspansjonistycznych celów Hitlera była sprawiedliwa czy nie. Arcybiskup Grober twierdził, że gdy wybuchła wojna, Kościół "nigdy nie pozwolił pojedynczym katolikom, krótkowzrocznym i przepętnionym emocjami, rozstrzygać, czy stało się to za przyzwoleniem Kościoła, czy bez niego". Zamiast tego ostateczną decyzję podejmowała lokalna hierarchia kościelna. Ale co miała do powiedzenia hierarchia? Nic. Jedyne istotne stwierdzenie padło pod koniec wojny, w styczniu 1945 roku, kiedy to arcybiskup Jager, wzywając katolików do dalszych poświęceń, napisał, że dwoma największymi wrogami Niemiec są "liberalizm i indywidualizm z jednej strony, a kolektywizm z drugiej". Inni po prostu kazali swoim owieczkom słuchać Hitlera. Papież nie udzielał żadnych wskazówek. Pius XII poradził wszystkim katolikom na świecie, by "walczyli mężnie i okazywali wrogom miłosierdzie", niezależnie od tego, po której stronie się znaleźli. Później bronił swoich wczesnych oświadczeń na temat wojny, twierdząc, że obie strony interpretowały je tak, by odpowiadało to ich celom. Jeśli tak, to po co w ogóle było wydawać takie oświadczenia? Dla poznania ich ogólnego tła trzeba by przeczytać cytowaną na początku tej części jego encyklikę. Dostatecznie zdumiewający jest fakt, że papież ani słowem nie potępił w niej nazistowsko-sowieckiego rozbioru katolickiej Polski. Nawet nie wspomniał o tym wydarzeniu.

W czasie wojny postawa Kościołów wobec Hitlera stała się, jeszcze

bardziej służalcza. Tolerowały one konfiskatę swojej własności pod wszelkimi postaciami, każde ministerstwo obłowiło się ponad miarę. W wojsku prowadzono antychrześcijańską propagandę. Mimo to Kościoły nadal witały zwycięstwa nazistów biciem w dzwony, dopóki nie zostały one zabrane i przetopione na armaty. Tylko siedmiu katolików w Trzeciej Rzeszy odmówiło służby wojskowej; sześciu stracono, siódmego uznano za obłąkanego. Ofiary protestantów były znaczniejsze, lecz również

Historia chrześcijaństwa

znikome. W czerwcu 1940 roku ich przywódca, Kerrl, zaoferował przekazanie państwu całej własności Kościoła ewangelickiego i uczynił Hitlera jego "głową" i Summus Episcopus. Hitler z pogardą odrzucił te honory. Kiedy w 1941 roku dowiedział się o śmierci Kerrla, powiedział: "Czyste chrześcijaństwo, chrześcijaństwo katakumb, zajmuje się przekładaniem doktryny chrześcijańskiej na rzeczywistość. Prowadzi po prostu do unicestwienia rodzaju ludzkiego. Jest ni mniej ni więcej jak płynącym z serca bolszewizmem ukrytym pod blichtrzem metafizyki". W ten sposób Hitler, w którym Pius XII widział niezastąpioną zaporę przeciw Rosji, zrównał prawdziwe chrześcijaństwo z komunizmem.

W końcu Hitler chciał zgładzić chrześcijan, lecz najpierw postanowił uporać się z Żydami. Wierzył naprawdę, że w tej sprawie może uzyskać poparcie, lub przynajmniej przychylność, niemieckich chrześcijan. "Jeśli chodzi o Żydów - powiedział w kwietniu 1933 roku biskupowi Beringowi

z Osnabruck - to realizuję tę samą politykę, jaką przyjął Kościół katolicki przed 1500 laty." To prawda, że w dziewiętnastowiecznym katolicyzmie niemieckim istniał element antysemitki. W latach siedemdziesiątych XIX wieku biskup Martin z Paderborn zapewniał, że wierzy w opowieści o Żydach dokonujących rytualnych mordów chrześcijańskich dzieci. Katolicy skorzystali z broni antysemityzmu, gdy niemieccy Żydzi poparli Kulturkampf. Wydana w 1930 roku encyklopedia katolicka dowodziła, że "polityczny antysemityzm" jest dozwolony, jeśli wykorzystuje moralnie akceptowalne środki. W 1931 roku biskup Buchberg nazwał antysemityzm "sprawiedliwą samoobroną" przeciw "zbyt potężnemu kapitałowi żydowskiemu". Arcybiskup Grober napisał podręcznik na temat problemów religijnych, zawierający rozdział poświęcony "rasie". Napisał w nim: "Każdy lud ponosi odpowiedzialność za swoją szczęśliwą egzystencję, a dopływ całkowicie obcej krwi zawsze będzie oznaczał ryzyko dla narodu, który udowodnił swą historyczną wartość. Dlatego żadnemu ludowi nie można odebrać prawa do niezakłóconego utrzymywania swojego rasowego pnia, z którego się wywodzi, i wydawania w tym celu praw ochronnych. Religia chrześcijańska domaga się jedynie, by użyte środki nie obrażały moralności i naturalnej sprawiedliwości".

Co to oznaczało w praktyce? Wielu Żydów przeszło na katolicyzm by uniknąć prześladowań. Stary hiszpański problem "nowych chrześcijan" pojawił się więc w nowej formie. Uporały się z nim ustawy norymberskie z września 1935 roku. Zakazały katolikom poślubiania osób niearyjskiego pochodzenia. Kościół ugiął się przed tym nowym prawem, które sam wcześniej uznał za niedopuszczalne naruszenie swojej duchowej jurysdykcji. Katolicki biskup Hudel bronił nawet ustaw norymberskich. Duchowieństwo starało się chociaż w niewielkim stopniu

Nadir triumfalizmu 629

ochronić katolików żydowskiego pochodzenia, lecz wysiłki te nie były systematyczne i nie przynosiły sukcesu. Duchowni przypisywali sobie zasługę w zmuszeniu nazistów do cofnięcia nakazu przymusowych rozwodów w mieszanych rasowo małżeństwach, lecz osiągnięte to zostało raczej dzięki protestom żon Aryjek. Kiedy biskupi potępiali "zabijanie", co im się czasami zdarzało, nie używali słów takich jak "Żydzi" czy "

nie-Aryjczy[#] i nigdy precyzyjnie nie wyjaśniali, co jest dla nich grzechem. W ten sposób katolikom uczestniczącym w eksterminacji ich duchowni nigdy nie mówili wprost, że postępują źle. Ale jest to problem akademicki, gdyż katolicy musieli przecież sami wiedzieć, że postępują niewłaściwie. Kościół ekskomunikował katolików, którzy obstawali przy żądaniu pośmiertnej kremacji lub tych, którzy uczestniczyli w pojedynkach, ale nie zakazał pracy w obozach koncentracyjnych i obozach śmierci. Pod koniec 1938 roku 22,7 procent członków SS było praktykującymi katolikami. Rektor Lichtenberg z Berlina był jednym z niewielu katolickich duchownych, którzy zaprotestowali przeciwko antyżydowskiej polityce Hitlera. Lichtenberg, aresztowany w 1943 roku, zmarł w drodze do Dachau. Świeccy katolicy nie byli lepsi, a zachowanie biskupów niemieckich kontrastowało wstydliwie z postawą duchowieństwa we Francji, Holandii i Belgii. W 1943 roku Synod Pruski Kościoła

Konfesyjnego stwierdził, że eksterminacja Żydów stanowiła naruszenie piątego przykazania. Biskupi katoliccy w Niemczech nawet nie poparli tego oświadczenia.

Na ich obronę można jedynie stwierdzić, że nie otrzymali żadnych wskazówek od papieża. Kiedy w czerwcu 1941 roku francuscy kardynałowie i arcybiskupi sprzeciwili się petainowskiemu "statutom żydowskim", ambasador rządu Vichy w Watykanie, Leon Berard, donosił, że Watykan nie uważa ich za sprzeczne z chrześcijańską nauką. Stolica Apostolska nie poddała się presji i nie potępiła prześladowań Żydów. Jesienią 1943 roku przywódca niemieckiej wspólnoty katolickiej w Rzymie, biskup Hudel, poprosił niemieckiego komendanta wojskowego o wstrzymanie aresztowań i deportacji ośmiu tysięcy Żydów, nie dlatego, że ich eksterminacja była złem, lecz dlatego - jak powiedział - "iż obawiam się, że w przeciwnym wypadku papież będzie musiał zająć oficjalne stanowisko, które posłuży za broń antyniemieckiej propagandzie". Zarówno Hudel jak i ambasador Niemiec, Ernst von Weizsacker, uważali za pewne, że Pius XII nie zamierza protestować, a uczynić to może jedynie pod presją. Po prostu, dobrze znali papieża. Papież nie uczynił nic, kiedy tysiące Żydów skazano na zagładę. Watykan zdobył się jedynie na zamieszczenie w swoim organie prasowym, "L'Osservatore Romano" oświadczenia, w którym jako "zbyt surowe" określił traktowanie Żydów

w obozach koncentracyjnych i konfiskatę ich mienia. A co byłoby odpowiednio surowe? Gazeta tego nie wyjaśniała. Tym, co skłaniało Piusa XII do milczenia, niezależnie od jego wrodzonej bojaźliwości i obaw o bezpieczeństwo Watykanu, było bez wątpienia przekonanie, że całkowite zerwanie między Rzymem a Hitlerem doprowadziłoby do utworzenia separatystycznego niemieckiego Kościoła katolickiego. Podobnie jak pastory protestanckie, papież był człowiekiem małej wiary. Francuski kardynał Tisserant, który w Rzymie obserwował rozwój tej smutnej historii, powiedział: "Obawiam się, że historia będzie czynić zarzuty Stolicy Apostolskiej, iż uprawiała jedynie politykę egoistycznego wygodnictwa!"

Czy naród niemiecki sprzeciwiłby się podobnej eksterminacji praktykujących chrześcijan? Hitler był przecież podatny na presję. Nie istnieją żadne dokumenty, które zawierałyby protest Kościoła przeciwko takim formom działalności nazistów, jak na przykład ludzkie "stadniny", eksperymenty z rozrodczością prowadzone na rozkaz Himmlera w Lebensborn Institut i w innych miejscach. W sierpniu 1941 roku biskup Galen z Munster wygłosił kazanie o świętości ludzkiego życia, w którym ujawnił szczegóły programu przymusowej eutanazji. Szeroko kolportowany tekst kazania stał się przedmiotem powszechnej dyskusji. Biskup nie tylko nie poniósł żadnych konsekwencji - mimo żądań nazistów, by go powiesić - lecz ponadto Hitler zarządził wstrzymanie programu eutanazji. (Potem zezwolił na jego potajemną kontynuację, a w 1943 roku objęto nim także sieroty.) Prawdopodobnie eutanazja była jedyną sprawą - z wyjątkiem protestów żon z mieszanych rasowo małżeństw, oburzonych przymusowymi rozwodami - w której Niemcy poczuli się wystarczająco silni, by zdobyć się na protest. W obu tych

sprawach Hitler ustąpił, przynajmniej publicznie. Wskazywało to, że w takich sytuacjach bywa on bardziej ustępliwy, niż sądzili papież i duchowieństwo w Niemczech. Znaczący jest jednak fakt, że kiedy w komorach gazowych, które pierwotnie przeznaczono do eutanazji, zaczęto mordować Żydów, nie podniósł się wśród chrześcijan żaden głos protestu.

Papiestwo nie uświadamiało sobie, że naziści stanowili dla niego nawet większe zagrożenie niż komuniści. Nazizm ujawnił niezdecydowanie, słabość i tchórzostwo chrześcijan, gdy tymczasem komunizm uwydatnił siłę chrześcijan. Ponadto, w ostatecznym rozrachunku, naziści ze znacznie większym uporem dążyli do wytępienia chrześcijaństwa. Kiedy w lipcu 1944 roku przed sądem za udział w spisku stanęli chrześcijańscy arystokraci, przewodniczący rozprawie sędzia, Roland Freisler, zwrócił się do ich przywódcy w następujących słowach: "Hrabio Moltke,

Nadir triumfalizmu 631

chrześcijaństwo i nazizm łączy jedna i tylko jedna rzecz: domagają się od człowieka całkowitego oddania". O prawdziwym zagrożeniu dla chrześcijaństwa ze strony nazizmu o wiele głośniej mówili sami naziści, niż oficjalni przywódcy katolicy, z których większość zignorowała to niebezpieczeństwo - przynajmniej w Niemczech, Austrii i we Włoszech. Plany Hitlera odnośnie chrześcijaństwa były znacznie bardziej drastyczne niż jakiegokolwiek pomysły Rosjan. W dniu 13 grudnia 1941 roku Hitler powiedział swoim współpracownikom: "Pewnego dnia wojna się skoń-

czy. Zastanowię się wtedy, czy moim ostatecznym zadaniem w życiu ma być rozwiązanie problemu religii (...) Ostatnia scena musi wyglądać tak: na ambonie zgrzybiały kapłan, a naprzeciw niego kilka ponurych starych kobiet, kompletnie zidiociałych ze starości i upadłych na duchu". Represje wobec chrześcijan w Polsce i w innych podbitych krajach były znacznie okrutniejsze niż postępowanie Rosjan. W równej mierze represjonowano katolików, protestantów i prawosławnych. Himmler zapowiedział, że naziści nie spoczną, dopóki nie wytępią chrześcijaństwa. Zapowiedzią tego, jak naziści wyobrażali sobie przyszłość, był Kraj Warty, wykrojony z polskich terenów i jako tabula rasa oddany pod zarząd partu. Plan nazistów przewidywał nie tylko separację Kościoła od państwa, lecz również postępujące systematycznie niszczenie religii. Czy Pius XII wiedział o tym planie? Zwykle doskonale orientował się w aktualnych wydarzeniach. W końcu Pius XII wygłosił przemówienie do Kolegium Kardynałów. Powiedział, że nazizm jest "szatańskim upiorem (...) butnym odstępstwem od Jezusa Chrystusa, zaprzeczeniem Jego nauki i dzieła odkupienia, kultem przemocy, bałwochwalstwa wobec rasy i krwi, klęską ludzkiej wolności i godności". Ale słowa te wypowiedział dopiero w czerwcu 1945 roku, gdy Niemcy się poddały, a Hitler od dawna był martwy.

Ciosy zadane moralnej postawie chrześcijan przez II wojnę światową były boleśniej niż razy pierwszej. Ujawniła ona pustkę Kościołów w Niemczech, kołysce Reformacji, oraz tchórzostwo i egoizm Stolicy Apostolskiej. Była nemezis triumfalizmu w protestanckiej i katolickiej formie. Ale chrześcijaństwo zapisało także jaśniejsze karty, których nie musiało się wstydić. Opór chrześcijan wobec Hitlera i nazistów był słaby i nieskuteczny, ale jednak istniał. Był bardziej uporczywy i miał głębsze

podłoże ideowe niż opór jakiegokolwiek innej warstwy niemieckiego społeczeństwa. Niektórzy chrześcijanie na Zachodzie dostrzegli jego istnienie i próbowali go wspierać. Istniała cienka nić łączności między chrześcijanami ponad otchłanią wojny. W latach trzydziestych anglikański biskup Chichester, George Bell, utrzymywał kontakty z antynazistowskimi grupami w Kościele ewangelickim, a zwłaszcza z pastorem Dietrichem

632 Historia chrześcijaństwa

Bonhoefferem. Po wybuchu wojny ostro próbował zwalczać bezsensowny patriotyzm chrześcijański, który w 1914 roku tylko powiększył nienawiść po obu stronach. Był jednym z niewielu duchownych chrześcijańskich, którzy w trakcie obu wojen próbowali zastanowić się nad konieczną postawą duchowieństwa w tych okolicznościach. W listopadzie 1939 roku opublikował w "Fortnightly Review" artykuł "The Church's Function in Wartime", w którym dowodził, że najważniejsze jest, aby Kościół pozostał Kościołem, a nie "duchowym pomocnikiem państwa". Kościół winien bronić podstawowych zasad władzy i "nie zwlekać (...) z potępieniem odwetu i bombardowań dokonywanych przez armię własnego kraju wobec ludności cywilnej strony przeciwnej. Powinien przeciwstawiać się propagandzie kłamstw i nienawiści. Powinien zachęcać do powrotu do pokojowych stosunków z narodem wroga. Powinien umieć stawić czoła każdej wojnie niosącej eksterminację i zniewolenie, i wszelkim środkom bezpośrednio dążącym do zniszczenia morale narodu".

Bell robił co mógł, by żyć zgodnie z tymi zasadami, które alianci łamali za wiedzą i aprobatą Kościołów. Na początku lata 1942 roku Bell wyjechał do Szwecji, gdzie nawiązał kontakt z niemieckim ruchem oporu i Bonhoefferem, który w 1940 roku, po zwycięstwie Hitlera nad Francją, powiedział swoim przyjaciołom: "Skoro twierdzimy, że jesteśmy chrześcijanami, to nie możemy być oportunistami. Hitler jest antychrystem. Dlatego musimy kontynuować naszą pracę i wyeliminować go, niezależnie od tego, czy odniesie on zwycięstwo, czy poniesie klęskę". Ostatnie przesłanie Bonhoeffera, przemyczone z więzienia tuż przed jego egzekucją w kwietniu 1945 roku, skierowane było do Bella: "(...) razem z nim wierzę w zasadę naszego uniwersalnego chrześcijańskiego braterstwa, które wznosi się ponad wszelkie interesy narodowe, i wierzę, że zwycięstwo jest po naszej stronie". Ze swojej strony Bell próbował ograniczyć okrucieństwo aliantów. Uważał, że

" Kościół nie może uznawać żadnej wojny za krucjatę". Opowiadał się za międzynarodowym układem zakazującym nocnych bombardowań, lecz nie uzyskał poparcia od biskupa Canterbury, Cosmy Gordona Langa. Od rządu otrzymał jedynie oficjalne oświadczenie, że jego celem nie jest całkowite zniszczenie narodu niemieckiego. W sprawie bombardowań w lipcu 1943 roku został ostro upomniany przez następcę Langa, arcybiskupa Temple: "Nie zamierzam być rzecznikiem tego niepokoju, który, jak wiem, istnieje, gdyż go nie podzielam". Bell był przerażony masowymi terrorystycznymi nalotami Brytyjczyków, a potem także Amerykanów na niemieckie miasta. We wrześniu 1943 roku napisał w "Chichester Diocesan Gazette": "Bombardowanie miast, będących przecież skupiskami ludności, rozmyślne atakowanie ludności cywilnej,

przy całkowitym ignorowaniu tego, czy wnosi ona aktywny wkład do wojny, czy też nie, jest złym uczynkiem, i to niezależnie od faktu, kto tego dokonuje - my czy naziści". To stwierdzenie, które nie było wówczas wyjątkowym wśród chrześcijan, nie zyskało jednak poparcia i doprowadziło do tego, że dziekan Chichester poprosił Bella, aby zrezygnował z udziału w niedzielnym nabożeństwie w intencji zwycięstwa w Bitwie o Anglię w swojej własnej katedrze. Bell mimo to nadal potęgiał masowe bombardowania i spowodował, że 9 lutego 1944 roku w Izbie Gmin odbyła się poświęcona im debata. Przemówienie, które wtedy wygłosił, nie wstrzymało bombardowań, lecz wzbudziło wiele komentarzy i zmusiło do myślenia wielu nadmiernie zadowolonych z siebie ludzi. Skłoniło także do komentarza analityka wojskowości, Liddella Harta: "(...) historia cywilizacji, jeśli cywilizacja przetrwa, prawdopodobnie uzna [przemówienie Bella] za lepszy dowód chrześcijaństwa i powszechnej przyzwoitości niż przemówienia innych mówców. Reprezentuje ono spojrzenie w przyszłość i większą mądrość".

Spojrzenie w przyszłość i większa mądrość - do jakiego stopnia charakteryzowały one chrześcijaństwo w XX wieku? Brakuje dowodu na istnienie dalekowzrocznego kierownictwa w obozie protestanckim.

'; Triumfalistyczna euforia, która charakteryzowała pierwszą dekadę stulecia, powoli zanikła. W Wielkiej Brytanii ostatnie prawdziwe (w przeciwieństwie do komercyjnie organizowanych) odrodzenie chrześcijaństwa

nastąpiło w Walii w latach 190#1905. Ze swojej istoty było ono nonkonformistyczne i cieszyło się poparciem ludności, niezadowolonej z powodu statusu i przywilejów tradycyjnego Kościoła w Walu. Przywódca tego odrodzenia, Evan Roberts, był młodym górnikiem. Postanowił zostać duchownym. Jednak ruch, któremu przewodził, był od początku spontaniczny i odrzucał przewodnictwo duchowieństwa. Roberts twierdził, że kieruje nim duch Boży. Jego pomocnicy nie organizowali zgromadzeń, a on nie przygotowywał się do kazań. Czasami stojąc na ambonie zachowywał milczenie przez półtorej godziny. Lecz kiedy przemawiał, pod wpływem jego słów wierni reagowali gwałtownie, padali na twarz i krzyczeli. Kiedy pojawiał się na politycznych mityngach, zamieniały się one w zgromadzenia religijne. W 1906 roku w trakcie kampanii wyborczej do parlamentu najbardziej charyzmatyczny polityk owych czasów, Lloyd George, błagał Roberta, by nie zjawiał się w Caernarvon. Pod koniec 1906 roku Roberts nagle załamał się i przeszedł na emeryturę, ruch zaś szybko podupadł. W 1906 roku Kościoły nonkonformistyczne wprowadziły do Izby Gmin najwięcej deputowanych od lat czterdziestych XVII wieku. Ich program legislacyjny okazał się jednak pomyłką, skutkiem czego w następnych wyborach drastycznie zmalała liczba oddanych

634 Historia chrześcijaństwa

na nie głosów. Nonkonformizm od pewnego czasu upadał. Okres największego rozkwitu wesleyanów i baptystów skończył się przed 1845

rokiem, a po 1854 roku zastój zanotowali nawet Pierwotni Metodyści.

W latach osiemdziesiątych XIX wieku zaczęła maleć liczba wiernych Kościoła anglikańskiego. Ostatnie publiczne zwycięstwo brytyjskiego protestantyzmu nastąpiło w 1911 roku i, co charakterystyczne, nie przyniosło protestantom korzyści. Pastor Regent's Park Baptist Church i sekretarz organizacyjny Ruchu Wolnego Kościoła, wielebny F.B. Meyer, rozpoczął ogólnokrajową kampanię, której celem było nie dopuścić do walki bokserkiej o nagrodę pieniężną między Jackiem Johnsonem i Bombardierem Wellsem. Walka miała się odbyć w Earls Court. Pod naciskiem protestantów prokurator generalny wszczął śledztwo przeciwko obn bokserom w sprawie "planowanego naruszenia spokoju publicznego, lecz okazało się to zbędne, gdyż towarzystwo kolejowe, do którego należały grunty w Earls Court, uzyskało orzeczenie sądu zakazujące organizowania tej walki.

W Stanach Zjednoczonych protestancki triumfalizm przetrwał znacznie dłużej. Amerykańscy protestanci również występowali przeciwko walkom bokserkim o nagrody pieniężne. W 1910 roku w Kalifornii udało im się doprowadzić do zakazu walki między Jackiem Johnsonem i Jimem Jeffriesem. Jednak głównym celem protestantów była walka z alkoholem. Była to wielka krucjata protestancka XX wieku. W 1900 roku pod wpływem protestanckich grup nacisku 24 procent Amerykanów mieszkało na terenach objętych prohibicją. Do 1906 roku było ich już 40 procent. W 1913 roku protestanci odnieśli pierwsze zwycięstwo o znaczeniu ogólnokrajowym, kiedy to przyjęto ustawę Webba-Kenyona zakazującą wysyłania alkoholu do stanów, w których obowiązywała prohibicja. Do 1917 roku 29 stanów, w których mieszkała ponad połowa ludności USA, zostało objętych prohibicją. Słynna XVIII Poprawka do Konstytucji stanowiła

zwieńczenie ustaw wydanych w 1918 roku, zakazujących produkowania i sprzedaży alkoholu po czerwcu następnego roku. W październiku 1919 roku Kongres przyjął ustawę Volsteada, dzięki czemu od 16 stycznia 1920 roku prohibicja zaczęła obowiązywać w całym kraju. Jednakże z nowymi ustawami wiązał się pewien problem. Polegał on na tym, że ustawy były jednostronne i zbyt obszerne. Nosiły w sobie cechy bezmyślnego fanatyzmu religijnego i ignorowały większość życzliwych i mądrych rad. Od tej chwili ruchowi protestanckiemu nie udało się utrzymać prohibicji. Jej założenia poniosły klęskę. Prohibicję obchodzono wszelkimi możliwymi sposobami. Oznaczało to klęskę protestanckich organizacji w Ameryce. Potem nastąpił gwałtowny upadek ich znaczenia w polityce wewnętrznej. Tradycyjna protestancka teologia moralna nie umiała

Nadir triumfalizmu

635

znaleźć odpowiedzi na Wielki Kryzys. Uważała, że rooseveltowski Nowy Ład i inne plany interwencjonizmu państwowego są niezgodne z Biblią i grzeszne. Z wyjątkiem Południa, znaczna większość protestanckich pism i pastorów faworyzowała republikanów i przeciwstawiała się Rooseveltowi. Jedna z analiz ujawniła, że w 1936 roku ponad 70 procent z 21606 protestanckich pastorów uczestniczących w wyborach głosowało na republikańskiego przeciwnika Roosevelta - Landona, który otrzymał

także większość głosów członków wszystkich Kościołów protestanckich.

; Głosowało na niego aż 78 procent kongregacjonalistów, stanowiących

protestancką elitę Ameryki. W latach trzydziestych i czterdziestych

protestanci stopniowo ustępowali pola koalicji demokratów, w której

coraz większą rolę odgrywali Żydzi, katolicy i zwolennicy postępu.

Jednakże nastąpiło to zanim jeszcze zdolność protestantów do

wpływania na wydarzenia, czy nadawania tonu społeczeństwu została

przełożona na liczbę osób uczęszczających do Kościoła i uznana jedynie

za jeden z aspektów powszechnego kurczenia się zasięgu chrześcijaństwa.

Zaczęła wzrastać liczba osób rzeczywiście należących do poszczególnych

Kościołów. W 1910 roku dotyczyło to 43 procent ludności. Dziesięć

lat później wartości te pozostawały niemal na tym samym poziomie.

Do 1940 roku liczba ta wzrosła do 49 procent, a potem pojawiło się

imponujące powojenne "odrodzenie", gdy liczby te osiągnęły 55 procent

w 1950 i 69 procent w 1960 roku. Niełatwo znaleźć wyjaśnienie tego

zjawiska. W ramach akademickiego protestantyzmu doszło istotnie do

intelektualnego odrodzenia. Jego źródła należy szukać w Szwajcarii,

gdzie pastor Karl Barth, ostatni z długiej listy #owatorskich teologów,

odnalazł inspirację w Liście do Rzymian. W 1918 roku opublikował

swój Der R#merbrief. W latach trzydziestych wydał Kirchliche Dogmatic.

Te poglądy, określane mianem neoortodoksji, stanowiły odwrotność

liberalnej i racjonalnej próby zreformowania chrześcijaństwa - co było

raison d'etre protestanckiego triumfalizmu - i podkreślały fakt, że nadzieja

lub kerygma chrześcijanina jest ze swej istoty pozaziemska. Nowa

filozofia teologiczna, jak można by ją nazwać, pochodziła z Niemiec

i w pewnym sensie była próbą zrozumienia czy wyjaśnienia bolesnego

faktu wojny światowej. Lecz w latach trzydziestych stała się ona ogromnie

atrakcyjna w środowisku chrześcijańskich intelektualistów w Ameryce, którzy nie stawiali już chrześcijaństwa na równi z amerykańskim stylem życia i kapitalistyczną demokracją. Uważali, że chrześcijaństwo jest millenarne, lecz absolutnie nie w materialistycznym sensie. W wydanym w 1935 roku *Introduction to Christian Ethics* Reinhold Niebuhr odrzucał "iluzję liberalizmu głoszącą, że zajmujemy się dopuszczalną i roztropną etyką płynącą z Ewangelii (...) Etyka Jezusa nie zajmuje się w ogóle

636 Historia chrześcijaństwa

bezpośrednimi moralnymi problemami jednostki (...) Góruje ona nad możliwościami ludzkiego życia (...) tak jak Bóg góruje nad światem'. Manifest neoortodoksów, opublikowany w tym samym roku, był zatytułowany *The Churches Against the World* i podkreślał raczej ich wycofanie się z życia publicznego niż krucjatę.

Jednakże nie ma sensu udawać, że to rzeczywiste odrodzenie teologiczne miało coś wspólnego z bardzo rozpowszechnionym po wojnie uczęszczaniem do Kościoła. Było raczej odwrotnie. Popularne religie w Ameryce powoli rozstawały się ze swoimi podstawowymi dogmatami, a ludzie chodzący do Kościoła w coraz mniejszym stopniu byli skłonni czytać Nowy Testament - na co nalegali neoortodoksyjni uczeni - by odkryć, co też właściwie on zawiera. Już w 1831 roku de Tocqueville napisał o amerykańskich kaznodziejach: "Często trudno stwierdzić na podstawie ich wystąpień, czy zasadniczym celem religii jest wieczna

szczęśliwość w innym świecie, czy też dobrobyt na tym świecie'. Religia i wierni uczęszczający do kościoła służyli za narodowy talizman, mający w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku gwarantować kontynuację ekonomicznej ekspansji. Polityka ta miała zabezpieczyć przed recesją. Cechowało ją przyjęcie psychologicznych poglądów na temat osiągania spokoju i szczęśliwości, tej zdegradowanej nowoczesnej formy mistycyzmu. Tak więc Amerykanie przeczytali Peace of Mind (1946) napisany przez reformowanego rabina z Bostonu, Joshuę Loth Liebmana, Guide to Confident Living (1948) i Power of Positive Thinking (1952) walebnego Normana Vincenta Peale'a, oraz Peace of Soul (1949) Fultona J. Sheena, Peace with God (1953) Billy Grahama i Sztukę miłości (1956) Ericha Fromma. Były to, ściśle mówiąc, wariacje na harmoniczne i gnostyczne tematy, które zawsze cieszyły się popularnością w Stanach Zjednoczonych. To za ich sprawą pojawiły się takie zjawiska, jak chrześcijańska nauka, teozofia, amerykańskie różokrzyżostwo i chrześcijańskie terapie Dale'a Carnegie, logopedy i autora How to Win Friends and Influence People (1936). Wiele z tych kultów odwoływało się do Jezusa Chrystusa jako cudotwórcy i uzdrowiciela, a wiele innych sekt, powstałych w wyniku odrodzenia, sięgało do tradycji pierwszych charyzmatyków i "mówiących językami". Miały zatem chrześcijański charakter. Niektóre podkreślały to w dość szczególny sposób. Najbardziej udanym fragmentem w książce Normana Vincenta Peale'a Power of Positive Thinking - dwa miliony egzemplarzy sprzedano w latach prezydentury Eisenhowera - była historia Maurice'a Flinta i jego żony, którzy po tym, jak "dotarli" do nich Peale, zrobili świetny interes, sprzedając "pamiątki z nasion gorczycy". Noszono je jako amulet, który przypominał o Ewangelii Św. Mateusza (17, 20). Lecz wiele z tych kultów, na przykład Teozofia i "Ezoteryczny Ruch Nawrócenia"

Nadir triumfalizmu 637

stworzony przez Rudolfa Steinera, w rzeczywistości nie miały wspólnego, dogmatycznego podłoża z chrześcijaństwem. Religijne tchnienie spowodowało odrodzenie również innych wielkich religii - wedanty Hindusów, bahaizmu Persów, Zen buddystów i wyznawanego przez Czarnych, nawiązującego do islamu więziennego kultu Black Power. Nawet w Waszyngtonie, który za rządów Eisenhowera symbolizował odrodzenie chrześcijaństwa i w którym ton nadawali protestanci, panował w istocie raczej patriotyczny moralizm i sentymentalna religijność niż samo chrześcijaństwo. Ta tak zwana "pobożność nad Potomakiem" miała w sobie coś z klasycznej rzymskiej religii. Podtrzymywano ją oficjalnie, gdyż uważano, że jest niezbędna dla wielkiego mocarstwa, które ponosi odpowiedzialność za cały świat i jest świadome swojej misji. W 1954 roku do United States Pledge of Allegiance dodano zwrot "wobec Boga" (jakiego użył Lincoln w Orędziu Gettysburskim), a w 1956 roku dewiza widniejąca na banknotach "In God We Trust" stała się oficjalną dewizą narodową. Ale jakiego Boga? Kto miał Go zdefiniować? Nie oczekiwano odpowiedzi na te pytania. Prezydent Eisenhower, sam będąc archetypem homo Americanus religiosus, apelował do narodu tylko o "wiarę w wierze". W 1954 roku powiedział swoim rodakom: "Nasz rząd nie będzie miał sensu, dopóki nie zostanie oparty na głębokiej wierze - i nie obchodzi mnie, co nią jest".

W każdym razie, w 1960 roku ten pozorny wzrost religijności osiągnął swoje apogeum, a potem wszystko zaczęło wskazywać na stały jej spadek. W USA, tak jak w Wielkiej Brytanii, chrześcijaństwo wyznawane przez społeczeństwo było związane z misją imperialną. I podobnie jak w Wielkiej Brytanii, religijne przekonania zaczęto poddawać w wątpliwość w tym samym tempie, w jakim rosło zwątpienie wobec kierunków geopolityki. Jedyna różnica polegała na tym, że w Stanach Zjednoczonych świt sceptycyzmu nadszedł o jedno pokolenie później. Ponadto chrześcijaństwo i dominacja Zachodu stykały się bezpośrednio w pracy misyjnej. Protestantcki triumfalizm, jako zjawisko ogólnoświatowe, opierał się w zasadzie na różnych formach imperializmu anglosaskiego. Utracił pewność siebie, gdy Zachód stracił ochotę (i zdolność) do przewodzenia światu.

Ruch misyjny rozwijał się między obu wojnami, a nawet po 1945 roku. Liczba białych protestanckich misjonarzy wzrosła z 4102 w 1911 roku do 5556 w 1925 roku i 7154 w 1938. Liczba katolickich misjonarzy wzrastała jeszcze szybciej. Lecz w tym samym czasie ruch misyjny nie odnotował większych sukcesów. Niemal całkowitą klęską zakończyły się próby przyspieszenia werbunku ludności tybalskiej do stanu duchownego. Nie udało się zwłaszcza zapewnić jej awansu na

wyższe stanowiska w hierarchii kościelnej. Właśnie z tego powodu dopiero w 1939 roku został wyświęcony pierwszy rdzenny biskup katolicki z Afryki Wschodniej. Anglikanie musieli czekać jeszcze dłużej. Po II wojnie światowej wszystkie główne ugrupowania religijne zmieniły swoją politykę. Próbowaly szybko wyszkolić duże rzesze miejscowych duchownych. W pewnym sensie było już na to za późno - rozpoczęła się bowiem rewolucja antykolonialna. Miejscowe duchowieństwo chrześcijańskie, cieszące się zaufaniem dotychczasowych kolonizatorów i kierujące własnymi narodowymi Kościołami, mogło odegrać twórczą rolę w tworzeniu nowych społeczeństw, podobną do roli, jaką między V a IX wiekiem odegrało chrześcijaństwo i chrześcijańskie duchowieństwo w Europie Zachodniej i Środkowej. Lecz w latach pięćdziesiątych XX stulecia takie duchowieństwo jednak nie istniało i chociaż później się pojawiło, najkorzystniejszy moment już minął. Ruch misyjny zdominowany był teraz przez werbowanych i kształconych na miejscu misjonarzy, którzy stanowili znaczną większość wśród 60 tysięcy katolickich i 42 tysięcy protestanckich misjonarzy, działających wtedy w Azji, Afryce i Ameryce Południowej. Ich wpływ na rządy państw Trzeciego Świata nigdy nie był zbyt duży i nieustannie malał. W większej części kontynentu azjatyckiego kres pracy misyjnej położyły rządy komunistów.

Znacznie poważniejszym problemem, na dłuższą metę, była niezdolność, bądź niechęć, europejskiego chrześcijaństwa do zaakceptowania rozwoju lokalnych odmian tej religii. Postawa ta swymi korzeniami tkwiła w XVI wieku, kiedy to po raz pierwszy zabroniono jezuitom popierać rozwój kulturowych reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej.

Wyjaśnia to, dlaczego chrześcijaństwo nie potrafiło zakorzenić się w Chinach; Indiach czy Japonii. Wszędzie tam, gdzie pojawiały się synkretyczne formy chrześcijaństwa, były one natychmiast atakowane przez "oficjalne" chrześcijaństwo. W Chinach w latach pięćdziesiątych XIX wieku tak zwani "czciciele Shang-ti" rozwinęli chrześcijański program reform politycznych związany z ustanowieniem nowych przykazań. Ich siódme przykazanie zabraniało palenia opium. Mamy tu przykład szybkiego rozwoju chrześcijaństwa w dolnych warstwach społeczeństwa, ponieważ "czciciele" kierowali powstaniem przeciw dynastii Manchu. Misjonarz Griffiths John napisał w 1860 roku: "W pełni wierzę, że dzięki powstańcom i działalności zagranicznych misjonarzy Bóg wykorzeni bałwochwalstwo i zasadzi chrześcijaństwo w tym kraju". Jednak ruch "czcicieli" zezwalał na wielożenstwo i opowiadał się przeciwko wprowadzeniu zachodniego systemu politycznego. Został więc - uznany za niechrześcijański - zniszczony przez generała Gordona, któremu nadano

Nadir triumfalizmu 639

przydomek "Chińczyk". Również w Japonii pojawiło się wiele kultów synkretycznych, takich jak ruch Kanzo Uchimui zwany Mukyokai czyli ruch "niekościelny". Nie utrzymały się one długo. Żaden z nich nie uzyskał poparcia ze strony oficjalnych wyznań chrześcijańskich.

Gdy około 1500 roku do Indii przybyli pierwsi portugalscy misjonarze, istniał już tam miejscowy Kościół chrześcijański. Tych chrześcijan,

zamieszkujących głównie okolice miejscowości Kerala, było ok. 100 tysięcy. Wierzyli oni, że ich przodkowie zostali nawróceni w I wieku naszej ery przez św. Tomasza. Zachowywali liturgię starosyryjską i najwyraźniej prawdziwie apostołskie dziedzictwo. Byli jednak nestorianami. Od tej chwili katolicy, a potem protestanci, zamiast korzystać z miejscowej tradycji, próbowali zastąpić ją swoją własną wersją chrześcijaństwa. Pod wpływem działalności zachodnich misjonarzy Kościoła Tomasza w Indiach, zamiast się rozwijać, zaczął tracić wyznawców i podzielił się na pięć odłamów. Były następujące: romano-syryjczycy obrządku starosyryjskiego (i obrządku łacińskiego); malenkaransi; monofizyci i nierreformowalni; nestorianie; Syryjski Kościół Reformowany i anglikanie od św. Tomasza.

Presja doktryny chrześcijańskiej doprowadziła także do powstania podobnych religijnych odłamów na innych terenach. W Kalifornii pojawiły się odłamy wesleyan i baptystów z Kościoła północnego opowiadającego się przeciw niewolnictwu oraz segregacjonistów z Kościoła południowego, chociaż niewolnictwo, które kiedyś podzieliło amerykańskie Kościoły, nie odgrywało żadnej roli na zachodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. W centralnych prowincjach Indii istniały lokalne odgałęzienia oryginalnych szkockich secesjonistów, chociaż żaden z ich członków nigdy nie był w Szkocji ani nie dokonał żadnej secesji. Prezbiterianie odziedziczyli rozdrobnioną tradycję religijną. Nie zasymilowane chrześcijaństwo może również tworzyć całkowicie nowe, acz potężne i twórcze wyznania, które wynikają z lingwistycznych i kulturowych nieporozumień. "Gdzie jest droga do Cargo?" - pytali tubylcy na niektórych terenach Papui i Nowej Gwinei. Ci ludzie nie są zdolni zaakceptować dokonywanego przez białych chrześcijan rozróżnienia między wiedzą Kościoła i wiedzą ludzi świeckich. Wierzą, że zachodnie

dobra i technologia rodzą się w światach bogów i duchów. Uważają również, pomni gorzkich doświadczeń, że biali intruzi nie pozwalają tubylcom stać się lepszymi ludźmi, odsuwając się od nich i zachowując dla siebie tajemnice religijne, dzięki którym panują nad tubylcami. Stąd też bierze się rzesza proroków - przeciętnie co miesiąc pojawia się jeden - których celem jest uwolnienie dóbr trzymanyh w niewoli przez białych i przekazanie całego ich zapasu (Cargo) w ręce tubylców.

Nowości w religii są zwykle związane z profetyzmem. Tutaj być może leży klucz do twórczej porażki pozaeuropejskiego chrześcijaństwa.

640

Historia chrześcijaństwa

Okrutne bitwy staczane przez ortodoksyjny Kościół w II i III wieku w celu umocnienia dogmatów chrześcijaństwa i wyeliminowania "dzikich" proroków skończyły się zlikwidowaniem profetyzmu jako środka który umożliwił szerzenie wiary chrześcijańskiej i jej interpretację. Profetyzm stał się raczej pseudonauką niż formą boskiego objawienia. Kiedy więc w XVI wieku rozpoczęto przenoszenie chrześcijaństwa poza Europę, profetyzm nie był uważany za usankcjonowaną formę chrześcijańskiej działalności. Mimo to, a także mimo niezadowolenia oficjalnych Kościołów chrześcijańskich, był istniejącym zjawiskiem

i doprowadził do powstania ruchów dysydenckich. Profetyzm stał się charakterystyczną formą chrześcijaństwa w Afryce, jedynym znaczącym obszarze (poza Ameryką Południową), gdzie chrześcijańskie misje nie stykały się z innymi imperialnymi kultami, lecz prymitywnymi religiami pogańskimi, które można było pokonać. Sposób, w jaki chrześcijaństwo odnosiło sukcesy w Afryce, oficjalne Kościoły uważały za niepokojący, a nawet przerażający.

Początki separatystycznych lokalnych Kościołów chrześcijańskich w Afryce sięgają roku 1888, kiedy to David Vincent zorganizował w Afryce Zachodniej Tubylczy Kościół Baptystów. Pierwotnym motywem, kierującym jego działaniami, była chęć uzyskania niezależności od Kościołów kontrolowanych przez białych. Działalność tę włączył w emocjonaln nacjonalistyczne i rasowe ramy. Vincent zmienił nazwisko na Mojola Agbebi. Pisał: "(...) kiedy żaden sąd zagranicznych biskupów, żadne konklawe kardynałów nie będzie panować nad chrześcijańską Afryką, gdy Kapitan Zbawienia, Jezus Chrystus, poprowadzi ducha Etiopczyków i gdy nasze chrześcijaństwo przestanie być filią Londynu czy Nowego Jorku, a stanie się filią Nieba, wtedy nadejdzie koniec tajnych rad, gubernatorów, pułkowników, zaborów, deportacji, parcelacji, cesji i przymusów". Vincent bronił tajnych stowarzyszeń, ofiar z ludzi i kanibalizmu. Zależało mu bardzo na tym, żeby chrześcijaństwo przejęło afrykańskie zwyczaje. Nie twierdził, że jest prorokiem, gdyż uważał, iż nie doznał osobistego objawienia. Natomiast duchowny Kościoła episkopalnego w Liberii, William Wade Harris, utrzymywał, że spłynęła na niego łaska takiego objawienia. Harris pojawił się na Wybrzeżu Kości Słoniowej około 1914 roku, nauczając ortodoksyjnej moralności. Twierdził

także, że utrzymuje bezpośredni kontakt z Bogiem. Nalegał, podobnie jak to kiedyś czynił Jan Chrzciciel, by wierni stale wyrażali skruchę. Obserwujący działalność Harrisa francuski kapitan Marty napisał, że jego "postać wywiera potężne wrażenie. Przystraja go biała broda. Jest wspaniałej postawy. Ubiera się w białą szatę, a głowę owija białym turbanem. Nosi czarną stułę. W ręku trzyma duży krzyż, a przy

Nadir triumfalizmu 641

pasie nosi przytroczoną banię z suszonymi nasionami, którą potrząsa w rytm swoich hymnów'. Harns odniósł niezwykły sukces jako prorok i stworzył nowy wzorec afrykańskiego chrześcijaństwa. Nie próbował stworzyć własnego Kościoła, a gdy zniknął, ortodoksyjni baptyści przejęli nawróconych przez niego ludzi. Lecz ci, którzy poszli w jego ślady, mieli większe, a przynajmniej mniej altruistyczne, ambicje. W latach dwudziestych Isiah Shembe założył czarny Kościół Nazaretu, który rozwijał się w pobliżu Durbanu w Afryce Południowej. Pojawiało się coraz więcej lokalnych Kościołów chrześcijańskich. Ich przywódcy byli często traktowani niesprawiedliwie przez władze kolonialne. Baptysta z Konga, Simon Kimbangu, twórca Kościoła Chrystusa na Ziemi, który obecnie ma ponad trzy miliony wyznawców, został skazany przez Belgów na trzydzieści lat więzienia. Zmarł za kratami. Johna Chilembwe, założyciela Ajawa Providence Industrial Mission z Nyasaland zastrzelono po porwaniu ziemianina W.J. Livingstonea, członka rodziny doktora

Livingstone a. Chilembwe obcięto głowę i podczas mszy nabitą ją na pal. Z drugiej strony, niektóre z Kościołów nie sprawiały kłopotów władzom kolonialnym, lecz były prześladowane przez narodowe rządy. Jednym z przykładów jest Kościół Lumpa ("Przewyższając#") w Zambii, którego pięciuset wyznawców zabito podczas zamieszek, zaś jego założycielkę, Alice Lenshina, wygnano. Wielu politycznych przywódców w Afryce było charyzmatykami i nie tolerowało żadnych rywali, nawet jeśli ich żądania ograniczały się wyłącznie do spraw ducha.

Mimo to Kościoły afrykańskie stanowią jedyną formę chrześcijaństwa, która rozrasta się ze spektakularną szybkością. Ich nazwy nie są arbitralne, a często podkreślają ich doktrynalne nauczanie, które z reguły wywodzi się z amerykańskich sekt ewangelickich. Zaliczają się tu: Afrykański Kastowy Kościół Umarłych, Afrykański Poprawnie Apostolski Kościół Jeruzolimy w Syjonie, Kościół Boga Wszechmogącego, Kościół Apostołów Całej Biblii Afryki Południowej, Katolicki Kościół Apostolskiej Fontanny, Kościół Bantu pod wezwaniem Wszechmogącego Boga, Kościół Katolicki Afryki Południowej Króla Jerzego Zwycięzcy Wojny, Chrześcijański Apostolski Kościół Świętego Tryśnięcia, Chrześcijański Kościół Apostolskiego Kamienia, Kościół Kongregacji Przyjemnego Życia, Etiopskie Przywrócenie Narodowej Teokracji, Błogosławiony Ogień Świętego Kościoła Boga, Narodowy Kościół Wielkiego Jerzego V, Międzynarodowa Ewangelia, Dziedzictwo Kościoła Bożego, Słoneczne Światło Czterech Apostolskich Rogów dla Świadców Kościoła Boga i tak dalej. Wiele Kościołów naucza, że w Niebie kolory są odwrócone, a "odźwiernymi" są czarni. Mówią, że w Niebie są dwie bramy, a czasami tylko jedna, ale kontrolowana przez czarnego Chrystusa. Ich przypowieści często odpowiadają tym poglądom.

reagować na Kościoły afrykańskie. Znaczące jest, że nawet nie potrafią uzgodnić, jak w ogóle powinny być one nazywane. Przydomki typu: "separatystyczne", "mesjanistyczne", "profetyczne", "tubylcze", "synkretyczne", zostały odrzucone jako zbyt obraźliwe dla uczuć Afrykańczyków (i dla uczuć czarnych Amerykanów oraz mieszkańców Indii Zachodnich, ponieważ wiele z tych Kościołów ma międzynarodowe powiązania, a niektóre mają swoje placówki m.in. w Londynie czy Paryżu). Akceptowanym obecnie przydomkiem jest "niezależny". Znaczna liczba tych Kościołów głosi ortodoksyjną naukę. Niektóre należą nawet do Światowej Rady Kościołów. Ale inne są chrześcijańskie tylko z nazwy, a wiele szybko się rozpada. Mamy tu do czynienia z montanistycznym światem z II stulecia, oczywiście poważnie zmienionym. Niektórzy badacze tych sekt twierdzą, że są one wyraźnie antychrześcijańskie i stają się pomostem, którym Afrykańczycy wrócą do pogaństwa. Twierdzi się, że przesuwają się one od (ortodoksyjnych) Kościołów misyjnych w kierunku Kościoła "etiopskiego", potem syjonistycznego, od którego poprzez krajowy lub plemienny syjonizm powrócą do afrykańskiego animizmu ich rodziców lub dziadów. Zdarza się tak bez wątpienia. Z drugiej strony, niektóre z tych sekt od samego początku są oryginalne i twórcze w swoich teologicznych wyobrażeniach oraz żarliwe w swoim

Nadir triumfalizmu

entuzjazmie. W każdym razie zjawisko to rozszerza się. W 1948 roku opublikowano analizę poświęconą tym Kościołom, w której wymieniono nazwy 1023 lokalnych sekt. W innej analizie, opublikowanej w 1968 roku, mówi się już o ponad sześciu tysiącach. Zgodnie z ostatnimi obliczeniami "ruchy odrodzeniowe", zwykle prowadzące do tworzenia nowych Kościołów, pojawiają się co roku przeciętnie w siedmiu plemionach. Ekspansja afrykańskiego chrześcijaństwa nie ogranicza się do "niezależnych" Kościołów. Przyciągają one jednak lwią część nowych wyznawców. Co dwanaście lat podwaja się liczba afrykańskich sekt chrześcijańskich wszystkich wyznań. Pod koniec XX wieku afrykańskie chrześcijaństwo liczyć będzie ponad 350 milionów wyznawców, tworzących największą grupę w ogólnoświatowej wspólnocie chrześcijańskiej, przewyższając swoją liczbą nawet chrześcijan w Ameryce Łacińskiej. Znaczna większość afrykańskich chrześcijan będzie "niezależna". Stosunek, jaki będą do nich miały Kościoły europejskie, może stać się jednym z najważniejszych dowodów duchowego rozwoju naszych czasów.

Oczywiście wiele będzie zależeć od tego, jakie formy przyjmie chrześcijaństwo na Zachodzie. Będzie to zależało przede wszystkim od postawy Kościoła katolickiego. Dopóki żył Pius XII, światowy katolicyzm był nieruchawy, zamarł w postaci, którą we wszystkich zasadniczych sprawach ukształtował Pius IX w drugiej połowie XIX stulecia. W czasie, gdy przycichał protestancki triumfalizm, populistyczny triumfalizm papieża pozostał nienaruszony, przechowywany z miłością niczym kosmyk włosów jakiegoś świętego z dawnych wieków. Pius XII był ostatnim z długiej listy papieży, poczynawszy od Bonifacego VIII, Innocentego III i samego Hildebranda. Miał augustyńską wizję Kościoła. Choć

z niechęcią przyznawał, że Kościół nie obejmuje całego społeczeństwa, to jednak uważał, iż jego władza jest uniwersalna i obejmuje wszystkie sprawy. W efekcie nie było ani jednego aspektu codziennego życia, którego Kościół nie miałby prawa, i zwykle obowiązku, poddać swoim rządcom. W listopadzie 1954 roku w posłaniu do kardynałów i biskupów, później wydrukowanym pod tytułem Władza Kościoła w sprawach ziemskich, nalegał: "Władza Kościoła - wbrew temu, co się powszechnie twierdzi - nie ogranicza się tylko do spraw czysto religijnej natury, lecz podlega jej cała sfera prawa naturalnego, jego podstaw, interpretacji i zastosowania, tak dalece, jak sięgają jego moralne aspekty (...) Duchowieństwo i osoby świeckie muszą uświadomić sobie, że Kościół jest wyposażony i upoważniony (...) do stworzenia zewnętrznych norm działania i kierowania w sprawach, które dotyczą porządku publicznego i które nie mają bezpośrednich źródeł w prawie naturalnym lub boskim".

Oczywiście, terminem "Kościół" Pius XII obejmował głównie państwo. Montalembert protestował gwałtownie przeciw idei "Ludwika

Historia chrześcijaństwa

XIV w Watykanie', a nim właśnie stał się Pius XII. Papież miał własny mały dwór złożony z pochlebców, urzędników, służących i krewnych. Dodatkowo pełnił funkcję sekretarza stanu. Przez prawie dwadzieścia lat rządził niczym autokratyczny monarcha z ostatniego w historii dworu ancien regime'u. Z upływem lat coraz rzadziej zajmował się codziennymi

sprawami Kurii. Nawet kardynałowie, którzy kierowali watykańskimi kongregacjami, często mieli trudności z uzyskaniem audiencji u papieża. Zwykle musieli zebrać o łaski jego wpływowej niemieckiej gospodyni, matki Pasqualiny Lehnert. Pius XII nie lubił narad i posiedzeń, w czasie których mógł usłyszeć nieprzyjemne fakty czy argumenty. Nie znosił sprzeciwu. Był bardzo świadom swej wyjątkowej, gwarantowanej przez Boga, władzy papieskiej. Została ona wzmocniona jesienią 1950 roku wizjami, które miewał przy wielu okazjach. Pius XII nie był osobą zachęcającą do dyskusji. Z podwładnymi załatwiał sprawy osobiście, nie korzystał z sekretarza, wydawał rozkazy przez swój biało-złoty telefon. Słuchawkę odkładał natychmiast, jak tylko powiedział, co zamierzał powiedzieć. Urzędnicy Kurii, gdy słyszeli jego głos - Qui parla Pacelli (Tu mówi Pacelli) - musieli klękać ze słuchawką w ręku. Pius utrzymywał tradycyjny dworski protokół. Wszyscy, z wyjątkiem najwyższych rangą lub uprzywilejowanych urzędników, przy rzadkich okazjach przebywania w jego towarzystwie zwracali się do niego klęcząc i wychodzili z sali tyłem. Przywrócił zarzuconą niegdyś z pogardą przez Piusa X praktykę spożywania posiłku w samotności. Nawet jego ulubieni krewni nie mogli zasiąść razem z nim do stołu. Kiedy spacerował po ogrodach watykańskich, robotnicy i ogrodnicy musieli kryć się za drzewami, by nie zakłócało jego samotności. Papieski cadillac, prezent od arcybiskupa Nowego Jorku, kardynała Spellmana, miał klamki z czystego złota, a z tyłu tylko jeden fotel, na którym siadał pogrążony w myślach Pius XII.

Jednak Piusowi nie brakowało energii. Rozumiał na czym polegała istota populistycznego papieżstwa i umacniał ją w sposób imponujący. Był pierwszym papieżem, który wykorzystywał środki masowego przekazu, a jego postać i głos stały się znane setkom milionów ludzi na całym świecie.

cie. Chociaż nie przepadał za prywatnymi kontaktami, lubił publiczne wystąpienia. Udzielił więcej publicznych i półprywatnych audiencji niż którykolwiek z jego poprzedników. Potrafił wygłaszać przemówienia w dziewięciu językach. Jego głównym zajęciem było przyjmowanie katolickich reprezentantów dosłownie wszystkich zawodów. Gorliwie czytywał podręczniki techniczne, dzięki czemu posiadał gruntowną znajomość przynajmniej niektórych szczegółów każdego zawodu i potrafił okazać to w wygłaszanych przemówieniach. Ponieważ Kościół katolicki utrzymywał, że zna moralne odpowiedzi na wszystkie moralne problemy,

Nadir triumfalizmu

a papież był jego głównym animatorem, Pius XII słusznie uważał, że powinien przedstawiać swoje opinie w możliwie wielu aspektach ludzkiej egzystencji. Przyjmował więc i przemawiał do lekarzy, prawników, dentystów, architektów, chemików, drukarzy, dziennikarzy, inżynierów ogrzewnictwa, astronomów, inżynierów radiowych i wielu innych. Jego encykliki oraz publikowane listy i przemówienia dotyczyły szerokiej gamy tematów, zwykle przedstawianych bardzo szczegółowo. Tematem jednej z jego ostatnich encyklik, *Miranda prorsus* (1957), były film, radio i telewizja. Nakładała ona moralne obowiązki na spikerów odczytujących wiadomości. Mówiła o sposobach tworzenia i prowadzenia regionalnych biur cenzorskich. Wspominała o moralnej odpowiedzialności kierowników kin, dystrybutorów i aktorów, a także biskupim obowiązku upomina-

nia błędzących katolickich reżyserów i producentów oraz wprowadzania

- jeśli zajdzie taka konieczność - odpowiednich wobec nich sankcji.

Mówiła, że katolicy członkowie jury na festiwalach filmowych mają obowiązek głosować na "moralnie godne pochwał#" filmy, a nawet ustalała moralne kryteria, według których miały być projektowane plakaty reklamowe do filmów. Dzięki takiemu postępowaniu Pius XII nawiązywał dogmatyczny kontakt z niezliczonymi rzeszami katolików na całym świecie. Jednakże był to kontakt bezosobowy. Noszony wysoko w swojej Sedia Gestatoria - przypominającej lektykę monarszą z czasów Cesarstwa Rzymskiego - wśród rozentuzjasmowanego tłumu, nadal był - jakby powiedział Montalembert - samotnym "małym bożkiem w Watykanie". Były dziennikarz "L'Osservatore Romano", Giuseppe Dalla Torre, napisał, że Pius XII "odseparowywał się od bezpośrednich kontaktów z życiem, chociaż, na nieszczęście, nie od ludzi, którzy nadużywali jego zaufania". Kluczową cechą jego pontyfikatu była izolacja.

Nie była to wyłącznie izolacja osobista. Istruała także izolacja religijna i polityczna. Pius XII był papieżem trydenckim. Jego zdaniem, grekokatolicy byli po prostu schizmatykami, a protestanci heretykami. Wszystko zostało powiedziane i nie było o czym dyskutować. Nie interesował go ruch ekumeniczny. Kościół katolicki był zawsze ekumeniczny sam w sobie. Nie mógł się zmienić, ponieważ był słuszny i zawsze miał rację. W istocie, zdaniem papieża, za wszelką cenę należało unikać fundamentalnych zmian w Kościele katolickim. Ruch był niebezpieczny. Doświadczenie pokazywało, że prowadzi nieuchronnie w kierunku zła. Katolicyzm musiał pozostać dokładnie takim, jakim był. To heretycy i schizmatycy powinni mu się podporządkować, co z pewnością uczynią w godzinie Boskiej chwały. Pius XII nie widział powodu, by zmienić

analizy światowych wydarzeń, które zamieścił w swoich pierwszych encyklikach. Wojna i nazizm nie nauczyły go niczego. Uważał, że nie

646

Historia chrześcijaństwa

popęnia błędów. Przeciwnie, mniemał, że wojna potwierdziła jego pierwotny osąd. Społeczność międzynarodowa, ignorując następce Chrystusa, podążyła w kierunku katastrofy. Wojna była zaledwie kolejnym etapem upadku w przepaść. Niemcy zostały podzielone. Bezbożni komuniści kontrolowali całą wschodnią Europę, łącznie z katolickimi Węgrami, Polską i Czechosłowacją, Słowenią i Chorwacją - "Kościołem milczenia". W oczach Piusa była to największa od czasu wojen religijnych katastrofa chrześcijaństwa i cywilizacji. Wydawało się, że Bóg w swojej nieskończonej mądrości skazał Kościół na nieustanną obronę przed zmianami. Lecz najpierw trzeba było toczyć gorzkie spory o każdy skrawek gruntu. W polityce oznaczało to, że papieństwo musi stawiać nieugięty opór komunizmowi, socjalizmowi i każdej innej filozofii, która niezależnie od ewentualnych zalet opierała się na materializmie. By to uczynić, papieństwo musi zawrzeć sojusz z konserwatywnymi siłami, którym mogłoby zaufać. W tym samym czasie papieństwo musiało stale przypominać światu o żądaniach Kościoła i napominać jego przywódców, by naprawili zło wyrządzone przez wojnę, zwłaszcza we wschodniej

Europie.

W polityce międzynarodowej Pius XII był zwolennikiem zimnej wojny. Uważał, że pokój bez sprawiedliwości nie jest prawdziwym pokojem. Twierdził też, że "pokojowa koegzystencja" była moralnie zła, ponieważ nie dopuszczała możliwości naprawienia niesprawiedliwości minionych lat. Pius XII pisał: "Naród zagrożony lub już dotknięty niesprawiedliwą agresją nie może pozostać obojętny, jeśli chce postępować zgodnie z chrześcijańskimi obyczajami (...) solidarność rodziny ludzkiej zakazuje przybierać postawę obojętnych widzów". Był to grzech "indyferentyzmu". Pius XII odmawiał wszelkich kontaktów z państwami komunistycznymi i zakazał katolickiej hierarchii z "Kościoła milczenia" zawierania kompromisów z władzami państwowymi. Nie chciał żadnego "odpychania" czy otwartej walki, lecz, wyjąwszy wojnę, postrzegał świat w kategoriach kapitalistyczno-chrześcijańskiej krucjaty przeciwko marksistowskiemu ateizmowi. Uważał, że chrześcijaństwo powinno wprowadzić przynajmniej totalny bojkot sowieckiego świata. Nie darzył sympatią Organizacji Narodów Zjednoczonych, ponieważ Rosja była jednym z jej założycieli i stałym członkiem Rady Bezpieczeństwa. Twierdził, że ONZ nie może stać się "pełnym i czystym wyrazem międzynarodowej solidarności w pokoju", dopóki "nie pozbędzie się ze swych instytucji i praw wszystkich śladów swojego pochodzenia, zakorzenionego w sojuszu z czasów wojny". Oczywiście, na to trzeba było czasu. Sporządzona przez Piusa analiza chrześcijaństwa i świata zakładała długi okres oczekiwania. Uważał, że upłynie dużo czasu zanim

Nadir triumfalizmu

heretycy i schizmatycy odzyskają rozsądek, a marksizm porzuci swój bezbożny materializm. Zdaniem papieża Kościół mógł poczekać, tak jak czekał w przeszłości. On sam chciał pozostać w swojej fortecy, unikać kontaktu ze złem kompromisu i od czasu do czasu donośnym głosem napominać ludzkość. Była to polityka całkowitej izolacji; a jeśli nie całkowitej, to przynajmniej świętej.

Polityka Watykanu zmieniła się niemal we wszystkich wymiarach, gdy pod koniec 1958 roku Angelo Roncalli został następcą Piusa XII jako Jan XXIII. W momencie wyboru Roncalli dobiegał osiemdziesiątki. Był popularnym patriarchą Wenecji. Przypuszczano, że okaże się on tolerancyjnym i nowoczesnym papieżem, dobrym na okres przejściowy, dopóki nie nadejdzie czas przekazania władzy młodszemu i bardziej liberalnemu pokoleniu. Ale Roncalli zaczął wprowadzać błyskawiczne zmiany. Jan XXIII, chociaż był konserwatystą w takich sprawach jak liturgia i zewnętrzne oznaki pobożności, w innych sprawach był liberałem. Rozpoczął karierę jako sekretarz biskupa Radini w Bergamo, protegowanego kardynała Rampolli. Większość życia spędził jako dyplomata papieski en poste i choć nigdy osobiście nie angażował się w politykę Watykanu, zawsze utrzymywał luźny kontakt z postępowymi siłami w Kościele. W przeciwieństwie do Piusa XII był ekstrawertykiem, wypowiadającym się ze swadą, człowiekiem komunikatywnym, hedonistą, który uwielbiał kontakty z ludźmi i czerpał ogromne zadowolenie z pracy duszpasterskiej. Ponieważ był historykiem, a nie teologiem, nie obawiał się zmian, lecz raczej witał je z zadowoleniem jako znak wzrostu

i większej świetności Kościoła. Jego ulubionymi słowami były *aggiornamento* (uaktualnianie) i *convivenza* (współżycie). Nie tylko natychmiast otworzył okna i wpuścił świeże powietrze do stęchłego, zabytkowego dworu Piusa, lecz także zmienił politykę papieską w trzech istotnych sprawach. Po pierwsze, zainauguował nowy ruch ekumeniczny, którego centrum stanowił Rzym. Kierowanie ruchem powierzył sekretariatowi, na którego czele stanął niemiecki jezuita i dyplomata, kardynał Bea. Po drugie, nawiązał kontakty ze światem komunistycznym i skończył z polityką "świętej izolacji". Po trzecie, rozpoczął proces demokratyzacji w Kościele, zwołując Sobór Watykański II.

Sobór był najważniejszą ze zmian. W trzy miesiące po wyborze na papieża Jan XXIII w obecności zdumionej i milczącej grupy kardynałów Kuru ogłosił zwołanie Soboru, który obejmował również dwa pozostałe aspekty nowej polityki. Mimo podejmowanych wysiłków, Jan XXIII nie mógł sprawić, aby Sobór stał się ekumeniczny w prawdziwym sensie tego słowa, gdyż nie udało się osiągnąć porozumienia w sprawie reprezentacji Kościoła prawosławnego, a poza tym na obrady nie mogli

Historia chrześcijaństwa

być zaproszeni protestanci. Jednych i drugich zaproszono jednak jako obserwatorów. Pod koniec Soboru jego obrady śledzili przedstawiciele ponad stu Kościołów: prawosławnego, Kościoła koptyjskiego z Egiptu, Ortodoksyjnego Kościoła Syryjskiego, Etiopskiego (monofizyckiego), Pra-

wosławnego Kościoła Rosyjskiego na Wygnaniu, Kościoła armeńskiego i innych Kościołów monofizyckich. Obecni byli także starokatolicy, luteranie, prezbiterianie, kongregacjoniści, metodyści, kwakrzy, reprezentanci Wspólnoty Taizé, Uczniów Chrystusa i innych Kościołów chrześcijańskich. Nie zabrakło przedstawicieli sekretariatu Światowej Rady Kościołów, którą Watykan dotychczas ignorował, zmuszając katolików do jej bojkotowania. Przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich, uznani teraz za rechrystianizowanych "braci oddzielonych", chociaż nie brali udziału w pracach Soboru, dzięki prywatnym kontaktom mogli za kulisami wpływać na dyskusje i głosowania, a ich obecność w trakcie sesji studziła zapędy religijnych bigotów. Zniknęła triumfalistyczna retoryka, która odgrywała istotną rolę podczas Soboru Watykańskiego I w 1870 roku. Jan XXIII zaangażował się również w skomplikowane negocjacje, mające zapewnić obecność na Soborze pełnych delegacji z państw komunistycznych (porzucono określenie "Kościoł milczenia"). Nie osiągnął porozumienia z Chinami, Albanią i Rumunią, ale odniósł ; istotny sukces, uzyskując zapewnienie, że zostanie zwolniony z więzienia i i przyjedzie na Sobór katolicki arcybiskup obrządku bizantyjskiego we t Lwowie, Josef Slipyj, który był więziony od siedemnastu lat. Na sesji inauguracyjnej obecnych było także siedemnastu biskupów z Polski* czterech z Niemiec Wschodnich, trzech z Węgier, trzech z Czechosłowacji i wszyscy biskupi jugosłowiańscy.

Jan XXIII zaaranżował i przewodniczył Soborowi, który mimo silnej i nieustannej opozycji Kurii rozpoczął obrady w 1962 roku.

Pozycja papieża nie była zbyt mocna, gdyż mimo popularności, jaką się cieszył w całym Kościele, nie mógł czy też nie chciał, przeprowadzić reorganizacji watykańskiej biurokracji. Przez cały okres pontyfikatu

Jana XXIII pozostawała ona niezależną i bardzo konserwatywną siłą.
' Papież jasno wyraził swoje pragnienia i ufał, że biskupi dokonają reszty na Soborze. Pretekstem dla tonu inauguracyjnego przemówienia papieża, określającego nową politykę papieżstwa, był najwyraźniej wykład wygłoszony jesienią 1960 roku na Uniwersytecie Laterańskim, tej twierdzy dogmatycznego Rzymu, przez byłego przewodniczącego Świętego

* W pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II uczestniczyło 25 polskich biskupów oraz generał paulinów z Częstochowy i opat cystersów z Mogiły (obaj powołani przez papieża na ojców Soboru). Natomiast na czwartej sesji (ostatniej) było obecnych 46 biskupów z Polski (przyp. red.).

tma

Nadir triumfalizmu

Oficjum, kardynała Pizzardo. Kardynał wielokrotnie odwoływał się do " świętej izolacji" i augustyńskiej teorii Kościoła i świata, uaktualnionej przez Piusa IX i jego następców, a wyznawanej przez Piusa XII do ostatnich dni jego pontyfikatu. Pizzardo powiedział, że nonsensem jest mówić bądź myśleć o "nowym świecie". Ludzkość styka się z dwoma światami: tak zwanym "światem nowoczesnym", który był Miastem Szatana, oraz Miastem Boga, symbolizowanym i reprezentowanym przez

Watykan. Pizzardo znów użył starego porównania z fortecą. Zdaniem kardynała świat za murami Miasta Boga był "nowym miastem wieży Babel": "Wznosi się ona na bazie surowego materializmu i ślepego determinizmu, zbudowana mozolnie przez nieświadome celu podbite ludy, skąpana w ich łzach i krwi, niczym stare, pogańskie Colosseum: To ruina obmywana przez wieki chrześcijaństwa. Ten pusty miraż doskonałego dobrobytu i ziemskiej szczęśliwości wznosi się monsturalnie przed oczami oszukanego tłumu niewolników, który przynosił cegły i zaprawę na jej budowę (...) Lecz w tym samym czasie na stokach-Nowej Wieży Babel powstają rampy startowe dla rakiet, a w jej magazynach gromadzi się broń nuklearną, która posłuży powszechnemu i całkowitemu zniszczeniu świata i ludzkości". Pizzardo powtórzył jedynie analizę Piusa XII z 1939 roku, zawartą w Summi Pontificatus, chociaż dodał do niej kilka nowych i przerażających obrazów termojądrowej apokalipsy - paruzji - nadlatującej na skrzydłach międzykontynentalnych rakiet. Wykład utrzymany był w tonacji pesymistycznej, tak charakterystycznej dla populistycznego triumfalizmu, augustyńskiego w swych korzeniach. W swoim inauguracyjnym przemówieniu Jan XXIII apelował do obecnych o odrzucenie tej analizy: "Jesteśmy zaszokowani odkryciem tego, co zostało powiedziane przez ludzi, w których płonie wprawdzie żar religijny, lecz nie ma w nich sprawiedliwości czy dobrego osądu, lub rozwagi w sposobie spoglądania na sprawy, jakie niesie życie. W obecnym stanie społeczeństwa widzą tylko ruinę i klęskę. Mają zwyczaj mówić, że nasz wiek jest znacznie gorszy od poprzednich stuleci. Zachowują się tak, jak gdyby historia, która jest nauczycielką życia, nie zdołała nauczyć ich niczego (...) Przeciwnie, powinniśmy dostrzec, że w obecnym momencie historii Boska Opatrzność prowadzi nas ku nowym porządkom

w stosunkach międzyludzkich, które - dzięki działalności ludzi i temu, co wykracza poza zasięg ich własnych oczekiwań - zmierzają w kierunku spełnienia wyższych i, jak dotąd, tajemniczych, a nie przewidzianych wzorców '.

Przemówienie papieża Jana XXIII uznano słusznie za zachętę do działania i optymistyczną akceptację zmian. Taka też była moralna filozofia dwóch głównych encyklik Jana XXIII, *Mater et Magistra* (1961)

Historia chrześcijaństwa

i *Patrem in terris* (1963), poświęconych teorii polityki i społeczeństwa oraz stosunkom międzynarodowym. Encykliki wniosły ważki wkład w rozwój papieskiego nauczania. Pierwsza zdecydowanie odrzuciła *Quanta cura* Piusa IX i dodany do niej *Syllabus*, a także wiele innych postanowień papieskich na temat polityki, w tym *Mirari vos* i *Singulari nos* Grzegorza XVI. Jan XXIII nie tylko akceptował demokrację, lecz uznał za pewne, iż większość społeczeństw będzie podążać w kierunku państwa dobrobytu. Zaakceptował pogląd socjalistów, że przyjęcie społecznej odpowiedzialności przez państwo jest jednoznaczne z rozwojem wolności człowieka. Interwencjonizm państwowy, twierdził papież, "umożliwia jednostkom korzystanie z wielu osobistych praw, takich jak prawo do zachowania dobrego zdrowia, otrzymania dalszego wykształcenia, a także zysków dzięki kształceniu zawodowemu, prawa do mieszkania, pracy, stosownych przyjemności i odpoczynku". Nie wypowiedział się

na temat swojej idei doskonałego rządu, lecz jego obrona spisanej konstytucji, rozdzielenia władzy w państwie i wbudowanych w system instytucji kontrolujących władzę rządu pozwala przypuszczać, że za swój model obrał system amerykański. Ten sam, który za jego życia papieżstwo niemal potępiło jako niemoralny. W Pacem in terris zaakceptował po raz pierwszy w historii papieżstwa całkowitą wolność sumienia - ideę, którą Grzegorz XVI odrzucił, uznając ją za "upiorną i absurdalną", a Pius IX za kardynalny błąd. Jan XXIII pisał, że każdy człowiek powinien móc "czcić Boga w zgodzie z prawem dyktowanym przez swoje sumienie i wyznawać swoją religię zarówno prywatnie, jak i publicznie". Wskazał także iż pragnie osiągnąć porozumienie z socjalizmem, komunizmem i innymi filozofiami materialistycznymi. Dokonywał rozróżnienia między komunizmem jako takim, który uznawał za "fałszywą filozofię", a wieloma jego aspektami, które mogły być włączone do praktycznych programów politycznych, "nawet jeśli programy te wywodzą się i czerpią inspirację z takiej filozofii". Twierdził, że te konsekwencje są o wiele ważniejsze niż filozoficzna logika, ponieważ teoria, jak to ujął, "była przedmiotem praktycznych rozważań", a praktyka państw komunistycznych może z powodzeniem zawierać "dobre i chwalebne elementy". Komunistyczni przywódcy mogą być teoretycznie zaangażowani w rewolucję światową, lecz w konkretnych warunkach możliwe, a nawet prawdopodobne jest, że opowiedzą się za pokojowym współistnieniem. Kościół powinien dostrzec i wykorzystać tę możliwość dla swego dobra. Politycy powinni dążyć do rozbrojenia, a dyskusje prowadzić na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych. Społeczność międzynarodowa winna pracować "na rzecz ustanowienia prawnej i politycznej organizacji wspólnoty światowej". Przyznał, że z większą troską myśli o biednych krajach Trzeciego Świata,

Nadir triumfalizmu 651

niż "straconych terytoriach" w Europie Wschodniej. Nalegał, by bogate narody pomagały zacofanym krajom "w sposób, który zagwarantuje tym krajom zachowanie wolności".

Jan XXIII zrewidował zastrzeżenia swoich poprzedników dotyczące zasad suwerenności narodów. Twierdził, że prawo każdego narodu do niezależności było jedynie rozwinięciem praw jednostki, których podtrzymywanie należało do obowiązków Kościoła. W Afryce i Azji Kościół nie tylko powinien zaniechać sprzeciwu wobec niezbędnych zmian, lecz także zacząć się z nimi identyfikować. Powinien również protestować przeciwko próbom wprowadzania na świecie jednolitych, zachodnich ideałów. Kraje Trzeciego Świata "często zachowywały w swoich dawnych tradycjach wyraźną i żywą świadomość wyższych wartości ogólnoludzkich. Próby podkopania tej narodowej integralności są ze swej istoty niemoralne. Należy ją respektować, a także wspierać i rozwijać ze wszystkich sił, by mogła pozostać tym, czym jest - fundamentem prawdziwej cywilizacji". Do wniosków swojej politycznej i międzynarodowej filozofii Jan XXIII dołączył całkowite potępienie rasizmu. "Prawda domaga się zniesienia wszelkiej dyskryminacji rasowej i konsekwentnego uznawania nienaruszalnej zasady, że wszystkie państwa są z natury równe (...) Faktem jest, że nikt nie może być z natury zwierzchnikiem swoich bliźnich, ponieważ wszyscy ludzie są równie szlachetni w swej

naturalnej godności (...) Każde państwo jest jak ciało, którego członkami są ludzie." W tych dwóch encyklikach Jan XXIII próbował połączyć myśl katolicką z postępowymi ekonomicznymi i politycznymi tendencjami owych czasów, toteż stanowią one próbę łagodnej rewolucji w postawie papieża.

Jan XXIII uważał Sobór za początek procesu przekazywania władzy monarchii papieskiej całemu Kościołowi. Sobór był parlamentem episkopalnym, papież zaś konstytucjonalnym zwierzchnikiem Kościoła. Chciał odwrócić proces, w którym biskupi zostali w XIX wieku pozbawieni niezależności i stali się raczej funkcjonariuszami populistycznego papieża. Chciał cofnąć się aż do soborowej teorii z XV wieku.

Na Soborze Bazylejskim (1431-1439) stwierdzono, że przekazana przez Chrystusa władza spoczywa w rękach całego Kościoła. "Najwyższa władza - powiedział Jan z Segowii - należy do Kościoła nieustannie, stale, niezmiennie i wiecznie." Taka władza nie może być przenoszona na innych, podobnie jak człowiek nie może wyzbywać się własnych cech. "Najwyższa władza spoczywa przede wszystkim na wspólnocie niczym osobliwy rozsądek lub wrodzona cnota." Sobór Watykański II był powtórzeniem tego poglądu, a jednocześnie zaprzeczeniem twierdzenia, iż władza może być stale przekazywana papieżowi, rządzącemu niczym

świecki monarcha. Sobór ten podjął pracę w miejscu, w którym zakończył ją Sobór Bazylejski. Kontinuantą Vaticanum II o Kościele stanowiła w efekcie zaprzeczenie dogmatu o nieomyślności papieża, gdyż przyznawała, że prawdziwe źródło władzy jest pluralistyczne. "Kościół (...) nie może błędzić w sprawach wiary. Dzięki ponadnaturalnemu sensus fidei, który charakteryzuje ludzi jako całość, manifestuje tę nieomylną cechę, kiedy od biskupa po ostatniego świeckiego wiernego ukazuje uniwersalną zgodność w sprawach wiary i moralności."

Oczywiście odrodzenie teorii koncyliarystycznej automatycznie stworzyło szansę porozumienia z Kościołami prawosławnymi i protestanckimi, ponieważ w obu wypadkach do wcześniejszego zerwania doszło dlatego, iż nie zapewniono prowadzenia dyskusji za pomocą prawdziwie ekumenicznych metod. Jan XXIII nie przewyciężył jeszcze słabości metody koncyliarystycznej, słabości, która w XV wieku okazała się dla niej tak fatalna. Sobory zwoływano ad hoc. Domagano się także, by ucieleśnieniem tej teorii był stały aparat władz kościelnych. Brak takiej władzy pozwolił papieżowi w XV wieku odzyskać w Kościele pozycję monarchy absolutnego. Teraz pojawiła się groźba powtórki tamtej sytuacji. Nawet w trakcie pierwszego posiedzenia Soboru Janowi XXIII uświadomiono lacuna w jego przygotowaniach. Pierwsza seria propozycji, czyli schema, nad którym miał debatować Sobór, dotyczyła autorytetu wiary i źródeł objawienia. Sprawa ta miała decydujące znaczenie, gdyż określała sposób, w jaki dowodzono i dokonywano interpretacji wiary chrześcijańskiej. Dominowała również we wszystkich sporach między Kościołem katolickim a innymi Kościołami chrześcijańskimi. Schemat przygotowany przez Kurię odwoływał się do Soboru Trydenckiego.

Stwierdzał, że wrodzona władza czy magisterium Kościoła były alternatywnym i równoprawnym źródłem wobec objawienia zawartego w Piśmie Świętym. To stwierdzenie pokrywało się z postawą Piusa X w momencie szczytowego nasilenia sporu z modernizmem. To właśnie wtedy oficjalnie uznano Roncalliego za "podejrzanego o modernizm, czego w pewnym sensie dowiódł on w roku 1962, interweniując po stronie zwolenników postępu, by nie dopuścić do wykorzystania przez członków Kurii proceduralnych kruczków w celu przeforsowania własnego schematu. Skutkiem tej interwencji było przyjęcie ogromną większością głosów pojednawczej i ekumenicznej definicji objawienia. Ale niepokojem napawał fakt, że interwencja papieża okazała się konieczna wtedy, gdy jasne się stało, czego domaga się większość biskupów.

Papież Jan XXIII nie doczekał naprawienia tej usterki w mechanizmie zmian. Zmarł w 1963 roku, zanim Sobór zebrał się na drugiej sesji plenarnej i zanim sam papież lub Sobór mieli okazję zająć się w pełni

Nadir triumalizmu 653

problemem władzy i rządu w Kościele. Papież był już chory, kiedy Sobór zebrał się po raz pierwszy. Tak więc, mimo że intencje i pragnienia Jana XXIII były jasne i chociaż rozpoczął on "rewolucję rosnących oczekiwań" wśród wielu biskupów, kapłanów i zwykłych wiernych Kościoła katolickiego, nie zmienił de facto sposobu, w jaki rządzono Kościołem. Władza

papieża pozostała absolutna i nienaruszona. Dlatego też wchodzący w skład Kurii kardynał Montini, który jako Paweł VI został następcą Jana XXIII, odziedziczył po nim demokratycznego ducha, lecz także autokratyczną machinę biurokratyczną. Czy można było pozwolić na jej zwycięstwo? Papież Paweł VI starał się osiągnąć kompromis. Pozwolił Soborowi kontynuować i zakończyć prace, lecz pozbawił go kompetencji w dwóch sprawach, które zarezerwował dla siebie. Posunięcia tego trudno bronić zarówno na gruncie logiki, jak i rzeczywistej mądrości. Albo Sobór był suwerenny w oczach papieża, albo nie. Jeśli był, to dlaczego nie miałby zająć się wszystkimi tematami? Jeśli nie mógł dyskutować nad tymi dwoma tematami, uznanymi przez papieża za tak ważne i delikatne, że tylko on jeden miał rzekomo wystarczającą wiedzę otrzymaną od Boga - żeby się nimi zająć, to po co Sobór miałby dyskutować o czymkolwiek? Decyzja ta osłabiła autorytet Soboru, nie wzmacniając jednocześnie autorytetu papieża. Doprowadziła także do dewaluacji autorytetu papieża, rozsiewając wątpliwości na temat tego, gdzie znajdują się źródła prawdziwej władzy w Kościele.

Ponadto były to dwa wysoce sporne i wzbudzające emocje tematy. Należały do tego rodzaju spraw, który szczególnie nadają się zwłaszcza pod obrady reprezentatywnego zgromadzenia (w przeciwieństwie do samotnej jednostki). Tematami tymi były celibat duchowieństwa i antykoncepcja. W obu chodzi m.in. o seks, sprawę, która papieżom zawsze stwarzała problemy. Oba tematy dzieliły Kościół katolicki od innych kościołów chrześcijańskich i stanowiły kwestię, której osobiste interpretowanie przez papieża wydawało się "braciom odłączonym" szczególnie odpychające. Oba, jak się okazało, były sprawami, w których papieżowi trudno było wydać jednoznaczny sąd. Celibat duchowieństwa

zawsze powodował kłopoty. W Kościele wschodnim obowiązywał tylko wyższe duchowieństwo. Na łacińskim Zachodzie celibat zaczął być w pełni przestrzegany dopiero w XIX wieku. Była to zdecydowanie sprawa, którą należało pozostawić całemu duchowieństwu - lub, bardziej praktycznie, episkopatowi - do samodzielnego rozstrzygnięcia. A tak decyzja Pawła VI zakazująca dyskusji o celibacie i jego obrona nie była uważana przez wielu młodszych duchownych ani za odpowiednie, ani ostateczne rozstrzygnięcie, i stała się źródłem nieposłuszeństwa, skandali i niezadowolenia ośmieszając Kościół w oczach świata świeckiego.

654 Historia chrześcijaństwa

Poważniejszą sprawą okazała się antykoncepcja, gdyż związane z nią były moralność i dyscyplina katolickiego laikatu. Kościół łaciński tradycyjnie nauczał, że wszelka kontrola urodzeń jest grzechem. Ale Pismo Święte, na które powołuje się Kościół, wypowiada się enigmatycznie. W Nowym Testamencie nie ma na ten temat ani słowa, a jedyna wyraźna wzmianka w Starym Testamencie pojawia się w Księdze Rodzaju (38,8-10): "Wtedy Juda rzekł do Onana: ##Idź do żony twego brata i dopełnij z nią obowiązku szwagra, a tak sprawisz, że twój brat będzie miał potomstwo##. Onan wiedząc, że to potomstwo nie będzie jego, ilekroć zbliżał się do żony swego brata, unikał zapłodnienia, aby nie dać potomstwa swemu bratu. Złe było w oczach Pana to, co on czynił, i dlatego także zesłał na niego śmierć!. Jest to bardzo niejasny fragment.

Nie wiadomo, czy Bóg zabił Onana za marnowanie nasienia, czy za to, że nie chciał spłodzić dziecka z żoną swojego brata (czym naruszył prawo lewiratu). Można więc sądzić, że Onan zostałby zabity także wtedy, gdyby po prostu odmówił "wejścia" w żonę brata. Jednakże już Augustyn zadeklarował, że "stosunek nawet z własną prawowitą małżonką jest przeciwny prawu i zły, jeśli zapobiega się poczęciu potomstwa. Onan, syn Judy, zrobił to, i Pan zabił go". W rzeczywistości Onan właśnie tego nie zrobił, gdyż kobieta ta nie była jego "prawowitą" małżonką. Ponadto jasne jest, że zasady Augustyna wynikały z jego restrykcyjnych poglądów na małżeństwo, którego jedynym celem miała być prokreacja. Jego zdaniem para, która miała stosunek bez myśli o poczęciu, popełniała grzech. Wyjaśnił swoje poglądy w przeraźliwie jasny sposób w *Małżeństwie i pożądliwości*, dziele, które przez 1500 lat w wielkim stopniu kształtowało poglądy chrześcijaństwa na temat seksu: "Jedno to nie kłaść się [z kobietą] jak tylko wyłącznie z wolą poczęcia: nie ma w tym grzechu. Czym innym jest szukać przyjemności w pokładaniu ciał, mimo że w związku małżeńskim: jest to grzech powszedni. Przypuszczam tedy, że chociaż nie leżycie w imię poczęcia potomstwa, to nie leżycie też w imię żądy przeszkadzającej poczęciu przez złą modlitwę czy zły uczynek. Ci, którzy to robią, chociaż zważ ich mężem i żoną, nie są nimi; ani też nie zachowują rzeczywistości małżeństwa, lecz zacnym imieniem małżeństwa tuszują hańbę (...); czasami owo rozwiązłe okrucieństwo lub okrutna rozwiąłość dochodzi do tego, że nawet shęczą trucizną sterylizacji, a jeśli ona nie działa, w jakiś sposób tępią i niszczą płód w kobiecie, wolać by ich potomstwo umarło, zanim zacznie żyć, a jeśli już żyło w kobiecie, wolać je zabić, zanim się urodzi".

To stanowisko, opracowane przez Aquinatę i poparte przez Lutra,

Kalwina i innych teologów, pozostało obowiązujące w Kościołach chrześcijańskich aż do zakończenia I wojny światowej. Kościół anglikański na

Nadir triumfalizmu 655

Konferencji w Lambeth w 1930 roku z niechęcią zaakceptował sztuczną antykoncepcję i przesunął teologię moralności na rozważania, czy za-
, miary pary małżeńskiej były egoistyczne czy też nie. W wydanej w 1930 roku encyklice *Casti Connubii*, Pius XI w żarliwych słowach powtórzył tradycyjny punkt widzenia Kościoła katolickiego. W 1951 roku Pius XII w przemówieniu do włoskich katolickich położnic uznał korzystanie z tak zwanego bezpiecznego okresu za prawnie dopuszczalny system ' kontroli urodzeń, pod warunkiem, że zamiar był usprawiedliwiony okolicznościami. Takie kompromisy podkopały naukę Augustyna, gdyż Augustyn w *O obyczajach manichejskich* wyraźnie potępił korzystanie z bezpiecznego okresu. Ustępstwo papieża przyniosło fatalne skutki również dla całej doktryny małżeńskiej Augustyna. Ponadto korzystanie z bezpiecznego okresu stale wywoływało pytanie, czy wolno sztucznie stabilizować ten okres. Jeśli Kościół zezwoliłby na to - argumentowano to praktycznie nie można byłoby przedstawić wyraźnej moralnej różnicy między "naturalną" a "sztuczną" antykoncepcją.

Wielu uczestników Soboru uważało, że powinien on rozwiązać te problemy, formułując na nowo doktrynę małżeństwa. Papież Jan XXIII powołał nawet złożony ze specjalistów komitet doradczy. Niektórzy

z rozsądniejszych uczestników Soboru zaniepokojeni twierdzili, że Kościół nie powinien mieszać się do wydawania sądów w dziedzinie, w której medycyna robiła szybkie postępy, lecz powinien, jak anglikanie, trzymać się bezpiecznego gruntu "słusznej intencji". Kardynał Suenens z Brukseli powiedział: "Błagam was, oszczędźmy sobie nowej sprawy Galileusza". Ta jedna już wystarczy Kościołowi'. Mimo papieskiego veta temat musiał wypłynąć, gdy w trakcie czwartej i ostatniej sesji, jesienią 1965 roku, Sobór debatował o małżeństwie i rodzinie, będących częścią schemata w "O Kościele w świecie współczesnym". W dniu 24 listopada debatę przerwało polecenie Sekretariatu Stanu, nakazujące na prośbę papieża dokonanie wielu zmian w tekście, tak by jasno odwoływał się on do Casti connubii i przemówienia Piusa XII do położnych. Sekretariat stwierdzał, "że jest absolutnie konieczne, aby metody i instrumenty zapobiegające poczęciu - to znaczy, metody antykoncepcyjne, którymi zajmuje się encyklika Casti connubu - zostały otwarcie odrzucone. Zachowanie milczenia na temat wątpliwości w tej sprawie lub napomykanie, że należałoby dopuścić takie metody, może ściągnąć poważne niebezpieczeństwa na opinię publiczną". Do polecenia załączono tekst czterech poprawek, na których przyjęcie nalegał papież. Konserwatyści byli zachwyceni. Jeden z nich, kardynał Browne, wykrzykiwał: "Christus ipse locutus est - Sam Chrystus przemówił!" Oczywiście, ta stanowcza interwencja papieża zmieniała w absurd całą zasadę Soboru. Po wielu

zakulisowych negocjacjach wniesiono poprawki do papieskiego przesłania, natomiast zmiany, które papież zaproponował, zostały przeniesione do przypisu w końcowym tekście schematu. Papież chciał udowodnić, że ma władzę, a jednocześnie - znów pod presją - starał się odwołać swoje zalecenia. Stanowił więc przykład chwiejnego autokraty. W ten sposób Sobór zakończył się, a duchowni rozeszli się, nie rozwiązawszy ani sprawy antykoncepcji, ani bardziej złożonego problemu najwyższej władzy w Kościele. Obie sprawy do dziś nie doczekały się rozstrzygnięcia. W lipcu 1968 roku papież Paweł VI ostatecznie podjął decyzję dotyczącą stosowania antykoncepcji ignorując większościowy pogląd członków komisji doradczej i opublikował encyklikę *Humanae vitae*, która stwierdzała, że chociaż "naturalna" antykoncepcja jest dozwolona "Kościół wzywa ludzi do przestrzegania norm prawa naturalnego, zgodnie z wykładnią zawartą w doktrynie Kościoła, nauczającą, że każdy akt małżeński musi pozostać otwarty dla przekazania życia". Tym samym papież odrzucił sztuczne metody kontroli urodzeń. Encyklika spotkała się z krytyką międzynarodowej społeczności katolickiej, nie tylko wśród katolików świeckich, lecz również wśród księży i wyższych duchownych. Jej nakazy, sądząc po wynikach badań opinii społecznej, były powszechnie ignorowane. *Humanae vitae* zraziła skrzydło reformatorskie do papieżstwa. Wprowadzenie mniej więcej w tym samym czasie stopniowych zmian w liturgii, łącznie z przymusem stosowania języka narodowego podczas większości nabożeństw, wywołało z kolei niechęć wielu konserwatystów. Rządy Pawła VI sygnalizowały więc koniec populistycznego triumfalizmu. Cechował je ogólny upadek autorytetu Kościoła, postępująca laicyzacja, coraz większe nieposłuszeństwo wobec przełożonych, rozwój publicznej dyskusji wśród katolików, odstępstwa

wielu księży i zakonnic oraz spadek prestiżu papieża. I, być może po raz pierwszy od czasów Reformacji, zaczęła się kurczyć liczba praktykujących katolików winnych posłuszeństwo Rzymowi*. Katolicyzm dołączył do upadającego protestantyzmu i prawosławia.

Należy jeszcze spytać, czy zwrot "upadający" jest właściwy? Jeśli twierdzenia chrześcijaństwa są prawdziwe, liczba tych, którzy publicznie

* Dokładne dane są przedmiotem sporu o definicję. W Wielkiej Brytanii statystyk A.E.C.W. Spencer, dyrektor Newman Demographic, sporządził zestawienia dla Pastoral Research Center, streszczone w kwietniowym wydaniu czasopisma "The Month" w 1975 roku. Wyliczył, że w Walii i Anglii w 1958 roku żyło 5569 tys. ochrzczonych osób wyznania rzymskokatolickiego; obliczył, że do 1971 roku 2,6 mln "zraziło się do tego stopnia, że nie będzie korzystać z usług kościelnych w trzech najważniejszych momentach życia: narodzinach, ślubie i śmierci". Do 1975 roku, jak wyliczył, liczba zniechęconych wzrosła do 3,3 mln.

Nadir triumfalizmu 657

je wyznają, ma niewielkie znaczenie. Jeśli zaś nie są prawdziwe, sprawa na pewno warta jest dyskusji. W religii sądy ilościowe nie mają zastosowania. To, co w przyszłości może wydać się bardziej znaczące dla tego okresu, to jego nowy, ekumeniczny duch, spuścizna Soboru Watykańskiego II. W dniu 7 grudnia 1965 roku biskup Rzymu Paweł VI, i biskup Nowego Rzymu, ekumeniczny patriarcha Athenagoras, podczas ceremonii odbywającej się jednocześnie w Rzymie i Istambule

dokonali tego, co zostało określone jako "akt połączenia" i cofnęli obustronną ekskomunikę rzuconą przez ich poprzedników w 1054 roku. Natomiast 23 marca 1966 roku biskup Rzymu i arcybiskup Canterbury, doktor Ramsay, wymienili pocałunek pokoju przed ołtarzem w Kaplicy Sykstyńskiej. Po tych symbolicznych gestach nastąpiły szczegółowe i długie negocjacje. Osiągnięto postęp w sprawach marginesowych, takich jak status zakonów anglikańskich. To, czy Kościół zjednoczy się ponownie, zależy przede wszystkim od problemu władzy, który zawsze był, i pozostanie, prawdziwym źródłem podziału chrześcijaństwa*.

A określenie zasięgu władzy pomiędzy Kościołami nie dojdzie do skutku, dopóki Kościół katolicki nie określi źródeł władzy kościelnej w sobie samym. Tę sprawę podniósł Sobór Watykański, ale jej nie rozwiązał. Jak widzieliśmy, spór o kontrolę nad Kościołem chrześcijańskim jest niemal #równie stary, co samo chrześcijaństwo. Prawdopodobnie będzie trwać dopóty, dopóki żyć będą ludzie zapewniający, że Chrystus był Bogiem i oczekujący paruzji. Być może to Opatrzność chce, aby organizacja chrześcijaństwa była wiecznym źródłem niezgody. Kto to może wiedzieć? Powinniśmy pamiętać o słowach św. Pawła zawartych pod koniec jego Listu do Rzymian, tego kluczowego dokumentu dotyczącego wiary: "O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy w Bogu! jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był jego doradcą?" (11,33-34) * *.

* Sprawę tę może zilustrować porównanie tekstów przysięgi składanej przez biskupów podczas ceremonii konsekracji. Przysięga posłuszeństwa wszystkich biskupów rzymskokatolickich zawiera obietnicę: "z całą moją władzą będę ścigał heretyków i walczył z nimi". Tekst wypowiedziany przez biskupów

anglikańskich brzmi: "ja, , ostatnio , wybrany biskupem , mając należyte potwierdzenie tego wyboru, deklaruje niniejszym, że Wasza Wysokość jest jedynym najwyższym zwierzchnikiem swego królestwa w sprawach ducha i kościoła oraz w sprawach doczesnych, a także, iż żaden obcy prałat czy potentat nie ma żadnej jurysdykcji w tym królestwie".

** Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Pallotinum, Poznań - Warszawa 1989

Epilog

Podsumowując dwa tysiące lat chrześcijaństwa, widzimy, że rozwój tej religii i jej coraz ściślejsze związki ze społeczeństwem nie były przypadkowe. Chrześcijaństwo pojawiło się w czasie, gdy w świecie hellenistyczno-romańskim istniała szeroko rozpowszechniona i gwałtowna, choć nie wypowiedziana potrzeba kultu monoteistycznego. Lokalne bóstwa nie dawały już zadowalających odpowiedzi wielonarodowej społeczności basenu Morza Śródziemnego, z jej rosnącym poziomem życia i coraz głębszymi potrzebami intelektualnymi. Bóstwa te, niezdolne udzielić wyjaśnień, nie mogły zapewnić pocieszenia i ochrony przed brutalnością życia. Chrześcijaństwo ofiarowało nie tylko wszechmogącego Boga, lecz również zapowiedź przyszłego zbawienia, a ponadto dawało klarowną wskazówkę, w jaki sposób można je sobie zapewnić. Wolne od brzemienia rasowych i geograficznych źródeł, obdarzone przez swoich twórców wielością poglądów i wskazówek, umożliwiało uzyskanie odpowiedzi na wszelkie pytania. Od samego początku zasięg i cel chrześcijaństwa miały charakter uniwersalny. Św. Paweł, nadając chrześcijaństwu strukturę możliwą do zaakceptowania na

całym świecie, uczynił z niego religię wszystkich ras. Orygenes rozbudował chrześcijańską metafizykę w filozofię życia, która zapewniła chrześcijaństwu szacunek warstw wykształconych, a jednocześnie nie zmniejszyła entuzjazmu, z jakim przyjmowało je społeczeństwo. Tym samym uczynił chrześcijaństwo religią bezklasową i wszechobecną.

Kiedy chrześcijaństwo ogarnęło całe Cesarstwo Rzymskie, nieuchronnie zastąpiło dawną religię państwową. Oczywiście było ono czymś więcej niż tylko kultem państwowym - było instytucją samą w sobie, o własnej strukturze i cyklu rozwoju. Na Zachodzie wyrugowało imperium talentu i celu, i zastąpiło je własną augustyńską wizją społeczeństwa, w której chrześcijańskim ideałom podporządkowany został każdy aspekt życia i cały system polityczno-ekonomiczny. Europa pod każdym względem była tworem chrześcijańskim. Z tego właśnie wynika niezwykła siła Europy, chrześcijaństwo okazało się bowiem wyjątkowym połączeniem ducha i energii. Ofiarowało odpowiedzi na pytania metafizyczne, dawało doskonale możliwości i ramy dla kontemplacji, mistyki i pobożności. A także było w tym samym czasie niezłomną ewangelią pracy i apelem o poszerzenie ludzkich dokonań.

660 Historia chrześcijaństwa

Ponadto chrześcijaństwo dysponowało wewnętrznym mechanizmem samonaprawy. Doktryna chrześcijańska jest tematem niekończących się opracowań i badań. Chrześcijańskie matryce tworzą kod, który może być dostosowany do każdej nowej sytuacji, dzięki czemu historia chrześcijaństwa jest nieustannym procesem walki i odrodzenia - następstwem kryzysów, którym często

towarzyszyły koszmary, rozlew krwi, bigoteria i brak rozsądku, lecz także dowody rozwoju, żywotności i rosnącego zrozumienia świata. Chrześcijaństwo dało Europie elastyczne ramy myśli intelektualnej i moralnej oraz pozwoliło jej dostosować się do zmian gospodarczych i technologicznych oraz wykorzystywać dla swego rozwoju każdą sprzyjającą okazję. Dzięki temu Europa rozwinęła się w zdominowane przez Zachód społeczeństwo XX wieku.

Podsumowując w tej książce historię chrześcijaństwa, z konieczności podkreślaliśmy jego klęski i niepowodzenia, jego instytucjonalną dezorientację, ale ocenialiśmy je według miary jego własnych, zdumiewających twierdzeń i jego własnego, bezprecedensowego idealizmu. Było to jak ćwiczenie w doskonałości. Chrześcijaństwa nie mogą zastąpić nawet jego wewnętrzne definicje. Jego przeznaczeniem jest ustalać cele i wzorce, pobudzać aspiracje, kształcić, stymulować i inspirować. Jego siła leży w twierdzeniu, że człowiek jest stworzeniem podatnym na błędy, ale żywi nieśmiertelne pragnienia. Jego wybitną zaletą w sferze etyki jest wyposażenie jednostki w sumienie i zaproponowanie jej, by podążyła za głosem tego sumienia. Sumienie - ta szczególna forma wyzwolenia - jest tym, o czym myślał św. Paweł, mówiąc o wolności, którą ludzie znajdują w Chrystusie. Sumienie jest bezspornie ojcem wszelkich innych wolności. Jest wrogiem tyranii i społeczeństwa przymusu. To chrześcijańskie sumienie zniszczyło instytucjonalne tyranie, które były tworem samego chrześcijaństwa - zadziałał tu jego wewnętrzny mechanizm samonaprawy. Poglądy na temat politycznej i ekonomicznej wolności wynikają z pracy sumienia chrześcijańskiego, będącej czynnikiem historycznego rozwoju. Dlatego nie jest przypadkiem, że wszystkie przeszczepy wolności na świecie swoimi korzeniami tkwią w chrześcijaństwie.

Oczywiście, ludzkie wolności są niedoskonałe i iluzoryczne. W tym wypadku chrześcijaństwo jest ćwiczeniem w niemożliwości, lecz mimo to ma znaczną

wartość w kształceniu ludzkich możliwości. Stwarza ogromne przeszkody, lecz z naciskiem podkreśla, że sukces nie jest ostateczną miarą naszych dokonań. Istotnie, pierwotnym celem chrześcijaństwa nie jest tworzenie dynamicznego społeczeństwa - chociaż często do tego dążyło - lecz umożliwienie jednostce osiągnięcia wolności i dojrzałości w pewnym specyficznym i moralnym sensie. Nie akceptuje konwencjonalnych kryteriów i ziemskich osądów. Jak powiedział św. Paweł: "Szaleństwo Boga jest mądrzejsze od mądrości człowieka, a słabość Boga silniejsza od siły człowieka (...) by zawstydzić mądrego, Bóg wybrał to, co świat nazywa szaleństwem, a by zawstydzić to, co silne, Bóg wybrał to, co świat nazywa słabością. Wybrał rzeczy niższe i niegodziwe, niemal nic, by obalić istniejący porządek".

Musimy pamiętać o tym zdaniu, kiedy w świetle przeszłości chrześcijaństwa zastanawiamy się nad jego przyszłością. W ciągu ostatniego półwiecza trwa szybka i nieprzerwana laicyzacja Zachodu, która zniszczyła augustyńską

Epilog 661

ideę chrześcijaństwa, głoszącą, że chrześcijaństwo ma być potężną, fizyczną i instytucjonalną siłą w świecie. Z Augustynowego Miasta Boga na ziemi pozostało niewiele - trzęsące się ściany i rozpadające się wieże, wyczerpane klasy rządzące i patriarchowie interesujący się bardziej światem zewnętrznym niż wewnętrznym. Oczywiście, chrześcijaństwo nie jest uzależnione od pojedynczej matrycy - dzięki swej wytrwałości. Augustyńska idea powszechnego, wszech-obejmującego chrześcijaństwa, niegdyś tak nieodparta, służyła jego dążeniom do celu i odwrotom. Być może pewnego dnia pojawi się ponownie w nieco

innej formie. Ale na razie punkt ciężkości przesuwa się ku koncepcji Erazma, polegającej na indywidualnym rozumieniu chrześcijaństwa przez jednostkę, i ku naciskowi, z jakim pelagianizm podkreśla siłę wiary w każdym chrześcijaninie, dążąc do wywołania w nim moralnych zmian. Powstają nowe społeczeństwa podatne na wpływy chrześcijaństwa, a zanik przewagi Zachodu oferuje mu okazję do wyjścia z europejskiej skorupy i zdobycia nowej tożsamości.

Z pewnością ludzkość bez chrześcijaństwa czekałaby ponure perspektywy.

Jednakże, jak widzieliśmy, bilans sojuszu ludzkości z chrześcijaństwem jest dość zniechęcający. Dynamizm, jaki ono uwolniło, przyniósł masakry i tortury, nietolerancję i destrukcyjną pychę o ogromnej skali. W człowieku tkwi bowiem naturalne okrucieństwo i brak litości. Jest on czasami nieczuły na chrześcijańską powściągliwość i zachęty. Ale bez tej powściągliwości, nie mówiąc już o zachętach, o ile bardziej przerażająca musiałaby być historia ostatnich dwóch tysięcy lat! Chrześcijaństwo nie zapewniło człowiekowi bezpieczeństwa ani godności, nie uczyniło go szczęśliwym, lecz dało mu nadzieję. Jest czynnikiem rozwoju cywilizacyjnego. Pomaga okiełznać bestię. Oferuje przebłyki prawdziwej wolności, przesłanie spokojnej i rozsądnej egzystencji. Ale nawet jeśli - jak widzieliśmy - bywa wypaczane przez skutki ludzkiej działalności, nie odbiera mu to jego piękna. W ostatnim pokoleniu, z chrześcijaństwem cofającym się na oślep, po raz pierwszy spojrzeliśmy z dystansu na świat zdechrystianizowany.

I nie jest to widok zachęcający. Wiemy, że chrześcijańskie obstawanie przy twierdzeniu, iż człowiek jest zdolny do dobroci, często przynosiło rozczarowania, lecz uczymy się również, że zdolność człowieka do czynienia zła jest niemal nieograniczona - jest ograniczona w istocie tylko przez granice jego możliwości.

Mając Boga, człowiek jest istotą niedoskonałą. Ale czym byłby bez Boga?

Jak napisał Francis Bacon: "Należy zaprzeczyć, że Bóg niszczy szlachetność człowieka. Z pewnością człowiek poprzez swoje ciało jest krewnym zwierząt.

Jeśli jednak nie byłby spokrewniony z Bogiem przez swego ducha, pozostałby nędzną i niegodziwą kreaturą". Jesteśmy w mniejszym stopniu nędznikami i niegodziwcami dzięki wartości boskiego przykładu i dzięki dążeniu do tej formy apoteozy, którą podsuwa chrześcijaństwo. W podwójnej osobowości Chrystusa otrzymujemy udoskonalony wizerunek nas samych; osobowość ta jest wiecznym przewodnikiem dla naszych dążeń. Dzięki temu historia ostatnich dwóch tysięcy lat ludzkości odzwierciedlała wysiłek ludzi do wzniesienia się ponad własne słabości. I taka jest właśnie nauka płynąca z historii chrześcijaństwa.

Spis treści

Prolog

tłum. Jerzy Prokopiuk.

1. Powstanie i ratunek sekty Jezusa (50 przed Chr. - 250 po Chr.)

. tłum. Jerzy Prokopiuk.. 9

II. Od męczenników do inkwizytorów (250- 450)

tłum. Jerzy Prokopiuk.. 87

. III. Moźnowładcy w infułach i koronowane obrazy (450-1054)

tłum. Piotr Paszkiewicz i Magdalena Iwińska.. 159

IV. Społeczeństwo totalne i jego wrogowie (1054-1500)

tłum. Piotr Paszkiewicz i Magdalena Iwińska..243

V. Trzecia siła (1500- 1648)

tłum. Leszek Engelking.341

VI. Wiara, rozum i bezrozumność (1648-1870)

tłum. Leszek Engelking.425

VII. Lud prawie wybrany (1500-1910)

. tłum. Andrzej Kaniewski513

VIII.Nadir triumfalizmu (1870-1975)

tłum.Andrzej Kaniewski . . .589

Epilog

tłum.Andrzej Kaniewski659

Bibliografia.....663

Indeks677

Bibliografia

(wybór)

Addington R. (wyd.): Faber, Poet and Priest. Selected Letters by Frederick William

Faber from 1833-1863. London 1974.

Ahlstron S.A.: A Religious History of the American People. New Haven 1972.

Aigrain R.: L'Hagiographie: ses sources, ses methodes, son histoire. Paris 1953.

Albright W.F.: From the Stone Age to Christianity. Baltimore 1957 (pol. Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa. Przeł. E. Zwolski. Warszawa 1967).

Alphandery P., Dupront A.: La Chretiente et l'idee de la Croisade: Vol.1-2. Paris 1954-1959.

Andreson H.: Jesus and Christian Origins. New York 1964.

Atiya A.S.: A History of Eastern Christianity. London 1968 (pol. Historia I Cościołów Wschodnich. Przekład zbiorowy. Warszawa 1978).

Atkinson J.: Martin Luther and the Birth of Protestantism. London 1968.

Attwater D. (wyd.): The Penguin Dictionary of Saints. London 1965.

Bailyn B.: The Ideological Origins of the American Revolution. Harvard 1967.

Bainton R.: The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious

Liberty. "Harvard Theological Review" 1829.

Bainton R.: The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century. "Church Histor#" (London) 1932.

Bainton R.H.: Erasmus of Christendom. London 1970.

Baker D.: Vir Dei. Secular Sanctity in the Early IOth Century. Cambridge 1972: Studies in Church History.

Bald R.C.: John Donne: A Life. Oxford 1970.

Barley M.W., Hanson R.C.P. (wyd.): Christianity in Britain, 300-700. London 1957.

Barlow F.: The English Church, 1000-1066. London 1966.

Barnie j.: War in Medieval Society: Social Values and the Hundred Years War 1337-1399. London 1974.

Baron S.W.: The Social and Religious History of the Jems. 2nd Ed., Rev. and Enl. Vol. 1-18. New York 1952-1983.

Barr J.: The Semantics of Biblical Literature. Oxford 1961.

Barret C.K.: The Holy Spirit and the Gospel Tradition. London 1954.

Historia chrześcijaństwa

Barrett C.K.: New Testament Background: Selected Documents. London 1956.

Barrett D.B.: Schism and Renewal in Africa. An Analysis of 6 000 Contemporary Religious Movements. Oxford 1968.

Barrett H.M.: Boethius. Some Aspects of His Life and Work. London 1940.

Bataillon M.: Erasme et l'Espagne. Paris 1937.

Bauer W.: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. London 1972 (oryg. niem.).

Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen 1934).

Beckwith J.: Early Medieval Art: Carolingian, Ottonian, Romanesque. London 1964.

Benevisti M.: The Crusaders in the Holy Land. Jerusalem 1970

Benevot M.: The Inquisition and Its Antecedents. "Heythrop Journal" 1966-1967.

Bennett G.V., Walsh J.D. (wyd.): Essays in Modern English Church History.
London 1966.

Bentley J.: British and German High Churchmen in the Struggle against Hitler.
"Journal of Ecclesiastical History" 1972.

Berger P.L.: The Social Reality of Religion. London 1969.

Berger P.L.: The Secularisation of Theology. "Journal for the Scientific Study of
Religion" (New York) 1967.

Besterman T.: Voltaire. London 1969.

Bethell D.: The Making of a 12th-century Relic Collection. Cambridge 1972. Studies
in Church History.

Bettenson H.J. (wyd.): Documents of the Christian Church. Oxford 1967.

Betts R.: Social and Constitutional Developments in Bohemia in the Hussite Period.
"Past and Present" April 1955.

Black A.J.: The Council of Basle and the Second Vatican Council. Cambridge 1971.
Studies in Church History.

Black M.: The Scrolls and Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the
New Testament. London 1961.

Black M.: The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine. London 1966.

Blau J.: The Christian Interpretation of Cabala in the Renaissance. New York 1944.

Bloomfield M., Reeves M.: The Penetration of Joachim into Northern Europe.
"Speculum" 1954.

Boardman E.P.: Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion.
London 1952.

Bonner G.: St Augustine of Hippo: Life and Controversies. London 1970.

Boodyer G.H.: Jesus and the Politics of His Time. Salisbury (Rhodesia) 1968.

Bornkamm G.: Jesus of Nazareth. London 1960.

Bornkamm G., Barth G., Held H.J.: Tradition and Interpretation in Matthew. London 1963.

Borsch F.H.: The Son of Man in Myth and History. London 1967.

Bosher R.S.: The Making of the Restoration Settlement. London 1951.

Bouvier A.: Henri Bullinger. Neuchatel 1940.

Bouwma W.J.: Venice and the Defence of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation. Berkeley 1968.

Bowker J.: Jesus and the Pharisees. Cambridge 1973.

Bowker J.: Problems of Suffering in Religions of the World. Cambridge 1970'

Bowker M.: The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln. Cambridge 1968.

Bibliografia 665

Boyer P., Nissenbaum S.: Salem Possessed: the Social Origins of Witchcraft. Harvard 1974.

Boxer C.R.: The Christian Century in Japan. London 1951.

Boxer C.R.: Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century.

"

Transactions of the Royal Asiatic Society#1 Dec.1946 April 1947.

Brandi K.: The Emperor Charles V. The Growth and Destiny of a Man and of a World-empire. London 1954 (oryg. niem. Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Personalichkeit und eines Weltreiches. Munchen 1937).

Brandon S.G.F.: The Fall of Jerusalem and the Christian Church. London 1967.

Brandon S.G.F.: Jesus and the Zealots. A Study of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity. Manchester 1967.

Broderick J.: St Francis Xavier. London 1952.

Brown F.K.: Fathers of the Victorians. Cambridge 1961.

Brown L.W.: The Indian Christians of St Thomas. Cambridge 1956.

Brown P.: The Ftztrons of Pelagius. "Journal of Theological Studies" 1970.

Brown P.: Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa. History 1963.

Brown T.J.: The Stonyhurst Gospel of St John. London 1969.

Bruce F.F.: New Testament History. London 1969.

Bruce-Mitford R.L.S.: The Art of the Codex Amiatinus. "Journal of the Archaeological Association" 1969.

Budd S.: The Loss of Faith. Reasons for Unbelief among the Members of the Secular Movement in England. "Past and Present" April 1967.

Bullogh D.A.: Europa Pater. Charlemagne and His Achievement in the Light of Recent Scholarship. "English Historical Review" 1970.

Bultmann R.: The History of the Synoptic Tradition. London 1968.

Burkitt F.C.: The Religion of the Manichees. Donellan Lectures for 1924. Cambridge 1925.

Butterfield H.: Christianity and History. Cambridge 1949.

Callus D.A. (wyd.): Robert Grosseteste, Scholar and Bishop. Oxford 1955.

Campenhause H. von: The Fathers of the Greek Church. London 1963 (oryg. niem. Die griechischen Kirchenväter. Stuttgart 1955).

Campenhause H. von: The Fathers of the Latin Church. London 1964 (oryg. niem. Lateinische Kirchenväter. Stuttgart 1960) (pol. [wyd. razem] Ojcowie Kościoła. Przeł. K. Wierszyłowski. Warszawa 1967).

Campanius H. von: Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries. London 1969 (oryg. niem. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953).

Cappuynus M.: Jean Scot Erigene. Paris 1933.

Caraman Ph.: The Lost Paradise. An Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1768. London 1975.

Carpenter H.J.: Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries.

"Journal of Theological Studies" 1963.

Chadwick H.: The Early Church. London 1967.

Chadwick H.: John Moschus and His Friend Sophronius the Sophic. "Journal of Theological Studies" 1974.

Historia chrześcijaństwa

Chadwick O.: John Cassian. Cambridge 1950.

Chadwick O.: The Reformation. London 1968.

Chapman G.: The Dreyfus Case. London 1955.

Chapman R.: The Victorian Debate. English Literature and Society, 1832-1901. London 1970.

Charles R.H. (wyd.): The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. London 1963.

Cheyette F.L. (wyd.): Lordship and Community in Medieval Europe. New York 1968.

Cipola C.M.: Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World. Princeton

1956.

Cohen P.A.: China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti foreignism 1860-1870. London 1963.

Cohn N.: The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europ# and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements. London 1970.

Cohn N.: Europe's Inrier Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt. Sussex 1975.

Cone J.H.: Black Theology and Black Power. New York 1969.

Constable G.: The Letters of Peter the Venerable. London 1967.

Conway J.S.: The Nazi Persecution of the Churches,1933-1945. London 1968.

Conzelmann H.: An Outline of the Theology of the New Testament. London 1969

(oryg. niem. Grundriss der Theologie des Neuen Testaments. Munchen 1968).

Cook G.H.: The English Cathedral through the Centuries. London 1960.

Copleston F.C.: Aquinas. (An Introduction to the Ideas of the Medieval Thinker whose Influence is Greater To-day than it Was during the Middle Ages). London 1955.

Coulton G.G.: Medieval lixnorama. Cambridge 1938 (pol. Ptrnorama średniowiecznej

Anglii. Przeł. T. Szafar. Wiersze przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1976).

Coulton G.G.: Five Centuries of Religion. Vol.1-4. Cambridge 1923-1950.

Coulton G.G.: Life in the Middle Ages. Vol.1-4. Cambridge 1967.

Cowdrey H.E.J.: The Peace and the Truce of God in the llth Century. "Past and

Present" 1970.

Cragg G.R.: The Church and the Age of Reason 1648-1789. London 1960.

Cranston M.: John Locke. A Biography. London 1957.

Craveri M.: The Life of Jesus. London 1967.

Cross F.L.: The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford 1957.

Cullmann O.: Peter: Disciple, Apostle, Martyr. London 1962.

Cullmann O.: The Earliest Christian Confessions. London 1949.

Cullmann O.: The Christology of the New Testament. London 1963.

Currie R.: Methodism Divided. London 1968.

Curtin Th. van Cleve: The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immutator Mundi.
Oxford 1972.

Daniel N.: Islam and the West. Edinburgh 1958.

Dansette A.: A Religious History of Modern France. Vol.1-2. Horder-Frieborg 1961
(oryg. fr. Histoire religieuse de la France contemporaine. Paris 1948-1951).

Daube D.: Civil Disobedience in Antiquity Edinburgh 1972.

Daube D.: Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law. Oxford 1965.

Bibliography 667

Davies W.D.: The Setting of the Sermon on the Mount. Cambridge 1964.

Davies W.D., Daube D. (wyd.): The Background of the New Testament and Its
Eschatology. Essays in Honour of C.H. Dodd. Cambridge 1956.

Deansley M.: The Significance of the Lollard Bible. London 1951.

Deansley M.: The Pre-Conquest Church in England. London 1961.

Decarreaux J.: Monks and Civilization. From the Barbarian Invasion to the Reign of
Charlemagne. London 1964 (oryg. fr. Les moines et la civilisation en Occident).

Des invasions u Charlemagne. Paris 1962).

Delehaye H.: Sanctus. Brussels 1954.

Dell R.S.: An Atlas of Christian History. London 1960.

Devos P.: La mysterieuse episode finale de la "Vita Gregorii" de Jean Diacre: la fuite de Formose. "Analecta Bollandiana" (Antwerp-Brussels) 1964.

Dickens A.G.: Reformation and Society in 16th Century Europe. London 1966.

Dickens A.G.: Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-1558. Oxford 1959.

Digard G.: Philippe le Bel et le Saint-Si#ge. Vol.1-2. Paris 1934.

Dijk S.J.P. Van: The Llrban and Papal Rites in 7th-8th Century Rome. "Sacris Erudiri" 1961.

Dilon M., Chadwick N.: The Celtic Realms. London 1972 (pol. Ze swiata Celtów. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1975).

Dion R.: Viticulture ecclesiastique et viticulture princi#re au moyen dge. "Revue historique" (Paris) 1954.

Dodd C.H.: The Apostolic Teaching and Its Developments. London 1956.

.Dodds E.R.: The Greeks and the Irrational. Berkeley 1951.

Doney W. (wyd.): Descartes. A Collection of Critical Essays. London 1968.

Donnelly J.S.: The Decline of the Cistercian Brotherhood. London 1949.

Douie D.: The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli. Manchester 1932.

Downing F.G.: The Church and Jesus. A Study in History, Philosophy and Theology. London 1968.

Dudden F.H.: Gregory the Great. Vol.1-2. London 1905.

Dudden F.H.: The Life and Times of St Ambrose. Vol. I-2. Oxford 1935.

Duggan C.: The Becket Dispute and the Criminous Clerks. "Bulletin of the Institute of Historical Research" (Cambridge) 1962.

Dunham Ch.F.: The Attitude of the Northern Clergy towards the South,1860-1865.

Toledo 1942.

Dunn G.H.: Generation of Giants: the First Jesuits in China. London 1962.

Dvornik F.: Byzantine Missions among the Slavs. New Brunswick 1970.

Eells H.: Martin Bucer. New Haven 1931.

Ehrhardt A.: The Apostolic Succession. London 1953.

Erikson E.H.: Young Martin Luther. London 1972.

Evans R.F.: Pelagius, Fastidius and the Pseudo-Augustinian "De vita Christiana".

"Journal of Theological Studies" 1962.

Evans R.F.: Pelagius. Inquiries and Reappraisals. London 1968.

Evans R.J.W.: Rudolf II and His World. A Study in Intellectual History, 1576-1612.

Oxford 1973.

Every G.: The Byzantine Patriarchate 451-1204. London 1962.

Historia chrześcijaństwa

Faludy G.: Erasmus of Rotterdam. London 1970.

Farmer W.R.: Macabees, Zealots and Josephus. New York 1956.

Farris N.M.: Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821. London 1968.

Febvre L.: Le Probleme de l'incroyance au XVIe siecle: la religion de Rabelais. Paris

1947.

Fedotov G.P.: The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass. 1966.

Feiblemann J.K.: Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the

Influence of Plato on Religion. London 1959.

Fenlon D.: Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter-Reformation. Cambridge 1972.

Ferguson W.K.: The Attitude of Erasmus towards Toleration. W: Persecution and Liberty. Essays in Honour of G.L. Burr. New York 1931.

Fischer B.: The Use of Computers in New Testament Studies. "Journal of Theological Studies" 1970.

Fischer-Galati S.A.: Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521-1555. Harvard 1959.

Flender H.: St Luke: Theologian of Redemptive History. London 1967.

Folz R.: L'Idée d'empire en occident du Ve au XVe siècle. Paris 1953.

Folz R.: Le couronnement impérial de Charlemagne 25 Décembre 800. Paris 1964.

Fontaine J.: Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. Vol. 1-2. Paris 1958. [Vol.]3: Notes complémentaires et supplément bibliographique. Paris 1983.

Foss M.: The Founding of the Jesuits. London 1969.

Frame D.M.: Montaigne. A Biography. London 1965.

Frazier F.E.: The Negro Church in America. New York 1964.

French R.M.: The Eastern Orthodox Church. London 1951.

Frend W.H.C.: Heresy and Schism as Social and National Movements. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Frend W.H.C.: The Archaeologist and Church History. "Antiquity" 1960.

Frend W.H.C.: The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford 1971.

Frend W.H.C.: The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North Africa. "Journal of Ecclesiastical History" 1953.

Frend W.H.C.: Martyrdom and Persecution in the Early Church. London 1965.

Frend W.H.C.: Popular Religion and Christological Controversy in the 5th Century. Cambridge 1972. Studies in Church History.

Fuller R.H.: Interpreting the Miracles. London 1963.

Gairdner W.H.T.: Edinburgh 1910: an Account and Interpretation of the World Missionary Conference. Edinburgh-London 1910.

Ganshof F.L.: The Imperial Coronation of Charlemagne. Theories and Facts. London 1949.

Ganshof F.L.: The Carolingians and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History. London 1971.

Gartner B.: The Temple and the Community of Qumran and the New Testament Cambridge 1965.

Gaspar L.: The Fundamentalist Movement. The Hague 1963.

Bibliography 669

Gay P.: The Enlightenment. An Interpretation. New York 1966.

Geanakoplos D.J.: The Emperor Michael III and the West. London 1959.

Ghirshman R.: Iran: the Achaemenids and Sassanians. London 1962.

Giles E. (ed.): Documents Illustrating Imperial Authority, AD 96-454. London 1952.

Goodspeed E.J.: A History of Early Christian Literature. Chicago 1966.

Grant M.: The Ancient Historians. London 1970.

Grant R.M.: Historical Introduction to the New Testament. London 1963.

Grant R.M.: Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought.

Amsterdam 1952.

Green R.W.: Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics. Boston 1959.

Hales E.E.Y.: The First Vatican Council. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Hales E.E.Y.: Pio Nono. London 1962.

Hales E.E.Y.: Pope John and His Revolution. London 1965 (pol. *Jan XXIII i jego rewolucja*. Tłum. E. Życieńska. Warszawa 1967).

Hall B.: The Colloquies between Catholics and Protestants 1539-1541. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Hall B.: The Trilingual Collega of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible. Leyden 1969. Studies in Church History.

Haller W.: Liberty and Reformation in the Puritan Revolution. New York 1955.

Hammerton-Kelly R.G.: Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man. Cambridge 1973.

Hanke L.: Bartolome de las Casas. A Interpretation of His Life and Writings. 'The Hague 1951.

Hare D.R.A.: The Theme of Jewish Persecution of the Christians in the Gospel According to St Matthew. Cambridge 1967.

Harrison B.: Religion and Recreation in 19th Century England. "Past and Present" 1967.

Hart A.T.: The Life and Times of John Sharp, Archbishop of York. London 1949.

Harvey V.A.: The Historian and the Believer. London 1967.

Hauser A.: Mannerism. The Crisis of the Renaissance and the Origin of Modern Art. Vol: 1-2. London 1965.

Hay D.: Europe: the Emergence of an Idea. New York 1965.

Heard R.G.: The Old Gospel Prologues. "Journal of Theological Studies" 1955.

Heath P.: English Parish Clergy on the Eve of the Reformation. London 1969.

Heath R.G.: The Western Schism of the Franks and the "Filioque". 'Journal of Ecclesiastical History' 1972.

Heimert A.E.: Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution. Harvard 1966.

Hennell M.: Evangelicalism and Worldliness. Cambridge 1972. Studies in Church History.

Hennell M.: John Venn and the Clapham Sect. London 1958.

Henry F.: Irish High Crosses. Dublin 1964.

Hill R.: The Northumbrian Church. Church Quarterly Review' 1963.

670 Historia chrześcijaństwa

Hillgarth J.N.: Coins and Chronicles. Propaganda in 6th Century Spain and the Byzantine Background. 'Historia' (Chicago) 1966.

Hillgarth J.N.: The Conversion of Western Europe, 350-750. New Jersey 1969.

Hinchcliff P.: African separatism: Heresy, Schism or Protest Movement? Cambridge 1971. Studies in Church History.

Holt E.: The Opium Wars in China. London 1964.

Hoppen K.T.: Ward and Liberal Catholicism. 'Journal of Ecclesiastical History' 1972.

Hughes K.: The Church in Early Irish Society. London 1966.

Hughes P.: The Reformation in England. Vol.1-3. London 1950-1954.

Hunter-Blair P.: The World of Bede. London 1970.

Hussy J.M.: The Byzantine World. London 1961.

Hussey J.M.: Byzantine Monasticism. Cambridge 1967. Cambridge Medieval History T. 4.

Jacob E.: Gerard Groote and the Beginning of the "New Devotion" in the Low Countries. "Journal of Ecclesiastical History" 1952.

Jasper R.C.D.: George Bell, Bishop of Chichester. Oxford 1967.

Jedin H.: History of the Council of Trent. Vol. I-2. London 1957 (orig. niem. Geschichte des Konzils von Trient. Bd.1-2. Freiburg 1951-1957).

Jeremias J.: Infant Baptism in the First Four Centuries. London 1960.

Jeremias J.: The Problem of the Historical Jesus. London 1964.

John E.: The Social and Political Problems of the Early English Church. "Agricultural History Review" 1970.

Johnson S.M.: John Donne and the Virginia Company. "Journal of English Literary History" 1947.

Jonas H.: The Gnostic Religion. London 1963.

Jones A.H.M.: The Later Roman Empire. Vol.1-3. London 1964.

Jones A.H.M.: Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise? "Journal of Theological Studies" 1959.

Jones A.H.M.: Church Finance in the 5th and 6th Centuries. "Journal of Theological Studies" 1960.

Jordan E.K.H.: Free Church Unity. A History of the Free Church Council Movement 1896-1941. London 1956.

Jungmann J.A.: The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great. London 1960.

Kamen H.: The Spanish Inquisition. London 1965.

Kelly J.N.D.: *Early Christian Doctrines*. London 1958 (pol. *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Przeł. J. Mrukówna. Przekład przejrzał i terminologię ustalił ks. E. Stanuła. Warszawa 1988).

Kelly J.N.D.: *Jerome: His Life, Writings and Controversies*. London 1975.

Kendrick T.: *St James in Spain*. London 1960.

Kent J.: *The Age of Disunity*. London 1966.

Kittler G.D.: *The White Fathers*. London 1956.

Kitzinger E.: *The Gregorian Reform and the Visual Arts*. "Transactions of the Royal Historical Society" (London) 1972.

Knowles D.: *Saints and Scholars. Twenty five Medieval Portraits*. Cambridge 1962.

Bibliografia

671

Kummel W.G.: *The New Testament: the History of the Investigation of Its Problems*. London 1973.

Laistner M.L.W.: *Thought and Letters in Western Europe, 500-900*. London 1957.

Latouche R.: *The Birth of Western Economy. Economic Aspects of the Dark Ages*. London 1961 (oryg. fr. *Les origines de l'economie occidentale (IVe-IXe siecle)*. Paris 1956).

Latourette K.S.: *History of the Expansion of Christianity*. Vol. 1-7. London 1937-1945.

Latourette K.S.: *Christianity in a Revolutionary Age*. Vol.1-5. New York 1957-1961.

Lau F., Bizer E.: A History of the Reformation in Germany to 1555. London 1969.

Lawrence P.: Road Along Cargo. A Study in the Cargo Movement in the Southern Madang District. New Guinea. Manchester 1964.

Lea H.C.: A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. Vol. I-3. London 1896.

Le Bras G.: Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France. Vol. I-2. Paris 1945.

Lecler J.: Toleration and the Reformation. Vol. 1-2. London 1960 (pol. Historia tolerancji w wieku reformacji. Przeł. L. i H. Kuhn. T. I-2. Warszawa 1964).

Le Guillou M.J.: Christ and Church, a Theology of the Mystery. New York 1966.

Lee R., Marty M.E. (wyd.): Religion and Social Conflict. New York 1964.

Lesne E.: Histoire de la propriete ecclesiastique en France. Vol. 1-6. Lille-Paris 1910-1942.

Lewis E.: Medieval Political Ideas. Vol.1-2. London 1954.

Lewy G.: The Catholic Church and Nazi Germany. New York 1964.

Leyser K.: The German Aristocracy from the 9th to the Early 12th Century. A Historical and Cultural Sketch. "Past and Present" 1968.

Liebeschultz W.: Did the Pelagian Movement Have Social Aims? "Historia" (Chicago) 1963.

Lineham P.: Councils and Synods in 13th Century Castille and Aragon. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Little D.: Religion, Order and the Law. Oxford 1970.

Llewellyn P.: Rome in the Dark Ages. London 1971.

Lucaire A.: Innocent III. Vol. I-6. Paris 1905-1908.

Lynch J.: Philip II and the Phpacy. "Transactions of the Royal Historical Societ#" (London) 1961.

Mabbott J.D.: John Locke. London 1973.

MacFarlane A.: Witchcraft in Tudor and Stuart England. London 1970.

MacIntyre A.: Secularisation and Moral Change. London 1967.

Manuel F.E.: A Portrait of Isaac Newton. Cambridge, Mass.1968.

Maranon G.: El proceso del Arzobispo Carranza. "Boletin de la Real Academia
' della fiistoria' (Madrid) 1950.

Marcus R.A.: Gregory the Great and a Pbpal Missionary Strategy. Cambridge 1970.

Studies in Church History.

Markus R.A.: Christianity and Dissent in Roman North Africa. Changing Perspectives
in Recent Work. Cambridge 1971. Studies in Church History.

672 Historia chrześcijaństwa

Markus R.A.: Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine.
Cambridge 1970.

Martin D.: A Sociology of English Religion. London 1967.

Martin E.J.: History of the Iconoclastic Controversy. London 1930.

Martyn j.L.: History and Theology of the Fourth Gospel. London 1968.

Matthews D.G.: Slavery and Methodism. A Chapter in American Morality. Princeton
1965.

Mayr-Harting H.: The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England. London
1972.

McDonnel E.: The Beguines and Beghards in Medieval Culture. New Jersey 1954.

MacElrath D. (wyd.): Lord Acton: the Decisive Decade;1864-1874. Louvain 1970.

McManners J.: French Ecclesiastical Society under the Ancien Regime. A Study of

Angers in the 18th Century. Manchester 1960.

McManners J.: The French Revolution and the Church. London 1969.

McMullen R.: Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire. Harvard 1966.

McNeill J.T.: The History and Character of Calvinism. Oxford 1954.

Mehl R.: The Sociology of Protestantism. London 1970.

Mew J.: The Traditional Aspects of Hell. London 1903.

Meyvaert P.: Bede and Gregory the Great. Jarrow Lecture 1964.

Michaelson C.: Japanese Contributions to Christian Thought. London 1960.

Milburn R.L.: Early Christian Interpretations of History. London 1954.

Miller D.H.: The Roman Revolution of the 8th Century. "Medieval Studies" (Toronto) 1974.

Mollat G.: The Popes at Avignon. London 1963 (orig. fr. Les papes d'Avignon [1305-1378]. Paris 1920).

Mollet M.: Problemes navales de l'histoire des Croisades. "Cahiers de civilisation medievale" (Paris) 1967.

Momigliano A.D. (wyd.): The Conflict Between Paganism and Christianity in the 4th Century. Oxford 1963.

Momigliano A.D.: Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians. Cambridge 1972. Studies in Church History.

Momigliano A.D.: Cassiodorus and the Italian Culture of His Time. "Proceedings of the British Academy" (London) 1955.

Moore A.L.: The Pentecost in the New Testament. Leiden 1966.

Moore G.F.: Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim. Vol. 1-3. London 1954.

Moore R.I.: The Origin of Medieval Heresy. "Historia" 1970.

Moore W.J.: The Saxon Pilgrims to Rome and the Scuola Saxonum. London 1937.

Moorhouse G.: The Missionaries. London 1973.

Moorman j.: History of the Franciscan Order. London 1968.

Morris C.: A Critique of Popular Religion: Guibert de Nogent on the Relics of the Saints. Cambridge 1972. Studies in Church History.

Morris J.: Pelagian Literature. "Journal of Theological Studies" 1%5.

Morrison K.F.: Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140. Princeton 1%9.

Bibliografia 673

Morton A.Q., McLeman J.: I#xul. London 1966.

Mounier R.: The Assassination of Henri IV: the Tyrannicide Problem and the Consolidation of the French Absolute Monarchy in the Early 17th Century. Trans. London 1973.

Neill S.C.: A History of Christian Missions. London 1964.

Neill S.C.: A History of the Ecumenical Movement,1517-1948. London 1954.

Neill S.C., Weber H.R. (wyd.): The Layman in Christian History. London 1963.

Nelson J.L.: Society, Theodicy and the Origins of Heresy. Towards a Reassessment of the Medieval Evidence. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Nelson J.L.: Gelasius I's Doctrine of Responsibility. "Journal of Theological Studies ' 1967.

Nersessian S.D.: Armenia and the Byzantine Empire. Cambridge, Mass.1965.

Newsome D.: The I#rting of Friends. A Study of the Wilberforces and Henry Manning. London 1966.

Nichol D.M.: The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453. London 1972.

Nilsson M.P.: Greek Popular Religion. New York 1954.

Oblensky D.: Nationalism and Eastern Europe in the Middle Ages. "Transactions of the Royal Historical Society" (London) 1972.

O'Collins G.: The Easter Jesus. London 1973.

Oldenbourg Z.: Massacre at Montsegur: a History of the Albigensian Crusade. Trans. London 1961.

Oli J.C.: Christian Humanism and the Reformation. London 1965.

Oliver R.: The Missionary Factor in East Africa. London 1952.

O'Neill J.C.: The Theology of Acts' in Its Historical Setting. London 1961.

Ozment S.E.: The Reformation in Medieval Perspective. Chicago 1971.

Patterson W.B.: King James I's Call for an Ecumenical Council. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Patterson W.B.: Henry IV and the Huguenot Appeal for a Return to Poissy. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Pernoud R.: Joan of Arc, by Herself and Witnesses. London 1964 (orig. fr. Jeanne d'Arc. Paris 1960).

Perowne S.: The End of the Roman World. London 1966.

Pirenne H.: De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne. W: Histoire économique de l'Occident médiévale. Paris 1951.

Plinval G. de: Pelage: ses écrits, sa vie et sa réforme. Lausanne 1943.

Plongeron B.: Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel. Paris 1964.

Popkin R.H.: The History of Scepticism, from Erasmus to Descartes. Assen (Netherlands) 1964.

Power E.: Medieval English Nunneries, c.1275 to 1535. Oxford 1922.

Prager J.: The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages. London 1972.

Purver M.: The Royal Society: Concept and Creation. London 1967.

Reeves M.: The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Oxford 1969.

Reumann J.: Jesus in the Church's Gospels. London 1968.

Riccard R.: The Spiritual Conquest of Mexico. Berkeley 1966.

674

Historia chrześcijaństwa

Riley-Smith j.: The Knights of St John in Jerusalem and Cyprus, 1050-1310. London 1967.

Rowley H.H.: The Relevance of the Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian from Daniel to the Revelation. London 1963.

Rowley H.H.: The Qumran Sect and Christian Origins. "Bulletin of the John Rylands Library" (Manchester) 1961.

Runciman S.: A History of the Crusades. Vol.1-3. Cambridge 1951-1954 (pol. Dzieje wojen i krzyżowców. Przeł. J. Schwakopf. Postawione opatrzył B. Zientara. T. 1-3. Warszawa 1987-1988).

Runciman S.: Sicilian Vespers. London 1958.

Rupp G.: Studies in the Making of the English Protestant Tradition. Cambridge 1947.

Rupp G.: Protestant Spirituality in the First Age of the Reformation. Cambridge

1972. Studies in Church History.

Russell J.B.: Dissent and Reform in the Early Middle Ages. Berkley 1965.

Samaran C., Mollet G.: La Fiscalite pontificale en France au XIVE siecle. Paris 1905.

Saint-Croix G.E.M. de: Why Were the Early Christians Persecuted? "Past and

Present" 1963.

Schoeps H.J.: Ebionite Christianity. "Journal of Theological Studies" 1953.

Schonfield H.J.: The I#ssover Plot. New Light on the History of Jesus. London 1965.

Schwartz M.L.: Development of a Lay Religious Consciousness in Pre-Civil War

England. Cambridge 1972. Studies in Church History.

Scott P.: Cricket and the Religious World in the Victorian Period. "Church Quarterl#"

October 1970.

Setton K.M. (wyd.): A History of the Crusades. Vol.1-2. Philadelphia 1955-1962.

Vol. 3-4. Madison 1969-1977.

Sherwin-White A.N.: Roman Society and Roman Lau# in the New Testament. London

1963.

Silver J.W.: Confederate Morale and Church Propaganda. Tuscaloosa 1957.

Simon M.: St Stephen and the Hellenists. London 1958.

Smalley B.M.: The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford 1952.

Smalley B.M.: The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics.

Oxford 1973.

Smart N.: The Religious Experience of Mankind. London 1971.

Smith J.H.: Constantine the Great. London 1971.

Smith J.W., Jamison A.L. (wyd.): Religious Perspectives in American Culture.
Princeton 1961.

Soulis G.: The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs. "Dumbarton
Oaks Papers" (Cambridge, Mass.) 1965.

Southern R.W.: Medieval Humanism and Other Studies. Oxford 1970.

Southern R.W. Western Society and the Church in the Middle Ages. London 1970.

Southern R.W.: Aspects of the European Tradition of Historiography: History as
prophecy. "Transactions of the Royal Historical Society" (London) 1972.

Spearing E.: The Inheritance of the Roman Church at the Time of Gregory the Great.
London 1918.

Stark R., Glock Ch.Y.: American Piety. The Nature of Religious Commitment. Los
Angeles 1968.

Bibliografia 675

Steinmann J.: The School of St. Matthew. London 1954.

Stendhal K.: The School of St. Matthew. London 1954.

Stevenson J. (wyd.): Documents Illustrative of the History of the Church to AD 461.
Vol. 1-2. London 1970.

Strauss G. (wyd.): Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the

Reformation.Indiana 1971.

i Stridbeck C.G.: Breughel's 'Combat between Carnival and Lent'. "Journal of Courtauld and Warburg Institutes' (London) 1956.

I Sundkler B.G.M.: The Christian Ministry in Africa.London 1960.

Sundkler B.G.M.: Bantu Prophets in South Africa.London 1961.

Swanson G.E.: Religion and Regime.A Sociological Account of the Reformation.Ann Arbor 1967.

Syme R.: Ammianus and the Historia Augusta.London 1968.

Talbot C.H.: The Anglo-Saxon Missionaries in Germany.London 1954.

Talbot-Rice D.(wyd.): The Dark Ages.London 1965.

Taylor J.V.: The Growth of the Church in Buganda.London 1958.

Taylor J.V.: Primal Vision.London 1965.

Thomas K.: Religion and the Decline of Magic.Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th-century England.London 1970.

Thompson D.M.: The Churches and Society in 19th Century England.Cambridge 1972.Studies in Church History.

Thompson E.A.: The Goths in Spain: -London 1969.

Thompson R.: Choices from Cane Ridge.St Louis 1954.

Tisset P., Laners Y.(wyd.): Procès de condamnation de Jeanne d'Arc Paris 1970-1972.

Todt H.E.: The Son of Man in the Synoptic Tradition.London 1965.

Towler R.: Homo Religiosus.Sociological Problems in the Study of Religion.London 1974.

Trevor-Roper H.: Religion,Reformation and Social Change.London 1967.

Trocme E.: Jesus and His Contemporaries.London 1973.

Turner H.W.: History of an African Independent Church.Vol.I-2.Oxford 1977.

Ullmann W.: Public Welfare and Social Legislation in Early Medieval Councils. Cambridge 1971.Studies in Church History.

Ullmann W.: Julius II and the Schismatic Cardinals. Cambridge 1971. Studies in Church History.

Ullmann W.: Medieval Imperialism: the Political Theories of the Medieval Canonists. London 1949.

Ullmann W.: Principles of Government and Politics in the Middle Ages. New York 1961.

Vale M.G.A.: Charles V. London 1974.

Verliden Ch.: Les origines coloniales de la civilisation atlantique: antécédents et types de structure. "Cahiers d'histoire mondiale" 1953.

Vermes G.: The Dead Sea Scrolls in English. London 1968.

Vicaire M.H.: St Dominic and His Times. London 1964.

Vlasto A.P.: The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge 1970.

676

Historia chrześcijaństwa

Wakefield W.L.: Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250. London 1974.

Walker D.P.: The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to Eighteenth Century. London 1972.

Walker D.P.: The Decline of Hell. 18th Century Discussions of Eternal Torment.
London 1974.

Wallace R.S.: Calvin's Doctrine of the Christian Life. Edinburgh 1959.

Wallace-Hadrill D.S.: Eusebius of Caesarea. London 1960.

Wallace-Hadrill D.S.: Early Germanic Kingship in England and on the Continent.
Oxford 1971.

Wallace-Hadrill D.S.: The Barbarian West 400-1000. London 1967.

Wallach L.: Alcuin and Charlemagne. Cornell 1969.

Walsh J.: Methodism and the Mob in the 18th Century. Cambridge 1972. Studies
in Church History.

Ward W.R.: Popular Religion and the Problem of Control, 1790-1830. Cambridge
1972. Studies in Church History.

Ward-Perkins J.B.: The Shrine of St Peter and Its Twelve Spiral Columns. "Journal
of Roman Studies" 1952.

Ware T.: The Orthodox Church. London 1963.

Warren W.L.: Henry 11. London 1973.

Washington J.R.: Black Religion: the Negro and Christianity in the United States.
Boston 1964.

Waterhouse E.: Some Painters and the Counter-Reformation before 1600. "Transac-
tions of the Royal Historical Society" (London) 1972.

Watt J.A.: The Theory of Imperial Monarchy. New York 1965.

Webster J.B.: The African Churches among the Yoruba 1888-1922. Oxford 1964.

Wedgwood C.V.: The Thirty Years War. London 1968.

Weiss J.: Earliest Christianity. London 1959.

Wells G.A.: The Jesus of the Early Christians. London 1971.

Wendel F.: Calvin: the Origins and Development of His Religious Thought. London 1963.

Werner M.: The Formation of Christian Dogma. London 1957.

Wheeler H.: The Bible in Its Ancient and English Versions. Oxford 1940.

Whiteley D.E.H.: The Theology of St Paul. London 1964.

Williams G.H.: The Radical Reformation. London 1962.

Williamson G.A.: The World of Josephus. London 1964.

Wilson B.R.: Religious Sects. London 1970.

Winter P.: Josephus on Jesus. "Journal of Historical Studies" 1968.

Yates F.A.: Giordano Bruno's History of the Council of Trent. "Journal of Courtland and

Warburg Institutes' (London) 1944.

Yates F.A.: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London 1964.

Yates F.A.: The Rosicrucian Enlightenment. London 1972.

Zuntz G.: The Text of the Pauline Epistles. Oxford 1953.

Indeks

Aaron 24, 28, 212, 257

Acton, lord 509, 511, 604

Adam z Usk 285

Adams, Henry 552

Adams, Henry Quincy 547, 550,

552

Aelfeah, św. 214

Aethelnoth, abp 214

Aethelric, bp Durham 213

Aethelstan, opat Romsey 213

Aethelwin, bp Durham 213

Afrodyta 17

Agapit I, papież 198

Agatiasz 146

Agricola, J. 373

Agrykola, św. 139

Aidan z Iony 186, 188

Aimery, Arnold 324

Alaryk 165, 166

Albert, abp Mainz 369

Albert, książę ang. 576

Albin, św. 458, 459

Aldus Manutius 346

Aleksander 122

Aleksander I, car Rosji 468

Aleksander I, papież 214

Aleksander II, papież 313

Aleksander III, papież 263, 270,
z71

Aleksander IV, papież 320

Aleksander Macedoński 16, 19,
129, 540

Aleksander VI, papież 361, 369

Aleksander z Hales 309

Aleksander, bp Aleksandru 74

Aleksy Komnenos 240

Alfred, kanonik Durham 213

Alfred, król ang. 202, 211, 228,
294

Alkuin, opat 161, 163, 206-208,

223, 224, 314

Allies, T. W. 497

Alnwick, William, bp Lincolnu

307

Ambroży, św., bp Mediolanu

103, 135-148, 152, 178, 203,

208, 215, 276, 295, 387

Amette, abp Paryża 613

Ammianus Marcellinus 102, 104,

150, 203

Ammon 180

Ananiasz, arcykaptan 35

A nastazjusz, cesarz biz. 176

Anastazy, św. 180

Andrzej z Crety, św. 138

Andrzej, św. 36, 211

Andrzej, Mistrz, budowniczy

katedr 289

Anna Komnena 236, 314

Anna, królowa ang. 442

Annasz, arcykaptan 35

Antioch Epifanes, król syr. 19

Antoni, św. 180, 183

Anzelm, św. 251

Apolinary, bp Laodycei 119

Apoloniusz 71, 84

Aquaviva, gen. jezuitów 541

Archelaos 21

Archiboldo, Giuseppe 414

Argyll, książg ang. 575

Arisfion 37

Ariusz II6, 117, 119, 138

Arkadiusz, cesarz biz. 220

Arminius 408, 418, 436

Arystoteles 39, 198

Atanazy, bp Aleksandrii 72, 77,

115, 116, 128

Atargatis 127, 183

Athenagoras 657

Attis 90, 126

Attyla 168

Augustyn z Cantenbury 233

Augustyn, św. 41, 57, 77, 103,

109, 112, 113, 120, 134, 135,

143, 146-158, 162, 164, 166,

184, 188, 191, 198, 201-203,

207, 216, 219, 225, 228, 253,

261, 265, 296, 301, 311, 321,

324, 328, 334, 336, 354, 361,

362, 366, 367, 369, 429, 432,

440, 441, 447, 5

Aurelius Diogenes 98

Baal z Dolichenus 17

Bacon, Leonard Woolsey 586

Bacon, Roger 265, 3U9, 331, 413,
418, 421, 548

Bailly, Vincent de Paul 597

Baird, Robert 586

Baker, James 445

Baldwin z Ford, bp Canterbury
271

Bampton, John 487

Bancroft, George 586

Barlaam, św. 179

Barnaba 11, 12, 14

Barnabo, kard. 511

Baronius, kard. 397

Barras 467

Barth, ICarl 57, bl9, 635

Batory, Stefan 391

Baxter, Richard 338

Bazyli, św. bp Cezarei 182,183,
310

Bazyliides 65, 73

Bea, kard. 647

Beatrycze 26U

678

Historia chrześcijaństwa

Becket, Tomasz, św. 212, 266-270,

291, 343, 344, 42B, 498

Beda z Jarrow 177, 179, 201-204,

207, 209, 213, 217, 233

Beecher, Edward 562

Beecher, Henry Ward 564, 585

Beecher, Lyman 560

Be0, George, bp Chichester

631-633

Be Oarmin, kard. 517

Benbow, VWilliam 294

Benedykt IX, papież 263

Benedykt 7CII, papież 305, 306

Benedykt 7UV, papież 456, 535

Benedykt 7CV, papież 607, 613,

615

Benedykt z Nursji 139, 189-191,
194, 197, 301, 429, 473

Beniamin 53

Benigni, Umberto 607

Bentley, Holman 569, 574, 581

Bentley, Robert 431

Berard, Leon 629

Bering, bp Osnabruck 628

Berkeley, George, bp 547, 548

Bernadetta, św. 506

Bernard z Clairvaux, św. 212,
265, 322

Bertram, bp Wroctawia 617, 627

Heukelszon, Jan 337

Beza, Theodore 40, 373, 375, 410,
411

Binsfield, bp 400

Biraine 441

Biscop, Benedykt 191-204

Bismarck Otto von 594, 616, 617

Blair, James 547

Blandiniere, Cotelte de la 458

Blandyna 97

Blount, Charles 439

Boecjusz 198, 199

Boil Bernardo 57b

Boisdeffre, de, generał 579

Boleyn, Anna 380

Bonawentura, św. 309

Bonhoeffer, Dietrich 631, 632

Bonifacy VIII, papież 245, 255,
271, 280, 281, 299, 331, 336,
470, 643

Bonifacy, św. 206, 217, 218, 222

Borgia, Franaszek gen. jezuitów
397

Bornewasser, bp 624

Bossuet 449, 450, 600

Boston, Thomas 441

Boswell, James 446

Bottomley, Horahus 612

Bourne, Hugh 474

Boyle, Robert 422, 431, 432

Brau Go, bp Saragossy 199

Bravo, Mariano Lopez 527

Brendan, św. 186

Brienne, Lomenie de, kard. 458

Brown, Abner 480

Bruegel, Pieter 5t. 414

Bruno, Giordano 412-417

Brutus 467

Brygida, św. 212

Bryton, zw. św. Patrykiem 184

Bucer 366-369, 385, 410, 411

Budda 180

Bull, johann 334

Bultmann 57

Burrlet, Gilbert 430

Burnet, Thomas 442, 488

Busch, Johann 308

Bustamente, Francisco de 5211

Button, bp Wells 291

Buxton, Thomas Fowell 576

Caldera, Luis 520

Calderon de la Barca 390

Callas, Jean 456

Camargo, Munoz 519

Cambrai, bp 347

Camerarius, FiGp 376

Campanella, Tommaso 416

Capito, Wolfgang 357, 366

Caravaggio 390

Carey, INilliam 568, 569, 571

Carlyle, Aleksander, bp Edyn-
burga 446, 447, 558

Carnegie, Dale 636

Carnot 467

Carranza, Bartolomeo de, abp
Toledo 397

Carvajal, kard. 360

Carvajal, Lorenzo Galindes de
395

Cassagnac, Paul de 597

Cassander, Georg 411

Caste Oo, Sebas Han 410, 411

Castro, Matthew de 531

Causin 393

Cecylia, św. 213

Cecylian, bp Kartaginy I10, 112

CelesHusz 155

Celsus 97, 129, 134,139, 145

Ceolfryd, opat 2114, 208, 217

Chamfort 458

Channing, VViOiam EBery 552

Chargarnier, generał 505

Charles, kanonik z Chartes 465

Charlevoix, 540

Chassenpe 295

Chateaubriand 450, 470, 497, 501

Chatelet, de, książę h. 461

Chaucer 304

Chauncy, Charles 549, 550

Chek Iohn 350

Chenier, Andre 464

Chenier, Mare - Joseph 461

Chirnside, Andrew 584

Chlodwig, król Franków 176

Chrisfian z Anhaltu 418

Chryzant, św. 213

Church, dziekan 497

Ciceron 15, 126

Closet 444

Clough, Arthur Hugh 486

Clowes, VWilliam 474

Clown, INilliam, opat Leicester

304

Cobbet, William 483

Cock Ryszard 541

Colet,)ohn 343, 348, 350, 351,

404, 488

Coligny, admirał 375, 376

Combes, Emil 600, 603

Consalvi, Ercole, kard. 471

Contarini, kard. 365-368, 385, 410

Conyngham 482

Cornewe0 380

Cortez, Hernando 518

Cosimo III 392

Courcelles, Tomasz de 332

Crawford, Dan 578

Cromwell, Thomas 310, 379-381,
449

Cust, R.M. 581

Cyprian z Kartaginy 79, 81-83,
98

Cyrus z Paros 146

Cyryl (I Konstantyn) 237, 238

Cyryl, bp Aleksandru 72, 123,
125

d'Arcy Joanna 294, 332

d'Este, Ippolito, abp Mediolanu
385, 386

Dabney, Robert Lewis 564

Dafla Tore, Giuseppe 645

Damazy, papież 102, 130,
132-134, 143, 144, 215, 216

Damiani, Piotr 248, 298

Dana, Richard Henry 552
Daniel 19, 258
Daniel z Voltery 385
Darboys, abp Paryża 597
Daria, św. 213
DarGngton, księżę bryt. 475
Darwin, ICarol 486, 575, 587
Datini, Francesco di Marco 404
Davenport, Iohn 549
David, Jacques - Louis 465, 466
Davidson, Randall, abp Canter-
bury 610
Dawid ?A, 38, 42, 55, 66, 224

Indeks

679

Decenty, św. 459
Decjusz 97, 99
Dee, John 413, 414, 416, 422
Del Val, Merry, kard. 603,
Demetria 153
Demetriusz, bp Aleksandru 74

Derham, Elyas de, bud. katedr

288

Descartes, RenE 449

Deschanel, Paul 600

De Tocqueville, Alexis 551, 636

Deza, Diego 395

Dibelius, Otto 619, 620, 626

Dickens, ICarol 481

Dicuill 2116

Diderot, Denis 452

Dietrich, bp 624

Dilke, Charles 582

Diogenet 99

Dionizjusz, Exiguus 169

Dionizy z Aleksandrii 85

Dionizy, bp ICoryntu 83, 85

Dioscurus, abp 125

Dodwell, William 443

Dollinger,)ohann von 511

Domicjan I5, 94

Dominis, Antonio de, abp Spa-

lato 418

Donatus, bp ICartaginy 110, 123

Doncaster 419

Donne, John 419, 515, 518, 543

Dornheim, johann Georg II

Fuchs von, bp Bambergu

401

Doupanloup, abp Paryża, bp

Orleanu 507, 511

Dreyfus 598-600

Drumont, Edouard 598, 599

Duchesne, Louis 605

Duns Szkot, Jan 309

Dunstan, św. 214

Efrem 41

Egbert, bp Yorku 298

Egidius z Viterbo 415

Ehrenberg, Filip Adolt von, bp

Wurzburga 401

Einhard 177, 206, 225

Eisenhower, Dwight D. 636, 637

Eliasz 308

Elliot, John 566

Elżbieta I, królowa ang. 378, 381,

382, 393, 416, 419, 602

Elżbieta, ces. niem. 417, 418, 420

Emerson, William 552, 558

England, John, bp Charleston

562

Erastus, Tomas 280, 460

Erazm z Rotterdamu 40, 66, 343,

346, 347-359, 361, 362, 363,

366, 369, 383, 394, 396, 397,
399, 402, 407, 409, 410, 418,
429, 431, 435, 436, 467, 486,
488, 54B, 552, 604, 605

Eschenbach, Woltram von 319,
320

Escobar 392

Ethelbert, król I Centu 173, 207

Etheldred, św. 291

Efienne, Robert 40

Eucheriusz, bp Lyonu 166

Eugenia, ces. Fr. 505

Eugeniusz III, papież 265, 267

Eutyches 119

Euzebiusz, bp Cezarei 36, 62, 70,
73-75, 77, 80, 83, 85, 89, 91,
92, 96, 99, 103, 116, 219

Everett, Edward 552

Exup2ry, św. 214

Ezaw 57

Filip II, król hiszp. 384, 391, 396,
400, 412, 521, 523-52 5, 538,
540, 586, 607

Filip Piękny 280, 281

Filip, św. 36, 212

Filogonius, bp AnHochu 103

Filon 21, 26, 33, 134

Firmikus Maternus 127

FitzStephen, William 270

Flade, Dietrich 401

Focjusz, patriarcha konst. 233,
235

Foks, George 479

Fontaines, Friedrich 4b8

Forer, Lauren Hus 393

Fouch2 465

Franaszek Ksawery, św. 532,
536, 540

Franciszek z Asyżu 328, 532

Franklin, Benjamin 554

Fredegar 177

Freisler, Roland 630

Fridugis 161

Fromm, Erich 636

Frontus, św. 181

Froude, R.H. 488

Fryderyk Barbarossa 253, 258

Fryderyk II, cesarz niem.

255-260, 3211, 331

Fryderyk IV, król duń. 566

Fryderyk Mądry 361,365

Fryderyk Saski 331

Fryderyk V, elektor palatyn.

417-4211

Fryderyk Wielki 444, 452, 457,

Fryderyk Wilhelm I 444

Fulgencjusz 167

Furniss, Joseph 496

Fursa, św. 210

Eadmer 266, 441

Eadwult 299

Ebion 120

#o 249

Eck, Johann 359, 365

Eckhart 309

Eder, Georg 374, 377

Edgar, król ang. 299

Edgerley, Samuel 577

Edward I, król ang. 280

Edward II, król ang. 278, 291

Edward III, król ang. 277, 304

Edward, król ang. 272

Edwards, Jonathan 548, 549, 552,

555, 586

Faber, F.W. 493, 496

Fabian, papież 103

FaOoux, Viscomte de 505

Faulhaber, kard. 616, 618

Favre, Pierre 366

Feliks III, papież 170

Feliks, św. 214

Fpnelon 450

Ferdynand V11, król hiszp. 527

Ferdynand, arcyksiążę austr. 374

Ferreira, Christova 542

Ferrer, I Nłncenty, św. 333

Ferry, Jules 597

Fevre, Jean le 332

Ficino, Marsilio 344, 345, 34B

Fides, św. 210

Filastrusz z Brescii 103,114

Gago, Baltazar 540

Gajusz 83

Galen, bp Munster 630

Galileusz 415, 533

Garbett, abp Yorku

Garrison, W' ,lliam Lloyd 562

Gascoigne, Thomas 290

Gasperi, Alcide de 615

Gat Hnara, Mercurino 359

Geer, Luis de 408

Gefler,)ohann 344

Gelazy I, papież 169, 170, 179,
215, 250, 255

Gelazy II, papież 215

GentOis, Valentin 372

Gerald z Aurillac, św. 227, 228

Gerlich, Fritz 624

Historia chrześcijaństwa

Gemhard, Bartłomiej 405

Gerwazy, św. 139

Gibbon, Edward 481

Gibson, Edmund, bp Londynu

Gi#ert,)ohn, bp Yorku 445

Gilbert, Humphrey, kard. 518

GilberM, Maturino 520

Gildas, św. 181,186

Giordanus 170

Giraldus Cambrensis 267, 303

Gladstone, W. E. 490, 576

Glanvill, Joseph 431

Glaukias 73

Godebert, św. 459

Goebbels 71

Goethe 468

Gollmer, C.A. 577

Goncourt, Edmond de 598

Goncourt, Jules de 598

Gonzales, Tirso 392

Gordon, generał 638

Gorham, G.C. 487, 491

Gotfryt z Bouiflon 315, 316

Gracjan 264

Gracjan, cesarz 136

Graham, Billy 636

Grandinota, Stefan, św. 441

Grant, Charles 568, 569, 573, 581

Granvella 366

Greco, El 390, 414

Green, John Richard 8

Grenfell, George 569

Grenus, Francois 408

Greuze 467

Grijalva, Juan de 523

Grim, Edward 270

Grober, abp 627, 628

Groote, Gerard 247

Gropper 366, 367

Grosseteste, bp Lincolnu 274,

371

Grotius, Hugo 418

Grzegorz I Włelki, papież 134,

139, 170-173, 179, 189-192,

197-199, 203,207, 212,216,

217, 233, 250, 277, 296, 429,

473

Grzegorz II, papież 221

Grzegorz IX, papież 256-258, 273

Grzegorz VII, papież 249,

251-253, 2 55, ?60, 262, ?64,

277, 313, 314, 321, 329, 336,

350, 354, 374, 498, 592

Grzegorz X, papież ?41

Grzegorz 7CIII, papież 397, 538

Grzegorz 7CV, papież 534

Grzegorz XVI, papież 501-503,

650

Grzegorz z Nazjanzu, bp Kon-

stantynopola 103, 125,131

Grzegorz z Tours 139, 176, 186,

209, 321

Guillaume le Maire, bp Angers

293

Gunther, Anton 492

Gustaw Adolf 393, 408, 420

Gwi#ert z Nogent, opat 214

Hadrian I, papież 223

Hadrian II, papież 236, 238

Hadrian z Canterbury 231

Haendel 4B0

Hale, Edward Everett 552

Halifax, lord 609

Hampden, Reed Dickson 487,

491

Hannington, James 582

Harnack Adolf von 605

Harold, król ang. 211

Harris, W

Hart, Liddel 633

HartGb, Samuel 421

Harun al-Raszid 206

Hatfield, Thomas, bp Durham

305

Hawthorne, Nathaniel 558

Hegezyp 73, 84

Helena, matka Konstantyna 138

Henryk I, król ang. 262, 267

Henryk II, cesarz niem. 232, 248,

256

Henryk II, król ang. 266-271, 428

Henryk III, cesarz niem. 2411,

247-?49, 253

Henryk III, król ang. 288, 320

Henryk IV, cesarz niem. 248-250,

253-256

Henryk IV, król ang 289

Henryk 1V, król fr. 377, 382, 393,

408, 416-418, 469

Henryk V, cesarz niem. 248

Henryk V, król ang. 306

Henryk VIII, król ang. 279, 287,

307, 310, 343, 358, 379-381,

447

Henryk bp Liege 273

Henson, Hensley, bp Durham

610, 612

Herbert of Cherbury 439

Herbert, George 439

Herkules 65

Hermes Trismegistos 345

Herod Antypas 21, 33, 34, 45

Herod FliGp 21

Herod Wielki 20, 21, 24, 46

Herwarth, Bartłomiej d' 408

Hideyoshi cesarz jap. 539, 540

Hieronim, św. 41, 53, 58, 80,

103,105,106,132,139,141,

143-146, 148, 150,154,180,

201, 203, 345, 441, 564

Hilarion 141, 181

Hilary, bp l'oiHers 77, 138, 353

Hildebrand, papież 470, 643

Hill, Richard 478, 479

Hiflel 28

Himmler, Heinrich 622, 626, 630,

631

Hinkmar, abp Reims 201

Hipolit z Rzymu 70, 79

Hitler, Adolf 591, 617-632

Hoadley, Benjamin 444, 445, 4B8

Hobbes, Thomas 437

Hoeufft, jan 408

Honoriusz, cesarz bizan. 220

Horacy 23, 187

Horne, bp 481

Hossenfelder, Joachim 620

Hozjusz, Stanisław, bp Warmu
391

Hraban Maur, abp Mainz 203

Hubert Walter, abp Canterbury
274

Hubert, św. 181

Hudal 62B, 629

Hugo Burgundczyk, bp Lincolnu
288

Hugo, Victor 503

Hugon z Lincoln, św. 139

Humbert, kard. 251

Hume, David 439, 452, 481

Hurley, William, budowniczy
katedr 289

Hus, Jan 506

Hutchinson, Anne 545

#as, bp Edessy 125

Ignacy, bp Antiochu 75, 78, 83,

96

Innocenty III, papież 253, 255,

256, 258, 259, 265, 270, 272,

274, 277, 278, 285, 296, 299,

304, 323, 325, 336, 354, 470,

592, 511, 643

Ingoli, Francesco 534

Innitzer 626

Innocenty I, papież 216

Innocenty IV, papież 257, 258,

265, 273, 299

Innocenty VIII, papież 398

Ireland, John, abp 601

Ireneusz, bp Lyonu 37, 58

Irminon, opat 193

Isztar 17

Izates II z Adiabene 23

Indeks

681

Izyda 17, 90

hydor z Peluzjum 72

Izydor, bp Sewil# 81,199, 203,

296, 313

Jamni, Daniel 374

Jager, abp 627

Jakub I, król ang. 42B, 432, 546

Jakub, 4w. Ibl4, 35, 37, 40, 49,

50, 52, 58, 73,138, 212

Jan Chryzostom, bp Konstan-

tynopoW 103,104,124,

131-133, 237

Jan Chrzciel 33, 34, 49, 138,

141, 212, 214, 256, 257, 640

Jan Diakon 170

Jan III, kr61 portug. 540

Jan IV, opat z St. Albans 303,

304

Jan Kasjan 184, 201

Jan VII, papież 221

Jan VIII, papież 236

Jan VIII, papież 311

Jan XIII, papież 606, 647-653,

655

Jan z Beflesmains, abp Lyony

270

Jan z Salisbury 203, 267, 269

Jan, św. 13, 33, 37, 40-42, 49, 61,

76, 78, 83, 119, 201, 32B, 353,

434, 439, 447

Jan, król ang. 212, 259, 272, 277,

278, 440

Jan, książę saski 335

Jansen, CorneGus, bp Ypres 447,

Jazon z Cyreny 20

Jerzy IV, król ang. 482

Jerzy z Palestriny 222

Jerzy, św. 181, 343

Jewel, bp 400

Jezus Chrystus 7, II-14,17, 21,

26-2B, 30, 33-35, 37-39, 42-67,

72-76, 78, 82, 83, 85, 92, 93,

97, 106, 118, 119,121-123,

125,126,135,138,141,144,

149, 151,154, 158, 171, 185,

211, 215, 219, 220, 224, 225

232, 241, 246, 252, 253, 257,

259, 269, 2

Jezus, Jeronimo de 541

Joachim z Fiore 330-332, 336, 338

Johnson, Samuel 548

Jordan z Sycy Gi 255

Jowian 144

Jowisz 17

Joyce, James 496

Jozatata, św 180

JbzeF Flawiusz 21, 27, ZB, 33-35,

60, 61, 112

JózeF II 457

Judasz 45, 48,125

Julian Apostata 90, 91, 100, 102,

104, 105,111, 114,129, 130,

136, 464

Julian z Eklanum 148,156

Julian, św. 459

JuGusz Atrykańczyk 75

JuHusz Cezar 15, 21, 469, 540

JuGusz II, papież 353, 360

Justyn f-dozoi 84

Justyn Męrzennik 133

Justyna, św. 213

Justynian, cesarz 146,168,170,

172,173,189, 218, 220, 372,

Juwenalis 23,187

I Ca Ggula, cesarz 15, 94

Kalikst, antypapież 332

Kalikst, bp Rzymu 107

Kallen, Horace Mann 556

Kaltenbrunner 67b

Kalwin, Jan 347, 367-370, 372,

373, 375, 376, 399, 410, 411,

484, 485, 654

Kant, Immanuel 455

Karol Andegaweński 241, 260

Karol Boromeusz 387, 405

Karol I, król ang. 420, 560

Karol II, król Ang. 422

Karol V, cesarz niem. 383, 384,

399, 413

Karol V, król fr. 331, 349, 358,

365, 367, 368

Karol V, król hiszp. 395, 523,

525

Karol VI, król fr. 332

Karol VIII, król fr. 331

Karol Wielki 161,162,176-178,

190, 206-208, 216, 223-278,
231, 247, 252, 261, 315, 331,
398, 469

Karol, arcyksiążę austr. 391

Kartezjusz 420

Kasjodor 198-2f10, 202, 204, 207,
208

Katon 469

Keble, John 488, 495, 499, 500

Kempe, abp Yorku 274

Kempis, Tomasz 5 411

Kerrl 627

Keynes, John Maynard 614

Killali, bp 445

King, IN 500

Kingsley, Charles 4B6

Kingsley, Mary 584

Kircher, Atanazjusz 416

IClaudiusz, cesarz 35

Klemens I, bp Rzymu 296

Klemens IV, papież 260

IClemens VI, papież 299, 300, 333

Klemens VII, papież 365

Klemens VIII, papież 417

Klemens XIV, papież 457

Klemens z Aleksandru 78, 83, 84,

94, 106, 107,134

IOet, bp Rzymu 214

IduSener, Erich 674

Knox, John 351, 376

Knut 213, 214

Kolumb, ICzysztof 331, 34B

Kolumba, św. 186, 200, 217

Kolumban, św. 186-189,192

IComensky, Jan Amos 421

Kondeusz, książę 375, 376

Kontucjusz 467

Konrad II, cesarz niem. 24B, ?49,

Konradyn, cesarz 260

Konstancja z Sycylu ?55

Konstancjusz II, cesarz 104,127

IConstans II, cesarz 168

Konstantyn, cesarz 84, 89-92, 98,

lo1, lo2, lo4, lo7, llo,111,

l15,116, 126, 127,131,132,

134,136, 140, 144, 145,158,

162-164,197, 218-220, 222,

223, 232, 250, 252, 253, 258,

263, 344

Kopernik, Milcotaj 415

Kramer, Heinrich 398

Krapf, Lewis 568

Krys Han IV, król duń. 408

Krystyna, królowa szw. 402

Kune, bp 74

Kutbert, św. 209, 213, 291

Lacordaire 499, 501, 502, 504

Lafayette 464

Lagrange, Albert 603

Lamartine 503

La Mennais, FELicitE de 499-503

Landon 635

Lang, Cosmo Gordon, abp Yorku

612, 632

Laplanche 465

La RevElliere 467

Lavater, Johann Kaspar 464

Lavigerie, Charles, bp Algieru

579-581, 596

Lawson, Wiliam 582

Le Maitre, Jules 599

Le Nordes, bp Dijon 603

Leander, bp SewUV 199

682

Historia chrześcijaństwa

Lebon, Joseph 465

Lee, Edward, abp York U 357

Leibniz, Gottfried Wilhelm 454

Leon I, papież 121,147,168,

215, 217, 2?A, 295

Leon III, papież 161, 221, ?23,

?24, ?47, 2 52

Leon III, papież 221, 224, ?47,

252

Leon IV, papież 311

Leon IX, papież 249

Leon X, papież 356, 357

Leon XIII, papież 594-596,

599-602, 603-605, 609

Leopold, książę toskań. 457

Le Tellier 392

Leutheuser, pastor 621

Leyser, PoGkarp 373

LibaniUsz 128

Lichtenberg 629

Licyniusz 89

Liebman, Joshua Loth 636

Liguori, Alfons 495, 496

Lincoln, Abraham 564, 637

Linus, bp Rzymu 214

Littlington, opat Westminster 304

Liutprand, bp Cremony 221, 230

Liutprand, król longobard. 176

Livingstone, David 574, 576, 582,

584, 641

Ll W In IUSZ 144

Liwiusz 202

Lloyd George, David 633

Locke, John 432-439, 442, 443,

447, 449, 452, 453, 466, 472,

480, 485, 486, 490, 548

Longtellow 552

Lopez, Jeronimo 524

Lovejoy, Elias 562

Lowefl, James Russell 552

Loyola, Ignacy 347, 366, 388,

400, 405

Lucjusz II, papież 264

Ludendort 621

Ludwik Filip 500

Ludwik Pobożny 213

Ludwik XII, król fr. 360

Ludwik XIII, król fr. 393

Ludwik XIV, król h. 377, 392,

448, 449, 465, 499, 558

Ludwik XV, król fr. 458

Ludwik XVI, król fr. 461

Ludwik św. 503

Lu0, Raymond 32fl, 517, 580

Lupus, św. 459

Luter, Marcin 57, 108, 109, 331,

335, 336, 351-372, 385, 388,

396, 399, 404, 405, 440, 472,

506, 517, 619, 620, 654

Lyhert, Walter, bp Nonvich 278

Łukasz, św. II-14, 36, 39, 40, 48,

49, 61, 66, 78, 138, 151, 152,

502

Mackenzie, bp 583

Mahomet 2 57, 312, 467

Maistre, Joseph de 464, 498, 504,
599, 603

Makarios z Aleksandrii 180,181

Makariusz 111

Maksencjusz 89

Maksym Cynik bp Konstantynopola 141

Maksymilian 344, 360

Maksymilian II 413

Maksymin Daja 99

Malachiasz 57

Malachiasz z Armagh, św. 212

Malesherbes 461

Malo, św. 181

Manfred 2611

Mann, Horacy 555

Manners, Nicholas 474

Manning, abp Westminsteru 491,
497, 508, 510, 609

Manrique, Rodrigo 396

Mao Tse-tung 464, 467

Marat, Jean Paul 466, 467

Marcelis, Celio 408

Marcelis, Gabriel 408

Marcellus, bp Apamei 128

March, Thomas, bp Rhode Island 563

Marcin V, papież 332

Maran z Tours 103, 152, 183-185, 200, 202, 206

Marcion z Pontu 65-68, 75, 76, 79, 83, 84, 604

Marcjan 220

Marduzzo Christotor, bp Trydentu 385, 386

Marek Aure Gusz 95

Marek św. 37, 39-41, 49, 61, 74, 83

Marguerye, bp Autun 511

Maria Tudor, królowa ang. 292, 365, 378, 381

Mar;ni, Juan 393

Mariusz, św. 16B

Markward z Anweiler 255

Marsyliusz z Padwy 259

Maryja 118-121,142,143, 212, 220, 257, 459, 502, 508, 518

Mateusz z Paryża 319

Mateusz, św. 36, 37, 39, 40, 50, 61, 80, 83,107, 215

Mather, Cotton 546

Mathijs, Jan 337

Matthew, Toby 419

Matylda 177, 181, 212

Maurras, Charles 599, 608, 615

Maury, Karol 463

Maurycy 375

Maurycy, św. 459

Maxim, Hiram 582

Mazarin, kar. 408

McDougal, Franas, bp Labuanu
583

McKinley, William 586

McMahon, Marshal 579

Meignan, kard. 605

Melanchton, Filip 366, 367, 410,
411

Melania, św. 168

Melchizedek 219, 224, 255

Mercier 464

Mermillod, bp 508

Mesmer, Friedrich Anton 464

Metody 237, 238

Meyer, F.B. 634

Meyers, Courtland, bp Bostonu
613

Michał Chroniates, abp Aten 237

Michał II 236, 237

Michał Paleolog 241

Michał Syryjczyk 312

Michał, św. 460

Migne, J.P. 598

Mikotaj I, papież 233-235, 238,
250, 255, 311

Mikolaj V, papież 344

Mikolaj z Antiochu 52

Mildred, św. 214

Milner, Isaac 483

MilHades 84

Milton, John 421, 444

Mirandola, Pico della 344, 345

Mitra 90

Mivart, St. George 497

Moehlman, Conrad 556

Moffat, Robert 574

Mojżesz I, 29, 65, 212, 257, 361,
431, 467, 562

Moltke, von 630

Monika 147

Montaigne, Michał 402, 416

Montalembert 499, 501, 505,
509-511, 643, 645

Montanus, zw. Parakletem 69, 70

Montesinos, Antonio de 518

Monteskiusz 452

Montufar, bp 57#

Moore, Henry 474

More, Hannah 478, 481

More, Tomasz 350, 358, 397, 421

Morse, Samuel 560

Moschius, Jan 217

Mott, John Raleigh 587

Indeks

683

MuOer, Ludwig, bp Rzeszy 621

Mun, AlbeK de 597, 599

Munger, Theodore Thornton 564

Muntzer, Thomas 335, 336

Muratori, L.A. 76, 77

Musset, Alfred de 503

Mussolini, Benito 615, 620

Napoleon, cesarz franc. 463, 466,

469, 470, 477

Napoleon III, cesarz franc. 504,

505, 579

Nazariusz, św. 139

Nebrija, Antonio de 383

Necker, Jacques 460, 468

Neimoller, MarMn 621, 6?5, 6?b

Nektarius, bp IConstantynopola

103

Neron 15, 23, 60, 94

Nestorius, bp Konstantynopola

119,120,125

Neville, Philip 305

Newman, John Henry 488-492,

495, 497, 609

Newton, F.A. 555

Newton, Isaac 422, 431

Nicefon, cesarz biz. 230

Niebuhr, Reinhold 635

Nietzche, Friedrich 52

Nobili, Roberto de 530, 531

O'Connel, Daniel 576

Oakeley, Frederic 497

Oakes, Uriah 544

Ockham, WilGam 309

Odo Rigaud, abp Rouen 273

Odo, bp Bayaux 214

Odon, opat Cluny 227

Oekolampadius 359

Optat, bp Milewe 110

Orozjusz, Pawel 152

Orygenes 79-82, 92, 97, 103, 123,
124, 126, 145, 146, 153, 154,
295, 297, 404, 440

Osbert z Yorku 268

Oswald, św. 291

Otto, bp Bamberga 228

Otto, bp Freisingu 253, 254, 258,
331

Otton I Wielki, cesarz 177, 211,
230, 258

Otton IV, cesarz niem. ?56

Owidiusz 187

Ozanam, Frederic 504, 507

Pacelti, Eugenio - zob. Pius XII

Paine, Thomas 481

Paley, William 446

Pa Oadiusz 144

Papiasz, bp Hierapolis 36, 37, 39,
40, 75, 76, 604

Paraklet 69

Pascal, Blaise 44B-454, 456, 468,
490, 553

Paxhalis II, papież 213, ?40

Patridge, S.W. 584

Paula 144

PauGn z Noli 103,135,140,166

Pawel Diakon 176, 177

Pawet I, papież 212, 222

Pawet III, papież 349, 365, 384

Pawet IV, Papież 349, 385

Pawet V, papież 387, 534, 535,
541

Pawet VI, papież 653, 656

Pawel z Tarsu, św. 11-14, 30,
37-40, 49, 52-68, 71, 73,
75-78, 80-86, 92, 93, 107, 108,
118,119,126,130,134,138,
141,144-146,151, 154,157,
161, 170, 180, 187,190, 215,
217, 219, 237, 2 51, 255, 257,

310, 333, 348, 351, 354, 432,

451, 498, 534, 536

Pawel z Teb, św. 180

Peale, Norman Vincent 636

Peel, RobeK 576

Pegna, Franas 327

ielagiusz 15#157, 350, 358

Penn, William 544

Pepin, król Franków 222, 231

Percival, Spencer 481

Peregrinos 69

Petrarka 284

Piotr A Ibe K, przeor Cluny 2B6

Piotr ICantor 325

Piotr Lombard 296, 441

Piotr Pustelruk 315, 316, 321

Piotr, św. 12-14, 36, 39" 49,

50, 58, 73-75, 83, 84, 130,

135, 138, 139, 169,181,187,

214-219, 246, 253, 255, 257,

284, 2%, 351

Pitagoras 345

Pitt, William 478

Pius IV, papież 397

Pius IX, papież 503-505, 507-510,

592, 594, 643, 648-650

Pius V, papież 387, 602

Pius VI, papież 462, 466

Pius VII, papież 469, 470

Pius XI, papież 415, 607, 615,

625, 655

Pius XII, papież 591, 593,

617-619, 629, 631,

643-649, 655

Pizarro, Francisco 518

Pizzardo, kard. 648, 649

Platon 35, 45, 46

Plantin, Krzysztof 412

Platon 65, 81, 198, 345

Plattner, Felix 373

Pliniusz Młodszy 35, 95, 187

Plotkin, Alan 275

Plotyn 129

Plüsch, Heinrich 567

Polanco, Juan 389

Pole, abp Canterbury 365, 367,

397, 410

Pollak, bp Smyrny 96

Polk Leonidas, bp Luizjany 563

Pompejusz 19, 20

Pope, Aleksander 442, 454

Popea 23

Porphidusz 80, 129

Posydoniusz 144,157

Protazy, św. 139

Probst, Adalbert 624

Prokopiusz 146

Proteriusz, bp Aleksandru 125

Pryxylian, bp Avila 152,183

Ptolemeusz 313

Pusey, Edward, kard. 488, 494,

495, 583

Puzyna, bp Krakowa 602

Rabelais 374

Radini, bp Bergamo 647

Rajmund z Tuluzy 315

Raleigh, Walter 429, 430

Ramiro I, król Aragonu 313

Rampolla, kard. 602, 603, 647

Ramsay, abp Canterbury 657

Ramsey, WiOiam, bud. katedr

289

Rauxhnig, Herman 622

Ray, John 431

Raynal 452
Reinarch, Joseph 599
Rekkared, król wizyg. 174
Renan, Ernest 8, 504
Renato, CamiOo 373
Reuchlin, Johannes 345
Reysing, bp Berlina 627
Ribot, Theodore 600
Ricci, Matteo 53#535
Richelieu, kard. 408, 499
Ridley, Nicholas 351
Rigaud, Raoul 597
Roa, Antonio de 522
RobeK z Bury, św. 212

Historia chrześcijaństwa

Robert, Mistrz, bud. katedr 289
Robeffs, Evan 633
Robespierre 464, 466
Rodriguez, Altonso 395
Roger z Howden 271

Rohan, de, kard. 502

Rolle, Ryszard 441

Roncallo, Angelo - zob. Jan

7C)CIII

Roosevelt, Franklin D. 586, 635

Rosenberg, Alhed 52

Rothari, król Italii 173

Rousseau, Jan jakub 450, 455,

458, 465, 467, 469

Rudolf II, cesarz austr. 408, 413,

414

Russel, John 487

Rustyk 97

RuHlius Namacjanus 167

Ryszard Lwie Serce 300

Ryszard z Dover 271

Ryszard z Kornwalu 259

Sabinian, papież 170

Sadok arcykaptan 28, 31

Sahagun, Bernadino de 520, 521

Saint -)ust 465

Saint - MarHn 464

Salomon 21, 68

Salusfiusz 187

Sanktus z Vienne 96

Saumaise, Klaudiusz 406

Scaramelli, Carlo 417

Schleiermacher, Friedrich 485,
486

Schoneburg, Johann von, abp,
400, 401

Schweitzer, Albert 57, 58

Scott, Walter 481

Scrope, Richard, abp Yorku 291

SebasHan, św. 213

Sedgwick 575

Sejan 46

Seneka 23, 130

Seneka 396

Serapis 128

Sereniusz, św. 459

Serenus, opat 184

Serveto, Miguel 372, 373, 410

Serwatus Lupus, opat Ferrieres
203

Shaftesbury, lord 432, 576

Sharp, abp Yorku 429

Shaw, George Bernard 453

Siddons, Sarah 447

Sidney, Philip 412, 413

50icco, abp Toledo 396

Slipyj,)osef 648

Smith,)ohn 431, 548

Smith, joseph, jr. 559

Sokrates 119

Soter, bp Rzymu 83, 85

Sozomen 72, 128

Sparks, Jared 552

Spear, Samuel T. 555, 556

Spee, Friedrich 402

Speke, John Hanning 581

Spellman, abp Nowego Jorku

Sprender, Jakob 398

Stael, Madame de 46B

Stalin,)ózef 591

Stanley, H.M. 582

Stapleton, bp Exeter 290

Stefan 37

Stefan III 222

Stefan z Blois 315

Stefan, król ang. 267, 299

Stephens, John 477

SHillingfleet, Edward, bp Worcest-
ster 431

Stowe, Harriet Beecher 562

Strauss, David Friedrich 486

Stretton, Robeff, bp Coventry i
Lichfield 272

Strong, Josiah 587

Sturm, Jakub 350

Sturzo, Don 615

Suenens, kard. 655

Sully 417

Sulpicjusz Sewer 83, 183

Sumner, Charles, bp Winche-
steru 482

Swetoniusz 23, 35, 177, 203

Swithun, św. 291

Sydoniusz Apolinary, bp Lyonu
166

Sykstus IV, papież 300

Sykstus V, papież 397

Sylwester I, papież 218-220, 223

Synezjusz z Cyreny, bp Ptolema-
idy 103

Szczepan, św. 52, 53, 138, 361

Szkot, Adam 441

Szymon Mag 65

Szymon Słupnik, św. 181,182

Tacyt 23, 35, 55, 203

Talleyrand, bp 462

Tefil, bp Aleksandrii 128

Tello, Frandsco 540

Temple, William, abp Canterbury

610, 612, 632

Tennent, Gilbeff 549

Teodas 73

Teodor z Tarsu, bp Canterbury

231, 267, 268

Teodoryk Wielki, król ostrogoc.

198

Teodozjusz II, 115,128, 136-138,

140, 145, 172, 220

Teofilakt z Ochrydy 236

Terencjusz 258

Tertulian 58, bb-71, 77, 79, 83, 93,

94, 98, 99, 107, 108, 134,145,

154, 260, 338, 350, 449, 451,

504, 558

Theodomar, opat Monte Cassino

190

Thiecs 504

Thietmar, bp Merseburga 224

Thornton, John 478

Ticknor, George 552

Teppolo 387

Tillotson, abp Canterbury 431,
439, 442, 443

Tisserant, kard. 630

Tomasz z Akwinu, św. 139, 297,
309, 344, 367, 430, 441, 596,
654

Tomasz z Walsingham 303

Tomasz, św. 37, 214, 639

Tomline, George Pretyman 484

Torquemada 395

Toton z Nepi 222

Trajan, cesarz 95

Trie, Guillaume de 372

Trilleck, John, bp Hereford 278

Turner, Nat 562

Tyberiusz, cesarz 35, 46

Tymoteusz, św. 138

Tyndale, William 351

Tyrrel, George 606

Ulfilas 164

Urban II, papież 299, 314

Urban VII, papież 397

Urban VIII, papież 415

Ursyn 102

Usher, abp Armagh 533

Valery, Paul 450

Valignano, Alessandro 536-539,

541, 542

Valla, Lorenzo di 344-346, 348,

383

Varcuard z Prum 213

Vaughan, abp Westminsteru 497

Vaughan, kard. 609