

ŚWIĘTA MONARCHIA: GENEZA KOŚCIOŁA

23 lutego 303 roku Dioklecjan zapoczątkował ostatnie w historii Rzymu prześladowania chrześcijan, które - z przerwami i ze zmiennym nasileniem - trwały niecałą dekadę. W roku 313 Konstantyn Wielki ogłosił Edykt Mediolański, przyznający wyznawcom Jezusa pełną swobodę religijną, a niespełna osiemdziesiąt lat później cesarz Teodozjusz wprowadził całkowity zakaz praktyk pogańskich - zarówno w miejscach publicznych, jak prywatnych! - i prawo to obwarował surowymi sankcjami (381). W czasie krótszym niż jedno stulecie status prawny chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim zmienił się nie do poznania: z religii dyskryminowanej przekształciło się ono w wyznanie państwowe, obsypane licznymi przywilejami, prześladowające metodycznie inne kultury. Tej "rewolucji" w stosunkach ze światem zewnętrznym towarzyszyły nie mniej rozległe przeobrażenia wewnętrzne. Ogarnęły one wszystkie sfery życia religijnego i stanowiły w pewnej mierze kontynuację procesów, które - w formie zalażkowej - zaistniały już w II i III wieku.

Pierwsi chrześcijanie wyróżniali się spośród 60-milionowej rzeszy mieszkańców cesarstwa wartościami, które wyznawali i głęboko zakorzenionym, "kontrkulturowym" poczuciem tożsamości, zbudowanym na pogardzie dla tradycyjnych cnót obywatelskich. Stanowili oni zbiorowość "świętych", społeczeństwo w społeczeństwie - federację żarliwych ascetów odrzucających bezwarunkowo niktzemne instytucje Rzymu. "Nic nie jest nam bardziej obce aniżeli państwo" (1) - pisał Tertulian, który dezercję uważał za najwyższą

cnotę żołnierza-katolika. (2) Pierwsi chrześcijanie nie postrzegali siebie w kategoriach Kościoła, nie uważali się za członków żadnej organizacji formalnej. Byli oni "żywymi kamieniami świątyni"(3), Nowym Izraelem, mistycznym ciałem Jezusa, które przenikał Duch Święty, ożywiając je swą zbawczą mocą. "Wiedz, iż nie tylko jesteś świątynią Boga, lecz również to, że mieszka w Tobie Duch Boży" (4) - pisał Św. Paweł do Koryntian.

Pierwsi chrześcijanie - oczekujący z utęsknieniem na rychły powrót Jezusa i Sąd Ostateczny - tworzyli wspólnoty ufundowane na Słowie, wspólnoty wirtuozów religijnych dążących do perfekcji moralnej. Ideałem nadrzędnym owych wspólnot było "naśladownictwo Chrystusa" (imitatio Christi), naśladownictwo ograniczone - naturalnie - ich ziemską, ludzką istotą. "Bądźcie moimi naśladowcami tak, jak ja jestem naśladowcą Chrystusa." (5) - pouczał współwyznawców Św. Paweł. Jezus "pozostawił nam wzór - głosił Św. Piotr - winniśmy więc podążać Jego śladami." (6) Logiczną konsekwencją tej postawy była zgoda na męczeństwo, przed którym prawdziwy wyznawca Jezusa nie mógł się cofnąć. Co więcej, nierzadko zdarzały się przypadki kiedy chrześcijanie dziękowali sędziom za wyroki śmierci, traktując je jako przepustki do raju, bądź wręcz się wyroków takich domagali. Czyż nie powiedział Pan: "kto życie swe straci z mego powodu, ten je znajdzie"? (7) Apologię męczeństwa głosili najwybitniejsi Ojcowie Kościoła: Ignacy z Antiochii i Klemens Aleksandryjski, Tertulian i Orygenes, Justynian i Ireneusz, a opis egzekucji biskupa Smarny sędziwego Polikarpka, który odmówił zaparcia się wiary podczas publicznego przesłuchania pod rządami Marka Aureliusza, stanowił popularny motyw ówczesnych kazań i pouczeń moralnych.

Kościół czwartego stulecia, Kościół Konstantyna i Teodozjusza, w niewielkim stopniu przypominał chrześcijaństwo dwóch pierwszych wieków. Następcy

Apostołów nie byli już bezbronnymi pasterzami pogardzanej trzody, lecz wpływowymi notablami – przywódcami potężnej instytucji sprzymierzonej z państwem. I tak, chrześcijański historyk tamtych czasów, Euzebiusz z Cezarei, opisał scenę, która dobitniej niż jakakolwiek inna ukazuje ogrom zaistniałych przemian. Kiedy Konstantyn Wielki, z przepychem godnym rzymskiego władcy, świętował dwudziestolecie swego panowania, zaprosił biskupów na ucztę w pałacu. I można było pomyśleć – relacjonuje Euzebiusz – że cesarz w otoczeniu hierarchów Kościoła stanowi "obraz Królestwa Chrystusowego". (8)

Biskupi zarządzający najważniejszymi diecezjami Kościoła, byli w IV wieku dygnitarzami państwowymi, otrzymującymi pensje w wysokości 720 solidi rocznie, równe uposażeniu zarządców prowincji i "musieli" – jak skarżył się Grzegorz z Nazjansu podczas swej krótkiej kariery biskupiej w Konstantynopolu (380–381) – konkurować we wspaniałościach stołu i ubioru z "konsulami, generałami, zarządcami prowincji i najznakomitszymi dowódcami wojskowymi". (9) Niektórzy z nich czuli się tak pewnie na swoich urzędach, że ośmielali się sprzeciwić woli cesarzy, jak miało to miejsce w przypadku Hozjusza – biskupa Kordoby (355), czy też Ambrożego – biskupa Mediolanu (387). Ten stan rzeczy odzwierciedlał nowy układ sił. Kościół czwartego stulecia stanowił państwo w państwie – potęgę polityczną mogącą poważnie zagrozić integralności cesarstwa. Rozumiał to doskonale Konstancjusz, zabiegający nieustannie o dobre stosunki z episkopatami Syrii i Azji Mniejszej, obawiając się, że bez ich poparcia wschodnie prowincje Rzymu mogłyby być na zawsze stracone w obliczu rosnącego zagrożenia ze strony Persji.

Wzrostowi politycznego znaczenia kleru towarzyszył imponujący rozwój jego potęgi ekonomicznej. I tak, w wyniku akumulacji licznych przywilejów, Kościół IV wieku stał się wielkim właścicielem ziemi i

niewolników. Był on przy tym nie tylko zwolniony z obowiązku płacenia wielu podatków, zwłaszcza municypalnych, lecz sam pobierał podatek w naturze (annona) od zbiorowości lokalnych, którym przewodził. Ponadto korzystał on nieodpłatnie z usług poczty państwowej i państwowych środków transportu, przejmował - legalnie bądź nielegalnie - majątek świątyni pogańskich, wreszcie: gromadził darowizny i wyłudzał ofiary. Nic więc dziwnego, że Possydiusz - biograf Św. Augustyna, lamentując z powodu szybkiego podboju Afryki przez Wandalów, przyznawał ze smutkiem, iż "Kościół znienawidzony był ze względu na swoje ziemie." (10)

Proces wtapienia się chrześcijaństwa w ustrój społeczno-polityczny Imperium Romanum, proces, który wraz z przejęciem władzy przez Konstantyna uległ radykalnemu przyśpieszeniu, znalazł swoje odbicie również w dziedzinie sztuki. I tak na przykład, w rzymskiej bazylice św. Prudencjany do dzisiaj podziwiać można mozaikę z końca IV wieku, przedstawiającą Jezusa zasiadającego na cesarskim tronie w otoczeniu apostołów Piotra i Pawła ubranych w senatorskie togi!

NARODZINY MONASTYCYZMU - PORAŻKA KOŚCIOŁA

Prześladowania chrześcijan w państwie rzymskim nie były ani tak surowe, ani tak destrukcyjne jak je przedstawiała przez wieki historiografia europejska, kształtowana przez źródła kościelne i katolickie stereotypy. W gorszym położeniu znajdowali się chociażby manichejczycy, gdyż tej religii cesarstwo nigdy nie uznało i nigdy nie przestało zwalczać, o czym historia nie mówi raczej zbyt wiele.

Masakra wyznawców Jezusa przez Nerona, po wielkim

pożarze Rzymu w 64 roku - jakkolwiek okrutna i krwawa - była lokalnym dramatem sprowokowanym przez szczególne okoliczności, a nie częścią szerszej polityki. Tak więc, kiedy umilkły jęki na arenach stolicy, chrześcijanie wkroczyli w długi, blisko 200-letni, okres egzystencji wolnej od poważnych niebezpieczeństw, przerywany sporadycznie albo żywiołowymi wybuchami przemocy, takimi jak egzekucje w Smyrnie (około 165 roku) czy aresztowania w Lyonie (177), albo krótko-trwałymi represjami zarządzonymi przez cesarzy Septymisza Sewera w 202 roku i Maksymiana ponad trzydzieści pięć lat później.

Pierwsze prześladowania chrześcijan na szerszą skalę miały miejsce dopiero pod rządami Decjusza, kiedy ten w 250 roku nakazał powszechne składanie ofiar bóstwom Rzymu. Niezliczone rzesze wyznawców Jezusa - z prezbiterami i biskupami włącznie - uniknęły wówczas represji bądź to przekupując rzymskich urzędników, bądź to kłaniając się publicznie "pogańskim bałwanom". I tak, w Stolicy Piotrowej zaraz po ogłoszeniu cesarskiego edyktu tłumy katolików udały się na Kapitol, aby złożyć przysięgę bogom Wiecznego Miasta. Podobne sceny rozgrywały się w Kartaginie, gdzie miejscowe władze nie mogły nadażyć z ofiarami. W Smyrnie zaparł się wiary biskup Euktemon, a w Afryce Północnej całe gminy chrześcijańskie pod przewodnictwem biskupów podążały do pogańskich ołtarzy. Wydarzenia w Aleksandrii opisał jej patriarcha Dionizy - w liście do biskupa Antiochii Fabiusa - takimi oto słowami: "Wszyscy przepełnieni strachem, nawet najznakomitsze osoby (...). Wywoływani po imieniu zbliżali się do nieczystych, bezbożnych ofiar, niektórzy trzęsący się i bladzi, jak gdyby to nie oni składali ofiary, lecz sami mieli być poświęceni bożkom, tak, iż zebrane tłumy obrzucały ich szyderstwami i jasne było, że z natury swej są tchórzami we wszystkim, tchórzami by umrzeć i tchórzami by się pokłonić. Inni jednak szybko pobiegli do ołtarzy." (11)

Pomimo dyskryminacji i represji, pomimo wrogiej postawy niektórych władców, Kościół II i III wieku miał się w Cesarstwie Rzymskim dobrze. Świadczy o tym jego ówczesna ekspansja, a także wewnętrzne schorzenia, które już wówczas zdołały się w nim rozwinąć. Jednym z nich było drastyczne obniżenie wymagań religijnych kierowanych pod adresem wiernych. Innym - świecka aktywność kleru. I tak na przykład, Orygynes mówi o kościołach wypełnionych przychodniami, którzy zamiast słuchać Słowa Bożego siadają w ciemnych kątach i czytają pogańską literaturę (12), a Cyprian z Kartaginy skarży się na "bardzo wielu biskupów" zajmujących intratne posady zarządców wielkich majątków ziemskich, zaniedbujących notorycznie swe obowiązki duszpasterskie. (13)

W Kościele II i III wieku nie brakowało wewnętrznych animozji, pychy i małodusznej rywalizacji hierarchów, obrzucających się nawzajem ekskomunikami. Pojawiła się także korupcja i nepotyzm. Zdarzały się - wcale nierzadko - przypadki kupowania urzędów, a w Hiszpanii i Azji Mniejszej niektóre biskupstwa stały się dobrami prywatnymi, dziedziczonymi przez krewnych, dzięki czemu u schyłku drugiego stulecia jeden z biskupów Efezu mógł się poszczycić siedmioma innymi biskupami w rodzinie. (14)

Kościół, w którym praktykowanie wiary uległo rytualizacji, w którym duchowieństwo zapierało się Jezusa przy pierwszej fali religijnych represji a biskupi zajmowali się pomnażaniem swych dochodów jako *procuratores rerum saecularium* - by użyć słów Św. Cypriana, mijał się coraz bardziej z oczekiwaniami dużej części wiernych. I tak, w 207 roku jeden z Ojców Kościoła - Tertulian, porzucił katolicyzm, aby przyłączyć się do apokaliptycznego ruchu montanistów, znanego z surowych zasad moralnych i purytańskiej ascezy kapłanów. Cztery dekady później, chwiejna postawa chrześcijan podczas prześladowań Decjusza

zaowocowała schizmą nowacjaną wywołaną przez rygorystycznego teologa Nowacjusza (251), odmawiającego Kościołowi prawa odpuszczania grzechu apostazji tym wszystkim, którzy go porzucili aby uniknąć rzymskich represji. Nowacjanizm spotkał się w kręgach katolickich z żywym oddźwiękiem: sympatyzował z nim biskup Antiochii Fabius, popierał go patriarcha Gallii - Marcjan, a jego zwolennicy w Azji Mniejszej przetrwali aż do VI wieku.

Pobłażliwość wobec duchownych i świeckich obniżających standardy wiary, pobłażliwość przeciw której protestowali Tertulian i Nowacjan, była w Kościele III stulecia postawą dobrze ugruntowaną. I tak, w roku 217 papież Kalikst zezwolił biskupom i księżom winnym grzechu cudzołóstwa na dalsze sprawowanie urzędów, a praktyka opuszczania diecezji na długie okresy, w celu nadzorowania prywatnych interesów, kwitła wśród ówczesnych hierarchów bez przeszkód. Te i podobne zjawiska, narastające stopniowo wraz z przekształcaniem się chrześcijaństwa w wyznanie masowe i jego postępującą instytucjonalizacją, stanowiły splot okoliczności, który doprowadził do narodzin ruchu monastycznego.

Kościół III wieku - jak widać z przytoczonych przykładów - cechowała daleko posunięta integracja ze światem rzymskim, a kultywowana w nim wiara stanowiła wypadkową kolejnych kompromisów. Dlatego właśnie katolicyzm mógł się stać niebawem religijnym filarem cesarstwa! Wyznawca Jezusa, który odrzucał świat Rzymu i owe kompromisy, musiał więc nolens volens odrzucić Kościół zarazem. Uczynił to Tertulian przyłączając się do montanistów, uczynił to schizmatyk Nowacjan, uczynił to wreszcie św. Antoni, pierwszy pustelnik wśród chrześcijan. W ten sposób - w osobie Antoniego - drogi katolicyzmu i perfekcji moralnej rozeszły się po raz pierwszy. Kościół przekształcił się w res Romana, a perfekcja moralna stała się cnotą praktykowaną na pustyni.

Wedle relacji biskupa Aleksandrii Atanazego, Antoni posłyszał w wiejskiej świątyni słowa Ewangelii: "Jeżeli chcesz być doskonałym, sprzedaj co masz i rozdaj biednym i przyłącz się do mnie, a znajdziesz swój skarb w niebie." Antoni potraktował Ewangelię poważnie, sprzedał co miał i rozdał biednym. (15) Zrobił to, co nakazał Jezus. Zrobił to, czego uczył Kościół, który od dawna nie czynił tego, co uczył. Dlatego właśnie Antoni go opuścił i udał się na pustynię. Naśladowanie Chrystusa w Kościele nie było już bowiem możliwe! Czytanie Biblii i kontemplacja, samotne modlitwy, posty i umartwianie ciała posunięte do skrajności - oto model życia religijnego, którym zastąpił Antonii publiczne obrządki sakralne i kościelną kontrolę. Jego celem było zbawienie. Zamierzał je osiągnąć bez eucharystii i bez pomocy kapłanów, poprzez ascezę i doskonałość duchową, do której drogę wskazały mu słowa Ewangelii. Śladami Antoniego podążyły nieprzebrane rzesze (16), co pokazuje wyraźnie, iż znaczna liczba chrześcijan nie mogła znaleźć dla siebie miejsca w ówczesnym Kościele. Pustelnik - jak trafnie zauważył Louis Duchesne - stanowił bowiem "żywe oskarżenie kościelnej zbiorowości." (17)

Jeden z następców Antoniego - Pachomiusz (290-345), okiełznał anarchizujący indywidualizm ascetów i poddał go zbiorowym rygorom. W ten sposób powstał klasztor, który zastąpił pustelnię. W ten sposób rozproszeni pustelnicy przekształcili się w społeczność mnichów. Jeśli wierzyć źródłom koptyjskim, Pachomiusz rozpoczął tworzenie klasztoru od budowy ogrodzenia. Mur Pachomiusza oznaczał przełomowe wydarzenie w dziejach chrześcijaństwa. Miał on bowiem nie tyle znaczenie fizyczne, ile symboliczne, stanowiąc swoiste votum separatum wobec Kościoła. Mur Pachomiusza odgrodził wirtuozów-ascetów od zewnętrznego świata, przeprowadził widzialną linię demarkacji między res Romana i res Dei. Oddzielił

standartową religijność chrześcijańską od religijności integralnej niechętniej jakimkolwiek kompromisom.

Uznanie chrześcijaństwa przez Konstantyna Wielkiego - który zdaniem Adolfa von Harnacka "pozostawił świat we władzy wszystkich, z wyjątkiem bogów" (18) - zaowocowało gwałtownym rozkwitem klasztorów. Biograf Antoniego - Atanazy (19), jak również inni pisarze chrześcijańscy (20), nie mieli wątpliwości co do związku przyczynowo-skutkowego między tymi dwoma faktami. Legalizacja chrześcijaństwa popchnęła na pustynie Egiptu, Syrii i Palestyny tysiące wyznawców Jezusa, pragnących kultywować cnoty heroiczne, dla których nie było już miejsca w ustabilizowanych kongregacjach miejskich.

Mur Pachomiusza rozszczepił świat katolicki na dwie przeciwstawne frakcje: po jednej stronie znaleźli się praktykujący ubóstwo naśladowcy Chrystusa, po drugiej - biskupi, kapłani i ich dzieci nie płacące podatków od swych prywatnych dochodów. (21) Ci pierwsi nie ustawiali w modlitwie, ci drudzy przewodzili wiernym, którzy nierzadko ją porzucali per infinita tempora, jak to ujął jeden z kanonów synodu w Elwirze (309). Na ten żywiołowy rozwój nowych form życia religijnego, Kościół zareagował we właściwy dla siebie sposób: na soborze w Chalcedonie w 461 roku, sformalizował je i poddał kontroli lokalnych episkopatów. Warto przy okazji zaznaczyć, iż sobór chalcedoński zabronił przyjmowania do klasztorów niewolników bez wyraźnej zgody ich właścicieli. W ten sposób w niespełna półtora wieku po odgrózeniu się od res Romana zasady ustrojowe świeckiego świata przeniknęły poza mur Pachomiusza. W następstwie tej i innych regulacji, które podążyły niebawem łożyskiem wydrążonym w Chalcedonie, pojawiła się z czasem konieczność uzdrowienia klasztorów, tonących w zepsuciu i demoralizacji - konieczność, której ze zmiennym powodzeniem próbował sprostać ruch zainicjowany w opactwie Cluny.

ŚW. AUGUSTYN: OBRONA MIERNEJ WIARY

W drugiej połowie czwartego wieku Kościół katolicki stanowił integralny składnik ustroju politycznego Rzymu. Władza nad wyznawcami Jezusa znajdowała się w rękach biskupów rezydujących w miastach, wspomaganych przez prezbiterów i diakonów. Biskupi stolic prowincjonalnych rościli sobie pretensje do zwierzchnictwa nad swymi kolegami z mniejszych skupisk ludzkich, dzięki czemu granice administracji kościelnej rychło poczęły się pokrywać z organizacją terytorialną cesarstwa. I tak, patriarcha Wiecznego Miasta rozciągnął swą jurysdykcję na diecezje Italii, biskup Aleksandrii stał się katolickim zwierzchnikiem Egiptu, prymas Numibii kontrolował Afrykę Północną, biskup Arles - Galię, Antiochia zaś przewodziła kościołom Syrii i Azji Mniejszej. Od czasu pontyfikatu Damazego (366-384), biskupi Rzymu nie domagali się już "honorowego pierwszeństwa", lecz formalnej władzy nad innymi dostojnikami Kościoła i porzuciwszy formułę "braterskich apeli" zaczęli się do nich zwracać językiem zapożyczonym z cesarskich edyktów. (22) Równolegle do postępów centralizacji rozrastał się w szybkim tempie rozgałęziony system parafii, wciskający się do wszystkich zakątków cesarstwa.

Personel administracyjny znaczniejszej diecezji już pod koniec III wieku składał się z niebagatelnej liczby osób. "Ten obrońca Ewangelii - pisał z oburzeniem patriarcha Rzymu Korneliusz, polemizując z tezami Nowacjana - nie wie, że powinien być jeden biskup w jednym katolickim kościele (...), że ma być czterdziestu sześciu prezbiterów, siedmiu diakonów, czterdziestu dwóch akolitów, pięćdziesięciu dwóch egzorcystów, lektorów i odźwiernych." (23)

Realizacja zasady "jeden biskup w jednym kościele" rodziła nierzadko poważne problemy, wywołując konflikty i gorszące starcia między zwolennikami ubiegających się o urząd pretendentów. Spektakularnym tego przykładem był wybór Damazego na biskupa Rzymu w 366 roku, który zakończył się masakrą tłumów zebranych w eskwilińskiej bazylice i śmiercią 137 stronników jego rywala Ursyna. "Nie przeczę - skomentował chłodno te wydarzenia pogański historyk Ammianus Marcellinus - że ci, którzy podążają biskupstwa powinni walczyć ze wszystkich sił, aby je zdobyć, bo kiedy już je mają, będą wolni od trosk obsypywani darowiznami matron, będą jeździć w powozach, nosić szaty wybrane z wyszukany smakiem i wydawać bankiety tak rozrzutne, że ich wspaniałości przewyższą stoły królów." (24)

Tej olbrzymiej, bogatej i sprzymierzonej z państwem rzymskim, organizacji biurokratyczno-religijnej jaką był Kościół u schyłku czwartego wieku zagrażały trzy prądy ideowe cieszące się znacznym poparciem w kręgach ówczesnych chrześcijan: millenaryzm, donatyzm i pelagianizm. Millenaryzm - głosząc rychły koniec świata - oddzierał z sensu wszelkie instytucje ziemskie, donatyzm uzależniał stanowisko religijne od charyzmy, a nie na odwrót (jak to się przyjęło od dawna wśród hierarchii katolickiej), pelagianizm wreszcie pomniejszał znaczenie Kościoła jako szafarza Łaski. Wszystkie te trzy ruchy zdruzgotał św. Augustyn, który dostarczył ich przeciwnikom argumentów teologicznych i który stworzył klimat duchowy niezbędny dla ich urzędowego unicestwienia. I tak, w 411 roku na synodzie w Kartaginie potępiono oficjalnie donatyzm, a 431 roku ojcowie soborowi zebrani w Efezie ekskomunikowali pelagianizm i zwolenników millenaryzmu.

Donatyzm nie był herezją, lecz afrykańskim ruchem schizmatycznym stanowiącym produkt uboczny prześladowań

Dioklecjana. Donatyzm oznaczał protest przeciw postępującej degeneracji chrześcijaństwa, protest z którym przywódcy Kościoła - wspierani przez aparat represyjny cesarstwa - nie mogli sobie poradzić przez ponad stulecie. Pomijając szczegóły i historyczne niuanse można z grubsza stwierdzić, że rdzeń kontrowersji między hierarchią katolicką i donatystami stanowił stosunek do kapłanów, którzy w obliczu - niezbyt surowych - represji 303-312 roku, oddali rzymskim urzędnikom święte księgi, naczynia liturgiczne i inne przedmioty będące własnością gmin chrześcijańskich.

Donatyści, powołując się na poglądy teologiczne ojca Kościoła afrykańskiego - św. Cypriana, uważali, że sakramenty udzielone wiernym przez biskupów i księży, którzy współdziałali z urzędnikami rzymskimi w niszczeniu Pisma Świętego podczas represji Dioklecjana pozbawione są nadprzyrodzonej mocy i - jako takie - winny być powtórzone przez duchownych wolnych od grzechu apostazji. Krótko mówiąc, sądzili oni, iż skuteczność sakramentów uzależniona jest od stanu łaski kapłana, w związku z czym profani Pisma Świętego - księża-zdrajcy (traditores), winni być odsunięci od czynności duszpasterskich. Temu rygorystycznemu punktowi widzenia hierarchia katolicka przeciwstawiła stanowisko dokładnie odwrotne, stanowisko, uznające - brutalnie mówiąc - sakramenty udzielone przez duchownego-łajdaka i duchownego-ascetę za jednakowo ważne. Tę fundamentalną różnicę, średniowieczna scholastyka wyartykułowała kilka stuleci później przy pomocy dwóch uczonych terminów: *ex opere operato* i *ex opere operantis*. Według pierwszego ujęcia sakramenty działają automatycznie, bez względu na kwalifikacje moralne szafarza. Wedle ujęcia drugiego - przeciwnie - ich zbawcza moc zależy od stanu duchowego kapłana.

Idea *ex opere operato*, idea, wedle której nawet śmiertelne grzechy szafarza nie są w stanie zniweczyć

zbawczej mocy sakramentów, stała się po raz pierwszy przedmiotem żywej kontrowersji w połowie trzeciego stulecia w następstwie represji Decjusza. I tak, jesienią 254 roku kongregacja kościołów hiszpańskich zwróciła się do biskupa Kartaginy Cypriana, z pytaniem czy sakramenty udzielane przez duchownych, którzy dopuścili się profanacji Pisma Świętego bądź naczyń liturgicznych podczas prześladowań antychrześcijańskich są ważne czy też nie. Na tak postawione pytanie ówczesny papież Stefan odpowiedział pozytywnie i nakazał przywrócić na urzędy kościelne księży-apostatów. Cyprian natomiast - a wraz z nim synod biskupów afrykańskich - zajął w tej kwestii stanowisko negatywne, powołując się na Stary Testament, a ściślej rzecz biorąc na te fragmenty Księgi Wyjścia (19, 22; 28, 43) i Księgi Lewitów (21,17), które odsuwały od czynności sakralnych kapłanów w stanie nieczystości rytualnej. Co więcej, Cyprian i biskupi zebrani w Kartaginie przestrzegli swych hiszpańskich kolegów, iż tolerując działalność duszpasterską księży-apostatów sami narażają się na potępienie. "Nie pozwólcie ludziom tkwić w błędnym mniemaniu - pisał Cyprian - iż nie skalają się oni obrazą boską pozostając w kontakcie z kapłanem grzesznikiem." Obowiązkiem chrześcijan jest bowiem "odseparować się od duchownego, który grzeszy i nie uczestniczyć w ofiarach składanych przez niegodziwego kapłana". (25)

Na to rygorystyczne stanowisko Kościoła afrykańskiego papież Stefan zareagował groźbami ekskomuniki, nazywając Cypriana "fałszywym Chrystusem" i "oszukańczym pasterzem". Według Stefana sakrament był ważny sam przez się, na mocy czystego rytuału i nieistotne dla niego było to, czy udzielany jest on "w prawdzie czy pośród pozorów" - nade wszystko liczył się fakt, iż podczas ceremonii kapłan wypowiada Słowo Chrystusowe. (26) Pomimo gróźb papieskich i niebezpieczeństwa schizmy, Kościół afrykański nie odstąpił od swych poglądów, będących rozwinięciem idei

zarysowanych kilkadziesiąt lat wcześniej przez Tertuliana: sakrament Kościoła jest nośnikiem Ducha Świętego, jakże by więc mógł go udzielać ktoś, kogo porzucił ów Duch?

Donatyzm kontynuował tradycyjny model religijności afrykańskiej – model Tertuliana i Cypriana z Kartaginy – i stanowił potężny ruch społeczny cieszący się poparciem zdecydowanej większości chrześcijan Afryki Północnej. Nie był to bynajmniej ruch partykularny ani odosobniony w sensie ideowym. Miał on swój odpowiednik we wschodniej części cesarstwa: melecjanizm – rygorystyczny ruch odnowy Kościoła zainicjowany przez biskupa Lycopolis Melecjusza, który przeciwstawił się pobłażliwej postawie patriarchy Aleksandrii Piotra wobec gorszącego oportunistów znacznej odłamu egipskiego kleru, zaprezentowanego podczas represji Dioklecjana.

Obok rygoryzmu moralnego, donatystów charakteryzował wrogi stosunek do państwa. "Radujemy się tym, że świat nas nienawidzi", mawiał jeden z nich – Gaudencjusz (27). Donatyzm – podobnie jak pierwotne gminy chrześcijańskie – dążył do odseparowania życia religijnego od instytucji świeckich, widząc w nich zagrożenie dla czystości wiary. Postawa ta godziła dotkliwie w Kościół katolicki, który już od III wieku zintegrowany był ze światem rzymskim, a w czwartym stuleciu stał się wręcz jednym z jego filarów. Nic więc dziwnego, że hierarchia katolicka zwalczała donatyzm z bezwzględną determinacją. Nic też dziwnego, że konsekwentnie wspierała ją w tych poczynaniach rzymska machina administracyjna. Kościół i państwo miały teraz wspólne interesy i wspólnych wrogów. Kościół potrzebował państwa do utrwalenia świeżo osiągniętej dominacji religijnej, cesarstwo zaś potrzebowało Kościoła do wzmocnienia swoich słabnących struktur terytorialnych.

Argumenty doktrynalne, które hierarchia katolicka

przeciwstawiła naukom donatystów dotyczyły trzech różnych kwestii. Wyłożył je w 366 roku biskup Milewy Optat, w polemice z Parmenianem. Po pierwsze - twierdził Optat - sakramenty czerpią swą moc z Boga, a nie z księdza; ich skuteczności nie mogą więc przekreślić najcięższe nawet grzechy kapłana. Po drugie, Kościół jest święty nie dlatego, że jego członkowie dążą do świętości - jak to głosili donatyści - lecz dlatego, że posiada sakramenty. Po trzecie wreszcie, istotnym warunkiem świętości jest łączność z Kościołem powszechnym; donatyzm odcinając się od Rzymu, hierarchii katolickiej i swych braci w innych częściach cesarstwa, przypomina gałąź, która, oderwawszy się od drzewa musi nieuchronnie uschnąć. (28)

Antydonatystyczne tezy Optata rozwinął i pogłębił św. Augustyn, który podobnie jak biskup Milewy, utożsamił Kościół katolicki z hierarchią duchowną, sakramentami i Tronem Piotrowym. I tak, zdaniem Augustyna, powszechny charakter Kościoła odróżniał go od licznych sekt mających li tylko znaczenie lokalne. Cecha ta pociągała za sobą ważne konsekwencje. Społeczność katolicka, jak twierdził, społeczność sięgająca rubieży cywilizowanego świata, nie mogła być - wbrew rozeniom donatystów - Kościołem "świętych", lecz ze swej istoty stanowić musiała "wspólnotę mieszaną" (*corpus permixtum*), która jak chciał tego Bóg, skupia w swych szeregach ludzi prawych i niegodziwych, ascetów i grzeszników. Z tego właśnie powodu teksty biblijne mówiące o absolutnej doskonałości lub nieskalanej czystości - głosił Augustyn - winny być zrównoważone innymi, podkreślającymi mieszany charakter wspólnoty chrystusowej, a stan perfekcji duchowej odniesiony nie tyle do warunków ziemskich, ile do grona przyszłych wybrańców Bożych oddzielonych od reszty przez Sąd Ostateczny. (29)

Argumenty Optata, Augustyna oraz innych reprezentantów katolickiego establishmentu nie mogły rzecz jasna

przekonać donatystów i nie przyczyniły się w żaden sposób do zakończenia przewlekłego, ponad stuletniego sporu. I tak, "ilościowemu" kryterium ortodoksji (Kościół katolicki - to kościół ponadlokalny, ogólnorzeczny) przeciwstawili oni kryterium "jakościowe" (prawdziwym chrześcijaninem jest ten, kto naśladuje Jezusa, a nie ten kto formalnie przynależy do wspólnoty wiary), zaś rozumieniu charyzmy jako funkcji urzędu religijnego - koncepcję charyzmy jako warunku urzędu. (30) Donatyści nie uważali się bynajmniej za schizmatyków. Byli oni spadkobiercami eklezjologii św. Cypriana i purytańskich nauk Tertuliana. Stała za nimi tradycja apostołska i Stary Testament (Księga Wyjścia, Księga Lewitów, Psalmi). Stał za nimi przykład Jezusa, który starali się naśladować, nie bacząc na fakt, że z uwagi na owe dążenie stali się mniejszością w Kościele. Uważali zatem niezachwianie, iż to nie oni sprzeniewierzyli się prawdziwej wierze, lecz hierarchia katolicka, która odłączyła od Chrystusa.

"Co ma cesarz do Kościoła?" - zapytał Donat z retoryczną obcesowością urzędników Konstansa przysłanych do Afryki w 347 roku w celu likwidacji schizmy. (31) "Nasza ulica broniona jest przez cesarza" stwierdził Augustyn w roku 399, odnotowawszy przejawy wrogości pogan wobec publicznych manifestacji kultu Jezusa. (32) Za tymi lapidarnymi wypowiedziami kryły się z gruntu odmienne wizje chrześcijaństwa i odmienne koncepcje stosunków między państwem i Kościołem. Donatyzm reprezentował chrześcijaństwo integralne, programowo stroniące od korumpującego świata Rzymu i kościół wspólnotowy, który może być święty jedynie wówczas, kiedy jego członkowie ćwiczą się w świętości. Augustyn, przeciwnie, opowiedział się za kościołem świętym na mocy swych instytucjonalnych przymiotów (Tron Piotrowy, sukcesja apostołska, sakramenty), posługującym się państwem jako świeckim instrumentem, służącym hierarchii duchownej do efektywnej kontroli wiernych, którzy pozostawieni

samym sobie zawsze pójdą złą drogą.

O tym, że "katolicka ulica broniona była przez cesarza" przekonali się nie tylko poganie, lecz także zwolennicy Donata. W wyniku presji Augustyna, Honoriusz wydał w 412 roku edykt delegalizujący donatyzm, skazujący na wygnanie jego duchowieństwo i konfiskujący majątek gmin schizmatyckich. Dla biskupa Hippony prawo do wolności religijnej tożsame było z "prawem do błędu". Kościół katolicki nie mógł zatem wolności owej tolerować i jeśli w walce z nią nie wystarczały jego własne środki, trzeba było się uciec do szykan administracyjnych i represji państwowych. Krótko mówiąc, jeśli zawodziła siła argumentów, należało odwołać się do argumentu siły. W ten oto sposób Augustyn usankcjonował zasadę "cel uświęca środki" i utorował drogę Świętej Inkwizycji. Nie dość jednak na tym. Uprawomocnił on także hipokryzję religijną, która stała się niebawem istotnym składnikiem katolicyzmu. Sięgnąwszy po represje państwowe, biskup Hippony nie mógł żywić najmniejszych złudzeń co do motywów, które skłoniły część donatystów do powrotu na łono Kościoła. (33) Uznał jednak, iż lepiej jest kiedy ludzie udają, że wierzą, aniżeli otwarcie manifestują brak wiary.

Klęska donatyzmu była porażką tego modelu chrześcijaństwa, który pomimo ewolucji świata zewnętrznego i szybkiego rozpowszechniania się wiary w Cesarstwie Rzymskim, nie chciał porzucić ewangelicznych wzorów i który łączył w sobie purytańską moralność z radykalizmem społecznym. Zwycięstwo opcji katolickiej - niezależnie od sposobu w jaki się dokonało - oznaczało trwałe zwichnięcie równowagi między instytucjonalnymi i etycznymi komponentami chrześcijaństwa z jednej strony oraz między duchowieństwem i wyznawcami świeckimi z drugiej. Tryumf zasady *ex opere operato* - odbierającej gminom możliwość usuwania z urzędów księży niegodnych tego miana - oznaczał *de facto* postawienie kasty

kapłańskiej poza kontrolą wiernych i otwierał drogę do nieograniczonych nadużyć urzędów religijnych, co rychło stało się endemiczną plagą katolicyzmu.

Wedle donatystów Kościół przestawał być święty kiedy tolerował w swych szeregach duchowieństwo łamiące prawo chrystusowe. Przypominał wówczas zatrute źródło, z którego nie można zaczerpnąć czystej wody. Wedle donatystów kapłan raz skażony grzechem ciężkim nie był w stanie udzielać skutecznie działających sakramentów i - co gorsza - przekazywał swój grzech wiernym, z którymi się kontaktował. Zasada ta, zasada *ex opere operantis* - niezależnie od swych przesłanek teologicznych - stanowiła w praktyce ważne narzędzie kontroli społecznej i potężny hamulec przeciwdziałający degeneracji moralnej kleru: nikt przecież nie chciał stracić szansy zbawienia z powodu cudzych przewinień! Doktryna katolicka rezygnując z wymogu czystości kapłana, jako warunku jego kontaktów ze światem transcendentnym, powołała do istnienia wyalienowany aparat biurokracji religijnej, funkcjonujący poza zasięgiem presji moralnej współwyznawców, aparat zdolny do permanentnej reprodukcji bez konieczności stosowania się do głoszonych przez siebie prawd wiary.

Katolicyzm odrzucił nie tylko wzajemną kontrolę religijną duchowieństwa i wyznawców świeckich - zastępując ją asymetryczną relacją władzy kleru - lecz także donatystyczną koncepcję Kościoła, będącą rozwinięciem poglądów Tertuliana i św. Cypriana. Sprzeczność między eklezjologią afrykańską i eklezjologią katolicką zarysowała się po raz pierwszy z całą ostrością około roku 220, w kontekście sporu dotyczącego kapłanów-cudzołożników, przywróconych w czynnościach duszpasterskich przez papieża Kaliksta. Tej decyzji biskupa Rzymu sprzeciwił się Tertulian, który twierdził, nawiązując do Starego Testamentu, iż odpuszczenie "grzechów śmiertelnych" - idolatrii, cudzołóstwa i rozlewu krwi - zależy wyłącznie od

Boga, a nie od Kościoła. Integralność wiary - argumentował Tertulian w rozprawie O czystości - jest najlepszym sprawdzianem chrześcijaństwa, Kościół zaś jako "oblubienica Jezusa" stanowi wspólnotę osób dążących do świętości i "siedzibę Ducha Świętego". Nie ma w nim miejsca dla ludzi niegodziwych, którzy swym postępowaniem przekreślają szansę własnego zbawienia. Wreszcie, koncepcji Kościoła jako "zespołu biskupów" (numerus episcoporum), głoszonej przez papieża Kaliksta, przeciwstawił on wizję "Kościoła ducha poprzez duchowe uczestnictwo jednostek" (ecclesia spiritus per spiritalium hominem), zastępując instytucjonalne kryterium wiary kryterium etycznym.

Augustynowi bliższa była koncepcja Kościoła jako numerus episcoporum aniżeli tertuliańska ecclesia spiritus. Doskonała wspólnota wiernych, twierdził on, nie jest możliwa do realizacji tu i teraz - na ziemi, lecz urzeczywistni się poza historią - w Państwie Bożym. Kościół nie może być - argumentował - alternatywnym społeczeństwem, schronieniem przed niegodziwościami świata, gdyż sam stanowi jego integralny składnik i tak jak ów świat jest splotem dobra i zła, prawości i niegodziwości, słowem: corpus permixtum (wspólnotą mieszaną). Kościół, jeśli ma być powszechny, nie może odgradzać się od doczesności rygorystycznymi zasadami, lecz - przeciwnie - musi być mieszaniną ziarna i plew, którą dopiero oczyści Bóg na Sądzie Ostatecznym. Perfekcja moralna - wbrew temu co twierdzą donatyści - nie jest możliwa w Kościele, lecz jedynie w klasztorze, który zrywa wszelkie więzy z korumpującym światem, dlatego też klasztor właśnie stanowi obraz przyszłego Państwa Bożego. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że utożsamiając jeden z segmentów Kościoła z eschatologiczną wizją Kościoła jako całości osiągnął Augustyn podwójny cel. Po pierwsze, usprawiedliwił wewnętrzne dewiacje w Kościele. Po drugie, usankcjonował - jako równoprawne - dwa koegzystujące w nim, zupełnie odmienne, wzory życia religijnego: religijność integralną i religijność

rytualną, ascezę i duchową mierność.

Augustyn - podobnie jak Cyprian z Kartaginy - twierdził kategorycznie, iż "nie ma zbawienia poza Kościołem" (*salus extra ecclesiam non est*). Kryterium przynależności do Kościoła stanowiła dla nich obu - co warto podkreślić wyraźnie - nie tylko akceptacja nauk głoszonych przez biskupów, jak chciał tego na przykład Ireneusz z Lionu, lecz również podporządkowanie się władzy episkopatu. Bunt przeciw biskupowi był buntem przeciwko Bogu samemu (34), w następstwie którego schizmatyk - nawet najbardziej cnotliwy i poprawny w kwestiach doktrynalnych - tracił łączność z Jezusem. "Nie interesuje nas to, czego on uczy - pisał Cyprian o Nowacjanie - ponieważ naucza on poza Kościołem. Jakkolwiek uczciwym człowiekiem by był, nie jest chrześcijaninem ten, kto nie znajduje się w Kościele Chrystusowym." (35)

Między eklezjologią Cypriana i eklezjologią Augustyna występowała fundamentalna różnica, która pociągała za sobą nie dające się przecenić konsekwencje. Cyprian, zwolennik zasady *ex opere operantis*, uzależniał bycie członkiem Kościoła od posłuszeństwa wobec biskupów, a bycie biskupem od przestrzegania prawa Bożego. Augustyn, wyznawca zasady *ex opere operato*, zachował wyłącznie wymóg pierwszy, porzuciwszy drugi. Wszak episkopat, podobnie jak wszystko na tej ziemi, stanowi jedynie *corpus permixtum*. W koncepcji Augustyna obrona hierarchicznego ustroju Kościoła popadła w nieuchronny konflikt z logiką, której nie brakuje bynajmniej konstrukcji Cypriana. Nasuwa się bowiem proste pytanie: "Jeśli biskup może być takim samym grzesznikiem jak inni wyznawcy Jezusa, to dlaczego ci inni mają się go słuchać?" Ponieważ - odpowiada Augustyn - piastuje on urząd, który charyzmę mu daje, nawet wówczas, kiedy *de facto* charyzmy tej nie ma.

W Kościele III i IV wieku dokonała się podwójna ewolucja: postępującemu obniżaniu wymogów moralnych

kierowanych pod adresem kleru, towarzyszyło wyposażanie go w rosnącą władzę religijną. Tak więc, jeszcze w ostatnich dekadach drugiego stulecia uważano powszechnie, iż odpuszczenie "grzechów śmiertelnych" - apostazji, cudzołóstwa i morderstwa - nie zależy od Kościoła, lecz wyłącznie od Boga, a ślady tej koncepcji przechowały się w poglądach Hipolita i Orygenesesa, Tertuliana i Nowacjana. W trzecim wieku sytuacja uległa radykalnej zmianie. Katoliccy hierarchowie nie tylko przypisali sobie do niedawna jeszcze boskie kompetencje, lecz odpuszczaniem grzechów śmiertelnych zaczęli się wówczas parać nawet ci, którzy je sami popełnili, jak to miało miejsce w przypadku księży-cudzołożników przywróconych na urzędach przez papieża Kaliksta czy też księży-apostatów za pontyfikatu Stefana. Następne stulecie wydatnie wzmocniło tę tendencję. I tak na przykład, synod w Elwirze z 309 roku pouczał biskupów, iż mogą udzielać rozgrzeszenia wszystkim bez wyjątku, z mordercami, cudzołożnikami i apostatami włącznie. Biskup - głosił ów synod - jest sędzią ustanowionym przez Boga, wyposażonym przez niego we "władzę zawiązywania i rozwiązywania". Powinien być miłowany jak ojciec, szanowany jak król i czczony jak Bóg

W rozprawie O kapłaństwie Jan Chryzostom Złotousty przedstawił - w porywający sposób - istotę tego urzędu, tak jak ukształtował się on w Kościele katolickim IV wieku. Kapłan - pisał Chryzostom - jest przede wszystkim szafarzem łaski Bożej, udostępnianej wiernym pod postacią sakramentów. Staje on przed ołtarzem i sprowadza na ziemię z niebios nie ogień, lecz Ducha Świętego. Na jego rękach kona Pan składany w ofierze i jego ręce sięgają po purpurę drogocennej krwi. Zaiste tylko dzięki temu, że wciąż na nowo spożywa ciało Jezusa i pije jego krew, mogą ludzie unikać koszmarów piekielnego ognia. Jakaż potęga tkwi w dłoniach kapłana, przekazujących poprzez akty rytuału zbawczą łaskę! Ofiarując życie wieczne, nieskończenie większy jest on od ziemskiego rodzica,

który wzbudza jedynie życie doczesne. To jemu właśnie dana została władza przewyższająca moc aniołów i archaniołów!

We władzę kapłana przewyższającą moc aniołów – opisaną z poruszającą elokwencją przez Złotoustego – a także w monopol Kościoła na dystrybucję zbawczej łaski, uderzyły nauki brytyjskiego mnicha Pelagiusza, który fundamentem swej koncepcji uczynił wolną wolę jednostki. Wolna wola była – w jego rozumieniu – darem Boga dla gatunku ludzkiego i oznaczała zdolność unikania grzechu. Dzięki niej każdy chrześcijanin mógł przeżyć swoje życie bezgrzesznie i w konsekwencji osiągnąć zbawienie wieczne. I na tym właśnie – twierdził Pelagiusz – polega łaska Boża! Warto w tym miejscu zaznaczyć wyraźnie, iż wolna wola zdefiniowana w powyższy sposób w niczym nie umniejszała wszechmocy Bożej. Była ona wszakże – jak to podkreślał autor *De vita Christiana* – darem Stworzyciela i przejawem Jego miłości do człowieka.

Pelagiusz – podobnie jak donatyści – dążenie do świętości uważał za cel życia ludzkiego i – podobnie jak donatyści – nie instytucjonalizował go ani nie łączył z Kościołem. Świętość była dla niego atrybutem jednostki, a nie organizacji. W liście do Demetrias, napisanym w 413 roku w związku z jej decyzją wstąpienia do klasztoru, Pelagiusz wyłożył odkrytą przez siebie prawdę. Prawda ta była radosna i przerażająca zarazem: doskonałość jest możliwa, a ponieważ jest możliwa, stanowi obowiązek człowieka. Przyszłość chrześcijanina zależy wyłącznie od niego samego. Może on realizować w swym życiu ideał doskonałości lub go odrzucić. W pierwszym przypadku zostanie nagrodzony, w drugim – potępiony.

Nauki Pelagiusza stanowiły apel skierowany do wszystkich członków Kościoła. Był to apel potężny i pełen dramatycznej perswazji, apel który wywołał znaczącą reakcję, zwłaszcza wśród wyższych warstw

rzymskich. Nawoływał on do życia w świętości, głosił pochwałę rygorystycznej etyki i surowej dyscypliny wywiedzionej z tradycji monastycyzmu. Co więcej, mnisi i klasztory właśnie stanowiły dla brytyjskiego teologa układ odniesienia, do którego "równać" mieli inni wyznawcy Jezusa. "Zaiste czyż nie jest prawdą - pytał on - że prawo chrystusowe dane zostało każdemu chrześcijaninowi? (...) Czy doprawdy myślicie, że ognie piekielne prażyły będą mniejszym żarem możliwych tego świata, po to by dać ujście ich sadyzmowi i piekły dotkliwiej tych, których zawodowym obowiązkiem jest pobożność? (...) Nie może być podwójnej miary w łonie jednego i tego samego ludu." (36) Była to odważna krytyka dwutorowej strategii Augustyna, polegającej na tolerowaniu indyferentyzmu wśród szerokich mas wiernych i wymaganiu prawdziwej świętości jedynie od mnichów. Był to głos sprzeciwu przeciwko sankcjonowaniu duchowego rozpadu chrześcijaństwa na religijność integralną, która stała się "zawodową" działalnością elity i popularną religijność selektywną, nierzadko podszytą hipokryzją. Krótko mówiąc, Pelagiusz pragnął aby wszyscy byli elitą.

Uzależniając zbawienie jednostki od jej postępowania, a nie od sakramentów, nauki Pelagiusza godziły dotkliwie w interesy Kościoła. Ale nie tylko. Uderzały one również w interesy cesarstwa, cechował je bowiem radykalizm polityczny i wrażliwość społeczna. Tak więc, według Pelagiusza chrześcijanin nie mógł tolerować ani swych grzechów, ani otaczającego go zła. Jeśli człowiek posiada wolną wolę, a jego natura jest ku dobremu zwrócona, to - rozumował on - niezadowolająca kondycja ludzka musi mieć przyczyny zewnętrzne. Tkwią one w zniewalającej sile pogańskich zwyczajów, które regulują życie świeckie. Zwyczaje te muszą być zmienione - głosił kategorycznie, wchodząc w kolizję z oficjalną polityką Kościoła, polegającą na wydzieleniu w nim odpowiedniego miejsca dla każdej warstwy społecznej, tak aby nie naruszyć całościowego

ustroju cesarstwa, polityką, której czołowym eksponentem był św. Augustyn właśnie.

Augustyn poddał krytyce fundament nauki pelagiańskiej - koncepcję wolnej woli, ignorując jej eklezjologiczne i społeczne implikacje. Człowiek, twierdził on, nie jest z natury dobry, lecz - przeciwnie - ku złemu obciążony na skutek grzechu pierworodnego. Działanie tegoż grzechu jest tak potężne, iż skazuje on na wieczne męki piekielne nawet niewinne noworodki, które umarły nie ochrzczone. (37) Grzech Adama sprawił bowiem, iż cała ludzkość stanowi zbiorowość grzeszników (*massa peccati*) i zaledwie jej drobny ułamek dostąpi zbawienia na mocy niepojętych wyroków Boga. Nikt zatem - głosił biskup Hippony - nie jest w stanie uniknąć grzechu bez nadprzyrodzonego wsparcia, a łaska Boża nie może być ograniczona do zewnętrznej pomocy, jak chce tego Pelagiusz. Łaska Boża, to siła działająca w sercach ludzkich, "siła wewnętrzna i tajemnicza, cudowna i niewyraźalna". (38) Jest ona darem niezasłużonym (*gratia dei gratuita*), co zawiera się *implicite* w samym pojęciu łaski. Nie może być nagrodą za dobre uczynki, gdyż dobre uczynki są same w sobie konsekwencją Łaski. Krótko mówiąc: "Łaska daje cnoty, a nie jest przyznawana w nagrodę za nie." (39)

Augustyn nie zrozumiał, lub nie chciał zrozumieć, nauk Pelagiusza, dla którego Łaska była również, po pierwsze, siłą wewnętrzną: zdolnością niegrzeszenia (*posse non peccare*), po drugie - niezasłużonym darem, tyle, że płynącym z miłości Boga do człowieka, nie zaś z Jego arbitralnych, niepojętych wyroków. Zasadnicza różnica między biskupem Hippony i brytyjskim mnichem tkwiła więc nie tyle w rozumieniu Łaski, ile w pojmowaniu jej dystrybucji. Pelagiusz głosił, że Łaska została dana wszystkim, Augustyn - że tylko nielicznym. Pelagiusz uważał, że wolność jednostki rodzi dobro lub zło, w zależności od tego jak się ona tym darem posługuje. Augustyn utrzymywał natomiast, iż zawsze rodzi zło i że dobro jest wyłącznym dziełem

Boga.

U podstaw powyższych rozbieżności leżała augustiańska doktryna predestynacji, wedle której cała ludzkość jest nieodwołalnie potępiona – massa damnata. Tylko nieliczni jej członkowie – twierdził Augustyn – mogą być z tego żalosnego stanu przez Boga wyrwani i przeznaczeni do zbawienia. Ich ilość jest ściśle określona i równa się liczbie upadłych aniołów. (40) A ponieważ teza ta kłóciła się z fragmentem listu św. Pawła: "Bóg chce aby wszyscy ludzie byli zbawieni" (41), biskup Hippony dokonał karkołomnej interpretacji owego fragmentu, argumentując, iż chodzi w nim jedynie o reprezentantów każdej rasy i każdej kategorii ludzkiej. To, kto zostanie zbawiony – twierdził – stanowi tajemnicę nie dającą się rozszyfrować ludzkim rozumem i wyraz nieprzeniknionej sprawiedliwości Boskiej. Pośród wybrańców mogą się więc znaleźć i najwięksi grzesznicy i schizmatycy, heretycy i poganie, wśród potępionych – ludzie prawi oraz pobożni chrześcijanie, gdyż żadne ziemskie miary nie ograniczają Boga w Jego wyrokach.

Ta posępna i arbitralna konstrukcja teologiczna, która skazała przytłaczającą większość ludzkości na wieczne męki piekielne w imię nieprzeniknionej sprawiedliwości niepojętego Boga, doprowadziła do podwójnego potępienia pelagianizmu: w 418 roku na synodzie w Kartaginie i ponad dwadzieścia lat później na soborze w Efezie. Pozostawała ona – co nie trudno zauważyć – w sprzeczności zarówno z twierdzeniem, iż nie ma zbawienia poza Kościołem, jak również zasadą ex opere operato. Nic więc dziwnego, że biskup Hippony nigdy nie próbował jej uzgodnić ani ze swą eklezjologią, ani z teologią sakramentów. Nic też dziwnego zarazem, że jedenaście wieków później augustiańska doktryna predestynacji stała się dla przywódców Reformacji narzędziem bezlitosnej krytyki zarówno średniowiecznej eklezjologii jak i teologii sakramentów właśnie.

ROZWÓJ TEOLOGII SAKRAMENTÓW

Pierwsi chrześcijanie żyli w gorączkowym oczekiwaniu na powrót Jezusa i definitywny koniec świata, przekonani niewzruszenie, że jedno i drugie nastąpi niebawem. Czekanie na mesjasza nie było dla nich - w przeciwieństwie do Żydów - nieokreśloną nadzieją rzuconą w przyszłość, lecz racjonalną postawą odzwierciedlającą ich wiedzę na temat kresu ziemskich dziejów, kresu zapoczątkowanego de facto Wcieleniem i Zmartwychwstaniem "Koniec wszelkich rzeczy jest już w zasięgu ręki" (42) - nauczał św. Piotr. "Czas się obudzić ze snu. - wtórował mu św. Paweł - Wasze zbawienie jest bliżej dziś, aniżeli wówczas, kiedy staliście się po raz pierwszy chrześcijanami. Noc jest głęboka, a świt tuż tuż. Porzućmy zatem uczynki ciemności i włóżmy zbroję jasności." (43)

Nowy Testament obfituje w metafory dotyczące końca świata, lecz brak w nim nawet szkicowego opisu tego, co się ma wydarzyć. Obraz "dni ostatecznych" jaki się z niego wyłania jest nad wyraz niejasny i nie da się sprowadzić do żadnego spójnego wzoru. Święty Paweł - jak można sądzić - oczekiwał powrotu Jezusa na ziemię, wskrzeszenia zmarłych, Sądu Ostatecznego i ustanowienia sprawiedliwych rządów Bożych jeszcze za życia współczesnych mu chrześcijan. Dla Pawła "stary czas" już się wypełnił, a zmartwychwstanie Chrystusa stanowiło gwarancję powszechnego zmartwychwstania i pierwszy etap nowego Ładu, etap, który rychło miał pociągnąć za sobą następne. Pokolenia, które przyszły po Pawle wierzyły w ten scenariusz, czekały na jego realizację i nie próbowały go ani uściślać, ani modyfikować.

W miarę upływu czasu i trwania grzesznego świata na przekór prorocctwom Nowego Testamentu, idee apokaliptyczne stopniowo traciły na sile oddziaływani,

choć do końca drugiego stulecia stanowiły integralny składnik chrześcijańskiej ortodoksji. Przekonanie, że Jezus wróci na ziemię aby wraz ze świętymi sprawować tysiącletnie rządy w Królestwie Bożym podzielał Hermas i Klemens Rzymski, Justyn Męczennik i Papiasz, Ireneusz i Tertulian, a także wielu innych katolickich pisarzy. Tym niemniej, na marginesie swoich apokaliptycznych rozważań, autorzy ci zapoczątkowali wątek teologiczny, który stać się miał wkrótce głównym motywem eschatologicznym chrześcijaństwa i który w trzy wieki później zepchnął millenaryzm w doktrynalny niebyt. Była nim koncepcja zbawienia indywidualnego.

Oczekiwanie na powrót Jezusa, daremne i przeciągające się w nieskończoność, zmusiło Ojców Kościoła do zmiany perspektywy eschatologicznej i zwrócenia uwagi na - stale wydłużający się - okres przejściowy między Zmartwych-wstaniem i Paruzją I tak, Klemens Rzymski pisał o Piotrze i Pawle jako o tych, którzy bezpośrednio po śmierci dotarli do nieba, gdzie znaleźli się w towarzystwie świętych i męczenników (44), a o straconym w 165 roku Polikarpie, że otrzymał już "koronę nieśmiertelności". (45) Podobne idee głosił Justyn Męczennik - traktujący królestwo niebieskie jako nagrodę otrzymywaną przez chrześcijan "żyjących w zgodzie z cudownymi zaleceniami Chrystusa"⁴⁶ - a także Ireneusz z Lionu i Tertulian.

W IV wieku millenaryzm zanikł nieomal zupełnie na greckim Wschodzie, po części na skutek krytyki Orygenesisa i jego ucznia Dionizego, po części w wyniku szybko postępującej integracji Kościoła ze światem rzymskim i - poza Apolinarem z Laodycei - nikt z liczących się pisarzy chrześcijańskich nie przywiązywał do niego większej wagi. Na Zachodzie utrzymywał się on dłużej, lecz i tu szybko tracił na znaczeniu. Tak więc, Laktancjusz, żyjący w czasach Konstantyna Wielkiego próbował jeszcze określić datę powrotu Jezusa na ziemię i - podobnie jak Hipolit

stulecie wcześniej - sytuował ją około 500 roku, zaś anonimowy pisarz chrześcijański, nazywany umownie Ambrozjastrem, w zdobyciu Rzymu przez Alaryka latem 410 roku, dopatrzył się zwycięstwa Antychrysta, zwycięstwa po którym nastąpić miała interwencja Jezusa i koniec świata. Te i podobne spekulacje przeciął definitywnie św. Augustyn, który - wbrew opinii wcześniejszych Ojców Kościoła - opowiedział się za alegoryczną wykładnię eschatologii apokaliptycznej i który kres ziemskich dziejów przesunął w odległą, nieokreśloną przyszłość.

Przez powszechne zmartwychwstanie - argumentował Augustyn rozwijając alegoryczną interpretację Nowego Testamentu - rozumieć należy wyrwanie ludzkości spod władzy grzechu i początek jej chrześcijańskiej egzystencji, przez ziemskie rządy Jezusa i Jego świętych - duszpasterską działalność kleru. Millenium z kolei winno być pojmowane albo jako okres poprzedzający Sąd Ostateczny albo też - jeszcze lepiej - jako globalny czas trwania Kościoła na ziemi. (47) W ten oto sposób - dzięki zaletom alegorii - uzgodnił biskup Hippony apokaliptyczny sens Dobrej Nowiny z rosnącym zaangażowaniem świeckim katolickiej hierarchii, a rządy Jezusa zastąpił rządami Kościoła! W ten oto sposób, eschatologia wczesnochrześcijańska odarta została w Państwie Bożym z resztek sensu jaki jeszcze posiadała. W pięć lat później - potępiona na soborze w Efezie - przestała już na dobre przeszkadzać instytucjonalnej ekspansji Kościoła.

Wraz z oficjalnym odrzuceniem millenaryzmu nastąpiło dalsze osłabienie katolickich standardów wiary; eschatologia apokaliptyczna promowała bowiem ascetyczny tryb życia, rygoryzm moralny i purytańską samodyscyplinę. Tak było u montanistów, do których przyłączył się Tertulian, tak było również w przypadku pierwszych chrześcijan. "Koniec wszelkich rzeczy jest już w zasięgu ręki - głosił św. Piotr - bądźcie więc przytomni i trzeźwi i odmawiajcie pacierze, a nade

wszystko miejcie wielką miłość do siebie nawzajem. Bądźcie gościnni i używajcie waszych talentów w służbie Boga, tak aby mógł On być wielbiony we wszystkim." (48) Takie były zalecenia moralne Następcy Jezusa antycypującego rychły koniec świata. Nadciągający kres ziemskich dziejów nie uprawniał nikogo do fatalizmu, kwietyzmu lub tym bardziej zawieszenia etyki, lecz - przeciwnie - mobilizować miał do wzmożenia wysiłków na rzecz ostatecznego zwycięstwa dobra nad złem. "Czyńcie sprawiedliwość, kochajcie miłosierdzie i noście pokornie Boga w sobie (...) - nauczał w podobnym duchu św. Jan - Świat przemija i przemijają ziemskie pragnienia ale ten, kto wypełnia wolę Bożą żyje wiecznie." (49)

Odcinając się od doczesności, millenaryzm hamował rozwój biurokratycznych struktur Kościoła, przeszkadzając zarazem jego integracji ze świeckimi instytucjami Rzymu. Nie można wszak było w żaden sposób pogodzić rosnących środków materialnych kleru, pączkującej administracji kościelnej i sojuszu tronu z ołtarzem z takimi oto zaleceniami św. Pawła: "Ci, którzy mają żony winni zachowywać się tak, jak gdyby ich nie mieli; ci, którzy są w kłopotach winni zachowywać się tak, jak gdyby nic ich nie martwiło; ci, którzy się radują - tak jak gdyby nic ich nie cieszyło. Jeśli kupujecie cokolwiek, pamiętajcie aby tego nie trzymać. Jeśli czynicie użytek z ziemskich dóbr, pamiętajcie, iż nie zdołacie już ich zużyć. Przemija bowiem postać tego świata." (50)

Porażka millenaryzmu, spowodowana uporczywym trwaniem "tego świata" właśnie - wbrew licznym przepowiedniom Nowego Testamentu - zepchnęła na daleki plan ideę kolektywnego zbawienia chrześcijan w wyniku powtórnej interwencji Mesjasza. Idea ta została zastąpiona koncepcją zbawienia indywidualnego na mocy oddziaływania łaski sakramentalnej, koncepcją która do końca III stulecia pozwoliła hierarchii kościelnej zmonopolizować wszystkie kanały komunikacji z

rzeczywistością transcendentną. Od tego czasu począwszy, wyznawcy Jezusa mogli już osiągnąć życie wieczne tylko i wyłącznie w następstwie rytualnej działalności kleru - poprzez uczestnictwo w sakramentach przypisanych do ich urzędów.

"Jesteśmy społecznością złączoną wspólnym uczuciem religijnym, jednością dyscypliny i więzami nadziei" (51) - pisał Tertulian u schyłku drugiego wieku - "W modlitwie czekamy na dźwięk trąb aniołów." (52) Spod pióra Tertuliana wyszedł opis zbiorowości chrześcijańskiej, która wraz z dezintegracją millenaryzmu przestała istnieć jako realna alternatywa wobec sformalizowanej wiary katolickiej. Była to wspólnota ascetów gdzie podział na świeckich i duchownych nie pociągał za sobą istotnych konsekwencji i gdzie wszyscy mieli równy dostęp do wartości sakralnych, zbawczej łaski i nadprzyrodzonego ładu.

Załamywanie się nadziei na szybki koniec świata - w połączeniu z dynamicznym rozwojem terytorialnych struktur Kościoła - doprowadziło do fundamentalnej zmiany w sposobie konstruowania chrześcijańskiej tożsamości. Wspólnotę wiernych oczekujących rychłej Paruzji, zastąpił zbiór indywidualów dostępujących zbawienia na mocy łaski sakramentalnej, a w miejsce wirtuozów moralnych, pojawiła się zbiorowość wyznawców świeckich przypisana do norm i symboli religijnych, zbiorowość kontrolowana przez hierarchiczną kastę kapłanów przyznających sobie uprzywilejowany dostęp do Boga. Kluczową rolę w procesie utrwalania tej nowej tożsamości katolickiej odegrał św. Augustyn, który eschatologiczną wizję Królestwa Bożego na ziemi przekształcił w rzeczywistość mistyczną ucieleśnioną w organizacji kościelnej i który kolektywne uczestnictwo w nadziei na odrodzenie w Bogu zamienił na indywidualne uczestnictwo w sakramentach.

Doktryna św. Augustyna skanalizowała katastrofę kosmiczną w rutynową działalność kleru - rozwiązała

eschatologiczne napięcie między światem nadprzyrodzonym i rzeczywistością doczesną, rzutu je w sferę rytuału. Od tego czasu sakramenty stały się miejscem spotkania człowieka i Boga, grzechu i zbawczej łaski, a funkcjonariusz Kościoła - podniesiony do rangi kreatora nadzmysłowego ładu - zastąpił Jeźdźców Apokalipsy. Funkcjonariusz, który - zgodnie z zasadą *ex opere operatio* - bynajmniej nie musiał znajdować się w stanie czystości moralnej, lecz - przeciwnie - mógł grzeszyć i szafować zbawieniem Bożym zarazem.

Większość religii - zarówno monoteistycznych jak i politeistycznych, pierwotnych oraz literackich - uzależniała zdolność kapłana do wejścia w efektywny kontakt ze światem nadprzyrodzonym albo od czystości rytualnej, albo od jego predyspozycji moralnych, albo wreszcie od - tak lub inaczej zdefiniowanego - stanu łaski. Katolicyzm IV wieku wymóg ten odrzucił, stawiając księży "powyżej aniołów", by użyć metafory Chryzostoma. Zburzyło to równowagę między duchowieństwem i świeckimi wyznawcami Jezusa - typową dla pierwotnych gmin chrześcijańskich - pozbawiając "lud Boży" religijnych środków wywierania presji na kastę kapłanów. Co więcej, owe wewnętrzne rozbitcie społeczności wiernych na dwie odrębne frakcje przekształciło się w nieograniczoną władzę kleru nad wyznawcami świeckimi wówczas, kiedy lista sakramentów wzrosła z dwóch do siedmiu i gdy - w następstwie tego faktu - całe życie jednostki, od kołyski aż po grób, poddane zostało ścisłej kontroli hierarchii katolickiej.

Do sakramentów pierwotnych - chrztu i eucharystii - Kościół średniowieczny dołączył dalsze: kapłaństwo, pierwszą komunię, małżeństwo, pokutę i ostatecznie namaszczenie. Wśród sakramentów dodanych kluczową rolę odgrywało kapłaństwo i pokuta. Kapłaństwo - dając monopol na dystrybucję innych sakramentów - stworzyło fundament religijnej władzy kleru, pokuta z kolei

zbudowała podstawy jego władzy świeckiej. Warto zaznaczyć, iż sakrament pokuty uległ w średniowieczu daleko idącej ewolucji, w miarę rozwoju politycznych ambicji hierarchii duchownej. Na początku był on jedynie negatywnym źródłem doczesnej potęgi kleru, poprzez karę ekskomuniki i - co za tym idzie - skazanie jednostki na wieczne potępienie. Później jednak, wraz pontyfikatem Urbana II (1088-1099), stał się on również źródłem władzy pozytywnej: jako odpust grzechów w zamian za pielgrzymkę, uczestnictwo w wyprawie krzyżowej czy też finansowe wsparcie celów religijnych. Dzięki tej - praktycznie nieograniczonej - władzy pozytywnej, wyrastającej z katolickiej instytucjonalizacji pokuty, zbawienie wieczne mogli osiągnąć teraz nawet najbardziej notoryczni grzesznicy, o ile tylko ułożyli się odpowiednio z szafującymi Łaską Bożą funkcjonariuszami Kościoła.

Prerogatywy hierarchii katolickiej w dziedzinie "zawiazywania i rozwiązywania", zbawiania i potępiania, rosły równoległe do postępów hellenizacji chrześcijaństwa i - co się z tym wiąże - marginalizacji żydowskiej wizji eschatologicznej. I tak, judajska idea zbawienia cielesnego u kresu ziemskich dziejów, rządząca niepodzielnie wyobraźnią pierwszych chrześcijan, w III wieku zastąpiona została grecką koncepcją pośmiertnej separacji duszy od ciała i jej wędrówki do nieba albo do piekła. To właśnie na tej helleńskiej opoce zbudował Kościół swą władzę sakramentalną - władzę zbawiciela duszy do momentu jej ostatecznego zjednoczenia się z ciałem w dniu powszechnego zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego. (53)

Fundamentalną konsekwencją hellenizacji chrześcijaństwa - obok koncepcji zbawienia indywidualnego - była również sama idea sakramentu: widzialnego znaku realnej obecności niewidzialnej Łaski Bożej. Religia żydowska nie znała żadnych sakramentów, żadnych zmysłowo postrzegalnych symboli

będących nośnikami transcendentnego sensu. Poprzez uczestnictwo w rytuale religijnym wyznawca judaizmu uświadamiał sobie obraz Boga, bacząc uważnie, aby doświadczenie to stale rewitalizować. Życie pobożne oznaczało dlań kształtowanie sumienia wedle prawa Bożego i kierowanie się sumieniem w codziennym postępowaniu. Zaprzeczenie pobożności stanowił grzech - stan alienacji duchowej polegający na oddaleniu się od Boga.

Dla wierzącego Żyda Bóg był niepoznawalną, wszechmocną, sprawiedliwą Wola, która stworzyła człowieka i zaplanowała jego historię, dla Greka - Realnością Absolutną, tkwiącą u podstaw rzeczywistości zjawiskowej, realnością, której istotę można było opisać jedynie za pomocą abstrakcyjnych kategorii ogólnych. Wedle religii helleńskich, prawdziwy kontakt ze światem nadprzyrodzonym polegał nie tyle na duchowym przeżywaniu obrazu Boga, ile na realnej w nim partycypacji - i poprzez to - na faktycznym ubóstwieniu jednostki. Wskutek owej rytualnej partycypacji w bóstwie to, co skończone stawało się fragmentem Nieskończonego, był istniejący w czasie - częścią Absolutu.

Wraz z postępami hellenizacji Kościoła, grecka religijność misteryjna - polegająca na realnym uczestnictwie w naturze bóstwa poprzez fizyczne uczestnictwo w rytuale - zdominowała chrześcijańską pojęciowość żydowską i wyemanowała z siebie teologię sakramentów. W następstwie tego procesu Eucharystia, stanowiąca dla pierwotnych chrześcijan wspólny posiłek podobny do wieczerzy w żydowski szabas, przekształciła się w czysto symboliczną partycypację w sformalizowanej ceremonii. W następstwie tego procesu właśnie kolejni Ojcowie Kościoła głosili z niezachwianą pewnością, że chrzest stanowi "regenerację w Bogu", a wino eucharystyczne - "krew Zbawiciela". Jeden z nich - Ireneus z Lionu - pisał: "Tak jak chleb, który jest ziemskiego pochodzenia,

kiedy zetknie się z inwokacją do Boga, nie jest już zwykłym chlebem, lecz eucharystią, składając się z dwóch elementów: doczesnego i niebieskiego, tak również i nasze ciała od chwili otrzymania eucharystii nie są już zwykłymi ciałami, ponieważ żyją nadzieją na zmartwychwstanie do wieczności." (54)

Rozwojowi teologii sakramentów towarzyszyły paralelne zmiany w sposobie pojmowania natury Jezusa i - co się z tym wiąże - jego relacji do Boga Stworzyciela. W następstwie tych zmian społeczność chrześcijańska otrzymała dogmat Chrystusa uchwalony na soborze w Nicei (325), rozwinięty w Konstantynopolu (381) i potwierdzony w Chalcedonie (451), w pełni zgodny z koncepcją łaski sakramentalnej i funkcjonalny wobec postępującej instytucjonalizacji Kościoła.

Pawłowe pojmowanie Jezusa, jako preegzystującego Boga Współstworzyciela, wyniosło go do rangi greckiego bóstwa. Ewangelia św. Jana, stawiając znak równości między Chrystusem i Słowem Wcielonym (Logosem), jeszcze wyraźniej wkomponowała proroka z Nazaretu w pojęciowość hellenistycznego świata. Tym niemniej, pomimo wątków greckich, zarówno Paweł jak i Jan pozostawali w zgodzie z zasadniczą linią żydowskiego monoteizmu, uznając chrześcijańskiego mesjasza za istotę niższą od Boga, a nawet niezdolną do działania z własnej mocy⁵⁵. Podobnie rozumował św. Piotr, który nauczał "dom Izraela", iż "Jezusa (...) Bóg uczynił Panem i Mesjaszem". (Dzieje Apostolskie, 2,36). Chrystologię Piotra, Pawła i ewangelistów porzucił już pierwszy sobór powszechny - sobór w Nicei, aby zastąpić ją dogmatem o współistotności Ojca i Syna. Te dwa stanowiska - subordynacjonizm i konsubstancjalizm - różniły się diametralnie: apostołowie twierdzili, że Bóg wysłał Chrystusa na ziemię, hierarchowie kościelni - że zstąpił on z niebios i wcielił się w ludzką postać. Wedle pierwszego ujęcia, Jezus był Ojcu podporządkowany, wedle drugiego - z tej samej co on substancji (homoousios po grecku, consubstantialis po

łacinnie).

Koncepcja Ewangelistów, odrzucona przez Kościół oficjalny, stała się punktem wyjścia dla teologii ariańskiej, która uznawszy Mesjasza za istotę niższą od Stwórcy, podkreślała jego ludzką naturę. Ariańskie pojmowanie Chrystusa, jako ziemskiej kreacji Bożej, rozprzestrzeniło się w IV wieku wśród plemion germańskich, zwłaszcza Gotów, pozostających - generalnie rzecz biorąc - poza strefą wpływów cywilizacji helleńsko-romańskiej. Skrajny subordynacjonizm Arian był jednak nie do pogodzenia z duchem kultury grecko-rzymskiej, w której Zbawca (soter) musiał być bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Nic więc dziwnego, iż został on zaatakowany przez zhellenizowany Kościół sakramentalny i ekskomunikowany na soborze w Nicei.

Wedle teologii sakramentów zdegenerowane stosunki człowieka z Bogiem mogły być naprawione przez kapłanów wyposażonych w "widzialne znaki niewidzialnej łaski", zdolnych urzeczywistniać realną obecność Boga w dowolnym miejscu i czasie, dla dowolnej zbiorowości lub jednostki. Jak to się stało, że tak fantastyczna potęga "przewyższająca moc aniołów" - zawarta została w urzędach Kościoła? Na to pytanie katoliccy pisarze znaleźli odpowiedź, która przeszła do historii pod nazwą "zasady sukcesji apostoelskiej". Zgodnie z nią, Jezus delegował swoją władzę odpuszczania grzechów apostołom, ci z kolei przekazali ją biskupom, a biskupi - księżom. Tę konstrukcję myślową - obecną w świecie chrześcijańskim od czasów Ireneusza - ojcowie soborowi zebrani w Konstantynopolu podnieśli do rangi oficjalnej doktryny, deklarując swą wiarę w "jedyny, święty, Powszechny, Apostolski Kościół", który stał się w ten sposób wyłącznym instrumentem zbawienia oraz potępienia.

Św. Augustyn - którego dokonania na polu biurokratyzacji chrześcijaństwa nie mają sobie równych

- wyróżnił trzy rodzaje pokuty: (1) pokutę poprzedzającą sakrament chrztu, (2) pokutę likwidującą przewinienia pomniejszych, poprzez modlitwy, posty oraz inne umartwienia, wreszcie (3) pokutę odpuszczającą grzechy "śmiertelne", pokutę nakładaną na wiernych przez kapłanów, dzierżących "klucze niebieskie" na mocy swych urzędów. "Kościół, ufundowany na Chrystusie - głosił biskup Hippony - otrzymał od Niego przez osobę Piotra, klucze do królestwa niebieskiego, czyli władzę zawiązywania i rozwiązywania grzechów".⁵⁶ Przekaz Mateusza (16,18-19), wykorzystany przez Augustyna w jego rozważaniach na temat pokuty, nie stanowił sam w sobie wystarczającej podstawy dla zrównania władzy religijnej Piotra z prerogatywami patriarchów Wiecznego Miasta. Brakującego ogniwa między Apostołem i rzymskim papieżem dostarczył grecki apokryf z II wieku, przetłumaczony na łacinę ponad dwieście lat później przez Rufinusa z Akwilei. Dokument ów miał być listem napisanym przez trzeciego biskupa Rzymu Klemensa (92-101), objawiającym wiernym ostatnią wolę św. Piotra. Zgodnie z nim, Piotr zanim umarł, zgromadził wokół siebie członków lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej i odezwał się do nich następującymi słowy: "Ja [Piotr] przekazuję jemu [Klemensowi] władzę zawiązywania i rozwiązywania, po to, by cokolwiek postanowił na ziemi, obowiązywało w niebie, ponieważ to, co on zwiąże musi być związane, a to, co rozwiąże winno być rozwiązane."⁵⁷

Kilkadziesiąt lat po męczeńskim zgonie Apostoła Kościół nie zawahał się sfałszować jego ostatniej woli, tak jak kilkaset lat po śmierci Konstantyna, nie omieszkał spreparować cesarskiego testamentu, nadającego papieżowi ziemie Półwyspu Apenińskiego na wieczne władanie. Grecki apokryf z II wieku, puszczony w obieg na łacińskim Zachodzie dwa stulecia później, przekazał "klucze niebieskie" podarowane Piotrowi przez Chrystusa, jeszcze innej osobie papieżowi Klemensowi, kładąc w ten sposób "empiryczne" zręby pod teorię sukcesji apostoelskiej. To doniosłe, acz

jednostkowe, wydarzenie zgeneralizował biskup Rzymu Leon, zwany Wielkim (440-461), interpretując "historyczny" związek między pierwszym apostołem i trzecim papieżem w kategoriach prawnych.

Leon I odwołał się do rzymskiego prawa dziedziczenia, zgodnie z którym legalny spadkobierca zmarłej osoby przejmował jej majątek i status prawny, aktywa i pasywa, prawa i obowiązki. Dalej, uznawszy biskupa Rzymu za prawomocnego spadkobiercę Piotra, potraktował go jako osobę wyposażoną we wszelkie prerogatywy religijne przyznane Apostołowi przez Jezusa. Zgodnie z tym ujęciem, każdy papież dziedziczył po Piotrze - a nie po swoim bezpośrednim poprzedniku! - urząd głowy Kościoła; urząd, lecz nie jego osobiste przymioty. Znalazło to odbicie w tytule ukutym przez Leona, określającym biskupa Rzymu jako "niegodnego następcę Piotra", tytule będącym w oficjalnym użytku do dnia dzisiejszego.

Rdzeń konstrukcji leonowej stanowiło rozróżnienie między zobiektywizowanym urzędem papieskim (tożsamym z pozycją Piotra w gronie apostołów) i subiektywnym wymiarem tej godności (osobowością papieża). W ostatecznym rachunku liczyły się więc nie tyle kwalifikacje moralne Pierwszego Pasterza - nie to, czy był on "dobry" lub "zły" - ile jego status formalny i prawne aspekty podejmowanych przezeń decyzji. Inaczej mówiąc, religijna władza biskupa Rzymu nie zależała już od jego "świętości", cnót intelektualnych czy też innych cech osobistych, lecz wyłącznie od czynników instytucjonalnych: usytuowania w łonie hierarchii kościelnej. Owa transformacja papiestwa w sformalizowany instrument zarządzania światem chrześcijańskim - utrwalana konsekwentnie przez następców Leona - otworzyła z czasem drogę do kierowania kurią rzymską duchownym wątpliwej konduity, winnym niekiedy czynów kryminalnych. Zdepersonalizowany "urząd piotrowy" nie wymagał bowiem ani charyzmy, ani pobożności. Wręcz przeciwnie, stwarzał on

automatycznie i jedno i drugie.

Wedle leonowej interpretacji słów Mateusza, Chrystus w jednym i tym samym akcie założycielskim ufundował zarówno nową społeczność - Kościół będący zgromadzeniem wszystkich wiernych, jak też jej religijne zwierzchnictwo. Zbiorowość wyznawców Jezusa poddana ziemskiej władzy kleru - oto istota eklezjologii Leona Wielkiego. Władzę tę pojmował on na wzór świeckiej monarchii i - podobnie jak jego poprzednik Bonifacy - definiował przy pomocy łacińskiego terminu principatus, określającego ustrój polityczny cesarstwa rzymskiego. Od tego czasu poczynając, papieństwo rościć sobie będzie pretensje do takiej samej władzy prawodawczej wobec wiernych, jaką cieszył się princeps w odniesieniu do poddanych Rzymu.

Uniwersalistyczne ambicje biskupów Wiecznego Miasta, ich pretensje do panowania nad wszystkimi wyznawcami Jezusa odbijały realia prawno-polityczne Imperium Romanum, realia, których wpływ na formowanie się "idei prymatu" pomniejszyła z czasem historyczna mistyfikacja. Tym niemniej, organiczny związek między cesarskim profanum i chrześcijańskim sacrum rysuje się nad wyraz przejrzyście. Tak więc, wraz z uznaniem kultu Chrystusa za oficjalne wyznanie, monarchia rzymska uczyniła zeń organiczny składnik sakralnego prawa publicznego (ius in sacris), a dążenie do umocnienia jedności państwa popychało ją do zharmonizowania nowej administracji religijnej ze świeckimi strukturami politycznymi. Z tego powodu Konstantyn Wielki nadał miastu Romulusa wyróżniony status religijny, obsypując jego biskupów darowiznami i przywilejami, które tysiąc lat później stały się przedmiotem kąśliwych uwag Dantego. Z tego też powodu, patriarcha Rzymu otrzymał imponujący pałac na Lateranie, stosowny do rangi stołecznego biskupstwa, a wyznawcy Chrystusa - bazylikę św. Piotra, do której złożono domniemane szczątki Apostoła. Piecza nad owymi szczątkami stała się niebawem głównym atutem papieństwa

w walce o władzę z biskupami innych miast.

PRZYPISY

- (1) *Apologia*, 39.
- (2), *De Corona Militis* 11.
- (3) *1 Piotr*, ii, 5. (4)
- (4) *1 Kor.*, iii, 16.

(5) 1 Kor., ii, 1. Podobne sformułowanie pojawia się również w 1 Tessal, i, 6.

(6) 1 Piotr, Patrz także Jan, 13, 15. (.....)

(7) Mt, 10, 42.

(8) Vita Constantini, iii, 15.

(9) Sermon, 42, 24.

(10) Life of St. Augustine, 23.

(11) Euzebiusz, H.E., vi, 41, 11.

(12) Homily on Genesis, x.

(13) De Lapsis, 6.

(14) Euzebiusz, H.E., v, 24, 6.

(15) Atanazy, Vita Antoni, 2.

(16) Palladiusz relacjonuje na przykład, że w jednym tylko - głównym - klasztorze założonym przez Pachomiusza przebywało aż 1400 mnichów. (Lausiaca History, xviii)

(17) L. Duchesne, Early History of the Church, London 1922, vol. 2, s. 390.

(18) A. von Harnack, Das Monachstum seine Idee und seine Geschichte, Giessen 1881, s. 28.

(19) Atanazy, Vita Antoni, 47.

(20) Vide: Sulpicius Severus, Ep. 2, 9, a także: Jan Chryzostom, C. oppugnatores, 1, 7.

(21) W 343 roku duchowni katoliccy i ich dzieci zwolnieni zostali z obowiązku dostarczania żołnierzom kwater, a sześć lat później z podatków na rzecz miasta.

²² Damazy był pierwszym patriarchą Wiecznego Miasta, który nazywał je konsekwentnie Stolicą Apostolską (sedes apostolica). Jego bezpośredni następca - Syrycjusz, przeszedł do historii jako autor najstarszego listu papieskiego wzorowanego na cesarskich dekretach. Dokument ów, skierowany w 385 roku do biskupów hiszpańskich, rozstrzygał problem w sposób ostateczny i autorytatywny (decernere - decretum est), ukazując dobitnie centralistyczne ambicje Rzymu.

(23) Euzebiusz, H.E., vi, 43.

(24) Ammianus Marcellinus, Rerum Gestarum libri

XXXI, xxvii, 3, 14.

(25) Cyprian, Letter 67, 4.

(26) Cyprian, Letter 73, 14.

(27) Vide: Augustyn, C. Gaudent, 1, 26, 2.

(28) Optatus, De schism. Donat. 2, 9.

(29) Augustyn, C. litt. Pet., 3, 4

(30) Sugestywnym potwierdzeniem tej zasady był sam Donatus, cieszący się powszechnym szacunkiem i niezwykłym autorytetem. Jak pisze Optatus (De Schismat, 3, 4) afrykańscy chrześcijanie IV wieku przysięgali na jego "białe włosy", tak jak dzisiejsi muzułmanie przysięgają "na brodę proroka".

³¹ Vide: Optatus, De Schismate, 3,4.

(32) Augustyn, Enarrationes in Psalmos, 32, 2, 10.

(33) Augustyn, Sermo 80, 8.

(34) Cyprian, Ep. 66, 1.

(35) Cyprian, De unit. eccl., 6.

(36) Pelagiusz, de divitiis, vi, 3.

(37) Pogląd ten obowiązywał w Kościele przez ponad piętnaście wieków i dopiero kilka lat temu został oficjalnie porzucony, co ukazuje na przykład Katechizm Kościoła Katolickiego z 1993 roku (Vide: par. 1261). W ostatnim stuleciu odrzucona została również teza, iż nie ma zbawienia poza Kościołem, co się dokonało na II Soborze Watykańskim, który - bez nazywania rzeczy po imieniu - przybliżył wielce współczesną doktrynę katolicką do teologii pelagiańskiej.

(38) Augustyn, De grat. Chr. et pecc. orig., 1, 25.

(39) Augustyn, De pat., 17.

(40) Augustyn, De civ. dei, 22, 1, 2. Vide także: Augustyn, enchir, 29, 62.

(41) 1 Tim, 2, 4.

(42) 1 Piotr, 4, 7.

(43) Rzym, 13, 11-12.

(44) Ep. 1, 5, 4-7.

(45) Mart. Polyc., 17, 1.

(46) Justyn, 1 Apol., 14, 3.

(47) Augustyn, De. civ. dei, 20, 6, 1; 20, 7, 2; 20, 9, 1.

(48) 1 Piotr, 4, 7-11, cytat skrócony.

(49) 1 Jan, 2, 17.

(50) 1 Kor, 7, 29-34.

(51) Tertulian, Apol., 39.

(52) Tertulian, De Oratione, 29.

⁵³ Zgodnie z tą koncepcją, każdy człowiek będzie w życiu pozagrobowym dwukrotnie osądzony: po raz pierwszy bezpośrednio po śmierci i po raz drugi w dniu Zmartwychwstania. Idea dwóch sądów - indywidualnego i powszechnego - zrodziła dylemat, z którym teologia katolicka do tej pory nie potrafiła sobie poradzić. Jego istotę stanowi pytanie o stosunek między sądem indywidualnym i Sądem Ostatecznym. Jeśli ten pierwszy - będący rezultatem łaski sakramentalnej przesadza rozstrzygnięcia tego drugiego, oznacza to ni mniej ni więcej ograniczenie wszechmocy Bożej. Jeśli nie, wówczas Kościół przestaje być wiarygodnym instrumentem zbawienia, "zawijającym i rozwiązującym" ludzkie grzechy na mocy ustanowienia Chrystusowego. Z uwagi na ów dylemat właśnie koncepcja zbawienia sakramentalnego nie została nigdy podniesiona do rangi oficjalnego dogmatu ani przez sobór, ani przez papieża.

(54) Ireneusz, Haer., 4, 18, 5.

⁵⁵ W Ewangelii Janowej znaleźć można takie oto słowa: "Jezus odrzekł im: 'Zaprawdę, zaprawdę powiadam Wam: Syn nie może nic uczynić sam z siebie, tylko to, co widzi, że Ojciec czyni. Co on czyni, czyni tak samo i Syn.'" (5,19-20)

⁵⁶ Augustyn, Tract. in ev. Ioh., 124,5.

⁵⁷ Cyt. za: W. Ullmann, A Short History of the Papacy in the Middle Ages, London: Methuen, 1982, s. 14.

